



T.C

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM ANABİLİM DALI

KELÂM BİLİM DALI

EBU'L-MU'İN EN-NESEFÎ'YE GÖRE İSBAT-I TEVHÎD DELİLLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan

Ulkan KOJAEV

BURSA 2022



T.C

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM ANABİLİM DALI

KELÂM BİLİM DALI

EBU'L-MU'İN EN-NESEFÎ'YE GÖRE İSBAT-I TEVHÎD DELİLLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan

Ul Khan KOJAEV

Danışman

Prof. Dr. Tevfik YÜCEDOĞRU

BURSA 2022

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “**EBU’L-MU’İN EN-NESEFÎ’YE GÖRE İSBAT-I TEVHÎD DELİLLERİ**” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usûlüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

23/05/2022

Adı Soyadı : Ulkhan KOJEVI
Öğrenci No : 701823025
Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Programı : Kalam
Tezin Türü : Yüksek Lisans

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Ulkhan KOJAEV
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	: Kelam
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans
Mezuniyet Tarihi	:
Tez Danışmanları	: Prof. Dr. Tefvik YÜCEDOĞRU

EBU'L-MU'İN EN-NESEFÎ'YE GÖRE İSBAT-I TEVHÎD DELİLLERİ

İslâm dininin insanlığa getirdiği en önemli prensibi Allah'ın birliği (tevhîd) ilkesidir. Zira islâm dininden önceki dinlerde de tevhîd ilkesi ön planda olmasına rağmen zaman içinde bu temel inanç zedelenmiş ve teslîs gibi bazı bâtil inançlarla karıştırılmaya başlanmıştır. İslâm'a göre âlem yaratılmıştır ve bu âlemin bir var edicisi vardır. Bu çalışma âlemin yaratıcısının çok değil tek olduğunu hem nakli delil çerçevesinde hem de akli kesinlik açısından incelemeye çalışacaktır. Dolayısıyla islâm kelâmcıları, Allah'ın bir ve tek olduğunu ispat ederken “burhân-ı temânu” delilini kullanmışlardır. Ebu'l-Mu'in en-Nesefî'de Allah Teâlâ'nın vahdâniyetini ispat ederken “burhân-ı temânu” delilini kullanmıştır. *Burhân-ı Temânu*; *mani ve engel olmak, karşılıklı olarak birilerini bir şeyden men etmek* gibi anlamlara gelmektedir.

Allah'ın birliğini burhân-ı temânu' delili ile anlatan başlıca kelâmcılar İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî ve Ebu'l-Mu'in en-Nesefî'dir. Ehl'i-sünnet âlimleri bu konuda hemfikirdirler. Bunun aksine Mu'tezile burhân-ı temânu delilini Allah'ı anlatım konusunda kesinlik derecesinde görmemektedir. Bazı İslâm kelâmcıları bunu istidlâli ve akli derecede değil, iknaî olarak görmüşlerdir.

Anahtar Kelime: Ebu'l Mu'in en-Nesefî, Burhân-ı temânu, Allah, Tevhîd, Vahdâniyet

ABSTRACT

Name and Surname : Ulkhan KOJAEV
University : Bursa Uludag University
Institution : Social Science Institution
Field : Philosophy and Religious Science
Branch : Religious Education
Degree Awarded : Master
Degree Date : .../.../20...
Supervisor (s) : Prof. Dr. Tefvik YÜCEDOĞRRU

THE EFFECT OF THE STORIES ON THE FORMATION OF THE PROPHET INVESTIGATION IN THE PRESCHOOL PERIOD

One of the most important principle in the Islamic belief system brought to the human beings is the oneness of Allah (Tawhid). The world has been created by one God (Allah) so it has a single creator. This study examines that the creator of the universe is not many but one, both in terms of evidence and mental certainty. Therefore, Islamic theologians used the idea of “Burhân al-Tamânu” while proving that God is one and only (Ahad). Abu'l-Muin an-Nasafi also used the idea of "Tamânu" while proving the oneness of Allah (Tawhid). “Burhân al-Tamânu” means to hinder, to mutually prohibit each other from something.

There are many verses that prove and explain the unity of God (Tawhid), but theologians generally use the following three verses while proving the unity of God with the proof of Burhân al-Tamânu.

The main Islamic theologians who explain the issue with the proof of the oneness of Allah (Tawhid) are Imam-i Juveyni and Abul-Muin an-Nasafi. Scholars of Ahl al-Sunnah agree on this issue. Contrary to this, Mutezile does not see the evidence of burhan al-tamanu in the degree of certainty for explaining Allah. Some Islamic theologians saw this as persuasion, not as inference and reason.

Key Words: Ebu'l Muin, Evidence, Tamanu, Allah, Tawhid, Oneness of God, Unification of God

ÖNSÖZ

Bu çalışmamızın konusu Ebu'l-Mu'în en-Nesefî'nin Allah'ın bir, tek olması hakkındaki burhân-ı temânu' delilidir. Konu akli ve nakli delillerle ve semantik metotla anlatılmaya çalışılmıştır ve onun araştırılması hakkındadır. Âlemin yaratıcısının birden çok olduğu iddiaları ve insanların zihinlerini kurcalayan bir takım başka fikirler hakkında yapılmış yorumlar da vardır. Bizim çalışmamızda bunların nasıl anlaşılması gerektiği hakkında bazı çözüm önerileri getirilmektedir.

Çalışmamızda hedef nokta Ebu'l-Mu'în en-Nesefî'nin eserleri; “*Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*”, “*Bahrü'l-keâm fi ilmi't-tevhîd*” ve “*et-Temhîd fi usûli'd-dîn*” ana başvuru kaynağı olmuştur.

Çalışmamız bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Ebu'l-Mu'în en-Nesefî'nin hayatı, yaşadığı bölge, eserleri, talebeleri, ilmi kişiliği ve takip ettiği metod. İkinci bölümde, tevhîd kavramı, tevhîdin zıdd kavramları ve diğer ekollerde tevhîd. Üçüncü bölümde ise, Ebu'l-Mu'în en-Nesefî'de tevhîd, burhân-ı temânu' delili, Allah'ın tenzîhi sıfatlarında tevhîd, zatı sıfatlarında tevhîd, sübutu sıfatlarında tevhîd, haberi sıfatlarında tevhîd ve fiili sıfatlarında tevhîd konuları ele alınmıştır.

Bu çalışmamızda ders veren, tez seçiminde yardım eden, bu tezin ortaya çıkmasında bana her türlü maddi ve manevi yardımını esirgemeyen ve tez çalışmamda hem teknik olarak hem de düşünceleriyle ve yöntemleriyle bana yol gösteren danışman hocam Prof. Dr. Tefvik YÜCEDOĞRU'a ve bana desteklerini esirgemeyen hocalarıma, arkadaşlarıma ve tez çalışmamda yanımda olan eşime teşekkürü bir borç bilirim.

Bursa 2022

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	iv
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU	v
YEMİN METNİ	vi
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	x
GİRİŞ	1

I. BÖLÜM

HAYATI, YAŞADIĞI BÖLGE, ESERLERİ, TALEBELERİ, İLMİ KİŞİLİĞİ VE TAKİP ETTİĞİ METODLAR

A. HAYATI	5
B. YAŞADIĞI BÖLGE	6
C. ESERLERİ	8
1. Tabsıratü'l-edille fi usûli'd-dîn	8
2. et-Temhîd fi usûli'd-dîn	9
3. Bahru'l-keâm fi ilmi't-tevhîd	10
4. Menâhicü'l-eimme fi'l-fürû'	10
5. Şerhu Câmiü'l-kebîr li'ş-Şeybânî fi furû'	10
6. İzâhu'l-mehacce li kevnî'l-akli hücce	11
D. TALEBELERİ	12
1. Ömer en-Nesefî	12
2. Alâuddîn es-Semerkandî	12
3. Şeyhü'l-İslâm Mahmûd b. Ahmed es-Sagarcî.....	13
4. Ebü'l-Feth Zâhiru'd-din Abdü'rreşid b. Hanîfe b. Abdürrezzak b. Abdullah el-Velvâlici	13
E. İLMİ KİŞİLİĞİ	13
F. TAKİP ETTİĞİ METODLAR.....	15

II. BÖLÜM

TEVHÎD KAVRAMI, TEVHÎD'İN ZİT ANLAMLARI VE KELÂM EKOLLERİNDE TEVHÎD

A. TEVHÎD KAVRAMI.....	20
1. Tevhîd'in Lügat Anlamı	20
2. Tevhîd'in Istilâh Anlamı	20
3. Ehad ve Vâhid Kavramları	21

B. TEVHÎD'İN ZİT ANLAMLARI.....	23
1. Şirk	23
2. Putperest	25
3. Küfür	27
C. KELÂM EKOLLERİNDE TEVHÎD.....	27
1. Mu'tezile'de Tevhîd	27
2. Müşebbihe'de Tevhîd.....	34
3. Kerrâmiyye'de Tevhîd.....	35
4. Ehl-İ Sünnette Tevhîd.....	38
5. Eş'arîyye'de Tevhîd	39
6. Matüridiyye'de Tevhîd.....	46

III. BÖLÜM

EBU'L-MU'İN EN-NESEFÎ'DE TEVHÎD

A. TEVHÎD DELİLİ (BURHÂN-I TEMÂNU')	52
1. Naklî Açıdan Tevhîd Delili	53
2. Aklî Açıdan Tevhîd Delili	55
B. TENZÎHİ (SELBÎ) SIFATLARDA TEVHÎD	59
1. Kıdem	59
2. Bekâ.....	61
3. Mühalefetün Li'l-Havadis	61
a) Mümâselet ve müsâbehet.....	61
b) Tecsîm.....	64
c) Mekân ve istiva ve arş	66
C. ZÂTİ (SÜBUTİ) SIFATLARDA TEVHÎD.....	72
1. Hayy, Kadîr, Semî', Basîr Ve Âlim	72
2. Kelâm	76
3. İrâde Ve Meşîet	78
D. HABERÎ SIFATLARDA TEVHÎD	81
1. Yed	81
2. Mecie, Zehab Ve Nüzul.....	83
3. Nur.....	84
4. Ayn	85
5. Cenb.....	85
6. Esabi' Ve Sak	86
7. Nefs	87
E. FİİLİ SIFATLARDA TEVHÎD	88
1. Tekvîn, Tahlîk, Halk, Âcad, İhdâs Ve İhtirâ'	88
SONUÇ.....	92
KAYNAKÇA	95

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı Geçen Makale
a.y.	: Aynı Yer
arc.	: Ayrıca
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	: Bakınız
bsn. y.	: basın yeri
bas.	: Baskı
b.	: Bin
C.	: Cilt
ev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
d.y.	: diyanet yayınları
ed.	: Editör
nşr.	: neşir
m.	: Miladi
h.	: Hicri
s.	: Sayfa
UÜİFD.	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Tah.	: Tahkik Eden
Terc.	: Tercüme eden
ts.	: Tarihsiz.
Haz.	: Hazırlayan
v.d.	: Ve Diğerleri
v.	: Vefatı

GİRİŞ

Müslümanlara göre, âlemin yaratıcısı Allah Teâlâ'dır. Bu âleme baktığımızda kâinatın düzeni, işleyişi bir nizâm ve intizâm üzere bir var edici tarafından yürütülmekte olduğunu görmekteyiz.

İslâm dinine göre, kâinat kendi kendine ve tesadüfen meydana gelmemiştir. Dolayısıyla bunun bir yaratıcısı muhakkak vardır ve O, yaratıcı da Allah Teâlâdır.

İlk insanın var olduğu andan günümüze kadar geçen zamanda, fitrat gereği insan hep ilah arayışında olmuştur. İslâmiyeten önce de insanlar bir ilaha inanmış ama bunun yanında başka ilahlar da edinmişlerdir. Allah, kendisinin bir ortağı olmadığını, Peygamberler göndererek insanlara bunu bildirmiştir. Hâl böyleyken insanlar yine de bunun tam tersini uygulamışlar ve kendi yaptıkları putlara tapmışlardır.

Zamanla insanlar, aya, güneşe ve yıldızlara tapmışlar, kimisi de bunları tanrı üstü varlıklar olarak görmüşlerdir. Bununla ilgili Kur'ân-ı Kerîm'de İbrahim (a.s.)'ın Allah'ı nasıl aradığı hakkında örnek vardır: "Üzerine gece bastırınca, bir yıldız gördü: "Rabb'im budur." dedi. Yıldız batınca da: "Ben batanları sevmem." dedi".¹ "Ay'ı doğarken gördü: "Rabb'im budur." dedi. O da batınca: "Yemin ederim ki, Rabbim bana doğru yolu göstermeseydi, elbette sapıklığa düşen topluluktan olurum." dedi".² "Güneş'i doğarken görünce: "Rabb'im budur, bu hepsinden büyük." dedi. O da batınca dedi ki: "Ey kavmim! Ben sizin (Allah'a) ortak koştuğunuz şeylerden uzağım".³ Burada İbrahim (a.s.) gerçek ilahın kim olduğunu ve doğüstü şeylerin yok olması ilahın olmayacağına kanat getirerek bir ilah vasfını taşımayacağını görmüştür.

Şirk: Allah'a, bir şeyi, bir nesneyi ve bir varlık olsun onu ortak edinmektir. Yani şirk kişinin inandığı bir varlığı, onu Allah'a eş değer tutması demektir.

¹ En'âm, 6/76.

² En'âm, 6/77.

³ En'âm, 6/78.

Tevhîd: birlemek ve teklemek manasına gelerek, Allah'ı zatında ve sıfatlarında bir ve tek kılmaktır. Allah her insana ve topluma Peygamber göndererek Allah'a şirk koşmamalarının ve bilâkis onlara Allah'ın bir ve tek olduğunu ve bütün kâinatın yegâne maliki Allah Teâlâ olduğu bildirmelerini istemiştir. Kimileri peygamberlerin çağrısına olumlu bakmıştır ve kimileride bunu tam tersini yapmışlardır.

İslâm dini, tevhîd başta olmak üzere, insanın toplum düzenini, ailenin hayatını ve yaşantısını düzeltmektedir. İnsanın Allah'a olan kulluk vazife bilincini öğretmekte ve dilini, ırzını, ırkını ve canını korumaktadır.

Allah Teâlâ her bireyin, her toplumun ve kavmin varlığına, bir tek olduğuna inanmalarını arzu etmiştir. Bu da onlara tevhîdi öğreterek, peygamberler göndererek, tebliğ ederek tevhîd dinine davet ederek hayata geçirilmiştir. Son Peygamber Hz. Muhammed (s.a.s.) kendi kavmini Allah'a ortak koşmamaları hususunda uyarılmış ve onları tevhîde çağırmıştır. Çünkü Hz. Muhammed (s.a.s.)'in kavmi onu yalanlayarak her türlü eziyet etmiş ve şöyle mukabele etmişlerdir: “Bu pek yalancı bir sihirbazdır! Tanrıları, tek tanrı mı yaptı? Doğrusu bu şaşılacak bir şey; çok tuhaf! İçlerinden ileri gelen bir heyet fırlayıp şöyle dedi: Yürüyün, tanrılarınıza bağlılıkta sebat edin; gerçekten sizden istenen şey budur. Son dinde de bunu işitmedik. Bu, ancak bir uydurmadır, diyerek kalkıp yürüdüler”.⁴ Hz. Muhammed(s.a.s.)'i yalancı olduğu gerekçesiyle tevhîdi red etmişler ve bunun gerçek olmadığını söylemişlerdir. Kur'ân-ı Kerîm bu hususu şöyle bildirmektedir: “Dediler ki: “Sakın ilâhlarınızı bırakmayın sakın Ved'i, Suvâ'ı, Yeğûs'ü, Yeûk'u ve Nesr'i asla terk etmeyin”.⁵, kabede 360 kadar put bulunmaktaydı, bunun yanı sıra Müşriklerin her ev de hanesinde kendilerine ait muhakkak bir put bulundurmaktaydı. Müşrikler hem Allah'a inandıklarını bunun yanında da Meleklerle de inandıklarını söylerlerdir.

Hz. Peygamber (s.a.s.)'den sonra İslâm düşüncesinde farklı farklı ekoller zühur etmiştir. Dört Halife döneminde fetihler yapılarak farklı beldelerin şehirleri ve toplumların farklı inançları, kültürleri ve kendilerine ait ayinleri İslam coğrafyasına dâhil olmuştur. Bu çerçevede çok tanrılı inanç sistemi ve bazı toplumların antropomorfist fikirleri de bu coğrafyaya intikal etmiştir.

⁴ Sâd, 38/4-5-6.

⁵ Nûh, 71/23.

Sonraki dönemlerde ise Allah'ın birliği ve sıfatları konusunda kelâm alanında, hicri yapılmıştır. Kelâm alanındaki ilk tartışmalarda selef inancına aykırı düşünceler ortaya atılmıştır. Ca'd b. Dirhem (124/742)'in III. yüzyılın başlarından itibaren yaptığı tartışmaları ve münazaaları şunlardır: A) Âlem arazlardan ve cevherlerden müteşekkildir. Yani bunlar yaratılmış olduğundan âlem de yaratılmıştır. B) Allah'ın zatı haricinde kadim vasıfları mevcut değildir. Yani Allah'ın tevhîd prensibini korumak amacıyla bu gibi vasıfların kadîm olması halinde Allah'ın birliğine aykırı olur da tevhîd ortadan kalkar düşüncesi idi. C) Kur'ân-ı Kerîm kadîm değil de yaratılmıştır.

Daha sonra Mu'tezile bir kelâm ekolü olarak ortaya çıkmıştır ve kelâm ilmini sistematik hale getiren Mu'tezile'dir. Onlar tevhîd ilkesini muhafaza etmek, Allah'ın zâtı ve sıfatlarını yaratılmışların sıfatlarına benzemediğini söylemişlerdir. Kendilerini *ehl-i tevhîd ve adl* olarak görmektedirler. İtikadi görüşleri itibariyle Allah'ın zâtının kadîm olduğunu söylerken, zâtı dışındaki sıfatları kadîm olarak kabul etmezler. Kur'ân'ı kadîm değil de mahlûk olarak telakki ederler. İlerleyen asırlarda ise Ehl-i Sünnet ve'l-Camaât itikadi ve kelâmî alanlarda orta çizgiyi muhafaza etmeye çalışmışlardır. Allah'ın sıfatlarının ve Kur'ân'ın kadîm olduğunu savunarak orta yolu muhafaza etme gayreti göstermişlerdir.

Ehl-i sünnet'in Mâtürîdîye kolunun kurucusu İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (333/944)'den sonra mezhebinin en önemli kelâmcısı Ebu'l-Mu'în en-Nesefî, bu ekolün devamını temin eden en önemli âlimlerden biridir. İtikâd ve kelâm konusunda Allah'ın sıfatlarının kadîm, ezeli olduğunu hem nakli hem de akli delillerle izah etmek için çalıştığı görülmektedir.

Nesefî, Allah'ın zâtı, sübutu ve fiili sıfatlarını anlatırken, önce nakli deliller getirerek konuyu izah eder. Daha sonra akli deliller getirir ve bu akli delil kullandığı alanlardan biri de burhân-ı temânu' delilidir. Burhân-ı temânu' delili ile Allah'ın bir olduğunu ve akli istidlâli iknaî kesinlik derecesinde izah eder.

I. BÖLÜM

HAYATI, YAŞADIĞI BÖLGE, ESERLERİ, TALEBELERİ, İLMİ KİŞİLİĞİ VE TAKİP ETTİĞİ METODLAR

A. HAYATI

İmâm Ebu'l-Mu'în en-Nesefî (438/1047) yılında Mâverünnehir bölgesine bağlı Semerkant'ın Nesef şehrinde doğmuştur.⁶ Kelâm geleneğinin en önemli Ehl-i Sünnet temsilcilerindendir. Üç büyük mezhepten olan Mâtürîdî ekolünün en önde gelen önemli simalarındandır. Ne var ki bazı kaynaklarda farklı doğum tarihleri vardır. Kaynaklarda Ebu'l-Mu'în en-Nesefî'nin vefat tarihinin hicri 508 miladi 1115 yılında vefat ettiği bahsedilmiştir.⁷ Kanyaklara isnaden vefat ettiğinde 70 yaşlarındaymış.⁸ Ebu'l-Mu'în en-Nesefî'nin doğum tarihiyle ilgili tartışmalar vardır ve iki tarih arasında takriben 20 sene bir fark vardır. Bazıları hicri 418'de doğduğunu söylerken bir kısmı da hicri 438 yılını doğum tarihi olarak tespit etmişlerdir. Semerkant o dönemin en önemli ilim merkezlerden biri durumundadır.

Ehl-i Sünnet mezhebinin Mâtürîdî ekolünün önde gelen bilginlerinden biri sayılır⁹ İmam Ebu'l-Mu'în en-Nesefî, tam adı Meymun b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhul İbn Ebi'l-Fadl Ebu'l-Mu'în en-Nesefî'dir. Ebu'l-Mu'în en-Nesefî hakkında kendi eserlerinden başka bize tarihi bilgi veren kaynak bulunmamaktadır.¹⁰ Az sayıdaki kaynaklarda yer alan bilgiler de birbirinin tekrarı mahiyetindedir. Ebu'l-Mu'în en-Nesefî, imam Ebu Mansûr el-Mâtürîdî örneğinde olduğu gibi, tarih, makâlât ve milel-nihal türü eserlerde hak ettiği şekilde, kendisinden söz edilmemiştir. Ebu'l-Mu'în en-Nesefî daha çok Mâtürîdiyye'nin en değerli kaynakları arasında alan Tabsîratü'l-edille fî usûli'd-dîn isimli kitabıyla tanınmaktadır. Ancak bu kadar önemli bir kelâmcı olmasına rağmen hak ettiği gibi tanındığı söylenemez. İmam Ebu'l-Mu'în en-Nesefî'nin künyesi bazı

⁶ Yurdagür Metin, "Ebu'l-Mu'în en-Nesefî'nin Hayatı ve Eserleri", *Ankara Diyanet Dergisi*, C. 21, s. 4 (1985), s. 30.

⁷ Ömer Rıza el-Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, Dimeşk: Müessesetü'l-Risâle, 1957, C. II, s. 949.

⁸ Metin, "a, g, m", s. 30.

⁹ Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm Mâtürîdî Akaidi*, çev. Ramazan Biçer, Ankara: Gelenek Yayıncılık, 2010, s. 2; Metin, "a, g, m", s. 30.

¹⁰ Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tabîratü'l-edille fî usûli'd-dîn (1. Cilt)*, thk. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993, C. I, s. 7.

müelliflerce Ebu'l-Ma'în şeklinde okunmuşsa da doğrusu Ebu'l-Mu'în olarak telaffuz edilmiştir.¹¹

Bundan sonra Ebu'l-Mu'în en-Neseî yerine kısaca Neseî şeklinde devam edilecek. İkinci dedesi Mu'temid de Ebu'l-Mu'în künyesiyle anıldığından bazı kaynaklarda onunla karıştırılmıştır.¹² Özellikle Neseî nisbesini taşıyanlardan tahsil görmüştür.¹³ Kaynaklara baktığımızda babası ve dedesinin Hanefî mezhebine hizmet eden âlimlerden olduğu görülür. Neseî'nin büyük dedesi Muhammed b. fadl (Mekhûl) Ebu'l Muti' Neseî (318/930)¹⁴ kelâmcı, fakîh, hadis ve tasavvufla meşgul olduğu bilinmektedir.¹⁵

Dedesi Mekhul Neseî bölgede İslâm'a hizmet eden Hanefî âlimlerinden biri olmuştur. Nitekim Neseî, Mâtürîdî'nin kurduğu Sünni kelâm mezhebini geliştiren âlimlerden biri olmuştur. Neseî hakkında yeterli doyurucu bilgiler pek az bulunmaktadır. Neseî mezhebin gelişip yayılmasında önemli katkıları olmuştur. Kaynaklarda Neseî'nin ailesi ile ilgili tatmin edici bilgi elde edilememektedir. Neseî'nin doğduğu ve vefat ettiği yer hakkında belli başlı kaynaklarda kesin ve açık malumat bulunmamaktadır. Ancak Orta Asya'nın Türkistan-Maveraünnehir bölgesinde Buhara ve Belh yakınlarında Neseî (Nahşeb) adı verilen büyük bir şehirde dünyaya geldiği bilinmektedir.¹⁶ Neseî hakkında en önemli malumat kaynakları kendisinin yazdığı eserleri ve onunla ilgili günümüzde yazılan eserler en önemli çalışmalardır.

B. YAŞADIĞI BÖLGE

Neseî'nin yaşadığı, büyüdüğü ve yetiştiği Neseî, Mâverünnehrin en önemli bölgesidir. Nitekim Neseî'nin asıl adı Nahşab olup Arap Coğrafyacıları Neseî demişlerdir. Belh'e bağlanan yol üzerinde, Buhara'dan dört ve Belh'den sekiz günlük mesafededir. Mâverünnehr Orta Asya'ya yönelik İslâm fütuhâtından sonra

¹¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseî", *NESEFÎ, Ebu'l-Mu'în*, İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2006, C. XXXII, ss. 568-70.

¹² İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifin, esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âşârü'l-muşannifin*, çev. Rıfat Bilge Kilisli, Mahmud Kemal İnal İbnülemin, İstanbul: Müessesetü'l-Tâtihî'l-Arabi, 1951, C. 1, s. 488.

¹³ Yavuz, "NESEFÎ, Ebu'l-Mu'în", ss. 568-70.

¹⁴ en-Neseî, *Tabsıra*, C. I, s. 7.

¹⁵ Metin, "a, g, m", s. 31.

¹⁶ en-Neseî, *Tabsıra*, C. I, s. 7.

Arapça kaynaklarda Ceyhun nehrine izâfeten “nehirin öte tarafında bulunan bölge” manasında kullanılmıştır.¹⁷ İslâm hatta dünya tarihinde mühim bir konumu olan Mâverünnehir ve Horasan bölgelerinin, miladi VII – XII asırlar arasındaki tarihinin, Türklerin siyasi tarihi bakımından olduğu kadar, medeniyet ve kültür aynı zamanda ilim tarihi açısından da büyük önemi olduğunu söyleyebiliriz. Zira bu bölgenin İslam dünyasının, ilim ve kültür hayatında olağanüstü bir önemi olmuştur.¹⁸

Yâkût, Mu’cemu’l-Buldân’ında Nesef şehrinin, Ceyhun ve Semerkant arasında büyük bir yerleşim merkezi olduğunu ve her dalda pek çok âlimin yetiştiğini nakleder.¹⁹ Ne var ki Nesef şehri gerek ilim ve kültür, gerek siyasi olarak büyük önemi haiz bir konuma sahiptir. Nitekim Yâkût’a göre Nesef büyük bir şehir olup halkı kalabalık ve ziraatı boldur. Ortasından bir nehir geçer. Her fende ve ilimde birçok adamı yetiştiren bir şehirdir.²⁰ Şöyle ki Nesef, konum olarak Semerkant ve Ceyhun nehri arasında bir kenttir²¹ Mâverünnehir Orta Asya’da Ceyhun (Amuderya) ve Seyhun (Sriderya) nehirleri arasında kalan tarihi bölgedir. Günümüzde bu bölge Özbekistan, Kazakistan ve Türkmenistan arasında bölünmüştür.

Tarihçi yazar Nerşihî de Nesef’ten aynı şekilde bahseder. Modern dönemde Mâverünnehir, Ceyhun ve Seyhun nehirleri arasında kalan yaklaşık 660.000 km’lik coğrafi bölgeyi ifade etmek için kullanılmıştır.²² Şunu belirtmek gerekir ki özellikle Mâtürîdî mezhebi ve onu takip eden âlimler Hanefîliği ve Mâtürîdîliği benimsemesi ve Mâtürîdîliğin doğuşuna zemin hazırlaması bakımından Mâverünnehir daha da büyük öneme sahiptir.

Nesef bölgesi, Müslümanlar tarafından fethedildiği tarihten itibaren İslâm coğrafyasının kuzey-doğu sınırını teşkil etmektedir. Bölge kuzeyde Türkistan, güney-batıda Horasan, kuzey-batıda Harezm, güneyde Taharistan ve doğuda Çin ile çevrilidir. Müelliflerin kaydettiklerine göre gerek ilim ve fikir, gerek sosyal konum olarak Müslümanlar açısından büyük ehemmiyet taşımıştır. Nitekim Semerkant gibi

¹⁷ Osman Gazi Özgüdenli, “Mâverâünnehir”, Ankara, 2003, C. XXXVIII, ss. 177-80.

¹⁸ Metin, “a, g, m”, s. 31; Frye, Richard N, Aydın Sayılı, “Selçuklardan Evvel Orta Şarkta Türkler”, *TTK Basımevi Ankara*, C. X, S. 37 (1946), ss. 97-131.

¹⁹ Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, 8. b., Ankara: Otto Yayınları, 2018, s. 179.

²⁰ el-Hamevî Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî el-Yâkût, *Mu’cemu’l-buldân*, Beyrut / Lübnan: Dâru’l-Sâdır, 1988, C. V, s. 8.

²¹ en-Nesefî, *Bahru’l-Kelâm*, s. 2-3.

²² Özgüdenli, “Mâverâünnehir”, s. 180.

şehirler, Horasan'ın Belh, Tirmizi, Nesev ve Nesâ şehirleriyle hem ilmî hem de fikrî icapları açısından devamlı bir ilişki içindedir.

C. ESERLERİ

1. Tabsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn

Nesevî'nin en büyük ve en geniş hacimli ve muhtevalı eseridir. Musannif tabsıra eserini ikinci vakti, Rabiülahirin yedinci Çarşamba günü hicri beş yüz (h. 500) yılında bitirmiştir.²³ Kanaatimizce tabsıra adlı eseri gerek hacim olarak gerek muhteva açısından Kitabü'l-Tevhîd'in tamamlayıcısı ve onun ayrılmaz bir parçasıdır. Tabsıra'nın bu kadar hacimli ve geniş içerikli esere sahip olduğu halde yayılmamasının sebeplerinden biri semantik olmasından dolayıdır. Kelâm sahasında bu kadar önemli yeri olan Tabsıratü'edille'nin maalesef çok ihmal edilmiştir. Prof. Dr. Hüseyin Atay'ın haklı olarak belirttiği gibi, Mâtürîdîlerin en büyük kelâmcısı olan Nesevî'den sonra onun yolunda ve sisteminde kimse yetişmemiştir ve onun Tabsıratü'l-edillesi ihmal edilmiştir.²⁴

Nitekim Nesevî'nin Tabsıra'sında, konuları ele alış ve anlatış açısından, Mâtürîdî'den daha metodik ve sistematiktir.²⁵ Tabsıratü'l-edille'nin kaleme alındığı devirlerde bile büyük yankılar uyandırmış bir eserdir. Nüreddîn es-Sabuni (580/1184) , Fahrüddîn er-Râzî (606/1210) ile girdiği ilmi münazarada şöyle der: Ben Ebü'l-Mu'în en-Nesevî'nin Tabsıratü'l-edille adlı eserini okudum. Tahkik ve tetkikte ondan üstün bir eser olamayacağına inanıyorum.²⁶

Tabıratü'l-edille, aynı zamanda mütekâmil kelâm eserlerinin muhtevasını taşır. Hüseyin Atay tabsıratü'l-edille'nin Nesevî'nin güttüğü semantik metodun henüz bir ilim haline gelmemiş olması da bir sebep olmasından dolayı olabilir. Nesevî'nin Bu eserinde söylediği ifadeler ve üslubu gayet açık ve net bir şekilde anlaşılmalıdır. Bazen de konu da söylenen ifade konun muhtevasından ve mahiyetinden zor anlaşılabilir olmasını da hesaba katılabilir.²⁷ 2 cilt olan Tabsıratü'l-edille'nin fihristine temas edilmesinde isabet olacaktır. Şöyle ki Tabsıra'nın içeriği hakkında

²³ en-Nesevî, *Tabııra*, C. I, s. 7-8.

²⁴ a.g.e., C. I, s. 14.

²⁵ a. yer.

²⁶ Kutlu, *a,g,e*, s. 182.

²⁷ en-Nesevî, *Tabııra*, C. I, s. 14.

birkaç söz söylemek yerinde olacaktır. Yalnız şunu da söyleyebiliriz ki, o günün şartlarında eserinde hemen hemen bütün kelâmî konularına yer vermiştir.

1. Bilgi teorisi ve varlıkla ilgisi, 1-56,
2. Kâinatın oluşumu ve sebebi, 57-103,
3. Allah'ın tek oluşu ve karşıt İnançların reddi, 104-139,
4. Allah'ın selbî (ne olmadığını anlatan) sıfatları, 140-241,
5. Allah'ın sıfatları, 242-334,
6. Allah'ın kelâm sıfatı, 335-395,
7. Tekvin-yaratma nazariyesi, 396-485,
8. Allah'ın iradesi ve hakîm olması, 486-503,
9. Allah'ın görülmesi, 504-576,

Buraya kadar birinci cildin içeriğidir. Bu sayfalar Nuri Osmaniye'deki 2097 nolu yazmaya göre verilmektedir. İkinci cildin içeriği ise şöyledir:

1. Peygamberlik, 109 b-134 a,
2. Allah insan ilişkileri, a) Adalet-zulüm, b) İnsanın gücü, c) İnsanın işlerindeki hürriyeti, 134 a- 169 b,
3. Tevellüdün (İllyet) iptali, 169 b,- 171 a,
4. İnsanın yaşamı (rızk ve ecel) ilgisi, 171-173 b,
5. İrade hürriyeti, doğru yanlış yapma 173 b- 179 b,
6. Allah'ın insanın yararına hüküm vermesi, kaza ve kader, 179 b- 190 a,
7. Kelâmî terimler (isim ve hükmü), 190 a,- 190 b,
8. Kaderiye mezhebi, 190 b- 192 b,
9. Kabir azabı, şefaet, iman, 192 b- 209 a,
10. Siyâset (imamet) (Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali r.a), 209 a,-225 b.²⁸

2. et-Temhîd fî usûli'd-dîn

Et-Temhîd fî usûli'd-dîn: Neseî'nin son kitabına benziyor. Et-Temhîd, Tabsîratü'l-edille'nin bir özeti mahiyetindedir. Tabsîratü'l-edille adlı kitabına bir giriş anlamına ve onun fihristi mahiyetinde, mevzuları, konuları ve babları arasında yapılan mukayeseden anlaşılıyor.²⁹

²⁸ en-Neseî, *Tabsîra*, C. I, ss. 14-15; Yavuz, "NESEFÎ, Ebu'l-Mu'in", ss. 568-70.

²⁹ en-Neseî, *Tabsîra*, C. I, ss. 10-11; Ebubekir Yalçın, *Ebu Mûin en-Neseî'de Tenzih Düşüncesi*, (doktora Tezi), yük: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019, s. 9.

3. Bahru'l-kelâm fi ilmi't-tevhîd

Bahru'l-Kelâm müellifin basılan ilk eseridir. Bahru'l-Kelâm, belli başlı konuları içermektedir. Bahru'l-Kelâm'ın tam adı "Bahru'l-Kelâm fi ilmi't-tevhîd". Bu kitap 1911 yılında basılmıştır. Ancak bu eserin içeriği tertipli, elli dokuz fasıldan oluşmaktadır. Bahru'l-Kelâm eserden de anlaşıldığına göre Mâtüüdî mezhebinin temel prensiplerini, özlü ve kısa bölümler halinde içermektedir.³⁰ Neseî Bahru'l-Kelâm'da öncelikli olarak akli deliller ve açıklamalar yanında pek az ayetlere dayanır. Çünkü Neseî, bunlar yanında karşı tarafa muhaliflerin sözlerine de yer verir ve onların cevaplarını zikreder.³¹

Neseî, Bahru'l-Kelâm'ı gençlik döneminde yazdığı muhtasar ve öz bir kelâm kitabıdır. Nitekim Bahru'l-Kelâm'ı birçok ilim adamı Türkçe tercüme etmişlerdir.³² Bahru'l-Kelâm'a içeriğine bakıldığı zaman, Neseî esere din adına konuşmak, ilim, tevhîd, İslâm ve Allah'ın birliği ve sıfatları tanımını yaparak başlar. Ve daha sonra Kader konusu ele alır. Neseî eseri âhirette ruh mu yoksa beden mi öncelikli, İbadiyye'nin görüşlerini eleştirisi ve astroloji ilmiyle uğraşmak haram mıdır? Bölümleriyle tamamlar.³³

4. Menâhicü'l-eimme fi'l-fürû'

Neseî'nin bu eseri hakkında Kâtib Çelebi'nin (1067/1657) Keşfü'l-Zunûn'da bahseder. Bu eserin usûl-ü fıkha ait olması düşünülebilir.³⁴ İslâm Ansiklopedisi de bu eserin fıkıh ve usulüne dair olduğundan bahseder.³⁵

5. Şerhu Câmii'l-kebîr li'ş-Şeybânî fi fürû'

Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan Şeybanî (189/802) Bu kitap fıkha dairdir. Neseî'nin böyle bir eserin var olduğunu Keşfü'z-Zunûn'da görmekteyiz.³⁶ Ancak

³⁰en-Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 16; Abdullah Işık, *Ebu'l-Mu'in en-Neseî'nin "Bahru'l-Kelâm" adlı Eseri ve Kelâmî Görüşleri*, (Yüksek Lisans Tezi), yük: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017, s. 30.

³¹ en-Neseî, *Tabsıra*, C. I, ss. 10-12.

³² Yavuz, "NESEFÎ, Ebu'l-Mu'in", s. 568-70; Yalçın, *a,g,t*, s. 9; Çağfer Karadaş, *Ana hatlarıyla Kelâm Tarihi*, İstanbul: Ensar yayımları, 2015, s. 258.

³³ en-Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 17-18.

³⁴ en-Neseî, *Tabsıra*, C. I, s. 10.

³⁵ Yavuz, "NESEFÎ, Ebu'l-Mu'in", s. 568-70.

³⁶ en-Neseî, *Tabsıra*, C. I, s. 10.

Mustafa Sait Yazıcıoğlu bu eserin, bazı yazar ve araştırmacıların Neseî'yi fıkıhçı olarak göstermek suretiyle yanlışlığa düştükleri kanaatindeyiz.³⁷ Nitekim bu yanlışlık, kaynaklarda ona atfedilen, Şeybânî'nin Câm'ül-kebîr adlı kitabına yazdığı şerhu el-câmiî'l-kebîr adlı eser sebep olmuş olsa gerektir. Çünkü gerçekten de anlaşıldığına göre birçok kaynaklarda bu eser Neseî'ye atfedilmektedir.³⁸

Bu arada birçok Hanefî tabakat yazarları esere dayanan bazı araştırmacılar İmam Mâtürîdî'den sonra bu ekolün en büyük siması olan Neseî'yi sadece İslam hukuku ile meşgul olmuş bir kişi olarak tanıtmak yanlışlığına düşmüşlerdir.³⁹ Brockelmann da Şerhu el-câmiî'l-kebîr'in Neseî'ye ait olduğu şüpheliyle görüldüğü için, kitaplarını zikrederken bu eserlerden bahsetmez⁴⁰ Ancak Kâtib Çelebi bu eseri Keşfü'z-Zunûn'da bunu ayırt etme konusunda şüphe içinde olduğu görüşündedir.⁴¹

Hüseyin Atay, Kelâmcılarda usûl'ü-fikh yazma geleneği vardır. Ama eser ortaya çıkmadan kesin bir şey söylenemez. Bunu şüpheli karşılamak gerekir.⁴² Sonuç olarak eserin kime ait olduğu şüphe içindedir. Şerhu el-Câmiî'l-Kebîr'in Neseî'ye ait olduğunu gösteren hiçbir ciddi delile rastlayamadık. Ne var ki bu eser Neseî adlı başka birisine ait olması şiddetle ihtimaldir.⁴³

6. İzâhu'l-mehacce lî kevnî'l-akli hücce

Bu eser Neseî'nin “ et-Temhîd fî usûli'd-dîn” isimli eserinin, isbat Kerametü'l-Evliya faslının sonunda tabsırayla beraber söyler.⁴⁴ Nitekim İzâhu'l-Mehacce lî Kevni'l-Akli Hücce eseri islâm ansiklopedisinde de geçer.⁴⁵ Hediyyetü'l-ârifin'in müellifi İsmail Paşa (1339/1920) bu eserin Neseî'ye ait olduğunu söyler.⁴⁶

³⁷ Kutlu, *a.g.e*, s. 183; M. Sait Yazıcıoğlu, “Matürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması” Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu'l-Mu'in en-Neseî”, *AÜİFD*, C. 8, S. 3 (1985), s. 297.

³⁸ Kutlu, *a.g.e*, s. 183.

³⁹ Yavuz, “Neseî, Ebu'l-Mu'in”, s. 40.

⁴⁰ Kutlu, *a.g.e*, s. 183.

⁴¹ a. yer.

⁴² en-Neseî, *Tabsıra*, C. I, ss. 10-12.

⁴³ Yazıcıoğlu, “a.g.m”, s. 197.

⁴⁴ en-Neseî, *Tabsıra*, C. I, s. 11.

⁴⁵ Yavuz, “NESEFÎ, Ebü'l-Muin”, ss. 568-70.

⁴⁶ Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifin*, C. 1, s. 487.

D. TALEBELERİ

Neseffî'yi günümüze kadar Mâtürîdî tabakat kitapları bizlere kadar ulaştırmışlardır. Mâtürîdî mezhebinin İmam Mâtürîdî'den sonra en önemli ikinci isim olarak sayılan Neseffî, gerek bizzat Neseffî'nin yetiştirdiği, gerekse ekol içinde yetişen kelim âlimleri, çünkü Hanefî tabakat kitapları bizlere talebelerinin adlarını vermektedirler. Şöyle ki bu isimleri kısaca tanımakta bir fayda vardır. Neseffî'nin talebeleri arasında şunları sayabiliriz:

1. Ömer en-Neseffî

Ömer en-Neseffî (461/527) Neseff'te dünyaya gelmiş, Miladi (1068 – 1142) yılında Semerkant'ta vefat etmiştir. Ömer en-Neseffî'nin tam adı Necmüddîn Ebu Hafs Ömer b. Muhammed b. Ahmed b. İsmail b. Muhammed b. Ali b. Lokman en-Neseffî es-Semerkandî el-Fakih el-Hanefî'dir. Ömer en-Neseffî'nin lakabları, Müftî's-Sakaleyn ve Necmüddîndir.⁴⁷ Ömer en-Neseffî faziletli bir İmam, zâhid, mutekillim, fakih, hâfiz, muhaddis, müfessir ve nahivcidir. Ömer en-Neseffî güzel sesi olup, ezberleriyle meşhur olan ve herkes tarafından kabul edilen bir âlimdir. Çünkü Ömer en-Neseffî hemen hemen her konuda ve alanda eser yazmıştır.⁴⁸ Ömer en-Neseffî, Sadrul-İslâm Pezdevi gibi âlimden ders okumuş, öğrencisidir. Aynı zamanda bir Türk âlimidir. Yüze yakın kitaplar kaleme almış, en meşhur eserleri et-Teysir fi't-Tefsir eseri ile el-Akaidü'n-Neseffîyye'dir. Bu eserler hakkında birçok şerh, haşiye ve talikler yazılmıştır.⁴⁹

2. Alâuddîn es-Semerkandî

Tam adı Ebû Bekir Alâuddîn Muhammed b. Ebi Ahmed es-Semerkandî. es-Semerkandî'nin farklı kaynaklarda farklı (539/1144) vefat tarihleri verilir⁵⁰ Ebu'l Mu'in en-Neseffî'nin, et-Temhîd fî usûli'd-dîn eserinde ölüm tarihi hicri 573 olarak

⁴⁷ Ayşe Hümeysra Aslantürk, "Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseffî es-Semerkandî", *Neseffî, Necmeddin*, İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2006, C. XXXII, ss. 571-73.

⁴⁸ Yavuz, "Neseffî, Ebû'l-Muin", s. 40; Mustafa Güven, *Ebu'l-Muin en-Neseffî'nin Allah Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi), yök: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997, s. 15; Ebu'l-Muin En-Neseffî, *Tevhidin Esasları*, çev. Hülya Alper, 2. b., İstanbul: İz Yayıncılık, 2013, s. 7.

⁴⁹ Süleyman Uludağ, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikadî Mezhepler*, 2. b., İstanbul: Dergah Yayınları, 2017, s. 321.

⁵⁰ Hacı Mehmet Günay, "Ebû Bekir Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebi Ahmed es-Semerkandî", *SEMERKANDÎ, Alâeddin*, İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2009, C. XXXVI, ss. 470-71.

geçer.⁵¹ İslâm fikhının alanı hakkında önemli şahsiyetlerindedir. Aynı zamanda kelâm ilmi sahasında da mühim kişilerdendir. Alâuddîn es-Semerkandî, hem Ebu'l Mu'în en-Nesefî'den hem de Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'den ders almıştır.⁵²

3. Şeyhü'l-İslâm Mahmûd b. Ahmed es-Sagarcî

Tam ismi Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Ferac es-Sagarcî'dir. es-Sagarcî hicri 480 senesinde dünyaya geldi, Hicri 524 senesinde vefat etmiştir.⁵³ Semerkant'a 5 fersah mesafede olan İstihan bölgesinde olan es-Suğd Köylerinden biri olan Sagarc'a mensup olan Nesefî'nin talebelerinden olduğu kaynaklarda bildirilmiştir. Nitekim onu Hanefî tabakat eserlerden öğreniyoruz.⁵⁴

4. Ebü'l-Feth Zâhiru'd-din Abdü'rresîd b. Hanîfe b. Abdürrezzak b. Abdullah el-Velvâlici

Ebu'l-Feth'in hicri 540 Vevâlici'de dünyaya gelmiş.⁵⁵ Ebu'l-Feth el-Emali fi'l-fikh kitabı'nın sahibidir. Ebu'l-Feth Belh, Semerkant ve Keş illerinde bulunmuştur.⁵⁶ Velvâlic, Toharistah ve Bedahşân arasında bir şehirdir.⁵⁷ Nesefî'nin zikr ettiğimiz bu talebelerinin haricinde de talebesi vardır. Sırasıyla, Ebu'l-Hasan Alî b. Hasan b. Muhammed Burhân'u-Belhî (548) Ebu'l-Muzaffer İsmâil b. adi b. Fadl el-Dalkânî (540) Ebu Bekir b. Mesud b. Ahmed el-Şâşî el-Kâşânî (578) Alî b. Hüseyin b. Muhammed el-Belhî (547). Sadu'l-Eimme Ebü'l-Muâlî Ahmed b. Muhammed en-Nesefî el-Pezdevî (542)⁵⁸ Ne yazık ki bunlar hakkında yeterli bilgi mevcut değildir. Bunlar hakkında kaynaklarda malumata sahip değiliz.

E. İLMİ KİŞİLİĞİ

Nesefî, Nesef şehrinde büyümüş ve orada ilim tahsil etmiş ve meşhur din âlimlerinin yetiştirdiği aileye mensup olmuştur. Elimizde tahsili hakkında çok malumat

⁵¹ en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s. 7.

⁵² Yavuz, "NESEFÎ, Ebü'l-Mu'în", s. 42; Aslantürk, "NESEFÎ, Necmeddin", s. 573.

⁵³ en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, ss. 2-4; Yavuz, "NESEFÎ, Ebü'l-Mu'în", s. 43.

⁵⁴ Metin, "a, g, m", s. 43.

⁵⁵ a.g.e., s. 44.

⁵⁶ Metin, "a, g, m", s. 43.

⁵⁷ Metin, "a, g, m", s. 4.

⁵⁸ Ebu'l Mu'în Meymûn b Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *et-Temhîd fî usûli'd-dîn*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Şâgûl, Mektebetü'l- Ezhera ve'l-Türâs, ts, ss. 2-4.

bulunmamaktadır.⁵⁹ Özellikle Semerkant ve Buhârâ'daki Neseîî nisbesini taşıyan âlimlerden eğitim-öğretim aldığı tahmin edilmektedir. Çünkü kaynaklarda dedesinin ve babasının Hanefî-Mâtürîdî mezhebine mensup olduğu ve mezhebe hizmet eden âlimlerden olduğu belirtilir.⁶⁰

Neseîî Hanefî-Mâtürîdî çizginin İmam Mâtürîdî'den sonra konumu ikinci sırada olan biridir. Neseîî, kelâm ilmi haricinde de birçok ilimle meşgul olmuştur. Kelâm âlimi olmakla yanı sıra tefsîr ve fıkıh alanında da eser vermiştir. Nitekim Alâuddin es-Semerkandî, Neseîî'yi kelâm ilminde Ehl-i Sünnet'e, fıkıh'ta ise Hanefîyye'ye birçok katkılarda bulunmuş bir âlim olarak bilinmiştir.⁶¹ Neseîî ile Ebu Mansûr el-Mâtürîdî'nin aile mensupları aynı kaynaktan beslenmektedir.⁶² Es-Semerkandî, İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'a yazdığı şerhin, aslında hocası olan Neseîî'nin derslerindeki şerhlerinden oluştuğu ve bunların kaybolmamasını önlemek için şerhu't te'vilâti'l-kur'ân isimli eserinde derleyip kendisine nispet ettiğini belirtmektedir.⁶³

Neseîî, İmam Gazzâlî (505/1111) ile aynı asırda yaşamıştır. Her ikisi de kelâm ilminde büyük izler bırakmışlardır. Neseîî kelâm ilminde akıl ile kelâmı mezc ederken, Gazzâlî tasavvufu esas alarak kelâmı oluşturur.⁶⁴ Neseîî'yi bazı araştırmacılar onu bir hukukçu olarak göstermelerinin sebebi ise, Câmîu'l-Kebîr isimli kitabı kendisine atfedilmesinden dolayıdır.⁶⁵

Louis Massignon, Neseîî'yi Muhammed b. Kerrâm (255/869)'a bağlı bir kelâmcı olduğunu zannetmiştir. Hâlbuki Muhammed b. Kerrâm'ın en parlak talebesi Yahya b. Muâz (258/872)'dir. Neseîî'nin dedesi olan Mutî Mekhul b. el-Fazl en-Neseîî, Yahya b. Muâz'ın öğrencisi olmuştur. Buradan da anlaşıldığına göre Neseîî'nin de onun torunu olduğu hasebiyle hoca talebe ilişkisinin devamını düşünen Massignon,

⁵⁹ Yavuz, "NESEFÎ, Ebu'l-Mu'în", s. 570.

⁶⁰ Günay, "Alâeddin", s. 1.

⁶¹ Günay, "Alâeddin", s. 1.

⁶² Tahsin Kazan, *Ebü Mu'în en-Neseîî'ye Göre Arş, Kürsü Ve Levhi Mahfuz*, (Yüksek Lisans Tezi), Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Kelâm Ana Bilim Dalı, 2013, s. 50.

⁶³ Günay, "Alâeddin", s. 2; Adile Sarıkaya, *Ebü'l-Mu'în en-Neseîî'nin Tabsiratü'l-Edille Adlı Eserinde Yer Alan Hadislerin Tahriri*, (Yüksek Lisans Tezi), Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, s. 5.

⁶⁴ Kazan, *Arş, Kürsü ve Levhi Mahfuz*, s. 50.

⁶⁵ Sarıkaya, *Hadislerin Tahriri*, s. 3.

bu ilişkiye dayanarak Nesefî'nin Muhammed b. Kerrâm'a bağlı olduğu sonucuna varmıştır.⁶⁶ Ancak bu görüş doğru değil, çünkü Nesefî, İbn Kerrâm'ı ulûhiyet gibi birçok konularda eleştirmiştir.⁶⁷

F. TAKİP ETTİĞİ METODLAR

Nesefî, İslâm akâidinin adeta Mâtürîdî ekolünün sistemleştiricisi olarak kabul edilmektedir. Nitekim Nesefî, inanç mevzularında öncelikle Kur'ân ve Hadîsleri gerek nakli esas almakla beraber, gerekse çağın kültürü doğrultusunda, akli izahlara başvurmak suretiyle İslâm itikadını sağlam ve başarılı bir metoda oturtmuştur.⁶⁸ Nesefî'nin kendine özel bir metodu, üslubu ve birikimi olmuştur. Zira Nesefî denince aklımıza dev eseri tabsırası gelir. Nesefî'nin bu eseri, İmam Mâtürîdî'nin dev eseri et-Tevhîd'den sonra gelen ikinci kaynak eseri gelir.

Nesefî, Ehl-i Sünnet ve'l-Camaât Mâtürîdî kelâm ekolünün Ebû Hanîfe (150/767) ve imam Mâtürîdî'den sonra gelen en önder temsilcilerden olduğundan, yaşadığı çağda Ehl-i Sünnet ve'l-Camaât düşüncesini savunmayı hedeflemiştir. Nesefî'nin eserlerinde kullandığı metod objektiftir. Çünkü insanların anlamayacağı felsefi dilden değil, bilakis insanların anlayacağı dilden anlatmaya çalışmıştır. Nesefî'nin kullandığı semantik metodun asıl hareket noktası lafızlar-kelimelerdir.⁶⁹ Nesefî'nin kullandığı bu lafızların manalarını çarpıtmadan kullanır.

Semantik metoda veya başka bir deyişle anlambilim tarifine dair örnek verirse, Bedia Akarsu(1921-2016), “Anlam öğretisi; imlerle ya da sözcüklerle ve önermelerle, onların dile getirdiği anlam arasındaki ayrıntıyı inceleyen bilgi dalıdır”. Yani im bilimin bir koludur.⁷⁰ Toshihiko İzutsu (1914-1993) semantiği “kelimeleri kazandıkları anlam dereceleri” olarak tarif eder.⁷¹ Nesefî kendi eserinde felsefeye ve felsefi mevzulara fazla yer vermemiş, tam aksine o Temhîd adlı kitabında filozofların görüşlerini çürütür.

⁶⁶ Yazıcıoğlu, “a,g,m”, s. 23; Sarkaya, *Hadîslerin Tahriri*, s. 3.

⁶⁷ Yavuz, “NESEFÎ, Ebû'l-Mu'in”, s. 570.

⁶⁸ en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 2.

⁶⁹ en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 2-3.

⁷⁰ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri sözcükleri*, Ankara: TDK Yayınları, 1975, s. 19.

⁷¹ Toshihiko İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Ankara: A. Ü. İ. Basımevi, 1975, s. 13.

Nesefî, kendi iddialarını aklî açıdan açıklayıp, muhaliflerin görüşlerine cevap verdikten sonra, kendi delillerini Kur'ân ayetleriyle destekler. Nesefî, mantık ilmini çok iyi kullanır, kelimelerin önce etimolojik açıdan lafızların kök ve türemiş ne manaya geldiklerini izah ettikten sonra kelamcılar açısından bunların nasıl anlaşıldıklarını ortaya koymaya çalışır.

Nesefî, cevher ve arazı açıklarken önce bunların manalarını etimolojik açıdan izah eder. Mesela Nesefî, cevher dilde, asıl, kök, temel anlamındadır. Daha sonra da bunları örneklerle açıklar, falanın şerefli bir cevheri yani aslı, soyu vardır, anlamda denir.⁷² Bu kumaş cevherdir aslı kökü iyidir anlamındadır. Sonra bu analizi yaptıktan sonra bunların verdiği manalara geçer. Mantıkçı ve kelamcılara göre bunları nasıl izah ettiklerine ve tanımını açıklar.

Nesefî arazı izah ederken dilde kullandığı lafızlardan hareket edermiş. Araz dilde süreksiz ve devamsız olan şeyin ismidir. Bunu şöyle izah eder, falana önemli bir şey arız oldu ve yani falanca geçici arız bir iştedir, manasındadır gibi şeyler. Araz lafzı kur'ân'da da geçer, şöyle ki, aniden çıkan gelen buluta arız demişlerdir.⁷³ Nesefî, arazı açıklarken kişiye araz devamlı ve kararlı olmayan bir mana başına geldi anlamındadır. Kelâmcıların tanımlarına göre araz, hâdis olan şeylerin üzerine artık sabit bir niteliğin ismidir. Çünkü araz, renkler, oluşumlar, tatlar ve sayhalar gibi şeylerdir.⁷⁴

Nesefî bazı şeylerin tarifine temas ettikten sonra arazın hakiki manasını dilin etimolojik ve semantik kullanımından ve yapısından almaktadır. Böylece mevzunun tüm geniş boyutları ile anlaşılmasını sağlar. Çünkü Nesefî, ele alınan mevzunun ilmi metotla objektif olarak mevzunun çözümünü yaparak müşkil olan şeylerin ortadan kalkmasının sağlamıştır.⁷⁵ Nesefî bir konuyu bu üslupla, problem olan şeylerin izahını yapar.

Felsefe gerek kullanım gerek hitap ettiği metot açısından, genelde havassa hitaba yönelik, ele aldığı konular karmaşık ve aklın belirlediği bir sınırı yoktur. Ancak

⁷² en-Nesefî, *Tabsıra*, C. I, s. 19.

⁷³ el-Ahkâf, 46 /24.

⁷⁴ en-Nesefî, *Tabsıra*, C. I, s. 20.

⁷⁵ a.g.e., C. I, s. 23.

Nesefî'nin takip ettiği belli başlı konular felsefecileri münazaaları gibi değil, tam tersi ele aldığı mevzular aklın belli bir sınırı olduğu ve hitap ettiği kitle ise avama yöneliktir.

Nesefî, dilin kullanımında kelimenin gösterdiği anlamı ile alakalı olduğu şeye göre kullanımının dil açısından doğru olup olmayacağını tartışmaktadır. Nesefî' Allah'ın ilim sıfatı ile alakalı semantik metot yönünden son bir kaç kelimesini ortaya koymaktadır. Allah'ın ilmi, zâtına hülul etmez ve zâtı ilme ve diğer sıfatlarına mahaldir. Şöyle ki Nesefî hülul, sükûn ve karar kılma yani yerleşme demektir. Yani sıfatlar Allah'ın zâtında ve zât ile alâkalıdır.

Bu konuda diğer sıfatçılar, Allah'ın ilminin zâtı ile kaim olduğu söylediler. Ancak İmam Eş'âri (324/935) bu söylenenlere pek sıcak bakmaz, bunun için şöyle der: Allah zâtı ile vardır, çünkü kıyâm lafzı sıfatlarda mecazdır ve mevcut yani varlık lafzı hakikattir.⁷⁶

Nesefî şöyle der: kelâmcıların hepsi bu konuda, Allah ilim ile âlimdir olduğunu söylediler ve diğer bütün sıfatları buna uyguladılar. Ancak bizim büyüklerimiz bu ilmin bir âlet ve edavat olduğunu söylemekten uzak durdular. Onlar şöyle dediler: Allah âlimdir. Allah'ın ilmi vardır ve diğer bütün sıfatları için de durum aynıdır.⁷⁷

Nesefî, en çok önemle durduğu ve ciddiye aldığı konuları söylerken onun sahibinin ismi ve künyesini de verir. Ve diğer itirazları ve tenkitleri “kâle ve kile” şeklinde ifade eder. Çünkü Nesefî, ekollerin görüşlerini ve iddialarını ekollerin isimleri ile nakleder.⁷⁸

Semantik metotla ilgili olarak Nesefî'nin takip ettiği ve üzerinde durduğu uyguladığı birkaç konuyu tespit edip burada sona bağlayalım.

Tek bir işin farklı eserleri ve etkileri açısından isimleri anlamları değişik olur. Şöyle ki, hayat meydana getiren şeye “diriltme-ihya” olarak isimlendirilir. Ölüm meydana getiren şeye “öldürme” olarak isimlendirilir. Hareket meydana getiren şeye “sallama-sarsma” olarak adlandırılır. Sükûn, durgunluk meydana getiren şeye

⁷⁶ a.g.e., C. I, s. 337.

⁷⁷ en-Nesefî, *Tabsıra*, C. I, s. 27-28.

⁷⁸ Güven, *Ebu'l-Mu'in en-Nesefî'nin Allah Anlayışı*, s. 28.

“durdurma” denmektedir. Bir kimse elini hareket ettirse ona acı verirse işte ona “acıtırma” denir. Bir şeyi kırarsa ona “kıırma” olarak adlandırılır. Bir yerde bir şeyi birbirinden ayırırsa ona “kesme” denir. Bir kimsenin ruhunu giderirse ona “katl-öldürme” denmektedir. Bir şeyde birbirini yaralırsa ona “yaralama” denir. Ne var ki, bir işte yani fiilde bir mahalde farklı birçok anlamlar vardır. Böylece bunların hepsi yerine göre farklı yerlerde ve amaçlarda kullanıldığında farklı isimler ve manalar ifade eder.⁷⁹

⁷⁹ en-Nesefi, *Tabsıra*, C. I, ss. 488-89; Güven, *Ebu'l-Mu'in en-Nesefi'nin Allah Anlayışı*, s. 31.

II. BÖLÜM

TEVHÎD KAVRAMI, TEVHÎD'İN ZİT ANLAMLARI VE KELÂM EKOLLERİNDE TEVHÎD

A. TEVHÎD KAVRAMI

1. Tevhîd'in Lügat Anlamı

Tevhîd Türkçede “ birlemek, teklemek” anlamı ifade eder. “v-h-d” kökünden türeyen⁸⁰ “tef’îl” kalıbında bir mastardır. Bir şeyin bir tek olduğunu ifade etmektedir.⁸¹

Tevhîd, “bir şeyin bir ve tek olduğuna hükmetmektir.”⁸² Bir şeyin yalnız ve yegâne olduğuna karar kılmaktır. Tevhîd, vahd yani vahdet ve vuhûd kökünden türemiştir.⁸³ Başka bir ifade ile Tevhîd, bir şeyi diğer somut olan şeylerden ayırarak bir ve tek olduğunu ispat etmektir. Allah’ı bir ve tek kabul etmek ve onu böylece bilmektir.⁸⁴

2. Tevhîd'in Istılâh Anlamı

Terim olarak Tevhîdin anlamı; *Allah’i, Zatında, sıfatlarında ve fiillerinde, bütün yaratılmış somut verilerden uzak tutup, O’nu, bir, tek, yalnız ve yegâne* olarak kabul etmektir. Bu hususlarda Allah’ın hiçbir şeyin, eşi ve benzeri olmadığını ikrar etmektir.⁸⁵

Ebû Hanîfe (150/767) İslâm düşüncesinde ilk defa tevhîd inancına vurgu yaparak Allah’ın tek ve bir olduğu hususuna dikkat çekmiştir. O, Allah’ın hiçbir şey dengi ve benzeri değildir ve Allah yaratıklardan olan hiçbir şeye benzemez; O, cisim ve arazlardan uzaktır, O’nun hiçbir şey dengi olamaz. Zâti ve fiili sıfatlarıyla daima var olmuş ve olacaktır.⁸⁶ Görüşlerini dile getirmiştir.

Tevhîd: Allah’ı, zihinlerde ve vehimlerde hayal edilen ve düşüncelerde tasarruf edilen bütün her şerden soyutlamaktır. Şöyle ki, zâti ilâhiyi bütün benzerlilikten ve

⁸⁰ Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005, s. 46.

⁸¹ Mevlüt Özler, “Tevhîd”, İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2012, C. XLI, s. 18-20.

⁸² Ali b. Muhammed Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Mu’cemu’l-ta’rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Miñşâvî, Dâru’l-Fadîle, t.y., C. I, s. 572-73.

⁸³ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, VI İstanbul: İsam Yayınları, 2017, s. 321.

⁸⁴ Bekir Topaloğlu, Yusuf Şevki Yavuz, İlyas Çelebi, *İslâm’da İman Esasları*, II Ankara: DİB Yayınları, 2015, s. 112.

⁸⁵ A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş*, 29. b., Ensar Neşriyat, 2018, s. 336; Özler, “Tevhid”, ss. 18-20; Seyyid Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî el-Zebîdî (thk.), *İthâhu Sâdeti’l-Muttakîn fî Şerhi İhyâi ulûmi’ d-dîn*, III Beyrut / Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002, C. II, ss. 225-26.

⁸⁶ Nu’mân b. Sâbit Ebû’l-Hanîfe, *İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, XI İstanbul: İFAV Yayınları, 2015, s. 53; Özler, “Tevhîd”, s. 18-20.

yalnızlıktan uzaklaştırmak ve O’nu gerçek anlamda şanına yaraşan manayı vermektir. Allah üç şeyle bilinir. Şöyle ki, birincisi onu layık olduğu rubûbiyyetle sıfatlandırmaktır. İkinci olarak, vahdâniyyetini ikrar etmektir. Üçüncü ise, Allah’tan benzer ve ona ortak koşulan sıfatlardan nefiy etmektir.⁸⁷

3. Ehad ve Vâhid Kavramları

Ehad ve Vâhid kavramları aynı manaları izah eder. Ehad ve vâhid’in anlamları, yalnız ve bir tek demektir. Ne var ki, bu lafızlar aralarında çok ince farklar vardır.

“Vâhid” sayısı rakamların ilki bir sayının ismidir. Çünkü Arapça sayı saymağa başladığımızda *vâhid-bir* diye başlarız.⁸⁸ Ama ehad lafzı ile başlanılmaz.

“Ehad” kelimesi olumsuzluk bakımından “Vâhid” kelimesinden daha kapsamlıdır. Nitekim “Ehad” kelimesi, diğer ğaybi, isimler ve sıfatlar ile beraber zâtın ismidir. Çünkü ispatsız ve ehad kelimesinin yardımı olmadan olmaz. Şöyle ki vâhid lafzı Allah’ın bir ve tek olduğu düşüncesini içerir. Yani vâhid kelimesi zatı ispat etmek yönünden çok önemlidir.⁸⁹

Kur’ân-ı Kerîm’de, “ehad” kelimesi elliüç yerde müfret ve yirmibir yerde de muzaf olarak geçmektedir.⁹⁰ İhlâs süresinde: “De ki O, Allah tektir” buradan da anlaşıldığına göre “ehad” kelimesi Allah’ın tek olduğunu göstermektedir.⁹¹

“vâhid” kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de otuz defa geçmektedir. Yalnız bunlardan yirmi iki ayette Allah’ın sıfatı olarak kullanılmıştır. Ehad ve vâhid lafızları gerek anlam olarak gerek sıfat olarak kullanılsın her ikisi de Allah’ın tek, yegâne ve yalnız bir olduğunu ifade etmektedirler.

İbn Manzur (711/1311) *Lisânü’l-Arab* adlı eserinde ehad ve vâhid kelimelerini şöyle ifade etmektedir. Ehad: Allah Teâlâ’nın isimlerinde tek olması ve başka ezeli bir

⁸⁷ el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, C. I, s. 69.

⁸⁸ Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005, s. 57; Ebü’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgâmî el-Hüseynî el-Zebidî, *Tâcü’l-’arûs min cevâhiri’l-’Kâmûs*, thk. Ali Hilâlî, II Kuveyt: Hükümetü’l-Kuveyt, 1987, C. II, s. 286; İsmail b. Hammâd Cevherî, *Şihâh Tâcü’l-Lüğa ve Sihâhu’l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğaffûr Attâr, II Lübnan / Beyrut: Dâru’l-İlm lil-Melâyîn, 1979, C. II, s. 440.

⁸⁹ el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, C. I, s. 13.

⁹⁰ Muhammed Fuad Abdülbâkî, *Mu’cemu’l-mufehres li’l-elfâzi’l-kur’ân-ı kerîm*, Mısır / Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1964, C. I, s. 744; Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd*, 2005, s. 56.

⁹¹ el-İhlâs, 112/1.

varlığın olmamasıdır. Şöyle ki, “ehad” ismi kendisiyle beraber söylenen rakamların tamamını nefy eder. Bundan dolayıdır ki “ehad” kelimesi genellikle olumsuzluk olarak kullanılır. Ve müellif şöyle devam eder, ehad’ın aslına baktığımızda ehad ‘ın hemzesi vav’dan dönüştürülmüştür. Çünkü aslı “vahade”dir. Çünkü “ehad” “vâhid” ismi aynı sayı ve aynı manayı ifade etmektedir. Çünkü vav’ı hemzeye dönüştürmek Arapların bir âdetiymiş.⁹²

İhlâs süresinde “De ki O Allah tektir” ayeti burada ki “ehad” nekre olarak gelmiş, çünkü nekre, ma’rife’den dönüştürülmüştür.⁹³ Başka bir ayette ise şöyle denir “lestünne kehedin mine’l-nisâi”⁹⁴ burada “ehad” menfi anlamında kullanılmış, “vâhid” ise genellikle müspet olarak kullanılır.

Mesela “vâhid” lafzı şöyle kullanıldığında “ evde, bir değil, iki kişi var: mâ fi’ d-dâri vâhidun bel fihâ isnâni” ama “ehad” lafzı ise “mâ fi’ d-dâri ehadün bel fihâ isnâni” olarak kullanılması aynı şeyi ifade edemez.⁹⁵ Şöyle ki “ehad” lafzı genellikle menfi anlamı ifade etmektedir.

“vâhid” lafzını her hangi bir sıfat olarak kullanılır. Şöyle ki, “bir adam, raculun vâhidun” “ bir elbise, sevbun vâhidun” bir dirhem, “dirhemun vâhidun” bu şekilde vasıflandırılmış olarak müspet manasında kullanılabilir. Ama “ehad” kelimesini Allah’tan gayri içinde kullanmak mümkündür.⁹⁶

Bu durumda, “ehad” kelimesi çoğul için kullanılmakta, “vâhid” de olumsuzluk olarak kullanılmaktadır. Bir örnek ile ifade etmek gerekirse; “femâ minküm ehedin anhü hâcizîn”⁹⁷ “ lâ nüferrikü beyne ehedin min rüsulihî”⁹⁸ bu ayetlerden de

⁹² Ebû Fadl Muhammed b. Mukrim b. Alî Cemâluddîn el-Ensârî el-İfrîkî İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arap*, Beyrut / Lübnan: Dâru’l-Sâdir, 1968, C. III, s. 451; Ebu Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü’l-Lügâ*, thk. Abdulselâm M. Harun, I Kahire: Mektebetü’l-Muhâncî, 1976, C. V, ss. 192-99. Meccuddîn Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâd, *el-Kâmûsü’l-Muhît*, VIII Lübnan / Beyrut: Muessesetü’l-Rîsâle, 2005, C. II, s. 92.

⁹³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arap*, C. III, s. 451; Arent Jan Wensinck, *Mu’cemü’l-Mufehres Lil Elfâzi’l-Hadis’l-Nebeviyyi*, Lundra: Mektebetü Berbil, 1926, C. VII, ss. 557-60.

⁹⁴ el-Ahzâb, 33/32.

⁹⁵ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arap*, C. III, s. 448; Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd*, 2005, s. 57.

⁹⁶ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arap*, C. III, s. 168; Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd*, 2005, s. 58.

⁹⁷ el-Hakka, 69/47.

⁹⁸ el- Bakara, 2/285.

anlaşıldığına göre “ehad” kelimesi bir, iki ve daha çok için kullanılmıştır. Çünkü bu ayetteki sıfat “ehad” için ifade edilmiştir.⁹⁹

İbn Teymiyye (728/1328) İhlâs süresinde Allah kendi sıfatlarından bahsederken, “ehad” sıfatı elif lamsız nekre olarak vasıflanması, “samed” vasfı ise ma’rife olarak kullanılmıştır, der. Çünkü Allah “ehad” vasfını kendine özel kılmıştır. Ne var ki, bazı varlıklarda Allah bundan istisna olmak üzere, “ehad” vasfı yoktur. Nefyin tam tersine, muzafsız olarak bir şeyi ispat hususunda yalın olarak “ehad” ile isimlendirilemez. Ancak, şart, istifham ve muzaf olarak, Allah bundan başka olarak, “ehad” vasfı kullanılır. Dolayısıyla, Allah için “ehad” kelimesi vasıf olarak kendinden ma’rife olduğuna göre lam-ta’rife ile ma’rife olmasına lazım değildir.¹⁰⁰

Burada da kaydedelim ki “ehad” ve “vâhid” kavramları Kur’ân’da, Allah’ın ortaktan, benzeri ve zıt şeylerden uzak ve yaratılmışların sıfatlarından tenzih edilmek için kullanılmıştır. Ehad, Allah’ın zatı, vâhid de Allah’ın sıfatları hususunda diğer varlıklardan münezzehe olduğunu belirtmektedir.

B. TEVHÎD’İN ZIT ANLAMLARI

1. Şirk

Sözlükte *ortak koşmak, bir şeyde birine ortak olmak*, anlamında şirk, “ş-r-k” kökünden türeyen bir mastardır. Şirk koşana müşrik, şirk koşulana da şerîk denir.¹⁰¹ Şirk’in çoğulu “eşrâk ve şürâke”dir.¹⁰²

Terim olarak şirk; Allah’ın zât’ında, sıfatlarında, fiillerinde ve mülkünde O’na ortak olmaktır. O’na dengi ve benzerlerinin olmasında ve ibadet edilmesinde ortak koşmaktır. Yani Allah’ın mülkünde ve varlığında, birliğinde benzerinin ve denginin şerîkinin olduğunu kabul etmektir.¹⁰³ Başka bir tanımla şirk, Allah Teâlâ’nın

⁹⁹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arap*, C. III, s. 168.

¹⁰⁰ Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *tefsiru Süreti’l-İhlâs*, thk. Tâha Yusuf Şâhîn, Kahire: Dâru’l-Tabâ’ti’l-Muhammediyeye, 1325, s. 13; el-Dâmegânî Hüseyin b. Muhammed, *el-Vucuh ve Nezâir fi’l-Kur’ân’i-Kerîm*, thk. Abdulazîz Seyyidu’l-Ehli, IV Beyrut / Lübnan: Dâru’l-İlm lil-Melâyîn, 1085, s. 20.

¹⁰¹ Mustafa Sinanoğlu, “Şirk”, *Şirk*, İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2010, C. XXXIX, ss. 193-98; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arap*, C. III, s. 68; el-Firûzâbâd, *el-Kâmûsü’l-Muhît*, C. II, s. 944.

¹⁰² İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arap*, C. III, s. 68.

¹⁰³ Sinanoğlu, “şirk”, ss. 193-98; Ebü’l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi’l-Kur’ân*, Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, ts, C. I, s. 343.

ulûhiyyetinde ve rubûbiyyinde bir ortağının bulunduğunu kabul etmek ve o'nun eşinin ve benzerinin olduğunu ispata gayret etmektir.¹⁰⁴

Ebû Hanîfe'ye göre şirk daha hususidir, küfür ise daha genel umûmidir. Yani küfür şirkten daha genel olup, şirki de kapsamına almaktadır.¹⁰⁵ Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de, Allah kendisine ortak koşmamak şartıyla, şirkin dışında istediği herbir büyük veya küçük günahları bağışlayacağını bildirmektedir.¹⁰⁶ Başka bir ayete baktığımızda, "Ancak sana ibadet eder ve ancak senden yardım dileriz"¹⁰⁷ Çünkü bu ayetlerde şirkin kendisine ortak koşulmasını iptal etmektedir.¹⁰⁸

Başka bir âyeti kerîm'de Allah, Lukmân (a.s.)'ın oğluna verdiği öğüdü bize açıklamaktadır. "Ey oğulcuğum, Allah'a ortak (şirk) koşma, çünkü şirk büyük bir zulümdür.¹⁰⁹ Çünkü şirk, Allah'a rubûbiyyetinde bir şeyi şerik kılmaktır.¹¹⁰

İslâmiyet'ten önce Araplar ay'a, güneş'e ve bazı kendi elleri ile yonttukları insan ve hayvan şeklinde taşlara taparlardı. Çünkü ağaçlardan ve taşlardan putlar yapıp adını abdu's-Şems koyarlardı. Araplar, abdu's-Şems'i diğer putlardan en büyük put saymakta idiler. Hattâ Müşrikler Allah ile beraber Melekleri ortak olarak kendilerine Allah katında bir şefaateçi olarak görürdüler. Çünkü Müşrikler kendi inandıkları edindikleri putlara yemek, içki ve kurban kesmekteydiler.¹¹¹

Allah'a ortak koşulmasını, şirke girmiş insanın ne kadar ağır bir şey olduğunu ve insanın dramını ve psikolojini açıklayan ve insanın tasvirini gösteren âyet-i kerîm'de şöyle buyrulur: "Allah'a ortak koşan kimse yükseklerden düşüp parçalanmış, kuşlar tarafından kapılmış yahut rüzgâr tarafından uzak bir yere sürüklenip atılmış

¹⁰⁴ A. Saim Kılavuz, *İman Küfür Sınırı /Tekfir Meselesi*, 6. b., istanbul: Marifet Yayınları, 1997, s. 75; A. Saim Kılavuz, *Anahtarlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*, 28. b., istanbul: Ensar Neşriyat, 2017, s. 59; Topaloğlu, Yavuz, Çelebi, *İman Esasları*, s. 129.

¹⁰⁵ Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, XI İstanbul: İFAV Yayınları, 2015, s. 166; Kılavuz, *İman Küfür Sınırı /Tekfir Meselesi*, s. 75.

¹⁰⁶ en-Nisâ, 4/48.

¹⁰⁷ el-Fâtîha, 1/4.

¹⁰⁸ et-Tevbe, 9/30.

¹⁰⁹ Lokmân, 31/13.

¹¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap*, C. III, s. 68; ez-Zebîdî, *İthâf*, C. II, ss. 270-73.

¹¹¹ Cevâd Alî, *el-Mufasssal fi târihi'l-arap kable'l-islâm*, II Beyrut / Lübnan, 1968, C. VI, ss. 50-61; Ahmed b. Abdulhalîm b. Abduselâm İbn Teymiyye, *İktidâu's-Sırâdi'l- Mustekîm Li Muhâlifeti Eshâbi'l-Cehîm*, thk. Nâsır Abdulkerîm el-Akl, II Riyâd: Dâru İşbilye, 1998, C. I, ss. 356-412; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-tevhîd açıklama tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu, X Ankara: İsam Yayınları, 2017, ss. 45-47.

gibi olur”¹¹² Şirk koşmanın ne kadar ağır bir bedeli olduğunu ve bunu yapan insanların kötü sonunun ne olacağını kur’ân açıkça izah etmektedir.

2. Putperest

Putperestlik, sûret ve temsillere yanlış şekilde ve yanlış sebeplerle önem verme ve yahut ona karşı tazimde bulunmaktır.¹¹³ Putperestlik câhiliye döneminde de arapların taşlardan, ağaçlardan yapıp kendilerine ibadet etmek için bir tanrı edilmeleridir. Putperestlik arapların benimsediği ve büyük bir kısmının müşrik, putperest oldukları görülmektedir. Çünkü putperestlik bu dönemdeki arapların en belirgin ve genel dini karakterleri idi.¹¹⁴

Mekke’li putperest ve müşrik arapların, inançlarından dolayı evlerinde mutlaka birer put bulunmaktaydı. Yolculuğa çıktıklarında putlarını mutlaka yanlarında bulundururlardı. Mekke’de Kureyşliler kâbe civarlarında özellikle putlara sırasıyla büyük putlara taparlardı. Putlarının en büyüğü Hubel idi. Sırasıyla önce Uzza sonra Lât daha sonra Menât’a tâzimle ibadet ederlerdi.¹¹⁵ Ne var ki, Kureyş özellikle Uzza’ye sık sık ziyaret ederler ve hediyeler sunarlardı. Özellikle Kureyş, Uzza’ye taptığı gibi Sekîf Kabilesi de Lât’a taparlardı. Evs ve Hezrec kabileleri de Menât’a taparlardı. Ğani ve Bâhile kabileri de putlara taptıklarından onlara Hz. Peygamber (s.a.s.) Hâlid b. Velîd (r.a.)’i göndermiş, Hâhid b. Velîd de onların ağaçlarını kesmiş ve evlerini yıkıp, putlarını kırmıştı.¹¹⁶

Hz. Peygamber (s.a.s.)’in gönderildiği arap toplumu aslında Hz. İsmâil (a.s.)’inden beri Hanîf dinî üzere idi. Ne var ki, Amr b. Luhay, Mekke’ye putu ilk getiren kişidir. Bunun için Amr b. Luhay her kabile için birer put yaptırıp o kabileye verdi. Böylelikle Amr b. Luhay Mekke’te arap toplumunda putçuluğu neşir eden ilk kişi oldu.¹¹⁷ Kur’ân-ı Kerîm’de şöyle buyrulur: “Sakin ilâhlarınızı bırakmayınız; hele

¹¹² el-Hacc, 22/31.

¹¹³ Ahmet Güç, “Putperestlik”, *Putperestlik*, İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2007, C. XXXIV, ss. 365-68.

¹¹⁴ Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd*, 2005, s. 39.

¹¹⁵ Ebu’l-Munzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib el-Kelbî, *Kitâbu’l-asnâm*, thk. Ahmed Zeki Paşa, III Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1995, s. 27.

¹¹⁶ Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd*, 2005, s. 39; el-Kelbî, *el-Esnâm*, s. 27.

¹¹⁷ el-Kelbî, *el-Esnâm*, s. 27.

Ved'den, Suva'dan, Yegûs'tan, Yeûk'ten ve Nesr'den asla vazgeçmeyin".¹¹⁸ Ayet apaçık göstermektedir ki, araplar putlara tapar ve türlü türlü adlar koyarlardı. Buda gösteriyor ki, hem putlara ibadet ederler hem de ibadet ettikleri putlarının adlarını kendi çocuklarına isim olarak koyarlardı. Böylece o topluma cehâlet, şirk ve küfür hâkim oldu.¹¹⁹

Putperestler zan ediyordular ki şirk koştukları Behîre ve Sâibe gibi putlar, kendilerini Allah'a yaklaştırmaktadır.¹²⁰ Allah bundan uzak durmalarını Bahîre ve Sâibe'yi ortak koşmamalarını söylüyor.¹²¹

Araplar isimlendirdikleri Abdulyebîl, Abdulğanem, Abdulkulel ve Abduluzâ gibi putların adlarıyla ibadet ederlerdi.¹²²

Kur'ân-ı Kerîm putperestliği şirk, Allah'a ortak koşanları da müşrik olarak vasıflandırmıştır.¹²³ Çünkü Allah, şirki, kendisine ortak koşulmasını asla ve asla bağışlamayacağına ve bunun haricindekileri istisna olmak üzere bağışlayacağını, asılsızca Allah'a iftira atan ve bununda Allah'a karşı ortak koşanları asla bağışlamayacağını belirtmiştir. Bu yönüyle bakıldığında da putperestliğin bir nevi şirk olduğu görülmektedir.

Tevhîd inancı uzaktan yakından hiç ilişkisi olmayan putperestliğin sadece bir temsil olduğundan İslâm'ın gelmesiyle ve Mekke'nin fethiyle sona ermiştir. Hz. Peygamber Mekke'nin fetih günü Kâbe'nin içindeki üçyüzaltmış olan putu ve Kâbe civarında dikili olan putu ortadan kaldırttı.¹²⁴ Sonra Hz. Peygamber emir etti ve putlar Kâbe'nin dışına çıkarttı ve yaktırdı.¹²⁵

Putperestlerin Mekke'de her evde hanesinde ibadet ettikleri birer putu vardı. Mekke dışına bir yolculuğa çıktıklarında önce putlarına tokunur ve öyle çıkardılar. Ve seferden evlerine döndüklerinde tekrar önce putlarına el sürerdiler.

¹¹⁸ Nûh, 71/23.

¹¹⁹ Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd*, 2005, s. 39.

¹²⁰ Şah Veliyü'llah b. Abdurrahim el-Dehlevî, *Hüccetü'llâhi'l-bâliğa*, thk. Seyyid Sâbik, I Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 2005, C. I, s. 112.

¹²¹ el-Mâide, 5/103-104.

¹²² el-Kelbî, *el-Esnâm*, s. 31.

¹²³ en-Nisâ, 2/48.

¹²⁴ el-Dehlevî, *el-Hüccetü'llah*, C. I, s. 31.

¹²⁵ Hüseyin Atay, "İslâm'dan Önce Arap Yarımadasında Putperestlik ve Yayılışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. IV, S. I (1957), ss. 80-88.

3. Küfür

Küfür sözlükte: “örtmek, gizlemek ve bir şeyden saklamak” manalarına gelmektedir. (küfr veya kefr veyahut kefer veya küfrân) fiilinde bir mastardır. Terim olarak “Allah’tan alıp din adına tebliğ ettiği hususlarda Peygamberi tasdik etmemek, Allah ve resulüne inanmamak”¹²⁶

Kur’ân-ı Kerîm’de “küfür” lafzı kök halinde kırk bir yerde geçmektedir. Bununla beraber aynı kökten olan türemiş fiil, mastar ve isimler birçok ayette vardır.¹²⁷

Bu sebeptendir ki küfür, toprakta tohumu yere gömdüğü için çiftçi¹²⁸, karanlığı ile her şeyi gizlediği için gece, kılıcı gizlediği için kınına kâfir denmektedir. Küfür imanın zıttıdır. Bazen küfür Allah’a karşı câhilliktir. Bazen de küfür manasında tekzib kişi’nin kalbini ilimden alıkoymaktır. Küfür’ü insanın kalbini hakikati bilmesine engel olmasıdır. Nitekim küfrü, imanın zıttı olarak, tekzib, cuhd ve inkâr anlamlarında kullanılmıştır.¹²⁹

Küfür kelimesi bazen nimeti inkâr etmek anlamında kullanılır. Allah insanın ne kadar nankör olduğunu,¹³⁰ Allah’ın verdiği onca nimetlerine karşı çok az şükür ettiğini ayetlerde tekrarlar ve bu nankörlere çeşitli cezalar vereceğini bildirir.¹³¹

C. KELÂM EKOLLERİNDE TEVHÎD

1. Mu’tezile’de Tevhîd

Mu’tezile mezhebi, Allah’ın birliğini ve tekliğini ispat ederken, “burhân-ı temânu” delilini kullanır. “ burhân-ı temânu” iki kadîrden birinin bir şeye engel olmaya çalıştığı şeyi başkasının da etmek istemesidir.¹³²

¹²⁶ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, C. I, s. 559; Kılavuz, *İman Küfür Sınırı /Tekfir Meselesi*.

¹²⁷ Abdülbâkî, *Mu’cemu’l-Mufehres*, C. I, s. .

¹²⁸ el-Hadîd, 57/20.

¹²⁹ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *el-Temhîdi’l-evâ’il ve telhîsü’l-delâ’il*, thk. Yusuf Mukâresî el-Yesû’î, Beyrut: el-Mektebetü’l-Sekafiyye, 1957, s. 392.

¹³⁰ ez-Zuhruf, 43/15.

¹³¹ es-Sebe’, 34/17-63; bk, el-Abese, 80/17.

¹³² Ebü’l-Hasen Kâdî’l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu’l usuli’l-hamse*, Tlk, Ahmed b. el-Hüseyin b. Hâşim, Thk. Abdülkerîm Osmân, Mektebe ve Heybet Yayınları, Kahire, Tsz, s. 279.

Mu'tezile ekolü, Allah'ın birliğini ispat etmektedir. Özellikle Kur'ân'ın iki temel ve anahtar kelimesi olan "ehad" ve "vâhid" kavramlarından kalkarak Allah Teâlâ'nın birliği hususu Mu'tezile açısından önem ifade etmektedir.

Mu'tezile, kendini İslâm dairesi içerisinde, Allah'ın birliğine ve vahdâniyetine en çok iman eden ve Allah'a en içten, samimi ve O'nu her türlü şirk ve yaratılmış özelliklerinden; sıfat ve benzeri mücerret ve soyut hususlardan ve şek ve şüpheden irak tutan tek ve yegâne grup olarak görmektedir. Kendilerini "*Ehlü't-Tevhîd ve'l-Adl*" olarak saymaktadırlar.¹³³ Mu'tezile mezhebi, tevhid konusuna çok önem veren bir kelam ekolüdür.¹³⁴ Müteahhirûn Mu'tezile âlimlerinden bir kısmı, Allah Teâlâ'nın birliğini akılla ispat etmek mümkün değildir, O'nu ancak nakille ispat etmek mümkündür.¹³⁵ Görüşündedir.

Kâdî Abdülcebâr (415/1025) Allah'ı ispat etmeye tevhîd'in tanımı ile başlar. Tevhîd: "bir şeyin tek ve yegâne olmasını sağlar" çünkü "hareket" onunla bir şeyin hareket olmasını sağladığı gibi "siyahlaştırma" da bir şeyin siyah olmasını sağladığı gibidir."¹³⁶ Diye açıklamada bulunur.

Mu'tezile, tevhîd konusunda "Allah zâtı'nda bir ve tektir" O'nun a'ynı birdir, O, diğer şeyler gibi şey değildir. Allah, ne cisim ne hayalet ve ne de sûrettir. Şöyle ki, Allah ne et ne de kardır, Allah'ı bütün her şeyden tenzîh ederiz derler.¹³⁷

Mu'tezile göre, Allah'tan başka ikinci bir ilâh'ın varlığının olmayacağına delil üzerinde önemle durmaktadır. Tevhîd'i, ispat etme hususunda aynı metodu kullanmaktadır.

Mu'tezile'den Ebû Alî el-Cübbâî (303/916)'ye göre Allah, "vâhid" lafzı ile vasıflandığı zaman, şu üç manada incelenir:

¹³³ Cârullah Zühdi, *el-Mu'tezile*, I Beyrut: el-Ehliyye, 1974, s. 5.

¹³⁴ Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967, s. 67.

¹³⁵ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşâr, Faysal Büdeyr Avn, Süheyr Muhammed Muhtâr, I İskenderiye: mektebe İlm-i usûli'd-dîn, 1969, s. 394.

¹³⁶ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebâr b. Ahmed b. Abdilcebâr el-Hemedânî, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, thk. Ahmed b. Hüseyin Ebu Hâşim, Abdülkerîm Osmân, Küveyt: Meket ve Hibe, 1998, s. 209.

¹³⁷ Alî Sâmî en-Neşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, IX Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1969, C. I, s. 422.

1. Allah'ın cüzlere ve kısımlara ayrılması imkânsız olmasıdır. Bundan anlaşılana ki, Allah cevher olarak bir ve tektir. Bu cihet, bölünemeyen diğer şeyler içinde kullanıldığında, Allah için bir övgü ifade etmez.¹³⁸
2. Allah kıdem sıfatı ile de münferittir (bir-tek). Onunla beraber ikinci bir ilâhın ve kıdem bulunmamasıdır.
3. Allah'ın sahip olduğu ve lâıyk olduğu zâtının aynı olan sıfatları ile beraber bir ve tek olmasıdır. Çünkü Allah zâtıyla âlimdir. zâtıyla hayydir.

El-Cübbâi'ye göre, bu son ikisi Allah'a hastır. Allah için bunlar zat sıfatına lâıyktır. Bu manalar Allah'ın vasıfları için ve birliğı ve beraberliğı için övgü anlamı taşımaktadır. Nitekim birincisi Allah cevher, bölünemez olduğundan, bir övgü ifade anlamı taşımaz.

Ebû Hâşim el-Cübbâi (321/933)'e göre ise, "vâhid" lafzını yukarıdaki son iki anlamı kabul ederek, vâhid lafzını bir olarak ifade etmiştir. Onlardan birini bölünemez anlamında, ikincisini de, başkasının kendisine şirk koşmayacağı hususi sıfatlara sahip olan anlamındadır.

Vâhid lafzı ile ilgili, Mu'tezile'den bir kısmı derler ki, Allah, fiil ve idaresinde bir ve tek olduğu anlamındadır. Diğer bir kısım ise, vâhid'in "çok olmayan" anlamına geldiğini söylemişler.¹³⁹

Abbâd b. Süleyman es-Seymerî (250/864)'e göre, Allah'ın birliğı, sayı anlamında değil, bu sadece zâtını "vâhid" kavramı ile övmek içindir. Burada şunu kast etmektedir: Allah hay, âlim ve kâdirdir. Bu sıfatlar zâttan ayrı birer anlam olarak hayat, ilim ve kudret sıfatları olarak O'na izafe edilemez. Nitekim diğer isimler içinde aynı şeyi ifade eder.¹⁴⁰

Kâdî Abdulcebbar (415/1025) tevhîd kavramını şöyle açıklamaktadır; *Tevhîd, Allah Teâlâ'nın ezelde ve ebette ikinci bir ilâh olmaksızın bir ve tek olmasıdır.*

¹³⁸ Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdulcebbar b. Ahmed b. Abdulcebbar el-Hemedânî, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Muhammed Mustafâ Hilmî, Ebû'l-Vefâ el-Ğanemî, Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1380, C. IV, s. 241.

¹³⁹ el-Kâdî, *el-Muğni*, C. IV, s. 241.

¹⁴⁰ el-Kâdî, *el-Muğni*, C. IV, s. 241.

Yaratıklarından hiçbir varlığın ona ortak olmaksızın, sıfatlarında bir ve münferit olmasıdır. Çünkü Allah bu âlemin bir ve tek yaratıcısıdır. O'na ne fenânîk ne acz ne cehâlet isnat edilemez. Allah cisimlere benzemez, O'na, çıkma, inme, intikal, suret, organlar gibi maddi olan şeyler yakıştırılmaz. Ebette, ezelde ve kıdeminde biridir, O'nun ikincisi yoktur.¹⁴¹

Abdulcebbar'e göre, "burhân-ı temânu" delili, Allah'ın tekliğini ve birliğini ispat ederken, "temânu" metodunu kullanmaktadır. Eğer Allah ile beraber ikinci bir ilâh varsa, burada bir "burhân-ı temânu" vardır, demektir.¹⁴²

Abdulcebbar "burhân-ı temânu" delili, Allah ile beraber iki kadîm ilâh varsa, zati içinde kâdir olması vacip olur. Çünkü kadîmin kâdir olmasını göstermesi icap eder. Kadimin kadim için olması, onda kadimin ortak olduğu bir şeyde, ona benzer bir şeyin olması vacip olur. Mesela, zâtî sıfatı onlardan birini hak ettiği gibi, diğeri de hak eder, ancak bu benzeşme olduğunda bunda bir ihtilaf çıkar ve bu ispat edildiğinde geçersiz olur.¹⁴³

İki ilâh arasında o ikisinden birinin arzusu gerçekleştiğinde, arzusu gerçekleşen ilâhın diğerdan daha güçlü olması gerekir. Eğer diğeri ilâhtan daha güçlü değilse, O'nun gibi kudretin aynı olması gerekir. Aynı zamanda her yerde ve her zaman iki kâdir olduğunda aralarında bir "burhân-ı temânu" olur, hâlbuki kendi zâtından ötürü kâdir olduğu için bundan dolayı ikinci ilâhın da zâtından ötürü kâdir olması icap eder, bu aralarında bir sürtüşme olunca iki varlık arasında "temânu" meydana gelir.¹⁴⁴

Her iki ilâh'ta aynı kudret otorite ve aynı imkâna sahip olunca, aralarında bir "burhân-ı temânu" ortaya çıkacak ve aralarında bir irade çatışması, çekişme meydana geleceğinden dolayı birbirine engel olmaya çalışacaklardır. Eğer Allah ile beraber bir ikinci kadîm mevcutsa, O'nun kıdeminde onunla misli olması icap eder. Her iki ilâh, biri bir cismin hareketli olmasını ister, diğeri de bir cismin sakin (sükûn) olmasını

¹⁴¹ el-Kâdî, *Hamse*, s. 67.

¹⁴² el-Kâdî, *el-Muğni*, C. IV, s. 245.

¹⁴³ el-Kâdî, a.g.e., C. IV, s. 279.

¹⁴⁴ a.g.e., C. IV, s. 278.

isterse, Şöyle ki, eğer ikisi de böyle irâde ederlerse, anlaşılan o ki ortaya bu üç ihtimal çıkmaktadır.¹⁴⁵

1. Eğer her iki ilâhında var olmasını istemesi olacaksa, yani biri cismin hareketini, diğeri ise cismin sükûnu istemesi halinde var olması uzak ihtimaldir; bunun olma olasılığı imkânsızdır. Çünkü her iki zıddın bir arada olması imkânsızdır.

2. İlâhlardan her ikisinin de arzusu ve irâdesi gerçekleşmeyecektir. Çünkü bu hal, ilâhların zayıf olmasına yol açar, yani ilâhın zâtından ötürü kâdir olan zayıflığa acizliğe düşmesi demektir ki, bu hal imkânsızdır. Çünkü ilâh'a zayıflık ve acizlik yakışamaz.

3. Bu ilâhlardan yalnız birisinin arzusu ve irâdesi gerçekleşecek, bu durum kâdirin ve ilâhın en güçlü olduğunu vacip kılar, diğeri ise güçsüz ve zayıf düşer, güçsüz ve aciz düşen ise kadîm, kâdir ve ilâh olamaz.¹⁴⁶

İlâhın arzusu ve isteği gerçekleşmiş olacağından dolayı, evrenin tek ilâhı olacaktır. Nitekim evrenin tek hâkimi olan Allah, kendisinin bir ortağı olmadığını ispat edilmiştir. Bu durum şunu göstermektedir ki, arzusu gerçekleşmiş olan tek ilâh, kudret sahibi ve sınırı olmayan en güçlü irâdeye hâkim olur, bunlara sahip olmayan aciz ve zayıf olan ise bundan men edilmiş olur.¹⁴⁷

Abdülcebbar şayet Allah ile beraber bir kadîm bir ilâh varsa, O'nun gibi olması gerekir. Allah'ın kıdem sıfatı kendi zâti sıfatlarından bir sıfattır. Abdülcebbar "burhân-ı temânü" delilini belli başlı temellere oturtur. O'na göre "burhân-ı temânü" delilini gerçekleşmesini gerektiren şu şekillerde izah ederek belli ilkeler çerçevesinde açıklar. Şöyle ki:

1. Kadim olan ilâh kendi zâtından ötürü ilâhtır.
2. İlâhın zâtı vasıflarından birinde ortak olmak, kâdir olan ilâhın diğer vasıflarında da benzeme ve ortak olmak gerekir.
3. İki kâdir arasında "temânü" durumu vaki olması düşünülebilir.

¹⁴⁵ el-Kâdî, *Hamse*, s. 149; Kâdî, *el-Muğni*, C. IV, s. 280.

¹⁴⁶ el-Kâdî, *Hamse*, s. 149.

¹⁴⁷ el-Kâdî, *el-Muğni*, C. IV, s. 279.

4. Kâdir olan ilâh bir şey yaratmaya irade ettiği vakit, eğer kâdir yaratmak istediği vakit arzusu gerçekleşiyorsa, isteği gerçekleşmesi gerek, eğer yaratma arzusu gerçekleşmiyorsa o ilâh gerçek ilâh değildir.
5. Bir kâdir olan ilâh bir şey yaratmaya güç yetirebiliyorsa, aynı zamanda onun zıddına da güç yetirebilir.
6. Bir ilâhın arzu ettiği şey gerçekleşmiyorsa, güç yetirebildiği şeyler manidir ve sınırlı demektir.
7. Kâdir olan ilâhın yapabildiği şeyler sınırlı olan, kâdirin kendi zâtı olmayan bir kudreti ile kâdir olması demektir.
8. Bu kâdir bir kudret aracılığıyla ilâh olan ise, bir cisim olması gerekir.
9. Âlemin yaratıcısı olan Allah cisim olması câiz değil, şânına bir cismin izafe edilmesi uygun değildir.¹⁴⁸

Abdülcebbâr burada aklına gelebilen muhalif itirazları açık bir ifade ile söyler. Şöyle ki, denilebilir ki, iki zât arasında varlığı düşünülen zâtlar kâdir olduklarından, hikmet sahibidirler, bu yüzden de aralarında bir anlaşmazlığa sebep vermeyebilirler.

Abdülcebbâr bu durum hakkında şöyle demektedir: İki ilâh arasında “burhân-ı temânü”ün mutlaka gerçekleşmesi temeline değil de, sadece gerçekleşmesinin mümkün olduğu esasına varabiliyoruz. Yani, takdirin olması mümkün olan gerçek bir fiil gibi olmuş gibidir. Şöyle ki, ikinci ilâh içinde olması olan ihtimaller, birinci hususta olan ilâh içinde geçerlidir.¹⁴⁹

Nitekim bazı hususlar vardır ki, onun gerçekleşme ihtimali olmuş gibidir. Lakin bazı şeylerde vardır ki olması düşünülemez. Yani, takdirin gerçekleşmesi gibidir. Şöyle ki, biz bu durumda takdirin zulüm, Allah açısından gerçekleşmesini düşündüğümüzde, Allah’ın zulüm yapmasına ihtimal versek bile, biz biliyoruz ki, Allah zulüm yapmayacağı için bu durum gerçekleşemez. Şayet Allah’ın zulmü

¹⁴⁸ el-Kâdî, *el-Muğnî*, C. IV, s. 278-79.

¹⁴⁹ el-Kâdî, *Hamse*, s. 283.

gerçek olarak vaki olsa, bu cehâlet meydana getirir, hâlbuki Allah’a bu gibi şey izafe edilmez.¹⁵⁰

Bu hususu başka bir örnekle açıklayan Abdülcebbâr şöyle izah eder: Biz bir adamın bir aslan ile kesinlikle güreşemeyeceği düşünsek bile böyle bir durumun var olduğunu tahmin etmekteyiz ki, bunun gibi bir güreşin yapıldığında sonuç olarak her iki taraftarlardan biri yenip ve diğeri ise yenilmiş olacaktır. Ve eğer yenilmiş olan zaten men edilmiş olur, men edilmiş olan ise zayıf düşer ve iradesi, kudret alanı sınırlı demektir.¹⁵¹

Abdülcebbâr’e göre “burhân-ı temânü” delili varsayımında da bu husus aynıdır. Olması gereken mümkün bir şeyler bilfiil olmuş gibidir. Çünkü bunun biri için geçerli olan karar, başka biri için de aynen geçerlidir.¹⁵²

Sonuç olarak bakıldığında Abdülcebbâr göre birden fazla ilâhın varlığının olması varsayımı, aralarında meydana gelecek olan bir uzlaşmazlık, anlaşmazlık ve aralarında bir mücadeleden ötürü değil, yalnız ve yalnız aralarında çıkması ihtimal olan uyumsuzluk yüzünden yanlıştır. Buradan anlaşılan zaten şu ki, “temânü” delilinin imkânı, birden çok ilâhın varlığının olmasına imkân tanımamaktadır.

Mu’tezile mezhebinin önde gelen düşünürlerinden el-Kâ’bî (319/931)’nin Allah Teâlâ’nın birliği, tekliği ve vahdâniyeti hususunda ki olan delilleri şöyle açıklamaktadır: Eğer biz iki kadîm varlığı ispatlarsak, onlardan her biri için bir vasıf ispat ettiğimizde diğeri içinde aynı vasfı ispat edersek, bu iki kadîmin birbirinden ne mekân, ne zaman, ne de alan yönüyle ayrılmadıklarını var saymış oluruz. Çünkü o ikisinin hükmü bir olan varlığın hüküm ne ise odur. Yani, burada onlardan bir ikilikten bahsedemeyiz. O ikisinden mekân, ne alan, ne de zaman artık ayrılıktan söz edemeyiz, ne var ki burada iki ayrı olan varlık değil, bir olan zât bulunmuş olur. Çünkü bu zâtların fiillerini de birbirinden ayrılmasını da bilmeyiz, şöyle ki bu iki varlıktan her biri ne gibi hususlara malikse, biri ne yapmaya kadirse, öbürü de bunu yapmaya kâdir olur.¹⁵³

¹⁵⁰ el-Kâdî, *Hamse*, s. 283.

¹⁵¹ el-Kâdî, a.g.e., s. 277-83; el-Cüveynî, *eş-Şâmile*, s. 262.

¹⁵² el-Kâdî, *Hamse*, s. 281-83.

¹⁵³ el-Cüveynî, *eş-Şâmile*, s. 384-85.

El-Kâ'bi başka bir ifade ile şöyle izah eder, her iki varlığın ne fiillerinde ve ne de vasıflarında bir ayrım yeri bulunmamaktadır. İkisi arasında bir ikilik yok da sadece birlik bulunur ve biz anlamaktayız ki burada iki varlığı tasavvur edemeyiz.¹⁵⁴

El-Kâ'bi'nin asıl anlatmak istediği hareket noktası şöyle ki; Kâdir olan, her türlü noksansız olan sıfatlara sahiptir. O' yaratılmış vasıflardan ve keyfiyetlerden de uzaktır. Anlaşılan o ki, ilâh olan tasavvur ettiğimiz sayıları ne olursa olsun, çünkü bunların bu sıfatlara malik olması lazım ki, kâdir olsunlar.¹⁵⁵ Biz her hangi bir ciheti ile iki şeyde birbirine benzeşme meydana gelince, zihnen ve varsayım halinde o iki ayrı ilâhlar olduğunu tefekkür etsek dahi hakikatte bir ayrılık sayılamaz, birlik beraberlik olur. Ne var ki, onlar arasında her iki ilâh arasında bir ayrılık meydana gelmediğini sübut ettiğimiz vakit Allah'ın tekliğine ve birliğini ortaya koymuş oluruz.¹⁵⁶

2. Müşebbihe'de Tevhîd

Müşebbihe fırkası, Allah Teâlâ'a uygun münasip olmayan bir takım vasıfları ve insan biçimli nitelermeleri Allah'ın zâtına atıf etmektedir. Aslında Müşebbihe başlı başına bir ekol ve mezhep statüsüne sahip değildir. Allah'ın zât ve sıfatları hakkında farklı düşünceleri ve metotları ve farklı fırkalara mensup âlimlerin ileri sürdükleri dile getirdikleri düşüncelerdir.

Haşeviyye'nin Müşebbihe eğilimli olanlarından bir takımı, Allah'ı bir takım şeylere benzetmektedirler ki şöyle: İbâdet ettikleri ruhanî de olsa cismânî de olsa, Allah'ın zâtına yakışmayan bir takım suretlere, organlara ve kısımlara benzetirler. Hattâ Allah'a, inmek, çıkmak, yükselmek, taşınma, mekân değiştirmek, yer tutmak ve yerleşmek gibi sıfatları Ma'bûda uygun olmayan birtakım şeyleri câiz görmüşlerdir.¹⁵⁷ Şayet böyle bir şeyi Allah'a atıf edersen, Allah'ı gerçekten ilâh olmaktan uzaklaştırmış olursun. Çünkü ilâh dediğimiz, her şeyi ile ruhânî ve cismânî organ ve cisim olan teşbihe girmiş olur. Ebedi ve ezeli olmayan sıfatları O'na izafe etmek, ilâhın birliğini ve vahdâniyetini sınırlandırmış olur. Hâlbuki gerçek ma'bût

¹⁵⁴ a.g.e., s. 385.

¹⁵⁵ a.yer.,

¹⁵⁶ a.g.e., s. 385-86.

¹⁵⁷ Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmî Muhammed, II Beyrut / Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992, C. I, s. 105.

bütün bunlardan münezzehtir. Şîa fırkasından olan Zimmî fırkası çok aşırı giderek Alî'nin Allah olduğunu iddia ederler.¹⁵⁸

Müşebbihe'nin ilah inancı, yaratılmış şeyleri Allah'a benzetip insanlarda ulûhiyet özelliklerinden bir veya hepsinin bulunduğu Allah'ın ve O'nun bir özelliğinin bir cüzünün bir insana hulûl ettiğine, O'nda vücûda dönüştüğüne inanmak şeklinde sayılabilir. Bu düşünceyi Gulat Râfiziyye fırkasında bulunan bazı çok aşırı giden Sebeiyye, Bâtıniyye, Masuriyye, Beyâniyye ve Hattâbiyye gibi fırkalar da benimsemektedir. Hattâ çok aşırı giden Ebû Hulman ed-Dimeşkî, ilâhın bütün güzel olan insanlara hulûl ettiğine ve bu yüzden bütün güzel olan insanlara secde edebilir.¹⁵⁹ görüşündedir. Bazı fırkalar Allah'ın zâtî sıfatlarını yaratılmış olan insanların sıfatlarına ve bedenlerine benzeterek, çok aşırı te'viller ve görüşler ileri sürmüşlerdir. O dereceye kadar götürerek de Allah'ı, insanlar seviyesine kadar indirmişlerdir. Bunların böyle aşırı gitmeleri bir tefrike ve fesada yol açmaktadır. Asıl bunların amacı Allah'ın birliğini ve tekliğini bozmaktadır.¹⁶⁰ Çünkü bunların âyet ve hadîsleri yanlış yorumlamaları olayları yanlış yerlere götürmektedir. Böylelikle bu durum teşbihe yol açmaktadır.

3. Kerrâmiyye'de Tevhîd

Muhammed b. Kerrâm (255/869) ve Kerrâmiyye mezhebi temelde üç ile altı fırkaya ayrılmaktadır. Asıl önemli olan şu ki, bunlar birbirini tekfir etmezler, bilâkis bunların tekfirleri başka fırkalaradır. İbn Kerrâm "Allah cisim ve cevherdir" şeklindeki ifadeleri, ilk dönemlerde bu söylemler kavramsal olarak muhtevası tam olarak netleşmediği ve çerçevesinin henüz ortaya koyulup tam olarak çizilmediği anlaşılmaktadır.¹⁶¹

Bağdâdî (429/1037), Şehristânî (548/1153), ve İsfârânî (471/1037)'nin nakl ettiklerine göre, İbn Kerrâm ekolü ve ondan sonra gelen ekolü savunan âlimler arasında cereyan eden ihtilaflar. Asıl İbn Kerrâm'ın savunduğu konu ve bunu " kitâbu azâbi'l-kabr" isimli bilinen kitabında bunu açık olarak ortaya koymuştur. İbn

¹⁵⁸ Ebû'l-Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhüm*, thk. Muhammed Osmân el-Haşet, Kahire: Mektebe İbn Sînâ, 1964, s. 221.

¹⁵⁹ a.g.e., s. 225; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, ed. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Beyrut: Dârü Sâdır, ts, s. 168.

¹⁶⁰ el-Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak ve*, s. 225.

¹⁶¹ a.g.e., s. 189; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, C. I, s. 108.

Kerrâm'ın temelden savundu şey, “Allah’ı zâtının birliği Allah’ın cevherinin tekliği” “ان الله تعالى أحدي الذات أحدي الجوهر” şeklinde izah etmektedir. Zaten Hıristiyanlarda, “Allah cevherdir” diye iddia etmektedirler yani İbn Kerrâm, Hıristiyanların yüce Allah’ın cevher olduğu iddiaları bir benzeşme olduğunu iddia etmektedir.¹⁶²

Kerrâmiyye'nin Ehl-i Sünnet'e daha yakın olanlarının “Allah cisim” diye anladıkları bunu söylerken, “Allah’ın zâtıyla kâim” olduğunu ifade ediyorlardı. Böylece kendilerini bir savunma olarak ifade ederlerdi. İbn Kerrâm'ın cevherlerle maksadı şu ki, zâtıyla bi'l-kâimdir. Çünkü Allah Teâlâ kendi zât itibarı ile bir ve tek cevherdir. Aslında gerçekte ve Allah kendi zâtında birdir.¹⁶³ Mukâtil b. Süleyman (150/767) ve taraftarları, Allah Teâlâ cisimlerden bir cisimdir, ettir ve kandır olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁶⁴ Bu bir zât ve bir cevherin temelde bir cisim yani cisimler gibi bir cisim değildir.¹⁶⁵

Kerrâmiyye taraftarlarından olanlar “istifa” lafzına temas ederler ve şöyle izah ederler: Tâ hâ süresi beşinci âyetine “Rahmân arş’ı kuşatmıştır”¹⁶⁶ dayanarak Allah’ın arş’a dokunduğunu ve daha ileriye giderek bütün arşın Allah için bir mekân olduğunu söylemişlerdir.¹⁶⁷ Hâl böyle olunca, burada bir araz söz konusudur, çünkü araz değişken bir şeydir, değişken olan ilâh için düşünüldüğünde, ilâh değişken varlıktır demek olur, bu ilâh hakkında düşünülemez. Böyle bir benzeşme söz konusu değildir. Burada bir ortaklık ortaya çıkmış olur.

Hıristiyanlar da bu anlayışla Allah için bu lafzı kullanmışlardır. Her ne kadar Allah’a cevheri isim olarak konulması, aynı zamanda Hıristiyanların da aynı şeyi sarf etmesi gibidir. İbn Kerrâm “Allah Teâlâ arş’a temas halindedir”, “arş Allah için bir mekândır” demesi mezhebin önde gelenleri “temas” lafzını arş için “mulâkat” anlamında değiştirdiklerini açıklarlar ve hal böyle olunca, varlıkla arş arasında ki cisim ancak bu arşın daha aşağı doğru olmasını kapsar, hâlbuki durum böyle olunca

¹⁶² Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr (Şâhfûr) b. Tâhir b. Muhammed İsferyâinî, *et-Tebşîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırakati'n-nâciye 'ani'l-fıraki'l-hâlikîn*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût, I Beyrut: Âlemü'l-Kutubi, 1983, ss. 111-12; el-Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak ve*, s. 189; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, C. I, s. 108.

¹⁶³ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, C. I, s. 111; el-Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak ve*, s. 190; Cağfer Karadaş, “Kerrâmiyye ve İtikâd”, *Kader Kelâm Araştırmaları*, C. V, S. II (2009), ss. 41-62.

¹⁶⁴ Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*, Kahire: Mektebetü'l-Sekâfeti ve'l-Dîniyye, 1996, C. V, s. 141.

¹⁶⁵ en-Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri*, C. I, s. 300.

¹⁶⁶ Tâ hâ, 20/5.

¹⁶⁷ el-Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak ve*, s. 190; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, C. I, s. 109.

“temas” anlamında ki lafızdan imtina etmişlerdir. Şöyle ki, arş için temas demekten kaçınmışlardır. Çünkü temas lafzı çok uygun değil, çirkin bir şeydir.¹⁶⁸

İbn Kerrâm “Azâbu’l-Kabr” adlı eserinde, Allah’ı “sekl” yani ağırlık lafzıyla vasıflandırmaktadır. İnfitar süresinin birinci âyetine “ Gökyüzü yarıldığında”¹⁶⁹ dayanarak, Rahmân’ın ağırlığından gökyüzü yarıldı¹⁷⁰

Allah Teâlâ ilmiyle âlimdir, kudretiyle kâdirdir, hayatıyla haydır, meşîetiyle dileyendir, yani tüm bu saydığımız sıfatlar Allah’ın zâtı ile kadim ezeli sıfatlardır. Burada imâm Eş’arî (324/935)’nin bu sem’ ve basar sıfatlarını da eklerler. Nitekim iki el (yedeyn) ve yüz (vech) olan bu sıfatları da kadîm sıfatlar olarak Allah’ın zâtı ile kâimdir görmeleri ve şöyle ki bu sıfatlar, el sıfatı mevcuttur fakat bilinen eller gibi değil, yüz sıfatı mevcuttur fakat bilinen yüzler gibi değil. Allah’ın görülmesi başka taraflarda değil de yüksek cihette yön olarak görülmesini caiz olacağını mümkün olduğunu görürler.¹⁷¹

Ne var ki Kerrâmiyye mezhebinin önde gelenlerinden Muhammed b. heysâm, Müşebbihe’nin Allah Teâlâ aleyhinde sarf ettiği “heyet” “sûret” “musâfaha” gibi vasıfların, Kerrâmiyye mezhebinde “Allah Teâlâ Âdem’i iki eli ile yarattı” “rahman arşa istifa etti” “Allah kıyâmet günü insanları hesaba çekmeye gelecek” bu gibi söyledikleri sözlerinden farklı olduğunu dile getirirler. Ve devam ederek “yedeyn” lafzı “iki organ” ve iki uzuv” gibi olan sıfatlar bunlar teşbihi çağrıştıran te’vilinin ile “istifa” “meci” kelimelerinin, yer ve hareketi çağrıştıran gibi ifadelerin te’vilinin söylenmesini reddeder. Müşebbihe ve Mücessime gibilerinin kullandığı teşbih gibi ifadeleri çağrıştıran değil de, aslında bizim metodumuz Kur’ân’da ve Hadîs’de nasıl kullanılıyorsa teşbih olmaksızın, keyfiyetini bilmeksizin onu nasıl kullanılır bizde aynı şekilde kullanırız ve Kur’ân’ı Kerîm ve Hadîs-i Şerîf neyi reddediyorsa bizde reddediyoruz. Bu ifadeler itikâd sahasında selefîn yani farklı bir yöntem ve metod izlemediğini açısından önemlidir.¹⁷²

İbn Kerrâm ve Kerrâmiyye ekolünün Allah Teâlâ’ı nasıl sıfat izafe ettikleri hususunda “cevher ve cisim” lafızlar konusunda kendilerince bir kısım akli ve nakli hüccetler öne sunduklarını Fahreddin er-Râzî (606/1210)’den öğrenmekteyiz. Râzî,

¹⁶⁸ el-Bağdâdî, *el-Farq beyne’l-firaq* ve, s. 190; İsferyânî, *el-Tebîr*, s. 112.

¹⁶⁹ el-İnfîtar, 82/1.

¹⁷⁰ el-Bağdâdî, *el-Farq beyne’l-firaq* ve, s. 192.

¹⁷¹ eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, C. I, s. 112.

¹⁷² a.g.e., C. I, s. 112; Karadaş, “Kerrâmiyye”, s. 59.

Kerrâmiyye'nin Allah'ın cisim olduğu hususunda iddia ettikleri deliller, yani öne sürdüğü akli deliller, aslında bu deliller Râzî kendisi sıralamaktadır. Bu bağlamda Râzî'ye göre aslında Kerrâmiyye tarafından ortaya atılan akli deliller değil de, akli şüpheler olarak tanımlamaktadır. İbn Kerrâm ve Kerrâmiyye mezhebi'nin öne sürdükleri akli deliller şöyledir:

1. Âlem vardır, Allah Teâlâ da vardır. Her iki ilâh var olunca onlardan birinin diğerinin içinde olması ve yahut bir yönle ve tarafla onun dışında olması kaçınılmazdır. Çünkü Allah Teâlâ'nın âlemin içinde bulunması imkânsızdır. Bu durumda, bir yönle onun haricinde bulunması gerekir. Her şeyin bu şekilde olması mutehayyizdir, yani bunun bir yer tutması lazımdır. Öyleyse bu durumda yer tutan bir ilâhın cisimden başka olması bir şey değildir.¹⁷³

2. Bizim hay, âlim ve kâdir olarak izlediğimiz bütün şey bir cisimdir. Çünkü izlenilenin aksine bir şeyin var olup ta ispat edilmesi, bunu ne akıl ne de kalp kabul eder. Bundan dolayı Allah'ın varlığını cisim olarak söylemek gerektir.¹⁷⁴

3. Âlemin kâdiri olan ilâh cisim olma kabilinden bu gibi şeyleri bilmesi gerekir. Şayet öğleyse bunları bildiği takdirde, o şeyin özelliklerini ve suretlerini zâtında var olması gerekli olur. Bu şekilde olan bir ilâhın ise bir cisim olarak var olması gerekir.¹⁷⁵

4. Ehl-İ Sünnette Tevhîd

Ehl-i sünnet Kelâm âlimleri Allah'ın vahdânyetini ispat ederken, genellikle “burhân-ı temân'u” delillerini kullanmışlar. Ne var ki, Ehl-i sünnet'in imamları iki büyük siması olan Kelâm âlimi imâm Eş'âri ve imâm Mâtürîdî ve diğerleri, Allah'ın bir-tek olması hususunda, kâinatın yaratıcısının birden çok değilde birliğini “burhân-ı temân'u” delilini ispat etmek için kullanmışlardır. Çünkü bu delil, diğer âlimlerin de gösterdiği gibi Kur'ân'nın da gösterdiği ana fikirdir. Genel olarak Kelâmcılar Allah'ın birliğini ispat ederken şu âyetleri işâret ederek kullanmışlar:

¹⁷³ Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Esâsü't-ta'kidîs*, thk. Ahmed Hicâzî el-Sakâ, Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezhâr, 1986, s. 58.

¹⁷⁴ a.g.e., s. 59.

¹⁷⁵ a.yer.

“Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu. Demek ki arşın rabbi olan Allah, onların yakıştırdıkları sıfatlardan münezzehtir”.¹⁷⁶

“De ki: Eğer söyledikleri gibi Allah’tan başka ilâhlar olsaydı onlar da arşın sahibine yaklaşmak için yollar ararlardı”.¹⁷⁷

“Allah asla çocuk edinmemiştir. O’nunla beraber başka bir tanrı da yoktur. Aksi takdirde her tanrı kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilir ve mutlaka o tanrılardan biri diğerine baskın gelmeye çalışırdı. Doğrusu Allah o müşriklerin yakıştırdıkları şeylerden münezzehtir”.¹⁷⁸ Bu âyetlerden istifade ederek Allah’ın vahdâniyetini ispat etmişlerdir.

5. Eş’arîyye’de Tevhîd

İmâm Eş’arî (324/935) Allah’ın birliğini ve tekliğini, gerek akli ve gerek nakli deliller kullanarak ispat ederken “burhân-ı temân’u” delilini kullandığını görmekteyiz. Şöyle ki, neden her şeyin yaratıcısı birdir? Çünkü iki varlık var olursa kâinatın ve dünyanın düzeni idaresi yönetimi olamaz.¹⁷⁹ Eş’arî, bunun iki varlıktan birinin aciz veyahut varlığının bir tek olması gerekir.

Çünkü iki varlıktan birisi bir insan yaratmak istediğinde ve diğeri de bir insanı öldürmek istediğinde, bu varlıkların birinin bütün istedikleri şey tamam olmaz veya diğeri olmaksızın ve varlığın istediği şey tamam olur. Hâlbuki iki varlığın istedikleri şeyler mümkün olması imkânsızdır. Çünkü o varlığın bir cismin tek bir durumda diri ve ölü olması imkânsızdır. Eğer bu iki varlığın istediği tüm şeyler tamam olmazsa, bu demektir ki bu şeyi yaratmaktan aciz kalmıştır. Aciz olan ilâh ve kadîm varlık olamaz. Çünkü iki varlıktan biri diğeri olmaksızın istediği şey olmuşsa ve diğeri bundan mahrum kalmıştır ve bundan aciz olan varlık, ilâh ve kadîm olamaz.¹⁸⁰

Eş’arî aklî izâhlar yaparak konunun iki varlığın yaratmayı ve istedikleri şeyi kimin gerçek ilâh olup olmaması gerekir tarzında beyân etmektedir. Ne var ki Eş’arî “Eğer

¹⁷⁶ el-Enbiyâ 21/22.

¹⁷⁷ el-İsrâ 17/42.

¹⁷⁸ el-Mü’minûn 23/91.

¹⁷⁹ Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş’arî, *el-Lüma’ fi’r-red “alâ ehli’z-Zeyğ ve’l-bida”*, thk. Zeki Ğurâbe Hammûde, Kahire: Şerike Musâheme Mısriyye, 1955, s. 20.

¹⁸⁰ el-Eş’arî, *el-Lüma’* s. 20.

yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar varsa, yeri ve göğün düzeni bozulur.”¹⁸¹ Bu âyeti naklî delil olarak göstermektedir ki, her şeyin yoktan var eden bir ve tektir.

Şehristânî (548/1153) Allah Teâlâ'nın ehâdiyetini ve vahdâniyetini ispat ederken ilk olarak vâhidi tanımlar. Şöyle ki, “Allah Teâlâ ki, bölünmeyen ve parçalanmayan ve zâtında ve ortaklığında bir bölünmeyi kabul etmeyendir.”¹⁸² Çünkü Allah zatında birdir bölünmekten uzaktır. Allah zâtında birdir, sıfatlarında bir benzerinin olmaması ve fillerinde bir eş ve ortağının olmamasıdır. Allah'ın birliğini zatında, vasıflarında ve fillerinde bu üç yönden ispat etmektedir. Şehristânî, temânu' delilini akli açıklamalar getirerek Allah'ın birliğini ortaya koymaktadır:

1. Bir cisim ile ilgili olarak iki varlıktan birine bir hareket ettirme kudret ve güç iradesi, diğer varlığın bir vakitte bir cismin durdurma iradesi verilmesidir. Durum böyle olunca burada üç durum ortaya çıkmaktadır; ya her iki ilâhın istediği aynı vakitte gerçekleşir veya bunun aynı yerde bir zamanda hareket ve durdurma bir araya gelmiş olsun ki bu durumun tamamlanma ihtimali mümkün değildir. Hal böyle olunca iki varlığın isteği gerçekleşmiş olmaz. Her iki varlığın ilâhlığında acizlik ve eksikliğe sebep olmuş ve bu hal de her iki ilah zıttan mahrum kalmış olur ki, anlaşılan bu da mümkün değil. Eğer ikinci varlığın isteği gerçekleşmeden birinci varlığın isteği gerçekleşmiş olursa ki ikinci ilah birinci ilahın iradesine mağlup yenik düşmüştür. Yani onun fiilinde engellenmiş olur ve bu durumda birinci ilahın iradesine bağlanmaya mecburi kalmış olur. Buradan da anlaşıldığına göre bu durumda da ilahlık sıfatına ters düşmektedir.¹⁸³

2. Her iki ilahın bir fiil üzerinde her yönden birbirine irade ve kudrete ihtiyaç duymayan iki varlığını kabul etme meselesi. Eğer aynı yaratma ve bir icatta ortak olması, eş ve ortaklık kabuk etmeyen tek bir meseledir. Eğer iki ilahtan birinin yaratmada tek ve yalnızca o ilah bir tek ilahtır ve ikinci ilah ise bundan mağlup olup, aciz ve kahrolmuştur. Her bir ilahın yarattığı fiillerde ona ihtiyaç hissedilmiyorsa

¹⁸¹ el-Enbiyâ, 21/22.

¹⁸² Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keîâm*, thk. el-Ferîd Güyûm, I Kahire: Mektebetü'l-Sekâfeti ve'l-Diniyye, 2009, s. 86; Halil Çurak, “Şehristânî'nin Allah'ın Varlığını ve Birliğini İspat için Kullandığı Deliller”, *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. III, S. I (2017), s. 147.

¹⁸³ eş-Şehristânî, *el-Nihâye*, s. 87.

bundan müstağni olma durumundan uzaktır. İlah olanın kendisine muhtaç olmak gerekir. Birinci ilah her şeyiyle bundan müstağni ise ikinci ilah ise bundan aciz ve fakir kalmıştır. Çünkü zengin olan ilah en üstündür ve üstün olması gerektir ve ikinci ilah ise bundan aciz ve yenilmiştir.¹⁸⁴

3. Bu durumda iki ilahın zati sıfatlarında ya denktirler mütamâsillerdir ya da farklıdır. Şöyle ki birbirinden farklı olan birbirine denk olmayan farklı olan şeyin ilah olması mümkün değildir. Çünkü zati vasıflarda muhtelif olma durumunda bu vasıflarla muttasıf olan ilahtır, lakin denk olmayan ilah ise ilah değildir. Eğer her yönüyle zati sıfatlarında birbirlerine denk olursa, bu durumda birbirine denk olma halinde hakikatte özellik açısından birinci ilah ikinci ilahtan ayrılması mümkün değildir. İki ilahın hakikatleri de bir olmuş demektir. Hakikatte olan bir ilah olmak ise, mahal, zaman vakit ve yer, mekân gibi olan şeylerin gerçek üzerine fazlalıkların olması gerekir ve bu şeylerin tamamı ilâhlık durumunu nefiy eder.¹⁸⁵

İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (478/1085) Allah'ın birliği konusunda temânu delilini kullanarak doyurucu bilgiler vermektedir. Cüveynî bu temânu delilini şöyle izah ediyor: Farzedelim ki bir cisim düşünelim iki ilahtan biri bir cisimde hareketi yarattı, diğeri de durdurmayı sükûnu yarattı, bize bunların tamamı mani olmaktadır. Bunların tümü imkânsızdır.¹⁸⁶

Şöyle farz edelim ki, her iki ilahın istekleri yürürlüğe girer ve gerçekleşir, bu hareket ve sükûnun tek bir mahalde birleşmesine neden olmaktadır. Durum böyle olunca bir zamanda ve mahalde birliğine delâlet etmektedir bu iki ilahın iradesinin yürürlüğe girmesi imkânsızdır. Şu hareket ve sükûn için gelecek mahalde hali olmasına sebep olmaktadır. Sonuçta iki ilahın iradesinin uygulanmasının iki ilahın acizliğinin ispatı sonucu olmaktadır.¹⁸⁷

¹⁸⁴ eş-Şehristânî, *el-Nihâye*, s. 88.

¹⁸⁵ a.g.e., s. 88.

¹⁸⁶ İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdüllah b. Yusuf el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti 'i'l-edille fi uşûli'l-i'tikâd*, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih, Tevfik Alî Vehbe, I Kahire: Mektebetü'l-Sekâfeti ve'l-Dîniyye, 2009, s. 57.

¹⁸⁷ el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 57.

Cüveynî hüküm içinde aynı şeyi söyler, iki ilahtan birinin diğer ilahın iradesinin gerçekleşmesi olmaksızın, eğer acizlikte kimin iradesi gerçekleşmemişse, bu ikinci aciz kadîm varlığın ispatının imkânsızlığını göstermektedir.¹⁸⁸

Cüveynî bu konuda Allah'ın birliğini daha da geniş izahlara ederek Allah'ın vahdâniyetini ispat etmektedir. Eğer iki kadîm ilahı varsayalım, bunlar iki diri yaşayan ve iki kâdir, birinci ilah belirli bir zamanda hareketi irade etti ve ikinci ilahta aynı zamanda sukunu irade etti, onlardan her birinin kast ettiği iradesinin gerçekleştiyse mahrum olmaz. Ancak irade ettiği şeye güç yetirebilmeleri ve yine ikisinin de yokluğuna da güç yetirebilmeleri ve ikisinde biri hâsıl olan şeye ve diğerinin yokluğuna güç yetirebilmesidir. İki irade eden varlığın hâsıl olan şeye güç ettiyse işte bu imkânsız bir şeydir. İki zıt olan bir arada olması caizliğinin güç yetirmesi lazımdır.¹⁸⁹

Şöyle ki eğer diğer ilah olmaksızın iki ilahtan birinin iradesi gerçekleşmesine güç yetirirse bu demektir ki kazanan birinci ilahın iradesi gerçekleşmiş olur, yok eğer ilahın iradesi gücüyle beraber gerçekleşmiyorsa bu ilah bundan engeldir zayıf acizdir, bu ilah noksanlıkla engellenmiş ilahlık vasfıyla müstahak olamuyor demektir.¹⁹⁰

Cüveynî şöyle demektedir; iki yer işgal eden varlık düşünelim ve bu varlıklar da birbirinden ayırdırlar, bunlar yer tutma vasfında ortaksalar da, bunlar birbirine ayrı varlıktırlar lakin her biri mekân tutma vasfıyla kendi yeriyle öbüründen ayrılmaktadırlar. Çünkü iki ilahtan biri mekân işgal etmesiyle diğerinden yalnız olma sayılmazlar.

Cüveynî açık bir şekilde bu Allahın vahdâniyet konusunu delilleriyle açıklamıştır. Çünkü Cüveynî varlık dediğimiz ilah her türlü sıfatlarına maliktir. Eksiklik ve zayıf sayılan sıfatlardan ve keyfiyetlerden münezzehtir. Mademki ilah diye düşündüğümüz varlıklar sayıları ne olurlar olsunlar aynı özelliklere malik olmaları gerek ki ilah olabilsinler.

¹⁸⁸ el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 57.

¹⁸⁹ el-Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 352.

¹⁹⁰ a. yer.

Cüveynî her iki ilahın yer işgal etme ve cisimlere benzememe sebebiyle yer işgal etmeyeceğini demektedir. Bu nedenle bu iki ilahın varlığı tasavvur edildiği zaman bu iki ilahın tüm özelliklerinde ortak iseler, iki ilahın gerçekleşmesi için bunların ayrı ayrı yerlerde olmaları icap eder ve bu nedenle birbirinden ayrı uzak olmaları lazımdır. Bu nedenle de biz bu varlıklarını aklen dahi düşünemeyiz, hal böyle olunca iki ayrı yer tutan iki varlığını düşündüğümüz vakit, bu iki varlığın ilah olmalarını tasavvur edemeyiz, hâlbuki varlık dediğimiz ilah yer tutmaz. Bu sebeple de yer tutan ilah olamaz.¹⁹¹

İmâm Gazzâlî (505/1111), Allah'ın vahdâniyet ve tevhîdine şöyle başlar: Allah mutlak olarak birdir, Allah bölünmeyi kabul etmez. Çünkü Allah'ın kemmiyeti, cüz'i ve miktarı yoktur, kabul etmez. Allah'ın eşi ve benzeri yoktur, her şeyin yaratıcısıdır. Gazzâlî Allah'ın birliğini ispat ederken şu üç şeyi ilk başta kullanır: 1. Eğer Allah'ın bir ortağı eşi bulunduğu varsayılırsa. 2. bu şerik koşanın her yönüyle benzeri olması lazım. 3. Veyahut makam rütbe olarak Allah'tan yüksek olması lazım.¹⁹²

Gazzâlî bu ihtimalleri izah ederek bunun imkânsız olduğunu söyler, her yönü ile Allah'a ortak olması imkânsızdır. Fakat her yönü ile ikilik ifade eden birbirine ters düşmektedir. Eğer hiçbir ciheti ile birbirine aykırı olmamışsa ikiliğin varlığı akıl olarak düşünülemez, biz iki siyahlığın yalnız iki mahalde veya bir mahalde iki zamanda var olabileceğini akıl ederiz. Şu ikisinden biri diğerinden ya bir mahalde ya bir vakitte diğerinde farklı ve ona belirli ve aykırı ters olur. Nadiren de hareket ve renklerinin birbirinden farklı olması gibi hat ve hakikatlerinde de diğer iki şey de birbirinden farklı olur.¹⁹³

Gazzâlî, Allah'ın birliğini cevher ve araz kavramlarını kullanarak iki ilahın olmadığını temânu delili ile izah etmektedir: İki ilahtan biri cevheri yaratmaya güç yetirir ve öbürüde arazları yaratmaya güç yetirir ve ikisi de birbirinden farklıdır. İki ilahtan birinin yaratma kudreti diğer ilahın yaratma kudreti üzerine gereksizdir ve bu imkânsızdır. Çünkü araz cevherden müstağni değildir ve cevher de arazdan

¹⁹¹ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddin Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Akîdetü'n-nizâmiyye fî erkânî'l-islâmiyye*, thk. Muhammed Zahid el-Kevseri, Kahire: mektebetül-Ezheriyye lil-Türas, 1992, s. 41.

¹⁹² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'ûkûd*, thk. Mustafa İmrân, I Kahire: Dâru'l-Basâir, 2009, s. 293.

¹⁹³ el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 293.

müstağni değildir. Fakat bu iki ilahtan birinin fiili öbürü varlığın fiiline bağlı olacaktır. Eğer arazın Halıkı bir araz yaratmayı arzu ettiği vakit, aynı zamanda diğer ilahta diğerine muhalif ederek cevheri yarattığı vakit bu ilah nasıl arazı yaratacaktır? Belki cevherin yaratıcısı cevheri yaratmayı istediği an arazı yaratmasına yardım etmeyecektir ve böylece aciz şaşkın olarak kalacaktır ve aciz zayıf kâdir olamaz. Böylece cevherin yaratıcısı cevher yaratmak arzu ettiği zaman arazın yaratıcı diğerine karşı çıkması mümkündür ve aralarında bir mani engellenmeye varmaktadır. Sonuç olarak da ilahlar arasında temâu'ye yani kargaşaya sebep olmaktadır.¹⁹⁴

Eğer denilirse ki iki ilahtan biri cevheri yaratmak irade ettiği zaman ve öbürüde arazı yarattığı zaman ve aralarında bir yardımlaşma meydana gelirse ve bunun akside olabilir. Bu yardım zorunlu mudur? Eğer aklında bunun uygun görüp görmemesi vacip midir? Burada bir muvafakat ve bir yardım söz konusu ise bu varlıkların birbirlerine tahakkümü söz konusudur. Dolayısıyla, cevherlerin bu iki ilahtan biri tarafından yaratıldığı vakit aynı zamanda arazın da ikinci ilah tarafından yaratılması zorunlu olur. Tam tersi bunun gibi olur. Böylelikle şu varlıklar kudretlerini bırakıp yapmama istekleri ve güçlerinden mahrum olurlar. Varlıklardan birbirine karşı olan yardımı mecburi ise, yani yardıma ihtiyacı olan varlık fiilini gerçekleştirmek için lazım olan güce malik olmadığından dolayı bir başkasına ihtiyaç duyar ve başkasına ihtiyaç hisseden ve güçten mahrum olan da ilah olamaz. İlahlar arasında bu yardımlaşma mecburi değilse, mümkünse, fiilin meydana gelmesi imkânsızlaşır ve gücün anlamı batıl olmuş olur. Bu yardımlaşma eğer zorunlu ise yani yardımdan geri çekilmeleri de uzak durmaları mümkündür. Eğer ilahın bu fiili yapacak kudreti yoksa bu yardımlaşmadan vazgeçmesi mümkündür.¹⁹⁵

Gazzâlî'ye göre, yer, gök ve kâinatın iki ilah tarafından yaratılması ihtimali bir takım ıstırapları, fesatları, kaosları ve düzensizlikleri doğurur.¹⁹⁶ Enbiyâ süresinin 22. âyetine “Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu.”¹⁹⁷ Dayanarak bunun mümkün olamayacağını söylemektedir.

¹⁹⁴ el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 300.

¹⁹⁵ a.g.e., s. 301.

¹⁹⁶ a.yer.

¹⁹⁷ el-Enbiyâ, 21/22.

Fahreddîn er-Râzî (606/1210), Allah Teâlâ'nın vahdâniyetini, “burhân-ı temânu” birçok akli ve nakli delillerle ispat etmektedir. İki ilahın varlığının olması deyimi, bu deyimın olması muhale neden olmaktadır. İki ilahın var olmasıyla bu deyimın gerekir olması imkânsızdır. Râzî bunun meydana gelemeyeceğini söyler; iki ilahın var olduğunu farz edelim, ikisinden her biri güç yetirilen her bir şeye kâdir olması ve eğer bu böyleyse, iki ilahtan her biri zeyd'in hareketini ve durdurmasını yapmaya kâdirdir. Veyahut farz ettik ki, ikisinden biri hareketi irade etti ve diğeri de sukuneti irade etti, eğer ikisinin de irade ettiği şayet vâki olursa, birbirine zıtt olanlar arasında bütün olan şeylerin imkânsızlığına muhaldir.¹⁹⁸ Veya ikisinden birinin iradesi gerçekleşmiyorsa bunun muhal olması, çünkü her birinin muradının varlığı diğeri varlığın muradının varlığına engel olmasındadır. Er-Râzî bir ilahın bir şeyi istediği zaman ve şey gerçekleşmişse ve diğeri ilahın bu ilahın ona zıt olarak bir şeyi gerçekleştiriyorsa şu demektir ki bu ilah bundan acizdir, zayıftır ve yaratmaya gücü yetmemektedir. Er-Râzî ne var ki, iki ilahtan birinin diğeri olmaksızın istediği şey gerçekleştiği zaman, dolayısıyla iradesi gerçekleştiği ilahın kâdirdir ve yok eğer iradesi gerçekleşmediği zaman ilah âciz ve zayıftır. Acizlik ise eksiklik, nakıstır ve eksiklik ise Allah'a muhaldir.¹⁹⁹

Râzî başka bir örnek vererek konunun daha iyi anlaşılmasını diye şöyle izah etmektedir: iki ilah eğer her bir ilah diğeri ihtiyacı duyuyorsa veyahut her bir ilah diğeri müstağni ise veya iki ilahtan biri diğeri ihtiyacı duyarsa ve diğeri de öbürü ilahtan müstağni ise, eğer birinci ilah nakıs ise, çünkü muhtaç olan nakıstır eksiklik. Eğer ikinci ilah o ikisinden her biri müstağnidir, öbüründen müstağni olan nakıstır. Şöyle izah eder er-Râzî, bir ülke ve onun bir başkanı var ve insanlar, başkana dönmeden ve dikkat etmeden ülkenin menfaatlerini almaktadırlar ve bundan dolayı başkan eksik sayılmaktadır. Dolayısıyla ilah ise onunla müstağnidir yani ondan müstağni değildir.

¹⁹⁸ Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin et-Teymiyye ve'l-Bekir Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb ve't-tefsîrû'l-kebir*, I Dâru'l-fikir, 1981, C. XXII, s. 150; Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-uşûl*, thk. Saîd Abdüllatif Fûde, I Beyrut / Lübnan: Dâru'l-Zehâin, 2015, C. III, s. 328.

¹⁹⁹ er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, C. XXII, s. 151; er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, C. III, ss. 321-41.

Eğer iki ilahtan biri diğer ilaha aksi olmaksızın ihtiyaç duyuyorsa, ihtiyaç duyan ise eksiktir ve kendisine ihtiyaç duyulan ise ilahdır.²⁰⁰

Râzî, eğer iki ilah varsayarsak, iki ilahtan biri diğerinin tersine bir fiili bunu ya yapabilir veya fiili yapamaz. Eğer bu fiili yapabilirse, bu varsayılınsın, çünkü imkânsız olmayanın gerçekleşmesini varsaymak, imkânsızlığı gerektirmez. Ancak o fiil mümkün değil de, engel olurdur. Yalnız bu vaki gerçekleştiğinde, ya her ikisinin de murad ettiği şey olur bu bir cisim hareket sükûn halinde olur, bu da imkânsızdır. Veyahut ikisinin de irade ettiği nesne olmaz, bu da imkânsızdır. Çünkü burada mâni olan, her iki ilahın irade ettiği nesnenin var olmasındadır. Yani birinin istediği nesnenin var olması ve diğerinin varlığına engeldir. Eğer beraber birbirine engelse ve beraber bulunurlarsa, bu ise imkânsızdır. Veya iki ilahtan birinin ikinci ilahın iradesi olmadan iradesinin olması, bu da imkânsızdır. İki ilahtan her bir sonu olmayan sonsuzluğa kâdirdir. Çünkü biri öbüründen tercih bakımından daha uygun olmaz. İradesi meydana gelmezse, bundan eksik aciz olur ve eksikliğin eğer ezeli ise, bu da imkânsızdır. Çünkü eksiklik ne zaman ki eksikliğin var olabilecek fiilde akl edilebilir. Ezeli yaratığın var olması mümkün değildir. Çünkü eksiklikte acizliğin var olması da imkânsızdır. Eğer bu da hâdis ise bu da muhaldir. Lakin ne zaman ki düşünülürse, eğer ezelde kâdir ise, daha sonra kâdirliği giderse ki, bunun kadimliğinin yokluğunu gerektirir ki, bu da mümkün değildir. Ama ayrılmanın mümkünsüzlüğü, bu da batıldır.²⁰¹

6. Matüridiyye'de Tevhîd

İmâm Mâtürîdî (333/944) Allah'ın vahdâniyetini ispat ederken, üç delil kıllanır. Bu delillerin içinde “burhân-ı temânu” delilini de kullanır. Mâtürîdî'nin Allah'ın birliğinin ve yaratıcısının ispatı için gösteren deliller şunlardır: A) Sem'(nâss) dir ki, yani âyetlerle Allah'ın tekliğini, bu konuda bütün kelâm âlimleri de hemfikirdirler. B) Akl, Allah'ın birliği için gereken akli düşüncelerle istidlâli kullanılarak yaratıcının

²⁰⁰ er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, C. XXII, s. 153; er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, C. III, ss. 321-41.

²⁰¹ Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin et-Teymiyye ve'l-Bekir Fahreddin er-Râzî, *Muḥaṣṣalü eḫkârî'l-müteḳaddimîn ve'l-müte'ahḫirîn mine'l-hükemâ'i ve'l-müteḳellimîn*, thk. Nasîrüddîn et-Tûsî, Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezhâr, ts, ss. 193-94; Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Kelâma giriş (muḥassal)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978, ss. 186-87; er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, C. III, ss. 329-41; er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, C. XXII, s. 155.

bir olduğuna varmaktadır. C) Yaratılış (hilkat) bu üçüncü kullandığı delil, yaratıcının birliği, insanın yoktan varlığı, âlemin nizamı ve düzeni olmasıdır. Mâtürîdî, yaratıcının vahdâniyetini akli metotlarla ispat ederken ve temânu' düzen ve mûcize delilleri ile Allah'ın tekliğini ispatlamaktadır.²⁰²

Mâtürîdî, Allah'ın tekliğini şöyle takrir eder:

A) Mu'cize delili, hak resullerin her türlü âyetler ve mûcizler ortaya koymalarıdır. Şöyle ki bu mûcizelere tanık olanlar bunu kabul etmek zorunda kalırlar ki, eğer Allah ile beraber şerikler olsaydı, yani ilahın fiili var olsaydı, bu ortak koşanlar resullerin getirdikleri mûcizeleri göstermekten men ederlerdi. Zira bu mûcizelerin, ortak koşanların rubûbiyeti ve ulûhiyeti iptal edilmiştir. Eğer bundan alıkoyacak yoksa ve peygamberlerin mûcizeleri göstermekten men edilmemişse ve bununla beraber resullere karşı kibirli ve inat edenler ve mûcize görmeyi istedikleri takdirde mucizeler götorecek yardımcıları bulabilecek yani ortaklar fazlasıyla var olduğu takdirde, anlaşılın o ki, mucize getirmek peygamberlere mahsustur. Dolayısıyla hak ilah ve âlemin hâlıkı bir ve kahhar olan Allah'tan gayrisi olamaz ki, her türlü kötü niyetli kibirli ve inatçı olan, sanki buna karşılık bir işi gerçekleştirmiş gibi görünen ve sanki onu yapıyor gibi olmasından menetmiş ve onu mağlup etmiştir.²⁰³

Mâtürîdî'nin hareket noktası Allah'ın birliğini ve tekliğini, peygamberlerin getirmiş olduğu mucizeler, bu mucize delilleri gayet insanlar için tutarlıdır. Çünkü resullerin ve peygamberlerin getirmiş olduğu mucizeler, zira bu mucizeler ile Allah'ın vahdâniyetini savunan ve O'na ortak koşan insanlara tebliğ eden ve uyaran kişilerdir.

B) Aklî deliller ile Mâtürîdî'nin aklî delil metodu şunu ifade etmektedir; eğer Allah'tan başka düzmece ilahlar olsaydı ki, ihtimal o ki âlemin var olması aralarında bir uzlaşma yolu ile var olurdu. Zira burada bir uzlaşma olursa, bu da rubûbiyetin fesadını gerektirir. Mâtürîdî Başka bir örnek vererek bu meseleyi şöyle izah eder; ilahlardan biri kendisine ulûhiyet atıf edilenlerden her şeyin olumlu olmasını irade eder ve diğeri ise her şeyin olumsuz olmasını irade eder. İki ilahtan biri bir şeyin var olmasını yani icadını ister ve diğeri ise bunun yokluğunu ister, dolayısıyla bunun biri

²⁰² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, ed. Fethullah Huleyf, İskenderiye: Dârü'l-Câmi'ati'l-Mısriyye, ts, s. 18; el-Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 88.

²⁰³ el-Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 18.

varlık âleminde kalmasını ister ve diğeri de bunun yok olmasını ister, Durum böyle olunca ilahlar arasında bir çekişme ve olumsuzluklar ortaya çıkar. Şuan var olan tabiatın yaratıcısı bir ve yönetiminin mükemmel olduğunu yani bu tabiatın bir ilah tarafından olduğunu göstermektedir.²⁰⁴ Mâtürîdî şuan âlemin âhenk içinde olduğu ve fiilen varlığını düzenli bir şekilde sürdürdüğü bu hususu göstermektedir.

Aklî yöntemlerle izah ederek konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayan Mâtürîdî, şöyle der: Hükümdarlar (melikler) arasında meydana gelen bir gelenek, onların hâkimiyetlerinin daha güçlü olana bırakabilmesi için diğerlerini mağlup etme yolunda tüm güçlerini göstermeleri, onların her birinin başkasının hükmünü yürütmesinden ve hükümdarlığının gücü yettikçe göstermekten engellemesidir, eğer bu böyle olmadığına göre, bilâkis aziz hakîm sultan olan sadece Allah'ın otoritesi hâkim olduğuna göre, bundan da anlaşıldığına göre Allah'ın birliği ispat olmuştur. Mâtürîdî kast ettiği şey Allah'tan gayri varlıklar olsaydı, durum bu şekilde ortaya çıkacaktır. Mâtürîdî bu aklî metotları getirerek durum daha iyi anlaşılсын diye bu konuya şu âyetleri getirmektedir; “ De ki: Eğer dedikleri gibi Allah ile birlikte başka ilahlar da olsaydı o takdirde onlar arşın sahibine ulaşmak için çareler arayacaklardır”.²⁰⁵ “ Eğer göklerde ve yerde Allah'tan başka ilahlar olsaydı, bunların düzeni mizanı mutlaka bozulurdu”.²⁰⁶ Hâlbuki hal böyle ise tabiatın bozulması kaçınılmaz olurdu, ama bu böyle olmadığına göre, bu âlem ne fesada uğramış ne de düzen bozulmuş, çünkü âlem bir olan Allah'ın muhitindedir.

Başka bir ifade ile şöyle demektedir: Eğer Allah ile beraber başka bir ilah olsaydı, yani bu ilahın öbüründen gizleyeceği bir işi yapmaya buna gücü ya yetecektir ve yahut yetmeyecektir. Dolayısıyla Allah'ında durumu onun diğerinin durumu da aynı gibidir. Eğer her iki ilahta güç yetirirseler, onlardan her biri diğerinin bilgisizliğine sahip olmuştur. Durumda rubûbiyeti zail olmuş, şayet her ikisi de buna güç yetiremezler, bu demektir her ikiside acze düşmüşler. Acizlik ise ulûhiyyet sıfatını düşürmektedir. Eğer ikisinden biri öbürü olmadan güç yetirirse, bu durumda tek birinin buna güç yetirmesidir. İşte bu rab ilah, öbürü ise onun kuludur. Mâtürîdî

²⁰⁴ a.g.e., s. 18.; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelâm*, İstanbul: Dârü'l-Fünûn İlähiyat Fakültesi Neşriyatı, 1340, C. II, ss. 95-105.

²⁰⁵ el-İsrâ 17/42.

²⁰⁶ el-Enbiyâ, 21/22.

şöyle der; gaybi ilim rubûbiyyet ilmidir, eğer gayb ilmini bilmeyen yani gayb ilmine sahip bulunmayan, gayb ilimden mahrumsa, bu ilme sahip olanın kuludur demektir. Yine şunu diyebiliriz ki, o iki ilahtan her birinin diğerine karşı diğerinin yapmak istediği işe mâni olmaya buna ya güç yetirir veyahut güç yetiremez; sonuçta her iki ilahın de gücün çıkma imkânı olma ihtimali vardır ve aczin gerçekleşmesi ve bu da rubûbiyyeti düşürür. Özellikle birinin güç yetirmesi, işte bu o rabbin bizzat kendisidir.²⁰⁷

C) Evrenin yaratılış delilleri ile Allah'ın birliğini ispat etmesi. Mâtürîdî bu delillerle evrenin sahip olduğu kanıtlarla Allahın birliğine varmaktadır. Şöyle ki, eğer birden çok ilahın varlığı olsaydı, yaratılmışların yönetimi yok olmuş olurdu. Kış ve yaz aylarının zaman açısından değişimleri, ekinlerin ve onların büyüüp ve olgunlaşmaları, yerin ve göğün biçimlendirilmesi, güneş, ay ve yıldızların kendi yörüngesinde sapmaksızın düzenli yürütülmesi, yaratılmışların beslenme gıdaları veya hayvanların maişetlerini temin etmesi yani onları idare etmesidir. Eğer bunların hepsi tek birinin yolunda ve bir çeşit idareye bağlı kalıp sürüp gitmesi ve bunun bir yolda sevk edilmesi ve bunun birden çok yöneticinin idaresine bağlı olarak devam etmez. Çünkü bunun birinin idaresinde olduğu takdirde olur ve bundan da anlaşıldığına göre bunun için yaratıcının bir olduğuna hüküm vermek lazımdır.²⁰⁸

Mâtürîdî'nin verdiği bu metotla kast ettiği şey, tabiatın oluşturduğu farklı farklı cinslerden, yerin ve göğün, dünyanın farklı iklimleri, canlıların sahiplerinin, gıdalarının menfaâtlerine bağlı olması, hattâ semâdan yağmurun yağmasıyla ekinlerin çıkmaları, dünyanın farklı bölgelerinin milletlerinin ihtiyaçlarını ve insanların hayatîyetlerinin kazançlarında çeşitli kılınmıştır. Bütün bu işlerin tek bir düzen içinde düzenlenmiştir. Ne var ki, bütün bunlar birçok ilah tarafından yapılmış olsaydı, bu kâinata farklılaşmalara rağmen bu menfaâtlerin bu yaratmayı üstlenen birine ait olması ihtimal olmazdı. Dolayısıyla bütün onların yaratıcısını ve idarecisinin bir olduğu sabit olmuştur.²⁰⁹

²⁰⁷ el-Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 19.

²⁰⁸ el-Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 19.

²⁰⁹ a.g.e., s.20.

Mâtürîdî der ki, gece ile gündüzün vakitleri ve saatleri konumları, bazıları uzayıp ve kısalmaları ihtiyaçlarının güçleri dâhilindedir.²¹⁰ Mâtürîdî şu âyet-i kerîme ile buna delil zikir eder ki, “Rahmân olanın yaratılışında hiçbir uyumsuzluklar göremezsin”.²¹¹ İşte Mâtürîdî, yaratılış noktasından hareketle bu evrende gerek yaratılış gerek daha sonra bunların düzenli olarak sürdürülmesi, bu harika evrenin bir mekanizma çerçevesinde mükemmel dönmesi, bu da onu göstermektedir ki, bu deliller de Allah’ın birliğine delâlet ettiğini gösterir

²¹⁰ a.yer.

²¹¹ el-Mülk, 67/3.

III. BÖLÜM

EBU'L-MU'ÎN EN-NESEFÎ'DE TEVHÎD

A. TEVHÎD DELİLİ (BURHÂN-I TEMÂNU’)

Sözlükte Burhân: Berraştırmak, aydınlatmak, kesin, apaçık hüccet ve delil öne sürmek gibi anlamlara gelmektedir. Burhân arapçada, “ب-ر-ه” kökünden türemiştir burhânın çoğulu “berâhîn” “براهين”dir. Terim olarak: Hakkı, doğruyu kesin olarak söylemesi ve batıl olan şeyleri birbirinden ayırıp apaçık olarak ortaya koymaktadır. Ku’ân-ı Kerîm’de burhân delili ile ilgili bazı âyetlerde geçmektedir. Meselâ bakara süresi 111 âyetinde “Eğer doğru söylüyorsanız delilinizi (burhân) getiriniz”.²¹² Burada hak ile bâtili birbirinden ayıran delil olarak geçmektedir. Diğer bir âyette ise, her kim Allah ile başka ilahlar edinirse-çağırır, ²¹³ hâlbuki çağranın her hangi burhânı delili bile yoktur. Burhân delilini kıyas amacıyla ve ispat metodu olarak, Mantıkta, Felsefede, Kelâmda ve Usûl-i Fıkıhta kullanmışlardır. İmam Gazzâlî (505/1111) ‘nin “şüphesiz gerçek burhân, doğruluğu devamlı olan hiçbir değişikliği imkânsız olan, zorunlu kesin delildir”.²¹⁴ Olarak burhân delili hakkındaki tarif etmektedir. Burhân doğruluğu yani yak’iniyyâttan kesin delil olan önermlerden sayılmaktadır. Şöyle ki, bir düşüncenin doğruluğunu ortaya koymak ve zıddının yanlışlığını ispatlamak şekliyle ortaya koymak yöntemi buna burhân-ı nakz denilmektedir.²¹⁵

Temânu’sözlükte; Birbirine engel olmak, mani olmak ve karşı koymak anlamlarına gelmektedir. “منع، يمنع، منعا، مانع” kökünden türemiştir. Terim anlamında: Bu âlemde Allah’tan gayri bir takım tanrıların var olmaları halinde bu kâinatın vücut bulmasının imkânsızlığına dayanır.²¹⁶ Ne var ki eğer Allah’tan başka tanrılar var olsaydı ve bu tanrılar kâinatı yaratmaları ve kâinatın nizam, intizamı ve otoritesi yönetme arzusunu gösterirdiler. Ya bu tanrılar her istedikleri geçerli olurdu ve yahut bu tanrıların hiçbirinin istedikleri geçerli olmazdı ve ya birinin isteği geçerli olurdu diğerinki geçersiz olur, bu iki durumda bu kâinat aklen hem var hem yok bu ihtimalle ve bu neticeyle bu ihtimallerle olduğu takdirde tutarsızlıklar meydana gelmektedir.

²¹² el-Bakara, 2/111.

²¹³ el-Mü’minûn, 23/117; el-Enbiyâ, 21/24.

²¹⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Mi’yâru’l-ilm fi’l-Mantık*, ed. Ahmed Şemsuddîn, II Beyrut / Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1434, s. 41.

²¹⁵ el-Cürçânî, *et-Ta’rifât*, s. 41.

²¹⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “vahdâniyyet”, İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2012, C. XLII, ss. 428-30.

Temânu' delilini şu ayet-i kerîm'de bu durumu gayet izah etmektedir “Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu. Demek ki arşın rabbi olan Allah, onların yakıştırdıkları sıfatlardan münezzehtir”.²¹⁷ Dolayısıyla bir ülkenin iki başkanı olamayacağı gibi, bu evrenin de birden çok yaratıcısı ve idare edicisi ihtimali geçersiz ve imkânsızdır.

Nesefî tevhîdi ispat ederken, Allah'ın tek ilah ve diğer düzmece tanrıların bir şeyi irade edip buna kâdir olmadıklarının belirterek işe başlar. Onların gerçekten aciz kaldıklarını ortaya koymaya çalışır. Ona göre, Âlemin bir muhdisi vardır ve âlemin bir yaratıcısı olduğu anlaşıldığına göre kâinatın yegâne varlığının bir tek olması gerekir. Böylece kâinatın mizânı, düzeni ve otoritesinin sapaşğlam, ahenkli bir şekilde durması, bunun fesada uğramadığının aşikârbir ifadesidir. Nesefî, âlemin yaratıcısının birliğini ispat ederken naslar ve aklî deliller serdetmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın birliği anlatılırken daha önceki insanların tanrı anlayışları mercek altına alınır. Onların anlayışında tanrı üstü varlıkların ön plana çıktığını ama bu anlayışların daha evvel ne Tevrat'ta, ne İncil'de, ne de başka eserlerde mevcut olmuştur.²¹⁸

Onun anlayışında vahdâniyet, Allah Teâlâ'nın kemâl vasıflarından bir vasıftır. Allah zâtında, fiillerinde ve vasıflarında bir tektir. Allah'ın kemal vasıflarında tek ve yegâne olması, hiçbir varlığın vasıflarında O'na denk gelmesi imkânsızdır.²¹⁹ İlah olabilmek için her şeyinde; zatında, sıfatlarında ve fiillerinde tam olması şarttır. Eğer bir ilahın bunlardan biri eksik olursa ilahlık vasfını kaybetmiş olur ve zayıf ve aciz düşmüş olur ve zayıf ve aciz olan ise ilah olması imkânsızdır.

1. Naklî Açıdan Tevhîd Delili

Nesefî, Allah'ın birliğini naklî deliller ile Kur'ân'dan apaçık nasları getirerek, birden çok ilahı kabul edenlere karşı ispat ederek onların sistemlerinin mümkün olup olamayacağını ortaya koymaktadır. Birden çok ilah kabul edenlere karşı şu ayetleri delil getirmektedir: “Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı

²¹⁷ el-Enbiyâ, 21/22.

²¹⁸ en-Nesefî, *Tabsıra*, C. I, s. 43. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arap*, C. III, s. 349.

²¹⁹ Muhammed Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, çev. Sabri Hizmetli, Ankara: Fecr Yayınları, 1986, ss. 100-101.

kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu. Demek ki arşın rabbi olan Allah, onların yakıştırdıkları sıfatlardan münezzehtir”.²²⁰ Bu ayette birden çok ilahın olması ihtimalinde bunun imkânsızlığı şu örnek ile ifade edilirse ki; bir devletin iki başkanı olması mümkün değilse, bu âlemin, kâinatın gezegenlerin sahibi tanrısı olması aklen ihtimal olamayacağını göstermektedir. Başka bir ayette “Allah asla çocuk edinmemiştir. Allah ile beraber başka bir tanrı da yoktur; aksi takdirde her tanrı kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilir ve mutlaka o tanrılardan biri diğerine baskın gelmeye çalışırdı. Doğrusu Allah o müşriklerin yakıştırdıkları şeylerden münezzehtir”.²²¹ Bu ayette iki ilahın olması halinde, her şeyin bozulması, otoritenin, yönetimin bozulması söz konusu olur. Neseî iki ilahın iptalini putperestlerin inandıkları bir takım putları ilah derecesine koymaları onlardan bir medet ummalarını “Eğer Allah seni bir zarara uğrattıysa onu kendisinden başka giderecek yoktur ve eğer sana bir hayır verirse bilesin ki O her şeye kâdirdir”.²²² ayeti ile istidlal eder. Bunun gerçekten var olması imkânsız gibi durmaktadır. Gerçek ilah eğer sana bir zarar verse bu zararı kim giderecek çünkü tek ilah var olduğuna göre her şeyin hâkimi otorite sahibidir. “O halde söyler misiniz, Allah’ı bırakıp da taptığınız şu şeyler, Allah bana bir zarar vermek istese, O’nun vereceği zararı önleyebilirler mi? Yahut O bana bir rahmet dilese, onun rahmetini durdurabilirler mi?”.²²³ De ki ne dersiniz; eğer Allah kulaklarınızı sağır, gözlerinizi kör eder, kalplerinizi de mühürlerse bunları size geri verebilecek Allah’tan başka tanrı kimdir”.²²⁴ Neseî Allah’tan başka kim zararı giderebilir? Diğerleri bir zararı gideremediği için aciz kalmıştır işte bu onların ulûhiyetinin ve rubûbiyetinin ortadan kalktığını bu ayet-i delille ispatlamaktadır.²²⁵

Âlemin ve kâinatın yaratıcısının tek olduğu ile ilgili Kur’an-ı Kerim’de birçok dve ayetler vardır. Nitekim İhlâs suresinde “de ki rabbin bir tektir ve O zerre dahi olsun hiçbir şeye muhtaç değildir ve O’ ne doğdu ve ne de doğruldu ve O’na hiçbir şey denk değildir”.²²⁶ Neseî insanların günlük ve yaşadığı sosyal hayatlarında

²²⁰ el-Enbiyâ 21/22.

²²¹ el-Mü’minûn 23/91.

²²² el-En’âm 6/17.

²²³ ez-Zümer 39/35.

²²⁴ el-En’âm 6/46.

²²⁵ en-Neseî, *Tabsıra*, C. I, s. 113.

²²⁶ el-İhlâs 112/1-2-3.

karşılaştıkları olaylarla ilgili olarak muhataplarına getirdiği delilleri açıklamaktadır. Şu ayette “Allah sana bir zarar verecek olursa, onu O’ndan başka giderecek yoktur. O senin hakkında bir iyilik dilerse onun lütfünü engelleyebilecek de yoktur. Bunu kullarından dilediğine nasip eder. Bağışlayan ve esirgeyen o’dur”.²²⁷ Neseî bu ayetler ile insanların karşılaştıkları yaşamsal sıkıntılarında ve tabiat gereği yöneldikleri aşkın ilahın bu şeylerin giderilmesini dilerler ama gerçek şu ki, Allah’tan başkaları bu şeyleri gidermesi mümkün değildir. Çünkü insanların ilah olarak edindikleri düzmece ve hiçbir şeye güç ve kudreti olmayan ilahlar insan ihtiyaçlarına ve zorlukları ortadan kaldırmaya güç yetirememektedir.²²⁸

2. Akli Açıdan Tevhîd Delili

Neseî akli yönden âlemin yaratıcısının bir tek olduğunu ve birden çok ilahların olmadığını tez olarak ortaya koyar. Delillerle anlaşıldığına göre kâinatın tek var edicisi olması gerektir. Neseî farz edelim ki âlemin yaratıcısı bir tektir veyahut birden fazladır ve bunun birden daha çok olması caiz değildir. Çünkü şayet âlemin iki yaratıcısı varsa ve bu iki yaratıcı yokluğu bilirler, şayet her ikisi varlığın durumunu araz ve cevher olarak bulurlarsa, âlemin iki yaratıcısı varsa ve bu iki yaratıcı yokluğu bilirler, şayet her ikisi varlığın durumunu araz ve cevher olarak bulurlarsa o zaman bunu şöyle anlata biliriz yaratıcılardan biri var etmeye gücü yeterse veya iki yaratıcıdan biri var etmeye gücü yetmezse, onlardan birinin diğeri olmaksızın yaratmaya gücü yeterse o iki yaratıcıdan biri kendisinden gücülüyle beraber olup da gücü yetmiyorsa, iki yaratıcıdan biri kendisinde gücü olduğu halde yapamıyorsa kudretinin yok olduğunu göstermektedir. Buna da gücü kudreti yoksa aciz olduğu anlamına geliyor demektir.

Neseî, konunun daha iyi idrak edilmesi için daha detaylı olarak izah etmektedir: Şayet her iki ilah kudretli, güçlüdür ve her ikisinden biri tek başına bir şey var eder veya zorbalıkla yaratır veyahut her ikisi de yardımlaşma yoluyla yaratırlar. Tek başına olmaksızın yardımlaşarak bir şeye güç yetirirlerse ki, o iki ilahtan birinin kendisinde kudretin olduğu halde gücünün zail olduğu için ilah aciz duruma düşmüştür. Şayet her iki ilahtan biri tek başına güç yetirirse sonra ise var ederse fakat

²²⁷ Yunus, 10/107.

²²⁸ en-Neseî, *Tabsıra*, C. I, s. 113.

diğerinin var ettiği şeye kudreti zail olursa, kudreti olmazsa bu da onu göstermektedir ki imkânsızdır. Çünkü var olanı var etmek imkânsızdır. İmkânsız olan şey ise kudretin altına girmez. Diğer ilahın var ettiği gücü sonra ise sahibinin varlığı nedeniyle kudret sahibi ise, ne yazık ki kendi kudretli olduğu halde kudreti yok edildiyse ilah acze düşmüştür demektir.²²⁹

Nesefî, konuyu daha iyi anlaşılın diye başka örnekler vererek şöyle izah etmektedir: Cisimlerden bir cismi, her iki ilah bir cismi aynı vakitte hem hareketi hem de sükûnu yaratma fiilini gerçekleştiremezler. Hem hareketi hem sükûnu aynı vakitte o cisim üzerinde yaratmayı gerçekleştiremezler yani her iki ilah da gerçekleştiremezler aciz kalırlar. İlahlardan biri bir cismi üzerinde aynı zamanda, aynı anda hareketi yaratmaya güç yetirmesi ve öteki ilah da aynı zamanda aynı anda sükûnu yaratmaya güç yetirmesi imkânsızdır. Bu hareketi ve sükûnu sırası ile aynı vakitte aynı anda bir mahalde birleşmeleri gerekiyor veyahut ötekisinin diğerine hüküm etmesi gerekiyor. Bu konumda da her iki ilahtan biri diğer ilaha karşı zayıf aciz ve güçsüz kalır. Yine her iki konumda o ilah için bir acizliktir. İşte bir ilah için acizlik ve noksanlık ise muhaldir. Bir ilah başka bir durumda diğer bir ilahın arzu ettiği şeyi tam tersi olan şeyi yaratmak istediği zamanda, o ilahın o durumda ki gücünü zayıflatmış olur. Kim bir mahalde başka bir ilahın istediği şeyin zıddını istediği şeyin ispatını yapıp, diğer ilah bunu yapmaması veya yapamaması durumunda, o ilahın gücünü yok etmiş olur. Çünkü o ilahın arzu edip yapamaması bundan dolayı aciz olması, asıl diğer ilaha karşı üstün olup kudreti ispat edip o ilahı aciz bırakması, diğer ilahın isteyip yaratma kudreti olmamasıdır. Çünkü bundan dolayı bir ilah kendi gücünü fiilini ve tasarrufunu gerçekleştirmek için ötekinin yaratma fiiline ve tasarrufuna engel olmasıdır. Dolayısıyla her iki ilahlardan biri kendi gücünün kudretinin kemalini ve iradesinin ortaya koymuş olur ve diğer ilah bu şeylerden yapma gücü kudreti eksik varsa aciz zayıf noksandır demektir.²³⁰

Âlemin yaratıcısı tek birdir. Eğer âlemin yaratıcısı iki olsaydı, o iki ilah bir şeyi yaratma durumunda bir anlaşma yoluna girseler veyahut birbirine muhalefet etseler bu durumda imkânsız olur. Eğer bu iki ilah bir anlaşmaya varırlarsa ve bu anlaşma her iki ilahın aciz olduğunu göstermektedir veya o iki ilahtan biri anlaşmaya varırsa

²²⁹ en-Nesefî, *Tabsıra*, C. I, s. 111.

²³⁰ en-Nesefî, *Tabsıra*, C. I, s. 111.

bu durumda da o ilahın aciz noksan olduğunu göstermektedir. Eğer fâil-i muhtâr (eylemi gerçekleştiren) her durumda her zamanda tüm işlerde emirlerde başka ilah ile bir anlaşma yoluna varırsa bu ilahın aciz olduğunu ve ona ihtiyaç olduğunu gösteriyor ki, aciz ve zayıf olan ilah olamaz. Eğer iki ilah birbirine muhaliflerse o iki ilahtan biri bir mahalde bir şey yaratmayı istediğinde ve diğer de o ilahın aksine aynı mahalde bir şey yaratmayı istediğinde, o iki ilahtan biri şayet bir şahsı diriltmek ister ve diğer ilah ise bir şahsı öldürmek ister işte makul olmaz. Ya her iki ilahın her istediği şeyler hâsıl olur veya her iki ilahın her isteği kabul olmaz veyahut iki ilahtan birinin istediği hâsıl olur ve diğer ilahın isteği kabul olmaz. Birinci durumda olan her iki ilahın her istediği şeylerin gerçekleşmesi imkânsızdır ki, burada teklikten söz etmek imkânsızdır çokluk hâsıl olur. İkinci durumda olan her iki ilah istedikleri şeyler hâsıl olmazsa aciz zayıf olurlar. Üçüncü durumda ise her iki ilahtan birinin isteği kabul olur diğeri ilahın isteği kabul olmazsa aciz noksan olur ki, aciz noksan olan ise ilah olamaz.²³¹

Nesefî, birinci ilah cisimlerin birinde bir hareketi yarattığında ve orada sükûnu yaratma kudreti kalmamıştır. Böyle ilahın kendisini bundan aciz olamayacağı gibi, bu durum saçma ve muhal da olmaz. İkinci ilahın durumu da bu şekildedir. Tarzındaki iddiaya, cevaben biz deriz, bir mahalde başka birinin o şeyi yapmasından ötürü bunun aksini o durumda yapma kudreti yetmeyen kimse, birinci ilahın diğer ikinci bir ilah tarafından o şeyi yaratma kudretinden engel olmasından dolayı aciz olur. Çünkü bu arkadaşını aynı bir yerde bir faaliyette ve tasarruf yapmakta mani olmasıdır. Başka birine bundan engel olmak, bunu da iki durumda izahta olur; ilki kendisinin bir şeyde bir tasarrufta bir iş meydana getirmesine engel olması, kudretini yok etmesi, ikincisi, arkadaşlarının bir yerde yapmak istediği tasarrufun tam tersini o şeyde yapmasıdır ki, bundan dolayı o yerde, orada bir işlemin tam tersine bir eylemin yapabileceği bir şey olmaktan çıkarır.²³²

Nesefî, her kim bir yerde bir mahalde başkasının tam aksine güç yetirerek bir eylemi gerçekleştirirse, böylece yaptığı işlerden dolayı aciz sayılmaz. İki aksi olan şeyleri bir araya getirme mümkünsüzlüğünden ötürü ilahın kudreti yok olmazsa bile noksan ve aciz olamaz. Nitekim ilah olan kendi özgür ve hür kudretiyle onun zıddını

²³¹ en-Nesefî, *el-Temhîd*, s. 101.

²³² en-Nesefî, *Tabsıra*, C. I, s. 111.

yapabilecekse, işte diğer ilahın zıddına bir şeyi yaptığında, böylece bu ilahın kendi gücünün büyüklüğünü ve isteğinin kabul olduğuna delil olduğunu göstermektedir. Bu durumda ikinci ilahın durumunun acizliğini ve kahır olduğuna dair delil olduğunu göstermektedir.²³³

Nesefî başka bir örnek ile tevhid konusunun daha iyi anlaşılmasını sağlar. Nitekim Allah Teâlâ, bir hayvanın uzuvlarının birinde hareketi yaratmaya kâdirdir ve o hayvanda orada durgunluk yaratılmışsa, diğer ilahın orada hareketi yaratma gücü kalmadıysa, böylece her iki kadim varlıklardan biri başka bir varlığı aciz ve kudretsiz bırakırsa, hâlbuki aciz ve gücü olmayan varlığın ilahlığı ve âlemlerin sahibi olma durumu kalmaz. Bundan dolayı her iki ilah birbirinin isteklerini geri çevirip dururlar.

Nesefî, Allah'ın kudret vasfı tecellisinde olduğu gibi, irade vasfında da iki yaratıcı arasında bir ihtilafın vuku bulması, birden daha çok varlığın olması akıllara ters düşmektedir. Dolayısıyla âlemin iki yaratıcısı var olursa, irade sıfatı durumunda her iki ilahın aralarında bir anlaşmazlık ortaya çıkar. O iki ilahtan biri, bir şahısta hayatı yaratmak ister, diğeri ise orada ölümü yaratmak istediği vakit bu ilahlar arasında bir ihtilaf meydana gelir. Diğer şeyler de bunun gibi, hareket ile sükûn, kara ile ak ve bütün birbirine zıt olan şeylerin bir araya gelmesi birden çok ilahın varlığında bir ihtilaf olması gerektiğini akla getirmektedir. Bu uzak bir ihtimaldir ki, her iki ilahın bütün istediği her şey bir kimsede bir arada; hem canlı, hem ölü, hem durgunluk, hem hareketli, hem kara, hem ak olacaktır. Bunun olması ise imkânsızdır. Bu durumda her iki ilahın isteği olmayacak, dolayısıyla bir kimsede ne canlı, ne ölü, ne durgunluk, ne hareketli olacaktır. Bunun da olması imkânsızdır.

Nesefî, her iki ilahtan birinin acizliği iradesinin olmaması, zayıf ve noksan olduğuna işaret etmektedir ve arkadaşının engel olmasıyla ispat etmek istediği şeylerin ispatına mani olması acizliği göstermektedir. Şayet arkadaşı diğer ilahın istediği şeyin kabul olmasının zıddını isterse ki, istediği şeyler geçerli olursa da, yani o iki ilahın ilahlığı batıl olur. Eğer o iki ilahtan birinin ki geçerli olurda diğerininki olmazsa, o ilahın istediği şeyler ispatlanmış olur, ispatlanan ilahınki geçerli olur, diğer ilahın ilahlığı batıl, aciz ve noksan olur, ilah olamaz.

²³³a. yer.

Eğer iki ilahın ispatı doğrulanırsa, o zaman birçok ilahların da ispatı doğrulanır. Nitekim ilahların adet yönünden sonu olmaz. Çünkü adet yönünden diğer adetlere göre ilkinin sayısı yoktur. Şayet sonu olmayan ilahların varlıkları ispatlanması caiz ise, o ilahlardan her birinin bir şey iş fiil yapması caiz olur. Çünkü durum öyleyle ise adet yönünden ilahların sonları olmayan yaptıkları işler var olur ve işte bu durum muhaldir.²³⁴

Nesefî başka bir örnek getirerek der ki, iki ilah farz edelim; o ikisinden biri bir mahalde bir siyah veya bir hareket veya canlı yapmak istediğinde, siyah, hareket ve canlı ilahın kendi kudreti altındaysa, çünkü kendisinde var olan kudret ile ispatlanmasını istediye, başka bir ilahın diğer ilahın yaptıklarının zıddlarını yapıp da kabul değilse, demek yaptıklarına güç yetirememiştir. Ne zaman ki bir ilahın diğer ilahın istediği şeyin geçerliğine engel olmaya gücü yoksa bu ilah diğer ilah karşısında ağır bir hezimete uğramıştır yani diğer ilah karşısında aciz kalmıştır.²³⁵

Nesefî aklımızla düşündüğümüz zaman, ikinci başka bir yaratıcının varlığı caiz ise veya varlığı engeldiyse, iyice düşündüğümüzde ve bunu anladığımızda o ilahın varlığı engeldir. Çünkü ne zaman ki geçtiğinde Allah ile beraber bir ilah var ise, her ikisi de acizdirler veya o ikisinden biri acizdir, aciz olan ise ilah olması imkânsızdır. Bu delil göstermektedir ki, iki ilahın varlığı tasvir edilemez. Bu delil o ilahın rubûbiyetini ispat eden rububiyetinin iptalini gerektirir, bilakis delil bir yaratıcının aksine iki yaratıcının var olmasını imkânsızlığının delilidir. Çünkü gerekli bir delille bir ilahın rubûbiyetinin varlığı ispatlanmasıdır. Rubûbiyetini ispat eden kimse rubûbiyeti delille iptali gereklidir ki muhaldir. İlahın Rubûbiyeti vacibu'l-vücut olmasıdır. Çünkü yokluğu muhaldir.²³⁶

B. TENZİHİ (SELBÎ) SIFATLARDA TEVHÎD

1. Kıdem

Allah'ın tenzihi sıfatlarından olan “kıdem” sıfatı sözlük olarak; bir varlığın üstünden çok müddet gelip geçmesi diye tarif edilmektedir. Terim olarak ise; Allah'ın

²³⁴ en-Nesefî, *Tabsıra*, C. I, s. 112.

²³⁵ en-Nesefî, *Tabsıra*, C. I, s 119.

²³⁶ a.g.e., C. I, s. 118-19.

varlığının başlangıcı olmayan, varlığının gereği olarak başkasına muhtaç ve başlangıcı olmayandır.

Nesefî, Allah'ın tenzîhi sıfatlarından olan kıdem sıfatını şöyle izah etmektedir: Kaînatın yaratıcısı olan Allah kadîmdir. Mademki, âlemin yaratıcısı kadîm başlangıcı yoksa demek ki âlem hâdisdir. Çünkü evveli olmayan kadîm olan ile sonradan ortaya çıkan yani yaratılan arasında ortak noktası bile yoktur. Kadîm varlık için bir başlangıç söz konusu bile olamaz yani onun evvelinin başlangıcı yoktur. Ama sonradan yaratılan varlıkların bir başlangıç noktaları vardır. Bu da Allah'ın kıdem sıfatını pekiştirmektedir.²³⁷

Nesefî farz edelim ki, şayet o varlık hâdis olsun, o takdirde hâdis olan başka bir var edene ihtiyaç duyar. Dolayısıyla bu durumun ikinci, üçüncü ve sonu olmayan bir teselsül durumu ortaya çıkar. İlahın varlığının ispatının mefhumunun olmaması âlemin yaratılmış olması ile bir ilişki olmasıdır. İlahın varlığının ispat mefhumu olmaması, dünyanın yaratılması ile bir ilişkisi var olması demek, yokluğunun kalmasıdır. Çünkü evrenin var olduğu gözlem ile sabittir. Anlaşıldı ki, evrenin hudûsu varlığı olmayan şey ile bir ilişkisi yoktur ve bir tek olan bir kadîm bir ilahın yaratmasıyla bir ilişkisi hâsıl olmaktadır.²³⁸

Allah'ın kadîm olması zati açısından ezelde bu sıfatlar ile nitelenmiş olması demektir, Allah'ın hayy sıfatı hayatsız olması imkânsız, kâdir sıfatı kudretsiz, âlimin ilimsiz olması gibi. Dolayısıyla Allah'ın kıdem sıfatı eğer bu sıfat sâbit ise bu sıfat ezeli bir sıfattır. Söz konusu bu sıfatların yaratılması kadîm için ilgili ise, bunun olması muhaldir. Çünkü bu sıfat ezeli olduğunda, demek bu sıfat kadîmdir. Çünkü kıdem sıfatı Allah'ın çok özel vasfıdır. Ne var ki, ezelde sıfatların sübûtuyla söz konusudur, ilahların sübûtuyla ulûhiyetin manasını ispatı için söz konusunu ifade etmektedir. Kıdem sıfatı sıfatlar için söz konusudur.²³⁹

²³⁷ a.g.e., C. I, s. 199.

²³⁸ en-Nesefî, *el-Temhîd*, s. 17; en-Nesefî, *Tabsıra*, C. I, s. 144.

²³⁹ en-Nesefî, *Tabsıra*, C. I, s. 262.

2. Bekâ

Sözlükte; beka, varlığı zail olmadan devam eden ve sâbit olan, bir kesinti olmaksızın sürüp giden anlamına gelmektedir. Terim olarak: Allah Teâlâ'nın varlığının ebediyen, O'na bir fena olmaksızın daima devam etmesidir ve fenâ'nın zıddıdır. Beka sıfatı hangi sıfatlar sınıfında mütaala edileceği bahsinde Matürîdiyye ve Eş'arîyye arasında fikir ayrılığına sebep olmuştur. Nitekim Allah'ın beka sıfatı ile nitelenmesi, bu Kur'ân-ı Kerîm'de ism-i tafdil ve fiil kalıbında ifade edilmektedir. Dolayısıyla her şeyin fâni, yok olup gideceği söz edilirken, tek Allah'ın kalacağı, baki olması söz konusudur. Beka, âhir kelimesiyle aynı manayı taşımaktadır.

Ehl-i sünnet'in büyük ekseriyeti Allah Teâlâ'nın bekâ sıfatının tenzihi-selbî sıfatlarından biri olduğunu söylemişlerdir. Kur'ân-ı Kerîm'de her şeyin, yaratılan her canlının yok olacağı yani fâni olacağı, ama Allah'ın bâki ölümsüz, değişmeyeceği ifade edilmektedir.²⁴⁰ Bâki sıfatı sadece Allah'a münhasır kılınmıştır.

Nesefî, Allah'ın beka sıfatını hususu ile detaylı bir bab yer ayırmaz. Bu sıfatı kıdem ve beka sıfatları Allah'ın zâti ve sübûti sıfatları içerisinde izah ederek anlatmaktadır.²⁴¹

3. Mühalefetün Li'l-Havadis

a) *Mümâselet ve müsâbehet*

Sözlükte teşbîh; benzetmek ve benzemek manalarında “şbh” kökünden türemiş olup, teşbîh, bir işin başka bir işte ortak olmak anlamında olduğunu göstermektedir.²⁴² İstilah anlamında ise; her hangi bir şeyi Allah'a benzetmek veyahut Allah'ı her hangi bir varlığa benzetmek manasındadır. Bunun olması imkânsızdır. Çünkü durum öyle olduğu takdirde Allah Teâlâ yaratılmış mahlûkatlara benzetilmiş olur. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de açık ayetler buna delâlet etmektedir. Şöyle ki, “Gökleri ve yeri yaratan O'dur. Size kendinizden eşler, hayvanlardan da çiftler yarattı. Bu şekilde çoğalmanızı sağlamaktadır. O'na benzer hiçbir şey yoktur. O her şeyi işitir, her şeyi

²⁴⁰ âl-i İmrân 3/185; el-Kasas 28/88; er-Rahmân 55/27.

²⁴¹ en-Nesefî, *Tabsıra*, C. I, ss. 264-339.

²⁴² el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, C. I, s. 52.

görür.”²⁴³ Allah hiçbir şeye, ne cisime, ne hayvan türlerine ne de mahlûkata benzemez. Allah ne arazdır ne cevherdir ne de cisimdir. Çünkü her hangi bir şey Allah’a benzemez, hiçbir şey Allah gibi değildir. Ne var ki insan, hayvan, mekân ve cisim bunlar maddî şeyleri ifade etmektedir yani beden ve ceset gibi maddî varlığı meydana getiren demektir.

Nesefî, Allah’a hiçbir şeyin benzemediğini izah etmektedir. Allah ne araz ne cevher ne de cisimdir. Allah Teâlâ yaratılmışlar arasında ortak bir benzeşme söz konusu değildir. Bize muhalefet edenler der ki; Allah Teâlâ hâşâ âdem suretinde, uzuvlardan müteşekkil olduğunu iddia ederler. Allah Teâlâ teşbihçilerin isnat ettiklerinden ulu yücedir, uzaktır.²⁴⁴

Eş’arîler, müşâbehet ve mümaselet lafızları ayrı ayrı şeylerdir ama bunları birbirinin yerine de koyulabilir. Nesefî bu lafızların eğer bunlar her biri var olsa ve arazları ve renkleri ve birçok vasıflarında siyahın beyaz gibi birçok şeyde aralarında ortak muvafakat olsalar dahi, bu iki şeyin benzer özelliği yoktur.

Ancak bu iki lafız başka bir durumda bir şeyde bir muhalefette, gerek özellik hususunda birbirinin benzeri olsalar dahi, bunların aralarında bir mümaselet meydana gelmez. Muhalefet ve mümaselet tek bir mahalde, birbirinin iki zıd olan şey arasında yaklaşması buluşması, bir araya gelmesi düşünülemez. Çünkü muhalefetin zorunlu olması, mümaseletin yok olması demektir. Nesefî bu durumun konunun daha iyi anlaşılması açısından örnekler getirir. İki mümaseletin var olması, iki cevherin iki araz arasında veya iki cevherin birbirinin misli olmasıyla da mümkün değildir. Arazın cevher gibi misli olmasıyla da mümkün değildir. Ne de siyahın başkasında misli olmasıyla da değildir.²⁴⁵

Mu’tezile Âlimlerinden Ebu Hâşim ve Ebu Bekir b. el-İhşîd iki ortak şeyin özelliğini şöyle izah etmektedirler, iki ortak olan en hususu vasıftadır ki, siyah ve beyaz arasında ortak olmakla beraber var olmalarında bir mümaselet olmadığını göstermektedir. O iki varlığın iki renk ve araz olmaları ki, onlar genel vasıflardır. O

²⁴³ eş-Şûrâ, 42/11.

²⁴⁴ en-Nesefî, *Tabsıra*, C. I, s. 187.

²⁴⁵ en-Nesefî, *Tabsıra*, C. I, s. 189.

iki şeyin ortak olmasına gelince iki siyahın ortak özelliği vardır yani iki benzer renk olduklarından dolayıdır. Dolayısıyla iki siyahın bir mümâselet olduğu kanıtlanmıştır.

Mümâselet ve Mütemâselet başkası olmaksızın arasında bir mühalefet vaki olmasıdır ki, siyahın beyaza siyah olması bakımından benzer olmasıdır. Yoksa varlığıyla araz ve rengiyle değil, işte beyazın beyaz olarak benzer olduğunu delalet ettiğini göstermektedir.²⁴⁶

Nesefî bunların öne sürdükleri görüşleri şöyle açıklamaktadır. Mümâselet iki siyahın var olmasında ortak anlamında olması demek, bilakis o iki şeyden birinin bir vasıfla diğerine karşı bir kanıt için olması imkânsızdır. Dolayısıyla ondan ayrılmaz. Nesefî şöyle devam ediyor mümâselet genel olarak vasıflarının tamamında ortaktır ve özel olarak vasıflarında bir mümâselet olmadığını göstermektedir. Vasıfların hepsinde bir ortak olduğu görülmektedir ve yani vasıfların özelinde değildir.

Nesefî Müşebbihenin teşbih konusunda aşırıya gittiğini söylemektedir. Şöyle ki, eğer Allah Teâlâ âlem gibidir, yoksa her yönleriyle onun benzeridir veyahut başka yönü olmaksızın diğer yönüyle mi benzerdir. Bunlara cevaben şöyle açıklar, şayet bütün yönleriyle benzerdiyse ki, kadîm varlık bütün yönleriyle yaratılmış olur veyahut âlem bütün yönleriyle kadîm olur ki, bütün yönleriyle yaratılmış olmaktadır. Hâlbuki Allah bütün sıfatlarıyla kadîmdir.²⁴⁷

Nesefî benzerlik lafzını daha anlaşılın diye başka bir örnek ile açıklar, Allah'ın âlim olması, Allah ile ve başkası arsında ki benzerlik mutlak olarak sabit değil ki, benzerlik dediğimiz lafız, iki varlık arasında ki âlimin ilmin arasındaki benzerliğin sabit olabilmesi lazımdır. Hâlbuki Allah'ın ilmi ile başkasının ilmi arasında bir benzerlik söz konusu değildir. Allah'ın ilmi her zaman vardır ve fâni değildir. Çünkü Allah'ın ilmi her ne varsa tamamını ihata etmektedir.²⁴⁸ Dolayısıyla Allah'ın ilmi kendisindedir ve sonradan kazanılmamıştır sınırsızdır. Başkasının ilmi sınırlıdır, ilmi baki olması imkânsızdır ve her şeyi ihata etmesi imkânsızdır.

Nesefî Allah'ın vasıflarının hiçbir şeye benzemediğini, bilakis O'na ait olduğu ispat etmek ve bunu “şey” lafzı ile benzerlilik konusunu açıklamaktadır. Nitekim siyah bir

²⁴⁶ a.yer.

²⁴⁷en-Nesefî, *Tabsıra*, C. I, s. 291.

²⁴⁸ a.g.e., C. I, s. 206.

şeydir ve beyaz da bir şeydir ve ikisi arasında bir mümâselet yoktur. Cevabın gerçekliğine baktığımızda, şey ismi bir cins ismi değildir. Çünkü cins isim mutlak varlığın arka planındaki olan şeyi ispatını göstermektedir. Cevher de mutlak bir varlık için bir isim değildir bilakis o bir varlığın meydana gelebilmesi için ve başka bir cisimden olan bir isimdir.

Araz lafzına baktığımızda, mutlak bir varlık için bir isim değildir. Birçok varlıklar arazlar değildir. Tam tersi bu bekasının varlığın imkânsızlığını olan şeyi gösteren bir isimden ibarettir. Yani burada mana için bir şey yoktur ve araz bile yoktur. Bütün her cins isimler böyledir, havyarlar ve bitkiler gibi ve başkaları da cins isimlerdendir diye biliriz.²⁴⁹

Allah'ın varlığının ve zatine hass olan vasıflarının, mutlak varlığı için delalet eden şeyler, delalet etmiş demektir. Ve cins ismin olması değil de. Bizim bilgimiz dâhilinde bunun bilmemizdir ki, şu isim mutlak varlığa delalet ediyor ve mutlak varlığı ispat etmesiyle bir benzerlik olmamasıdır. Ve şunu da diyebiliriz ki, cinsler ile cinsler açısından bir benzerliğin ispatlığın vardır.²⁵⁰

b) *Tecsîm*

Nesefî'ye göre, Allah Teâlâ'nın cisim olarak vasıflanması imkânsızdır. Gerçekten Allah buna uygun değildir ve O, insanların Allah'a yakıştırmak istediği şeylerden uzaktır, cismiyyetin Allah için var olması mahaldir.

Nesefî, Yahudilerden birçok grup, Rafizîlerden de Gulât-ı Şîa grubu, Müşebbihe ve Kerrâmiyye bize muhalefet ettiler. Çünkü bu saydığımız gruplar Allah'a cismiyyet isnat ederek birçok ihtilaflar meydana getirmişlerdir. Nesefî bu iki taifeyle vaki olan ihtilaflarının iki şekilde olduğunu anlatmaktadır.

Nesefî derki, ilk taife isim, mana ve cisim konusunda ihtilaf etmektedirler. Onlar Allah Teâlâ'nın birleşik, bölünebilir ve parçalanabilir bir varlığının olduğunu iddia ederler ki onların birçoğu Yahudi gruplarındandır. Nesefî, Yahudilerin, Allah'ı birleşik ve adam suretinde bir cisim olarak nitelendirdiklerini ve ihtiyar kılığında saç ve sakalı beyaz insan biçiminde tasavvur etmektedirler.

²⁴⁹ a.g.e., C. I, s. 209.

²⁵⁰ en-Nesefî, *Tabsıra*, C. I, s. 209.

Bunun yanı sıra Hişâm b. Hakem, Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî ve Dâvut el-Cevâribî gibileri de insanlar, Allah, insan biçimde olup ve bazıları daha da aşırı giderek, saçları siyah nurdan siyah saçlı ve bazıları da Allah'ın, bıyığı yeni çıkmış genç delikanlı ve kıvrıkcık saçlı olduğunu söylemişlerdir.

Hişâm b. Hakem'in, Allah'ı parlayan katıksız bir külçe altına benzetmekte olduğu rivayet edilmektedir. Nitekim yine Allah'ın kendi karışı ile yedi karış olduğunu ifade etmiştir. Daha da ileri giderek kendisi Allah mı büyüktür veya şu dağ mı? Diye sorulduğunda o, yakınındaki dağa işaret ederek dağ O'ndan daha büyüktür, demiştir.

Bununla beraber Câhız, Hişâm b. Hakem'den Allah Teâlâ hakkında beş yıl içerisinde beş görüşün intikal ettiğini belirtmektedir. Ayrıca Neseî, Mükâtil b. Süleyman'ın da ilgili konuda teccim ve teşbih anlayışında olup birinci tâifeye girdiğini belirtmiştir.²⁵¹

Nitekim Neseî, ikinci tâifenin ise, bize sadece isim mevzusunda muhalefet eden Kerrâmiyye mezhebi olduğunu ifade eder. Neseî, Kerrâmiyye,'ye göre, Allah'ın varlığının bir cisim olduğunu, bunun yanı sıra onların mananın dışında onlarla aynı düşüncede olduklarını belirtmektedirler. Allah cisim bir varlıktır, Allah'ın, birleşik bölünebilir ve parçalanabilir bir varlıktır anlamında demeyiz, hayır, biz Allah cisimdir dediğimizde O, kendi zâtı ile kâimdir olduğunu kastederiz, derler.²⁵²

Neseî, birleşik, bölünmeler ve parçaların birçok manasın olmasının Allah'a izafe etmek ve O'ndan bir vasıf olarak nitelendirmek Allah için bunların olması muhaldir. Çünkü Allah o sıfatlardan uzaktır. Neseî burada şunu demektedir. Her bir parça için Allah ondan hali değildir, ya onunla kemâl sıfatlarıyla mevsuftur ya da her bir parça için hay, kâdir, âlim, sem'i, basîr ve murîd sıfatlarıyla ki, her bir parçası ile bir ilah olmaktadır. Neseî, diğerlerine bir gönderme yapmaktadır ki, onlar yaratıcıyı insan biçiminde tasavvur etmekteydiler. Neseî de söz konusu burada tek ilah olarak değil de, bunda en ufak bir şüphe yoktur ki, birçok ilahın mevcut olmasıdır. Hâlbuki burada bazı parçalar ve bölünmeler arasında bir engel (temân') gerçekleşmektedir, iki ilahın nasıl ki birbirine deliller sonucunda engel olmaktaydıysa, burada da söz konusu fasit olmaktadır. Nitekim yapılan söz iki ilahla olması batıldır, hükmü

²⁵¹ a.g.e. C. I, s.158-89.

²⁵² Sarıkaya, *Hadislerin Tahriri*, ss. 158-59; en-Neseî, *el-Temhîd*, ss. 18-19.

geçersizdir. Çünkü durum böyle olduğunda birçok ilahların sayısı sınırsız olur, bu yüzden de bunun olması batıldır.²⁵³

c) *Mekân ve istiva ve arş*

İstilah anlamında “olmak” manasında köken olarak “kevn” oluş, oluşum gibi master kalıbında bu kavram, bu kavram ism-i mekân olarak, bir işin, bir oluşun meydana geldiği yer manasında kullanılmıştır.²⁵⁴

Nesefî insanlardan kimi fırkalar vardır ki, Allah’ın mekânda olması konusunda muhalefet etmişler, dolayısıyla bu aşırı giden fırkalar Rafiziler, Yahudiler, Kerrâmiyye ve Mücessimenin tamamı olmak üzere, Allah’ın hususi bir yerde var olduğunu iddia ederler. Onlar Kur’ân-ı Kerîm’den “O gün rabbinin arşını bunların da üstünde olan sekiz (melek) yüklenir.”²⁵⁵ “Meleklerin de rablerine hamd ile yüceliğini dile getirerek arşın çevresini kuşattıklarını görürsün.”²⁵⁶ Ayetleri delil getirerek şöyle derler, Allah Teâlâ arşadır, arş ise onlar nezdinde çevresini kuşatmış ve taşınan bir yatak olduğunu iddia ederler.²⁵⁷

Cehmiyye, Allah Teâlâ’nın her yerde olduğunu söylemektedir. Cehmiyye iddialarına şu ayetlerle delil getirir:²⁵⁸

1. Gökteki ilâh da O’dur, yerdeki ilâh da (bir Allah) O’dur.²⁵⁹
2. O, göklerde ve yerde tek Allah’tır.²⁶⁰
3. Çünkü Allah takvâ ile hareket edip iyiliği seçenlerin yanındadır.²⁶¹
4. Görmedin mi, Allah göklerde olanı da yerde olanı bilmektedir! Gizli konuşan üç kişi yoktur ki dördüncüleri O olmasın; beş kişi yoktur ki altıncıları O olmasın.

²⁵³en-Nesefî, *el-Temhîd*, ss. 18-19.

²⁵⁴el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, C. I, s. 292.

²⁵⁵el-Hâkka, 69/17.

²⁵⁶ez-Zümer, 39/75.

²⁵⁷en-Nesefî, *Tabîra*, C. I, s. 215.

²⁵⁸Ebu’l-Mu’in Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu’temid En-Nesefî, *Bahru’l-keâm fi ilmi’t-tevhîd*, thk. Muhammed Seyyid El-Bersigi, II Dimeşk: Mektebetü’l-Dâri’l-Ferfûr, 2000, s. 129.

²⁵⁹ez-Zühurf, 43/84.

²⁶⁰el-En’am, 6/3.

²⁶¹en-Nahl, 16/128.

Bundan az veya çok olsunlar ve nerede bulunurlarsa bulunsunlar mutlaka Allah onların yanındadır.²⁶²

5. Nerede olursanız olun O sizinle beraberdir. Allah yaptıklarınızı görmektedir.²⁶³

Nesefî, Cehmiyye'nin iddia ettikleri ve delil getirdikleri ayetleri yanlış anladıklarını söyleyerek bu ayetlerden söz konusu anlamın aşağıdaki gibi olduğunu savunur.

Birinci ayetin anlamını şöyle izah etmektedir: Allah Teâlâ yerin de göğün de takdir ve tedbirini yapan, nizam ve intizamı yöneterek düzen içinde idare etmektedir.

“Göktekinin yani Meleklerin sizi yerin dibine batırmayacağından emin misiniz”? Nesefî bu ayetle ne kastedildiğini, gökte Allah'ın kudretinin eserlerinin ortaya çıkmasından emin misiniz ki?

Nesefî, “Allah, bunların dördüncüsü olmasın” ayetini yani Allah ilmi ile bunların dördüncüsüdür diye yorumlamaktadır ve aynı zamanda da “Nerede olursanız olun O sizinle beraberdir, Allah yaptıklarınızı görmektedir” ayeti de aynı şekilde, Allah ilmi ile kuşatmaktadır anlamında yorumlar.²⁶⁴

Nesefî eğer biz söylersek ki, Allah Teâlâ bir yerdedir, dolayısıyla bunun çirkin bir iş olduğuna delalet etmiş olduğunu gösterir, nitekim Allah'ın tamamının her yerde olması veya parça parça ve kısımlar halinde olması veyahut bir yerde var olup başka bir yerde olmaması icap ederse bu da imkânsızdır. Çünkü Allah'a her hangi bir mekân isnat edilemez.

Nesefî, Allah'ın tamamının bir yerde var olması batıldır. Çünkü burada iki ilahın var olmasına neden olmaktadır. Hâlbuki ilah birdir tektir. Allah'ın parça parça bir yerde olması batıldır, çünkü kim ki Allah'ı parçalara cüzlere bölerek ve kısımlara ayırarak vasıflandırır, kâfir olur. Allah'ın bir yer olmaksızın bir yerde var olması batıldır. Dolayısıyla Allah'ın, intikal etmeye ihtiyaç duyması, yer değiştirmesi demek, hâlbuki bir yerden bir yere intikal etmek yaratılmışların vasıflarıdır ve sonradan

²⁶² el-Mücâdele, 58/7.

²⁶³ el-Hadîd, 57/4.

²⁶⁴ en-Nesefî, *Bahru'l-keîâm*, s. 130.

yaratılmışların alametlerindendir. Allah her şeyden münezzehtir ve Allah paktır ve yücedir.²⁶⁵

Nesefî, Gökteki ilâh da O'dur, yerdeki ilâh da (bir Allah) O'dur.²⁶⁶ Bu ayetle alakalı olarak, “falan adam; hem Buhara hem de Semerkand şehirlerinin emiridir.” denildiğine göre ve onunla da kastedilen şu ki, saltanatının ve hükümlerinin her ikisinde de hükmünün geçerli olduğu anlamına gelmektedir. Yoksa bu zâtının aynı anda hem Buhara'da hemde Semerkand'ta var olduğu manasına geldiği söz konusu değildir. Çünkü bu ayetlerle kast edilen anlamlar Allah Teâlâ'nın ulûhiyetinin hem gökyüzünde hem de yeryüzünde ispatının var olduğudur. Yoksa Allah Teâlâ'nın zâtının hem yeryüzün hem de gökyüzünde var olduğu manasında değildir.²⁶⁷

Nesefî, Allah Teâlâ'nın hiçbir şey benzeri olmadığı söz konusu olduğuna göre O'nun bir benzeri olma ihtimali nefy edilmiştir. Nitekim Nesefî burada şunu bu bağlamda demek istiyor; iki şeyin eşitlik olması bunu kemiyet anlamında iki şeyin benzeri olması gibi, bu benzerliğin aynı cinsinden olması icap ettiği gibi, iki eşitliğin iki benzerlik gibi olduğu, yer ve yerleşmek (mekân ve mutemekkin) aynı eşitlik her mütemekkinin mekân ölçüsünde olmasıdır. Yani temekkün ile mütemekkin aynı nispetindedir. Çünkü burada gerçek bir yerin var olması söz konusu değildir. Şayet burada bir yer isimlendirilmişse, hakiki anlamında değil de gerçekten burada bir mecaz var olduğunu söylemektedir.²⁶⁸ Hâlbuki mekân bir cisim için var olan şeydir, çünkü Allah cisim değildir. Allah'a hiçbir şey benzemiyor, cisim bir şeydir, dolayısıyla Allah cisim değildir.

Nesefî, Kerrâmiyye'nin Allah ile ilgili olarak ileri sürdüğü fikirleri, Kerrâmiyye göre, Allah Teâlâ arş üzerine yerleşmiş, hatta orayı tamamıyla doldurmuştur.²⁶⁹ Kerrâmiyye'nin öne sürdüğü arş ile ilgili bu fikirlerine getirdiği ayeti delil olarak göstermektedir. “Rahman arşa isti'la etti”.²⁷⁰ Kerrâmiyye'den bir grup arş konusunda düşüncelerini öne sürer. Nitekim o gruplar şöyle söylemektedir: Allah arş üzerine yerleşmiştir. Ve onlardan bir grupta, Allah arş ile temas halinde olduğunu ve

²⁶⁵ a.yer.,

²⁶⁶ ez-Zühurf, 43/84.

²⁶⁷ en-Nesefî, *Tabsıra*, C. I, s. 145.

²⁶⁸ en-Nesefî, *Tabsıra*, C. I, s. 218.

²⁶⁹ en-Nesefî, *bahru'l-keâm*, s. 125.

²⁷⁰ Tâ Hâ, 20/5.

onlardan bir grup ise, buluşma halindedir.²⁷¹ Onlardan bir grup, Allah Teâlâ ile arş arasında bir illet bir vasıta ve araç yoktur. Dolayısıyla Kerrâmiyye arasında bir grup insanlar arasında farklı düşüncelerinde yeri durmuşlardır. Yine onlardan bir grup da iddia ettiklerine göre, Allah Teâlâ beş yön ile sınırlı değil de, bir yön ile sınırlıdır ki, o ise en aşağı olan ki, ilah arş ile buluşmaktadır. Bununla birlikte arşın alanı ve dört yanı dolmuştur.²⁷²

Nesefî, Kerrâmiyye'nin bu fikirlerine katılmaz, Nesefî onların düşüncelerinin yanlış olduğunu ve tefsircilerinin bu ayeti nasıl izah ettiklerini delil olarak getirir, tefsircilere göre "istifa" lafzı yenme galip gelme anlamındadır. Nitekim bir şiirde de buna örnek olarak getirilmektedir. Şöyle ki, "Bişr Irak'ı kılıçsız ve kan akıtmaksızın yendi". Yani Bişr Irak'ı hükümrana aldı.²⁷³ Muhtemelen istifanın anlamı ayette ele geçirme ve onu zorla alıkoyma, istifanın tamam anlamında yani Allah arşı yarattı, çünkü arş yaratılanları sonudur, yani ondan sonra yaratılış yoktur. Hâlbuki Allah bir yerdedir, Allah arşın üstündedir demek ona delalet etmez.

Nitekim Nesefî, istifa konusunda Medine ehlinin imamı Mâlik b. Enes'in istifa konusunda ki söylediği fikirlerini aktarır. Şöyle ki, Mâlik b. Enes'in istifa konusundaki fikirleri sorulduğunda şöyle yanıt vermiştir: "Yani istifa bilinmektedir. Onun keyfiyetini insan akıl edemez. Ona imam etmek vaciptir. Onun hakkında soru sormak da bid'attır. Ve devamında bunu soran kişiyi, ben seni sapıklık içinde görmekteyim. Bu soruyu İmam Mâlik'e soranın Cehm b. Safvan olduğunu ifade eder.²⁷⁴

Bu bağlamda Nesefî göre, yüce Allah arş'ı yaratmadan önce zâtı ile var idi. Mademki Allah varlığıyla var idi, Allah için arşa intikal etti söylemek caiz değildir. Nesefî neden, Allah arşa intikal etti diye böyle bir şirki çağrıştıracak şey Allah hakkında bir söylemek mümkün değildir. Çünkü bir yerden bir yere taşınmak (intikal) yaratılmışların sıfatlarındandır. Yani sonradan meydana gelen mahlûkatların özellikleridir. Nitekim Allah'a böyle sıfatlardan münezzehtir.

²⁷¹ en-Nesefî, *Tabsıra*, C. I, s. 115.

²⁷² en-Nesefî, *Tabsıra*, C. I, s. 116.

²⁷³ en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 125.

²⁷⁴ en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 126.

Nesefî göre, her kim ki Allah arşa ikamet etmiştir, dolayısıyla, Allah Teâlâ arşa benzediği ve yahut arşa Allah'tan en büyüktür ya da Allah arş'tan en büyüktür diye böyle söylemler iddia ederse her durumda kişi küfre girer ve bu kişi Allah Teâlâ'yı sınırlı bir ilah olarak görmektedir.

Nesefî, arş konusunda Allah'ın arşa benzemediğini, arşın yaratılmışlar için var olduğunu dile getirerek bunun, Allah ile arş arasında bir alâkası, aralarında bir bağ olmadığını ispat etmeye çalışmaktadır. Nitekim Nesefî bu mevzu ile ilgili Hz. Alî' (r.a.)'den de bir örnek nakil etmektedir. Hz. Alî'ye, Allah arş'ı yaratmadan önce neredeydi? Diye sorulmuş, Hz. Alî'de cevap vermiş, “ neredeydi” soru edatı bir yer için sorulur. Dolayısıyla Allah için ne mekân ne de zaman kavramı yoktur. Şu an Allah olduğu gibidir.²⁷⁵ “ nerede” kelimesi Arapçada bir yerde bir cismin varlığını hâsıl etmek için sorulmaktadır. Mesele, “ Zeyd neredir” diye sorulduğunda, yani Zeyd'in zâtı varlığı sormuş olursun. Yani bu amaçla sonradan var olma ve elde etmek yokluktan sonradır. Cisim ise bir yer için gereklidir.

Nesefî, Cafer-i Sâdık (r.a.)'tan de bir nakilde bulunur. Cafer-i Sadık (r.a.) arş ve istifa hakkında düşüncesini, “Tevhîd üç harftir; Allah hiçbir şeyden ortaya çıkmamıştır, Allah hiçbir şey içinde değildir ve Allah hiçbir şey üzerinde de değildir. Çünkü her kimse ki, Allah'ı bir şeyden meydana geldiğini vasıflandırır, Allah'ı bir yaratılmış mahlûkla vasıflandırmış olur ki, o kişi küfre düşmüş olur. Her kimse Allah'ı bir şey içinde var olduğunu vasıflandırır, bu seferde Allah'ı sınırlandırmış olur ve o kişi küfre düşmüş olur. Her kimse Allah bir şey üzerindedir diye vasıflandırır, dolayısıyla Allah'ı bir şeye bağlı kılmış olur yani bir şeye muhtaç bir varlık haline getirmiş olur ki, o kişi küfür işlemiş olur.²⁷⁶

Ne var ki Müşebbihe arş konusunda aşırı düşünceler içindedir, Allah arşın üzerinde ve ayaklarının kürsü üzerinde olduğu haldedir. Allah'ın zâtı arş ile sınırlı ve yaratılmışlarla temas halindedir diye ileri sürmüşlerdir.

Nesefî Müşebbihe'nin “O'nun zâtından başka her şey yok olacaktır,²⁷⁷ “Azamet ve kerem sahibi rabbinin zâtı ise bâki kalır”.²⁷⁸ Ayetlerinin zahirlerine bakarak böyle

²⁷⁵ a.g.e., s. 127.

²⁷⁶ en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 127.

²⁷⁷ el-Kasas, 28/88.

hükmüme varmışlardır: Neseî Müşebbihe'nin teşbih ayetlerin zahirlerine baktıklarını ifade ederek, müteşabihât ifade eden naslara örnek olarak bunları göstermektedir. “Allah Teâlâ, Âdem (a. s.) kendi eli ile yarattı, Tevrâtı kendi eliyle yazdı, Adn cennetini kendi eliyle yarattı, Tûbâ ağacını kendi eliyle dikti”. Bir diğer rivayette de, Allah deveyi kendi eliyle yarattı, denilmiştir.²⁷⁹

Neseî, müteşabihât nasların tefsirinde Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'den de örnek bir nakilde bulunarak konunun anlaşılmasını sağlamaktadır. Muhammed b. Hasan bu müteşabihât ifade eden ayetlerin tefsirleri hakkında şunları demiştir: “Allah katından gelen şeylere, keyfiyeti ile meşgul olmayız ve Allah Teâlâ'nın nasıl ve ne istediği şekilde iman ederiz. Allah resulü (s. a. s.) 'in nasıl irade etti şekilde de inanırız. Neseî bu görüş çerçevesinde de, ümmetin âlimlerinden ve din imamlarının büyüklerin birçoğundan bu görüş hakkında nakil edilmiş olduğunu ifade eder.²⁸⁰

Neseî, “arş” ve “kürsü” konusu hakkındaki görüşlerini şöyle izah etmektedir: Önce Şia ve Mü'tezile'ye göre “arş” ve “kürsü” hakkındaki beyanlarını ifade eder. Onları görüşleri şu şekildedir; Arş mülktür ve kürsü ilimdir.²⁸¹ “O'nun kürsüsü gökleri ve yeri içine almıştır.”²⁸² Şia ve Mü'tezile bu ayeti, Allah'ın ilmi göklerde ve yerde ne varsa içine almıştır, şeklinde anlamışlardır.

Neseî, Ehl-i sünnet'in arş ve kürsü hakkında görüşlerini de nakil etmektedir. Şöyle ki Ehl-i sünnet göre, arşın mülk olması caiz değildir. Allah buyuruyor ki, O gün rabbinin arşını bunların da üstünde olan sekiz (melek) yüklenir.²⁸³ Ehl-i sünnet göre “arş” kelimesinin şu ayetin böyle anlam ifade etmesi mümkün değildir. Çünkü mülk yüklenip nakil edilmeye ihtiyaç duymaz.²⁸⁴

Neseî, arş ile ilgili olarak “arş”ın yaratılışı hakkında hikmete de değinmektedir. Arş bazılarına göre, “Meleklerin dualarının kıblesidir. Melekler dua zamanı ellerini arş'a taraf yükseltmektedirler. Bazıları da der ki arş, meleklerin aynasıdır. Ona bakar

²⁷⁸ er-Rahmân, 55/28.

²⁷⁹ en-Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 128.

²⁸⁰ a.yer.

²⁸¹ en-Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 195.

²⁸² el-Bakara, 2/255.

²⁸³ el-Hakka, 69/18.

²⁸⁴ en-Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 195. ayrıca bk; Tefvik Yücedoğru, *Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi*, II Bursa: Emin Yayınları, 2015, ss. 88-90.

dururlar. Gökler de ve yeryüzünde olan her şeyi görürler. Ne var ki bazıları arş hakkında ihtilaf etmişler. Bazıları derki, o nurdan bir tahttır. Bazıları da der ki, o kırmızı yakuttur.²⁸⁵

C. ZÂTİ (SÜBUTİ) SIFATLARDA TEVHÎD

1. Hayy, Kadîr, Semî', Basîr Ve Âlim

Nesefî, Allah Teâlâ'nın zati sübuti sıfatları, âlemin yoktan var eden Allah'ın sıfatları kadim ve ezelidir. Yani Allah'ın bütün sıfatları bir tektir. Allah bütün sıfatlarıyla ve isimleriyle kadîm ve ezelidir. Allah kadim olan hay, kadir, semî', basîr ve âlim sıfatları ile kadîm ve ezelidir. Ancak Allah'ı bu sıfatlar ile saymazsak, O, ölü, aciz, cahil, kör ve sağır sıfatlarıyla vasıflanmış oluruz. Dolayısıyla bu noksan sıfatlar ile Allah'ın vasıflanması caiz değildir. Eğer bu sıfatlar Allah için sabit değilse, o zaman bu sıfatlarda eksiklik vardır. Oysa Allah için bu noksan sıfatların olması imkânsızdır.

286

Nesefî, Allah Teâlâ'nın bütün yaratma fiillerin ezeli ve kadîmdir. Ne O'nun aynıdır ne de O'ndan başka gayrıdır. Nitekim Nesefî, Eş'ârielerin Allah'ın yaratma fiili hakkında ki görüşlerinin farklı olduğunu beyan etmektedir. Dolayısıyla Eş'ârieler bu konu hakkındaki görüşlerini şöyle izah ederler “Allah'ın yaratma fiili sıfatlarının tamamı yaratılmıştır” Yani Allah bir mahlûkatı yaratmadıkça Allah yaratıcı (hâlık) değildir. Allah mahlûkata rızık vermedikçe Allah rızık verici (rezzâk) değildir. Ancak Nesefî, Eş'ârielerin görüşlerine şöyle cevap verir. Allah mahlûkatı yaratmadıysa da O' hâlık olarak isimlendirilebilir. Allah mahlûkatı rızık vermese de O' rezzâk olarak da isimlendirilmesi caizdir.²⁸⁷

Nesefî konunun daha iyi anlaşılması için şöyle örnek vermektedir. Nitekim insanların birinin terziliğe güç yetirmesi durumda ve terziliği bildiği halde ama terziliği tikiş makinesi olmadığı halde ve kullanmadığı durumda, insanların yine onu terzi olarak isimlendirmesi, Durum böyle olunda Allah da halk etmeye ve rızık vermeye gücü olunca, Allah Hâlık ve Râzık olarak isimlendirilebilir. Allah Teâlâ “din gününü”

²⁸⁵ en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 196.; bk en-Nesefî, *Tabsıra*, C. I, ss. 115-47.

²⁸⁶ en-Nesefî, *Tabsıra*, C. I, s. 246; bk en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 104.

²⁸⁷ en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 105.

yaratmasa da kendi zatını “din gününün mâliki” olarak isim vermesidir. Fakat Allah Teâlâ yaratmaya ve yoktan var etmeye kâdir olduğu halde kendi zatını bu isim ile isimlendirmiştir.²⁸⁸

Nesefî, Allah’ın sıfatları konusuna daha doğru cevap olacağını düşünerek şöyle izah getirir; bu sıfatlar (hay, kadir, âlim, semi’ ve basîr) ezelde Allah Teâlâ’nın zatıyla kaim olmasıdır. Çünkü Allah’ın sıfatları, eğer ezelde Allah Teâlâ’nın zatıyla kaim değilse, zira bu sıfatlar yaratılmışların mahalli olurdu. Hâlbuki Allah için bunun var olması mümkün değildir.²⁸⁹

Nesefî bazılarımızın, Allah’ın sübutu sıfatlarından hayat sıfatı ile ilgi görüşlerini şöyle yorumlamaktadır. Allah’ın hayat sıfatı, ilim ve kudret sıfatlarının delillerindedir. Fiili sıfatı gibi değil de, bilakis fiili sıfat, ilmîni yapan ve kudretini takdir edene delalet eder. Dolayısıyla ilim ve kudret sıfatları, bunların hayat olmaksızın sübutları imkânsızdır. Çünkü hayat sıfatı, ilim ve kudret sıfatlarının ispatının bir şartıdır. Zira hayat sıfatı olmaksızın ilim ve kudret sıfatlarının sübutunun imkânsızlığının delili, ölü ve cansız gibi sıfatların ilim ve kudret ile zıd olmalarıdır.²⁹⁰

Nesefî, Ebu Hüseyin es-Sâlihî Allah’ın sübutu sıfatlar hakkında söylediği görüşünün geçersiz olduğunu beyan eder; “Allah’ın hayat sıfatı, kudret ve ilim için bir şart değildir. Zira kudret ilim sıfatların ölüm ve ölü cisimlerde varlığı olması caizdir. Bununla birlikte sem’ ve basar sıfatların varlığı da caizdir.”²⁹¹

Nesefî, Kerrâmiyye’nin sıfatlar hakkında ki görüşünün geçersizliğin de değinmektedir. Bunların hepsini caiz görürken, ancak kudret sıfatını istisna tutarlar. Çünkü onlara göre, kudret sıfat ölümü kapsamaz. Ama kudret sıfatı dışındakiler ölüm sıfatı ile kapsaması caizdir. Bir ayrılık söz konusu talep olduğunda, şöyle kudret sıfatını, hayat sıfatından olduğunu iddia ederler.

Ne var ki ilim sıfatı ve bunun dışında olan sıfatların kapsadığı sıfatlardan değildir. Peki, neden kudret sıfatını diğer sıfatlardan ayırdıkları, tam aksini yaptıklarını

²⁸⁸ a. yer.

²⁸⁹ a.g.e., s. 106.

²⁹⁰ en-Nesefî, *Tabsıra*, C. I, s. 248.

²⁹¹ a.g.e., C. I, s. 249.

sorulduğunda? Şöyle cevap verirler. İlim, sem' ve basar sıfatları hayat sıfatı gibi aynı kapsamda olmadığını derler. Ama kudret sıfatını böyle değildir.

Nesefî, bu iddialara cevap vererek onların görüşlerini geçersiz olduğunu açıklar. Eğer iş onların iddia ettikleri şey gibiyse, kudret sıfat, hayat sıfatında ayrılmıyorsa ve kudretin zıddı olan acizliği kapsamıyorsa, zira bu iş durum söylenen bu görüşün aksine geçersizliğine delalet ettiğini göstermektedir.

Nesefî, felsef mensupları olan bazıları Allah'ın sıfatları hakkında görüşlerini şöyle iddia ederler. Her isim yaratılmışlara isim olarak vermek caiz görünken, Allah'a bu isimleri caiz görmezler. Çünkü bunu Allah için benzerlik söz konusu olmasıdır. Bu fasid fikrin Batını ve karmâtiler de aynı fikirdeler. Nesefî bu görüşün geçersiz olması aşikârdır. Vasıf olan şey, bu sıfatlarla mecaz değildir, hakiki olmasıdır.²⁹²

Nesefî, Cehm b. Safvan'nın Allah'ın sıfatları hakkında düşüncesini nakil eder. Cehm şöyle yorumlamaktadır. Allah Teâlâ, ezelde hattâ kendisi için ilim yaratmadıkça âlim olamaz. Yine kudret sıfatı konusunda iki rivayet nakil eder. Birinci rivayette, Allah, ezelde kudret sıfat ile vasıflıdır. Diğer rivayet de, Allah kendisi için ta ki kudret sıfatı yaratmadıkça kadir değildir.²⁹³

Nesefî, Rafizilerden bir grup insanların, onlara Zürâra da denilmektedir. Allah'ın sübutu sıfatları konusunda ki fikirlerini nakil etmektedir. Şöyle ki, Allah Teâlâ, kendi zatı için ilim, sem' ve basar sıfatlarını yaratmadıkça, âlim, semî' ve besîr değildir.²⁹⁴ Allah'ın hay sıfatı, hayatsız var olması imkânsızdır. Bununla birlikte kâdir ve âlim sıfatları da, ilimsiz ve kudretsiz olması imkânsızdır. Nesefî, Allah'ın hayat sıfatı, Allah'ın zâtıyla kaim bir sıfatıdır. Böylece Allah'ın diğer sıfatları olan ilim, kudret, sem'i ve basar da zatıyla bilkaimdir. Nesefî, Allah için, bu sıfatların her biri için, Allah'ın aynıdır ve yahut O'ndan başkadır söylenemez.²⁹⁵

Nesefî, Allah'ın sübutu sıfatları hakkında Mu'tezile'nin söyledikleri düşüncelerini şöyle ifade eder. Mu'tezile, Allah'ın sübutu sıfatların konusunda şöyle yorumlamaktadır. Allah Teâlâ'nın, hayat, kudret, ilim, sem' ve basar sıfatları yoktur.

²⁹² a.g.e., C. I, s. 252.

²⁹³ en-Nesefî, *Tabsıra*, C. I, s. 253.

²⁹⁴ a.yer.

²⁹⁵ a.g.e., C. I, s. 261.

Çünkü Allah'ın hayat olmaksızın haydır, O'nun ilmi olmaksızın âlimdir ve diğer sıfatlarında aynı şekilde böyledir²⁹⁶

Mu'tezile'ye göre, eğer ilim ve kudret sıfatları Allah Teâlâ'nın kadim sıfatları olarak var olduğunu kabul ettiğimizde, dolayısıyla Allah Teâlâ'nın varlığının dışında başka varlıkların mevcut olduklarını kabul etmiş oluruz ki, bu tevhidin yok olması demektir. Neseî, Mu'tezile'nin bu düşüncelerine şöyle cevap vermektedir. Allah Teâlâ'nın dışında ezeli varlıkların olduğu düşüncelerini söylemek batıl bir düşüncedir. Çünkü sıfatlar Allah Teâlâ'nın dışında başka sıfatlar değildir. Zira bu sıfatlar Allah'ın ne aynıdır ne de başkadır. Dolayısıyla bu iki var olan mütegayirden birisinin varlığı diğer ikisinden birinin yokluğuyla tasavvur edilebilir. Hâlbuki Allah'ın zatı ve sıfatların hakkında bunun olması imkânsızdır. Allah'ın zatı ezeliyse, onun sıfatları da ezeldir. Çünkü yokluk dediğimiz şey, ezeli için düşünmek muhaldir. Nitekim uygunsuzluk (mügâyeretin) olanın tanımı yokluk olursa, uygunsuz (mügâyeretin) olan şeyin kendisi de yokluk olmuş olur. Bu şuna benzer gibi, on sayının içinde bir sayı gibi. Zira bir sayı, ne on sayının kendisidir ne de on sayının başkasıdır. Çünkü ne on sayının bir sayı var olmadan baki kalması, ne de bir sayının on sayının var olmadan baki kalması mümkün değildir. Çünkü bir sayı on sayıdandır. Dolayısıyla on sayının yokluğu, bir sayının yokluğudur ve on sayının varlığı, bir sayının varlığıdır, demektir.²⁹⁷

Neseî, Allah'ın sübutu sıfatları hakkında olumsuz görüşlere karşı, onlara şöyle cevap verir. Nitekim Allah'ın sıfatları, eğer delilleri ile sabit ise, o halde bu sıfatlar ezeldir. Sonradan meydana gelen sıfatlar, kadim olan Allah için söylenen görüş ise, bu görüşün gerçekliği imkânsızdır. Çünkü ezeli olanın aynı zaman da kadimdir. Zira Allah'ın kadem sıfatı, Allah'ın özel hususi vasfıdır. Bu görüş, sıfatların sübutu ile ezelde, ilahların sübutuyla ulûhiyetin manasının ispatı için sözdür ise, çünkü Allah sıfatlarıyla kademdir. Dolayısıyla ilahlarla söylenen bu görüşün tevhîd ilkelerine aykırıdır.²⁹⁸

Neseî, nasslar ile Allah'ın sübutu sıfatlarını daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Şu ayetlerle açıklamaktadır. Şöyle ki "O'nun ilminden hiçbir şeyi dilediği müstesna

²⁹⁶ en-Neseî, *Tabsıra*, C. I, s. 261.

²⁹⁷ en-Neseî, *el-Temhîd*, s. 43.

²⁹⁸ en-Neseî, *Tabsıra*, C. I, s. 262.

kimse bilgisi içine sığdıramaz”.²⁹⁹ Başka bir ayette ise “Bilin ki Kur’an ancak Allah’ın ilminin eseri olarak indirilmiştir”.³⁰⁰ “Allah’ın ilmi ile ilminin bir eseri olarak indirdiğinde”.³⁰¹ “Bütün kuvvetin Allah’a aittir”.³⁰² “Şüphesiz rızkı veren, sarsılmaz gücün sahibi olan yalnızca Allah’tır”.³⁰³ Neseî bu ayetlerle Allah’ın ilim ve diğer sıfatlarını ispatlamaktadır.³⁰⁴

2. Kelâm

Sözlükte kelâm; “yaralamak, etkilemek” manasında ki “klm” kökünde türemiş olan bir isimdir. “kelâm, bir düşünceyi, bir hitabı ve bir söz şeklinde demektir”.³⁰⁵ Kelâm, Allah’ın sübutu zati sıfatların bir sıfatıdır.

Neseî, Allah’ın sübutu zati sıfatların da olan kelâm sıfatını, gerek kendi düşünceleri görüşlerini çerçevesinde, gerek akli ve nakli deliller ile kendine has semantik metot ile yorumlamaktadır. Bununla birlikte Allah’ın kelim sıfatıyla ilgili söylenen görüşleri, reddiyeleri de göz önünde bulundurarak cevaplandırmaktadır.

Neseî, Allah’ın sübutu zati kelim sıfatı şöyle yorumlamaktadır. Allah Teâlâ bir kelim ile mütekellimdir. Yani sesleri ve harfleri kendisinde tutan olmayan Allah’ın ezeli sıfatıdır. Özellikle Allah’ın kelim sıfatı, bozulmalara, zarar ve susmalardan uzaktır engel sıfatıdır.³⁰⁶

Neseî, Allah’ın kelim vasfı manaya delalet eden ibareleri, zira “Kur’ân, Allah’ın yaratılmamış” manasıyla olan ve ezeli zatıyla kâim, kelim ile ilgili olan ibareleridir. Dolayısıyla Allah’ın kelâm sıfatı şöyle ifade etmektedir. Allah’ı, mihraplarda zikir ve ibadet ettiğimiz gibi, “Kur’ân, dillerimizle okunan, göğüslerimizde korunan ve kur’ân’da her hangi bir değişiklikler olmaksızın Mushaflarımız da yazılmış olan Allah’ın kelâmıdır”. Şöyle denildiği gibi; Allah, kitaplar ve kâğıtlarda yazılı olduğu

²⁹⁹ el-Bakara, 2/255.

³⁰⁰ el-Hud, 11/13.

³⁰¹ en-Nisâ, 4/166.

³⁰² el-Bakara, 2/165.

³⁰³ ez-Zâriyat, 51/58.

³⁰⁴ en-Neseî, *Tabsıra*, C. I, s. 263.

³⁰⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Kelâm”, Ankara: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2002, C. XXVI, ss. 196-203.

³⁰⁶ en-Neseî, *el-Temhîd*, s. 44.

gibi, yani bundan da kast edilen, bu yazılmış harflerin Allah'ın zâtına delalet etmesidir ve kur'ân'da da aynı şekilde olmasıdır.³⁰⁷

Nesefî, bu harfler, sesler olduğu için yaratılmıştır. Bu sesler ve harfler sürekliliği olmayan birer arazlardan ibarettir. Yani harflerin ve seslerin dil ve boğaz mahallide olmasıdır.

Mu'tezile, Allah'ın kelâm sıfatının varlığını reddederek şöyle savunmaktadır: Allah'ın kelâm sıfatını bir mahallede yarattığından dolayı mahlûktur zira Allah kelâm sıfatını yaratmadan önce, ezelde mütekellim değildi. Allah kelâm sıfatını yarattıktan sonra mütekellim oldu. Nesefî, Mu'tezile'nin bu görüşe, Allah ezelde, ezeli kudreti ve ilmiyle kâdir ve âlim olduğu gibi, zâtıyla kâim ezeli kelâmı ile ezelde mütekellimdir. Allah Teâlâ'nın kelâm sıfatının yaratılmış değil de ezeli olduğunu gösteren deliller olmasıdır. Eğer Allah'ın kelâm sıfatı yaratılmışsa, Allah, ezelde kelâmsız olur. Eğer kelâmsızsa, eğer kelâmsız olmak Allah'ın zâtı içindiye yahut kelâmsız olmak mana içindilerse, demek bunlardan mahrum değildir. Şöyle ki, eğer O'nun zâtı için kelâmsız olmak demek, kelâmsız olması için, dolayısıyla vacip olan zatı ile birlikte bunun mütekellim olmasına dönüşmesi demektir. Ve yahut mana için kelâmsız olmak demek, kelâmsız olmak için, vacip olan bu mananın var olmaması sonra kelâmın gelmesidir. Ve yahut bunu var olmasıdır. Eğer kelâm sıfatı varsa, kelâmın olmaması için, vacip mananın varlığı ile beraber kelâm ve varlığının sonradan meydana gelmesi, böyle bir şeyin olması imkânsızdır. Eğer kelâmsız olması için, vacip mana yoktursa, anlaşıldığına göre kelâm sonradan meydana gelmiş olması sabit olmuştur. Ve neredeyse yokluk gelmiştir. Zira zât olan Allah, kelâmsız olmak için vacip manadan mahrum olamaz.³⁰⁸

Nesefî, hasımlarının, Allah'ın kelâm sıfatı konusunda olumsuz düşünceleri nakil ederek, onların kelâm hakkında söyledikleri düşüncelerinin tutarsızlıklarını orta koymaktadır.

Hasımlara göre, kelâm sıfatı hâdistir sonradan meydana gelmiştir. Vacip olan mana için de aynı şekilde hâdistir. Allah'ın zatı, sonradan meydana gelenlerden mahrum olmamıştır ne de onlardan önce mahrum olmamıştır. Nesefî, onların düşüncelerini

³⁰⁷ a. yer.

³⁰⁸ en-Nesefî, *el-Temhîd*, s. 45.

şöyle yanıt verir. Kelâmın hâdis olması ile ilgili sözün, bunun Allah Teâlâ için bir sıfat olarak dönüşmesi imkânsızdır. Zira onda emir ve nehyin iptal olma söz konusudur. İman ve itaatin farziyeti yüksek olması ve küfrün ve ma'siyetin haram olması, şeriatın hepsinin iptal olması demektir. Oysaki apaçık küfürdür.³⁰⁹

Eğer Allah Teâlâ'nın muhdes olmasına delalet ederse ki, bu sarıh apaçık bir küfürdür. Eğer Allah'ın kelâmı muhdes ise, Neseî şunu şöyle açıklamaktadır. Eğer Allah'ın zatında sonradan yaratılma söz konusu varsa, zira bu Allah'ın zatının, sonradan yaratılmışların konumu olmasına neden olmaktadır ki, kadîm olanın, yaratılmışların konumu olamaz.³¹⁰

Neseî, Ebû Cübbaî'nin, Allah'ın kelâm sıfatı hakkında görüşüne de yer vermektedir. Şöyle ki, kelâm, harflerden oluşan ve özellikle parça seslerden ibarettir. Ebû hâşim de, Allah'ın kelâm sıfatı, bir ses cinsinden ibarettir.³¹¹

Neseî, lafızlarla oluşan kur'ân, Allah'ın kelâm sıfatına sebep olmaktadır. O lafızlar ve kur'ân bizim kendi içimizde yaratılmış olmasıdır. Allah'ın kelâm sıfatı, yaratılmış değil de, Allah'ın bir sıfatıdır.³¹²

3. İrâde Ve Meşîet

Neseî, Allah'ın irade ve meşîet sıfatlarını ispat ederken, irade meşîet sıfatları Allah'ın ezeli sıfatı, Allah'ın zatıyla bil-kaim var olduğunu, Allah'tan ayrı olmadığı ispat etmektedir. Neseî bu sıfatları sübut ederken, önce bu sıfatların kelime etimoloji olarak anlamlarını ifade eder. Daha sonra Neseî, gerek Allah'ın irade ve meşîet sıfatlarını ezeli olduğunu ispat ederken, bu sıfatların Allah'ın ezeli ve bil-kaim olmadığını aksini söyleyen görüşlerin ve düşüncelerin de olduğunu beyan ederek, sıfat hakkında farklı görüşlerin yanlış ve geçersiz olduğunu ifade etmektedir.

İrade sözlükte “istemek, arzu etmek ve dilemek” gibi anlamlara gelmektedir. İrade kelimesi “rvd” kökünden türemiştir. Nitekim “rvd” ise bir talebi söylemesi ve murat etmesidir. İstilah anlamında ise “canlıyı, her hangi bir yönelme olmaksızın bir yönde

³⁰⁹ a.g.e., s. 46.

³¹⁰ a.yer.

³¹¹ en-Neseî, *Tabşıra*, C. I, s. 340.

³¹² a.g.e., C. I, s. 373.

fiilin gerçekleşmesini sağlayacak duruma getiren bir sıfat” veyahut aslının bir şeyde bir talebi olması, bir şeye bir fayda elde etme amacının inancının akabinde gelen, normal hallerde istikamette bir eğilimin kullanması ve bir şeye ihtiyaç duyduğu anlarda ona yönelme istemesidir.³¹³

Nesefî, her kimin bir fiilde bir seçimi (ihtiyari) yoksa o bir şeye ihtiyaç duyar. Dolayısıyla bir şeye muhtaç olan ise acizdir. İradesiz seçim de olmaz. Eğer irade olmasaydı, fiillerin hepsi aynı zamanda tek biçimde ve tek bir sıfatta, hususiyle de benzer fiillerde, fiillerin gerçekleşmesi, başka bir yön olmadan bir yönde fiillerin kullanma otoritesinin gerektiği manasında olmasıdır.

Meşîet kavramı, Kelâmcılar göre irade kavramı gibi aynı anlamdadır. Kelâmcılar aralarında bir farkının olmadığını ifade ederken, Ancak Kerramiyye göre meşîetin iradeden farklı olduğunu ve meşîet Allah’ın ezeli sıfat, Allah’ın istediği meşîet sıfat ile her şeyi içeren ve istediği anda her şey oluverir. Fakat irade sıfat ise meşîet sıfatı gibi değildir. Zira meşîet sıfatı Kerramiyye göre kadîm olan Allah’ın haricinde hâdisdir sonradan meydana gelmiştir.³¹⁴

Nesefî, Allah’ın irade sıfatı cevazlığı hakkında, irade sıfatı hakiki mi ve yahut mecâzi midir? Âlimlerin söyledikleri görüşleri şöyle ifade etmektedir.

Cumhur göre Allah Teâlâ irade sıfatıyla hakikat üzere mevsuftur. Lakin Bağdat Mu’tezile’sinden olan Kâ’bî (319/931) ve Ebû Hüseyin el-Hayyât (300/913) ve onlara uyuyanlara göre Allah Teâlâ irade sıfatıyla hakikat üzere mevsuf değil, bilakis mecaz yoluyla mevsuftur. Eğer Allah Teâlâ şöyle irade ettiğinde denildiğinde ve yahut eğer Allah böyle yaptı, manası şu ki yani bunu Allah yaptı. Çünkü Allah Teâlâ ne unutkan değil, ne mecburi zorunda da değil ve ne de muhtaç da değildir. Eğer Allah’tan başkası böyle yaptı, demektir ki, Allah emir etti manasındadır. Dolayısıyla onların söylediklerin delalet ettiğini göstermektedir ki, irade şehvettir. Eğer Allah Teâlâ mürittir ise, o zaman da şehvettir. Eğer şehvet değildir ise, şunu Allah mürit olmadığı anlamın delâlet ettiğini göstermektedir.³¹⁵

³¹³ a.g.e., C. I, s. 492.; el-Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, C. I, s. 17.

³¹⁴ en-Nesefî, *Tabsıra*, C. I, s. 494.

³¹⁵ a.g.e., C. I, s. 495.

Nesefî, Allah Teâlâ'nın mürid olduğunu şöyle izah eder. Bununla birlikte görünümde binalar, yazılmış eserler ve işaretler v.b, fiilin varlığının mürid olduğunu göstermektedir. Yani Allah Teâlâ mürid değildirse, o zaman fiillerine muhtaç duyduğu anlamına gelir ki, muhtaç duymak ise, başkasının kudretinin mahalde olduğu anlamına gelmektedir ki, acizliktir. Nesefî, Allah'ın zatıyla âlim ve kâdir olduğu gibi zatıyla müritdir³¹⁶

Ehl-i Hakk, Allah'ın zatıyla bil-kaim iradesi üzere müritdir. Bununla birlikte Kerramiyye, Ebü'l-Hüzeyl el-Hallef (235/850), Ebû Ali el-Cübbai (303/916) ve Ebû Haşim (98/716), Allah bir mahal olmaksızın hadis iradesiyle müritdir. Nesefî bunu şöyle yorumlamaktadır. Bir mahal olmaksızın arazın kendi başına var olması imkânsızdır.³¹⁷

Ne var ki, bir mahal olmaksızın hadis iradenin var olduğu takdirde, başkası olmadan iradesiyle mevsuf olması, birinci zatının olmamasıdır ki, Allah'ın ve bütün âlemlerde olan her kimin bu iradeyle mürit olmalarıdır ki, aynı zamanda diğer arazlarda da böyle olması imkânsızdır.

El-Cübbai ve Ebû Haşim iddia ettiklerine göre, bir mahal olmadan iradenin varlığı caiz olduğu gibi, aynı zamanda da faninin de bir mahal olmadan varlığı caizdir. Allah Teâlâ hâdislerin fanisini irade ettiği zaman, bir mahal olmadan bütün hâdislere karşı fani olmalarını ortaya çıkartmaktadır ve onunla bütün fani olurlar. Böylece âlemde bazı fanilerin bakileriyle beraber kalmasıyla kudreti yoktur demektir. Nesefî onların görüşlerini şöyle yorumluyor, Allah Teâlâ mahal olmadan hadis iradesiyle mürit olduğu zaman. Peki, neden Allah mahal olmadan hadis fani olanla fani olmaz mıydı? Niçin Allah başkası olmadan şu iradeyle mürit olması, başkası olmadan şu faniyle fani olmasıdır? Niçin başkası olmadan birincinin, olmadan şu faniyle başkası olmadan fani olması ve diğeri olmadan bu iradeyle başkası olmadan mürit olmasıdır. Dolayısıyla bu o şey için kaçınılmazdır³¹⁸

Kerramiyye Allah'ın zatında her bir murad için tek bir irade olması ve Allah'ın iradesi muratlarının adetlerine göredir. Nesefî bu görüşün yanlış olduğu, tam aksini

³¹⁶ a.yer.

³¹⁷ en-Nesefî, *Tabsıra*, C. I, s. 500.

³¹⁸ a. yer.

beyan etmektedir. Şöyle ki, Allah Teâlâ bütün muratları için tek bir iradeyle mürit olmasıdır.³¹⁹

D. HABERÎ SIFATLARDA TEVHÎD

1. Yed

Sözlükte “yed” “el, güç-kuvvet, nimet- lütuf ve mülkiyet-hâkimiyet mecaz ve kinaye anlamında kullanmıştır”.³²⁰

Nesefî, Allah’ın sıfatlarından olan el (yed) sıfatını şöyle beyan açıklamaktadır. Nesefî’ye göre Allah’ın el sıfatı, Allah Teâlâ için Arapça el (yed) denilmesi caizdir, Farsça el (yed) denilmesi caiz değildir.³²¹

Nesefî el sıfatını diğer ezeli sıfatlar olan, semi, basar, ilim, kudret, hayat, irade ve kelim gibi, yani keyfsiz ve teşbihsiz ezeli sıfatlardan olduğu ifade eder.³²²

Nitekim Allah Teâlâ herhangi bir organ olmaksızın semidir. Herhangi bir göz organı olmaksızın basirdir. Herhangi bir aletin olmaksızın âlimdir. Herhangi bir kalp olmaksızın müridir. Herhangi bir dil ve dudak olmaksızın mütekellimdir. Dolayısıyla Allah’ın el sıfatı da böylece keyfiyetsiz ve teşbihsiz, organ olmadan Allah’ın ezeli sıfatlarından. Allah’ın el sıfatıyla belirtmek istediği ve bu sıfatla maksat Allah’ın iradesidir.³²³

Bununla birlikte Mu’tezile Allah’ın el sıfatıyla ilgili olarak şunları söylemektedir Mu’tezileye göre: Allah’ın el sıfatından maksat, kudret, kuvvet ve nimetin anlaşılmasıdır ki, şu ayetle de görüşünü destekler “aksine Allah’ın iki eli de açıktır”³²⁴ burada Allah’ın nimet anlamında olduğunu söylemektedir.³²⁵

Nesefî hasmının söylediklerini şöyle yorumluyor. Elden maksadın kuvvet ve nimet olduğunun anlaşılmasının denilmesi caiz değildir. Nesefî de bu ayeti getirerek “Kendi ellerimle yarattığım şu varlığın önünde secde etmekten seni alıkoyan

³¹⁹ a.g.e., C. I, s. 504.

³²⁰ Yusuf Şevki yavuz, “Yed”, İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2013, C. XLIII, ss. 375-76.

³²¹ en-Nesefî, *Bahru’l-Kelâm*, s. 113-14.

³²² a.g.e., s. 115.

³²³ a.yer.

³²⁴ el-Mâide, 6/64.

³²⁵ en-Nesefî, *Bahru’l-Kelâm*, s. 116.

nedir”³²⁶ Neseî eğer elden maksat kuvvet ve kudret ise, nitekim burada iki kuvvet ve iki kudret olması icap eder ki, bunu olması ise caiz değildir. Çünkü Allah Teâlâ'nın kuvveti kudreti birdir tektir, yok olmaz kesintiye uğramaz ve sona ermez. Tam tersine yaratılmışların kuvvetleri güçleri zira yaratılmışların sıfatları arazdırlar, araz ise zamanla değişkendir. Dolayısıyla Allah'ın kuvveti ve kudreti araz değil ve kesintiye uğramaz ve eksik nakıs da değildir.³²⁷

Neseî, Allah'ın el sıfatı ile ilgili bağlamında kelam sıfatı ile konuyu değinerek. Allah Teâlâ tek bir kelâmıyla mütakellimdir, onun kelâmı kesintiye uğramaz ve sona ermez. El sıfatı ise bunu dört yönden şöyle izah etmektedir.

1- Mülk anlamında “Mutlak hükümlanlık elinde olan Allah aşkıdır”.³²⁸ Şu ayeti getirerek burada maksadın Allah'ın gerçek yüce hükümlanlık olmasıdır. Şu köy filan adamın elindedir yani o adamın mülkün de tasarrufundadır denildiği anlamında.³²⁹

2- Nimet anlamında şu ayetle “Allah'ın eli onların elleri üzerindedir”.³³⁰ Neseî burada Allah'ın nimeti cömertliği onların nimetlerinin üzerindedir. Bundan da tevhîd olduğunu anlamında olduğunu belirterek, diğer bir ayette de “kendi kudretimizin eserlerinden olmak üzere onlar için sahip oldukları nice hayvanlar yarattık”.³³¹ Yani Allah'ın onlara nice nimet cömert olduğunu anlamındadır.³³²

3- Sağ ve sol uzuvlar olması anlamında, Neseî göre, Allah sağ ve sol olmak üzere iki uzvu vardır. Ve bunların haricide münezzehdir. Allah Teâlâ'nın iki olan minnet ve mülk iki eli, keyfiyetsiz, teşbihsiz, suretsiz ve organsızdır. Allah'ın ezeli sıfatlarındandır.

4- İsyân anlamında olarak “İnsanların kendi elleriyle yapıp ettikleri yüzünden”.³³³ İnsan kendisi ne kazanırsa kendi eliyle yapmış olur.³³⁴

³²⁶ Sâd, 38/75.

³²⁷ en-Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 116.

³²⁸ el-Mülk, 67/1.

³²⁹ en-Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 115.

³³⁰ el-Fetih, 48/10.

³³¹ Yâsin, 36/71.

³³² en-Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 116.

³³³ eş-Şura, 42/30.

³³⁴ en-Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 116.

Eş'arîler'den bazıları iki el (yed) konusunda şöyle ki, “ iki el iki sıfattır” olduğunu söylerler.³³⁵

2. Mecie, Zehab Ve Nüzul

Nesefî göre meci, zeheb ve nüzul sıfatları, Allah Teâlâ vahdâniyeti konusunda açısından bakıldığında zaman Allah bir tektir. Söz konusu bu sıfatlar Allah hakkında şanına yakışmayan, Ondan münezzehtir. Nitekim Nesefî, tevhîd açısından baktığı zaman bunu şöyle ifade etmektedir.

Allah Teâlâyı gelmek (mecî') ve gitmek (zihab) sıfatlarıyla vasıflandırmak caiz değildir. Çünkü gelmek ve gitmek sıfatları mahlûkatların sıfatları ve sonradan meydana gelmişlerin alametlerinden olmasından ibarettir. Yani bu iki sıfat Allah için olumsuz sıfatlardır. Nesefî, İbrahim (a.s.)'in gerçek olarak Allah'ı bulma konusunda ki olayı örnek vererek konunun anlaşılmasını sağlar. Şöyle ki, İbrahim (a.s.) “yıldızı, ayı ve güneşi görünce, ben batanları sevmem”³³⁶ demiştir. Bu ayette bir yerden bir yere bir intikal söz konusu olduğu için, gerçek olarak Allah için böyle bir intikal olmadığına göre Allah için düşünmek imkânsızdır.³³⁷

Nesefî bir başka ayette de “Rabbin gelip melekler de saf saf dizildiğinde”³³⁸ burada gelmekten maksat yani “Allah'ın emri geldiği zaman” anlamında olduğu ifade etmektedir.

Bu ayette de “Allah onların kurdukları evlere (kurdukları temeller) geldiğinde” den burada “gelmek fiil” inin amacı, Allah, onların durdukları temelleri yerle bir etmesi, onların köklerini kazımasıdır. Yani Allah'ın cezası onlara geldiği zaman, onlardan ne bir nefes ne de şeyin geride kalmıştır.³³⁹

Nesefî, Allah'ın nüzul etmesini, Allah'ın tevhîdi açısından konuyu şöyle yorumlamaktadır. “Allah Teâlâ her gecenin yarısı Şa'ban ayında dünya semasına inerek, tevbe eden yok mu tevbesini kabul edeyim”.³⁴⁰ Nesefî, Hadîs-i Şerif'ten kast

³³⁵ en-Nesefî, *Tabsıra*, C. I, s. 174.

³³⁶ En'âm, 6/76-77-78.

³³⁷ en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 120.

³³⁸ el-Fecr, 89/22.

³³⁹ en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 121,

³⁴⁰ Tirmizi, “Sünen”, 108, Ahmed, “Müsned”, 114.

edilen, Allah'ın inmesi demek, Allah Teâlâ kullarını bilgilendirmek, onları rahmetiyle karşılaması, ilgilenmesi, onlara rahmetiyle bakmasıdır. Neseî, Hz. Alî'dan (r.a.) nakilde bulunarak söz konusu konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Hz. Alî (a.s.) gibi "Kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz"³⁴¹ bu ayette amaç şöyle ki, nüzulün gerçek anlamında murad edilmesi, Yani kur'ân'ı biz öğrettik ve biz de anlattık manasında.³⁴²

3. Nur

Neseî, öncelikle bu konu hakkında Müşebbihenin fikirlerini beyan ederek konuya giriş yapar.

Müşebbihe'ye göre: Allah Teâlâ "parıldayan bir nurdur" demek caizdir.³⁴³

Neseî daha sonra Müşebbihe'nin fikirlerine karşılık, Ehl-i Sünnet'in görüşünü beyan eder, Ehl-i Sünnet'e göre: Allah Teâlâ "parıldayan bir nurdur" demek caiz değildir, aksine Allah Teâlâ nurun yaratıcısıdır ve nurun aydınlatıcısıdır. Çünkü nurun bir rengi vardır. Eğer biz "Allah nurdur" söylersek ki, bu bizi teşbihe kadar götürür. Oysaki Allah teşbihten münezzehtir.³⁴⁴ Ne var ki Allah Teâlâ ayette şöyle buyurmaktadır: "O nun benzeri hiçbir şey yoktur".³⁴⁵

Neseî, Müşebbihe Allah nur olduğunu söyleyerek konu hakkında şu ayeti delil getirmektedir "Allah Teâlâ göklerin ve yerin nurudur".³⁴⁶ Onlar ayetin zahiri manalarını bakarak böyle söylerler. Hâlbuki Neseî bunun Allah hakkında gerçekten doğru olduğu kanaatinde değildir doğru bulmaz.

Neseî bu ayetin gerçek tefsiri hakkında İbn Abbas (r.a.)'ın yorumunu aktarmaktadır. İbn Abbas (r.a.)'a göre: "Allah Teâlâ göklerin ve yerin aydınlatıcısıdır". Olduğunu beyan eder. Bazı âlimler de bu ayet hakkında şöyle demişlerdir "Allah Teâlâ göklerin ve yerin ehline hidâyete erdirendir".³⁴⁷

³⁴¹ el-Hicr, 15/9.

³⁴² en-Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 122.

³⁴³ en-Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 122.

³⁴⁴ a.yer.

³⁴⁵ eş-Şûrâ, 42/11.

³⁴⁶ en-Nûr, 24/35.

³⁴⁷ en-Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 112.

4. Ayn

Nesefî Allah Teâlâ'nın "ayn" göz hakkında şöyle ifade etmektedir. Nitekim Nesefî göre: "ayn" lafzı ile hıfz, ruyet ve uzuv olarak kastedilmektedir. Nesefî ayn lafzının kast edilen şey, Allah'ın tevhîdine ters ve aykırı düşmeyecek şekilde tefsir edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Zira bunu tam tersi yani tevhîdin dışında olması imkânsızdır.³⁴⁸

Nesefî, Allah'ın gözü niteliksiz hiçbir şeye benzemeksizin diğer sıfatları gibi ezelidir. Allah uzvu olmadan işittiği gibi, göz uzvu olmadan da görür.

Nesefî, gözü isim anlamında Allah Teâlâ'a isnat etmemektedir. Yani gözün vasfı olan görmeyi Allah Teâlâ'a isnat etmektedir. Göze göz manası vermektedir. Dolayısıyla Nesefî bu şekilde te'vil etmektedir.³⁴⁹

Selefiye'ye göre: gözü göz olarak Allah Teâlâ'a isnat etmektedir. Niteliği ve keyfiyeti hakkında nasıl olduğunu Allah bilmektedir.³⁵⁰

5. Cenb

Nesefî, yan (cenb) lafzı ile uzuv, organ, hiza, sükût, ezel ve emir yani iş şekilde, manalarında kast edildiğini söyler. Bununla birlikte Nesefî, filan kişi: yanımdan ne yaptığımı biliyor musun? Söylendiğinde. Aslında bu deyimle ne ifade ettiğini, "ne yaptığımı bildin mi" şeklinde olduğunu kast etmiştir.

Nesefî, cenb yani ile aynı vakitte "taat"ın de kast edilme ihtimali vardır. Zira bununla ilgili olarak filan adam "Allah'a itaat hususunda gerekeni yapmadığım için yazıklar olsun bana! Ben gerçekten de alay edenler arasında yer almıştım demesin".³⁵¹ Dolayısıyla Nesefî, bu ayette ifade edilen "cenb" lafız ile ilgili olarak, "taat" lafız şeklinde açıklanması gerektiği kaanatindedir.³⁵²

Ne var ki Nesefî bu ayette, "cenb" lafzının tevhide uygun olmak ve Allah Teâlâ'nın sıfatlarına aykırı olmayacak tarzda anlaşılması ve bu lafzın yalnız "taat" olarak

³⁴⁸ en-Nesefî, *Tabsıra*, C. I, s. 174.

³⁴⁹ en-Nesefî, *Tabsıra*, C. I, s. 12.

³⁵⁰ a.yer.

³⁵¹ ez-Zümer, 39/56.

³⁵² en-Nesefî, *Tabsıra*, C. I, s. 174.

açıklanması mümkündür. Hâlbuki tefrit: (hata etmek), uzuvlarda yani organlarda var olamaz, zira bu taatte olur. Ancak adam, Allah Telaâ'ya itaate ve emirler konusunda karşı çıkmak hata etmiş olur. ³⁵³

6. Esabi' Ve Sak

Nesefî, baldır (sak) konusu ile ilgili olarak Müşebbihe'nin, Allah Teâlâ'nın baldırı var olduğunu söyleyerek ve bunu sübut etmek için bir ayeti delil olarak getirmektedir. “Ta ki o gün, baldırın (sak) açılacağı, kendilerinin secdeye çağrılacağı bir gündür. Lakin onlar buna güç yetiremeyeceklerdir”.³⁵⁴

Hadis-i Şerif'te şöyle buyurmaktadır, “Cehennem daha var mı diyecek? Ta ki Allah ayağını koyana kadar, cehennem de yeter yeter diyecek”.³⁵⁵

Nesefî baldır (sak) lafzı ile ilgili olarak “büyük ve zor bir iş olduğunu kaydetmektedir”. Zira bundan maksad Allah'ın baldırının olduğu anlamı amaçlanmamaktadır. Bazı âlimlere göre, bundan maksadın “cehennemin baldırı anlamında olduğu kastedilmiştir”.³⁵⁶ Bir Hadîs-i Şerîf'te buyrulduğu gibi, “Cehennemin otuz başı vardır ve her otuz başta da bin ağız vardır, her ağızda da otuz dil vardır”. Dolayısıyla bazı âlimler göre ise, cehennemin baldırı olması mümkündür.³⁵⁷

Nesefî, parmak alakalı olarak bir ayeti delil getirdiklerini ifa ederek, şöyle ki, “Kıyamet gününde bütün dünya O'nun avucundadır; gökler de O'nun kudret elinde dürülüp bükülmüştür. Allah, müşriklerin koştukları ortaklardan uzaktır ve yücedir”.³⁵⁸ Nesefî, getirdikleri bu delilleri, şu şekilde cevap olarak vermektedir. Bundan maksadın Allah'ın mülkü ve kudreti manasında olduğunu ifade eder. Şöyle denildiği gibi: “Bu dünya ovucumun içinde ve mülkümdedir”.³⁵⁹

³⁵³ a.yer.

³⁵⁴ el-Kalem, 67/42.

³⁵⁵ Buhari, “Sahih”, 138. bk, Müslim, “Sahih”,

³⁵⁶ en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 118.

³⁵⁷ a.g.e., s. 118.

³⁵⁸ ez-Zümer, 39/67.

³⁵⁹ en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 118.

7. Nefs

Nesefî, Ehl-i Sünnet vel- Cemaât'a göre, Allah Teâlâ'a "nefs" isnat etmek, yani denilmesini caiz görmüşlerdir. Zira "nefs" kelimesinden "zat" ve "mevcut" anlamı kastedilmektedir. Nitekim "Ben seni kendim için seçip yetiştirdim"³⁶⁰ ayette de "nefs" kelimesinden manasından anlaşılan Allah kendi zatını murad ve zikr etmiştir.³⁶¹

Nesefî "nefs" il ilgili olarak şu ayetleri delil olarak getirmektedir:

1- "Ben seni kendim için seçip yetiştirdim". Manası şöyle ki, Allah "seni zatım için seçtim" şeklindedir.

2- "Allah kendisi hakkında sizi uyarıyor. Sonunda dönüş Allah'adır" burada "nefs" den "zâtı için uyarıyor" kastedilmesi ve aynı zamanda da Allahın cezalarından korkmanız gerektiği hususunda uyarmaktadır.

3- "Sen benim içimdekini bilirsin, ama ben senin nefsinde olanı bilmem"³⁶² Yani burada "nefs"den "zat" anlamında kullanmıştır. Allah insanın içinden geçen her şeyi bilmektedir. Ama insan, Allah'ın zatın "nefs" dakileri bilmez.

Nesefî bu konuda Mücessime'nin ve Mu'tezile'nin "nefs" ile ilgili olarak söylediklerini aktarmaktadır. Nitekim Mücesseme'ye ve Mutezile'ye göre, Allah'a "nefs" söylemekten kaçındıklarını, çünkü Allah için "nefs" söylemek, cisim manası taşıyacağından dolayı demediklerini ifade eder.³⁶³

Nesefî, onların iddialarına şöyle cevap vermektedir. Nesefî şöyle der: "Cisim, araz sıfatı için birleşik kabul eden zattan ibarettir. Ama nefis ise zattan ibarettir". Dolayısıyla zaruretten Allah'a nefis isminin verilmesi, bunun içinde cisim isminin verilmesi gerektirmez.³⁶⁴

Nitekim bununla ilgili Muhalifler şöyle dediler, "biz, sizin Allah Teâlâ şeydir, ama şeyler gibi değildir". Söylediğiniz gibi, "Allah cisimdir, ama cisimler gibi değildir".

³⁶⁰ Tâ hâ, 20/41.

³⁶¹ en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 110.

³⁶² âl-i İmrân, 3/28.

³⁶³ en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 110.

³⁶⁴ a. yer.

Söylüyoruz. Neseîî buna itiraz ederek şöyle cevap vermektedir. Zira Allah'ın bir cisim var olduğunu dediğinizde, bizim cismin tanımından söylediğimiz keyfiyet sıfatını Allah'a isnat etmiş olursunuz. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın zatında keyfiyet sıfatının ispatının var olması imkânsızdır.³⁶⁵ Anlaşıldığına göre Neseîî, Allah'ın “nefs” ile vasıflanacağını ayetlerle delillerle mümkün olduğunu ifade eder. Neseîî'ye göre eğer Allah “nefs” ile vasıflandırılmazsa, bu demek oluyor ki ayetler ile bir çelişmek meydana gelmektedir.

E. FİİLİ SIFATLARDA TEVHÎD

1. Tekvîn, Tahlîk, Halk, İcad, İhdâs Ve İhtirâ'

Sözlükte “olmak, meydana gelmek” gibi manalara gelmektedir. Tekvîn “kevn, (kiyân) kökünden türemektedir. Master kalıbında “tekvîn, oluşturmak, yaratmak, özellikle Allah bir şeyi yoktan ortaya çıkartmasıdır” tekvîn Allah için ifade edildiği takdirde ezeli olarak ifade edilmektedir. tekvîn, Kur'ân-ı Kerîm'de ayetlerin sonunda genellikle mazi kalıbında meselâ “ kâne'allahu alîmen, Allah hakkıyla bilendir” diye mana verilmektedir. Eğer “Allah bilen idi” manası değil.³⁶⁶

Ne var ki Mâtürîdî kelâmcıları tekvîn sıfatını Allah'a nisbet etmektedirler. Bununla yanı sıra Ebû Hanîfe (150/767) tehlîk, terzîk, inşâ, ibdâ' ve sun' ve benzer fiilleri Allah'ın fiili sıfatların olduğunu ifade etmiştir.³⁶⁷

Neseîî, Allah'ın sıfatlarında bir olması, fiillerinde de, yaratmada da bir tek olmasıdır. Neseîî göre, tekvîn, halk, tahlîk, icad, ihdas ve ihtira bu fiillerin eş anlamlı olması ve bunlardan tek mana kastedilmektedir. *Madumu ademden varlığa çıkartmak, demektir.*³⁶⁸ Biz bu konuda seleflerimizin kullandığı şekilde kullanacağız.

³⁶⁵ en-Neseîî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 111.

³⁶⁶ Tefvîk Yücedoğru, “Tekvîn”, İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2011, C. XLIV, ss. 388-90.

³⁶⁷ Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Şerhu'l-fikhi'l-ekber li ebî hanîfeti'l-nu'mân*, thk. Mervan Muhammed el-Şe'âr, II Suriye/Dimeşk: Dâru'l-nâfes, 2009, s. 110.

³⁶⁸ en-Neseîî, *Tabsıra*, C. I, s. 400; En-Neseîî, *el-Temhîd*, s. 50.

Nesefî, tekvîn, Allah Teâlâ'nın hayat, ilim, kudret, semî' ve basar sübutu sıfatları gibi zatıyla kaim ezeli sıfatıdır. Âlemin tekvîni ve âlemin her bir parçalarını ezelde değil, onların var oluşları zamanında yaratılmalarıdır.³⁶⁹

Nesefî, tekvîn: Allah'ın, ilim, basar, kudret ve semî' sıfatları gibi zatıyla kaim, ezeli sıfatıdır der. Tekvîn ezeldir ve mükevven ise hâdistir. Kudret ezeli var olması ve makdurun ise hâdis olması, irade sıfatın ezeli olup, murad edilen şeyin ise hâdis olması gibidir.³⁷⁰

Hasımları tekvîn konusunda şöyle dediler: Allah zatında kadîm, sıfatlarında ise ezeldir. Fakat eğer fiili sıfatlarından ise işte o hâdistir.³⁷¹

Mu'tezile ve Ehl-i Hadîs Kelâmçıları tekvîn konusunda aralarında icma etmişlerdir. Allah Teâlâ ezelde hay, bâkî, kadîr, âlim, semî' ve basîr ise bu Allah'ın zâtı sıfatlarıdır. Eğer Allah Teâlâ, hâlık, râzık, müsavvir, mühyi ve mümit değildir. Çünkü Bu fiili sıfatlarındandır.³⁷²

Nitekim Mu'tezile, Eş'arîyye ve Neccaiyye'nin hepsi, Allah'ın tekvîn sıfatını hakkında fikirlerini şöyle ifade etmektedirler. Onlara göre, tekvîn ve mükevven birdir. Böyle bir sözün olması imkânsızdır. Bu görüşün tekvîn ve mükevvenin birliği, dövün ile dövülenin aynı, kıran ile kırılanın aynı, yiyen ile yiyilenin aynı olması görüşü gibi. Dolayısıyla bunun apaçık fâsid ve zahiren sezgisel olmasıdır. Eğer tekvîn, mükevven ise, mükevvenin hâsıl olan tekvînle olması gerek. Mükevven ile hâsıl olan kendisiyle olur, bu sebeple de Allah'a gerek yoktur. Allah âlemin yaratıcısı değildir, bilakis âlem ve âlemin her bir parçası kendisinin yaratıcısıdır, kendi halkıyla hâsıl olması ve kendisini halk etmesi, böylece kendisinin yaratıcısıdır ve kendisinin yaratılmışlığıdır. O hem yaratıcıdır hem de yaratılmışlığıdır. Bu nedenle yaratıcının varlığın ve birliğin tadili söz konusudur. Allah'ın olmamasıyla birlikte ispat etmeleridir. Yaratılmışların taalluku ile tümüyle beraber iptal edilmesidir ki, oysaki imkânsızdır.³⁷³

³⁶⁹ en-Nesefî, *el-Temhîd*, s. 50.

³⁷⁰ en-Nesefî, *Tabsıra*, C. I, s. 402.

³⁷¹ en-Nesefî, *Tabsıra*, C. I, s. 403.

³⁷² a.g.e., C. I, s. 403.

³⁷³ en-Nesefî, *el-Temhîd*, s. 52.

Eş'ariler, eğer tekvîn ezelde sabit ise, o zaman Allah âlemin mükevveni yaratıcısıdır. Mükevven ise ezelde yaratılmış var olacağını endişesiyle bunu kabul etmezler. Bundan dolayı, dövenin var olması dövülenin ise olmaması, kırmanın var olması kırılanın ise olmaması, yaranılanın olup da yaralılışmışın ise olmaması örneğine benzetmiştir. Bunun olması imkânsızdır. Bu sebeple fail ile meful beraber birbirinden ayrılmazlar. Birinin var olması diğerinin var olmaması halinde ispat olmaları düşünülemez. Tekvînin var olup da mükevvenin var olmamasını söylemek, ama mükevvenin var olup da tekvînin var olmamasını gibi kabul etmişlerdir.³⁷⁴

Kerrâmiyye tekvînle alakalı olarak şöyle demektedir. Tekvîn Allah Teâlâ'nın zatında kudretiyle haâdis olur, ihdası ile değil. Sonra tekvîn âlem hepsi Allah Teâlâ'nın tekvîniyle hâdis olmaktadır. Yani tekvîn Allah Teâlâ'nın zatıyla kaimdir.

Nesefî'ye göre bu yanlış ve fâsid bir fikir bir görüştür. Zira tekvîn kudret ile hasil olursa, kudret tekvînin aynısı olmaktadır.

Nesefî'ye göre, eğer tekvin kudretle olursa, bu takdirde de tekvinin aynısı olur. Böylece icad, hadisin kendisi ile var olduğu şeyse, tekvin mükevven ile olan şeyse hâsıl olur.³⁷⁵

Nesefî, bazıları tekvînin konumu hakkında ihtilaf etmişlerdir. Onlardan İbnü'r-Râvendî (301/913) şöyle demektedir, "Tekvîn hiçbir şeyle kaim değildir". Yani tekvîn bir mahal olmaksızın kaimdir.

Nesefî, Bişr b. Mu'temir (210/825)'in tekvînle ilgili görüşünü anlatır. Bişr b. Mu'temir'e göre, "tekvîn Mükevvenen öncedir. Eğer tekvîn mükevvenen önce değil, o zaman fiilden önce kudretin olması bu takdirde bâtil olur. Tekvân mahal olmaksızın kaim olması gerekmektedir."

Nesefî tekvîn ile ilgili Ebü'l-Hüzeyf el-Allâf (235/805)'in görüşüne de yer vermektedir. Nitekim Ebü'l-Hüzeyf el-Allâf'a göre, "tekvîn mükevvenle kendi başına kaim olmasının imkânsızlığıyla beraber var olmasıdır". Tekvînin mükevvenle kaim olması gerekiyor.

³⁷⁴ en-Nesefî, *Tabsıra*, C. I, s. 405.

³⁷⁵ en-Nesefî, *Tabsıra*, C. I, s. 455.

Bazı makâlât ehlinden rivâyetlere göre, bütün Allah kelâmının “kûn” hitab mahalinde hâdisdir. Çünkü “kûn” mahalde olmaksızın hâdisdir. Yani onlara tekvîn bir mahal olmaksızın hâdis olması gerekmektedir. Dolayısıyla tekvîn hitab anında olmasıdır.³⁷⁶

³⁷⁶ a.g.e., C. I, s. 401.

SONUÇ

Ebu'l-Mu'în en-Nesefî, Mâtürîdî mezhebinin, İmam Mansûr el-Mâtürîdî'den sonra ikinci derecede itikadî ve kelâm sahasında en önde gelen bir âlimidir. Nesefî aynı zamanda Hanefî fıkıh alanında da söz sahibidir.

Nesefî'nin kelâm sahasında yazmış olduğu birçok eserleri vardır ve bu eserlerin en önemlileri, *Tabsıratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, *Bahru'l-kelâm fi ilmi't-tevhîd* ve *et-Temhîd fi usûli'd-dîn* gelmektedir. *Tabsıratu'l-edille fi usûli'd-dîn* kelâmıla ilgili olarak en kapsamlı ve en hacimli olarak geniş şekilde yazılmış eseridir.

Nesefî, eserlerinde kendi düşünce ve görüşlerinin yanında diğer ekollerin görüşlerine de yer vererek ne kast ettiklerini ve ne söylediklerini ifade etmiştir.

Nitekim Allah Teâlâ'nın ulûhiyeti, zâtı, sübutu ve fiili sıfatları hakkında temelde aynı olsalar da ne var ki aralarında az çok bir farklılıklar arz etmektedir. Nesefî, diğer mezhepler gibi aşırıya gitmeyerek, Ehl-i sünnet çizgisinde orta yolu tutmuştur. Zira Müşebbihe, Mücessime ve Kerrâmiyye ve diğer mezhepler gibi Allah'ın sıfatlarının yaratılmışların sıfatlarına benzetmişlerdir. Ehl-i sünnet mezhebi içinde de ulûhiyet ve sıfatlar ile ilgili her ne kadar aynı görüş içinde olsalar da bazı görüşleri farklılık arz etmektedir.

Nesefî'ye göre, Allah'ın sıfatları zatıyla kaim, kadîmdir. Ehl-i sünnet'e göre, Allah Teâlâ'nın sıfatları kadîm, ezeli ve kendi zatıyla kaimdir. Lakin Eş'arîye Allah'ın fiili sıfatları bahsinde farklı görüş sergileyerek, Allah'ın fiili sıfatları hâdis olduğunu ifade etmiştir. İmam Mâtürîdî, Allah'ın gerek zatî gerek sübutî sıfatları ve gerek ise fiili sıfatları olsun tamamı kadîm ezelidir.

Nesefî, Allah'ın birliği konusunda diğer fırkalar gibi teşbihe ve tecsime düşmemek için onlardan farklı olarak, meselâ "istivâ" konusunu te'vil ederek "Allah'ın otoritesi ve hâkimiyeti altında olduğunu" ifade eder. Fakat Selefilere te'vilden kaçınarak nassı olduğu gibi keyfiyetsiz kabul etmektedirler. Müşebbihe, "istivâ" konusunda ayetlerin zahirlerine bakarak anlam vermektedirler.

İmâm Mâtürîdî, Allah'ın birliğini bazı metotlar kullanarak açıklamaktadır.. İmam Mâtürîdî'ye göre hususi olarak kullandığı metotlar üç tanedir: a) Mücize delilleri ile

yani resullerin ve peygamberlerin getirmiş olduğu deliller, Allah'ın varlığını ve birliğini insanlara beyan etmişlerdir. b) Evrenin yaratılış delilleri ile yani kâinata bakarak bunun kendi kendine var olmayacağını ve bunun bir varlık tarafından var olduğunu düşünerek anlamasıdır. c) Akli delillerle kullanarak Allah'ın birliğini ispat etmesidir. İmam Mâtürîdî bu metotla “burhân-ı temânu” delilini kullanmıştır.

“Burhân-ı temânu” delilini Mu'tezile mezhebi, ehl-i tevhîd ve ehl-i adl olmalarından dolayı akli delillerle sistematik bir şekilde mezhebin önde gelenlerinden Kâdî Abdülcebbâr usûl'i-hamse ve el-Müğnî eserlerinde, Allah'ın birliğini geniş bir şekilde ortaya koymaktadır.

Ne var ki kelâmcıların en çok durdukları nokta tevhîdin ispatıdır. Neseî “burhân-ı temânu” delili ile tevhîd inancını ispat ederken, âlemin yaratıcısının iki ve daha çok ilah tarafından var edilmiş olsaydı burada bazı mantık açısından tutarsızlıkların olacağı üzerinde durmuştur. Neseî ve Kelâmcılar Allah'ın tekliğini ve birliğini Kur'ân-ı Kerîm'den hareketle ederek ahad ve vâhid, yani başka bir ilahın varlığını nefy etmesi, aynı zamanda teslîsi red ederek akli deliller ortaya koyarak Allah'ın birliğini “burhân-ı temânu” çerçevesinde konuyu ele alıp ispata çalışmışlardır.

Neseî, tevhîd inancını tesis eder ve tevhîdin inancının aksini söyleyenlere karşı müdafaa ederken, Kur'ân'da beyan edildiği üzere, âlemin yaratıcısı birden çok olsaydı muhakkak âlem fesada uğrardı, ayeti delil getirerek konuyu nakli açıdan açıklamaya çalışmıştır. Bununla beraber akli ve mantıki deliller de serdetmiştir.

Neseî, Eğer iki ilah olduğu doğrulanırsa, o zaman birçok ilahların da ispatı doğrulanır demektir. Nitekim ilahların adet yönünden sonu olmaz. Çünkü adet yönünden diğer adetlere göre ilkinin sayısı yoktur. Şayet sonu olmayan ilahların varlıkları ispatlanması caiz ise, o ilahlardan her birinin bir şey iş fiil yapması caiz olur. Çünkü durum öyleyse adet yönünden ilahların sonları olmayan yaptıkları işler var olur ve işte bu durum muhaldir.

İki ilahın her biri bir şeye emir edip ona güç yetirir ve o iki ilahtan biri ona güç yetiremezse, bu durumda birinci ilah her şeye kâdirdir her istediğini yaptırır ve diğer ilah her istediğini yaptırılmaz o takdirde o, kâdir değildir demektir. Aciz ve noksandır, ilah olamaz.

Nesefî, Allah'ı, teşbîh ve teccîm lafızlarıyla nitelendirenleri Müşebbihe, Mücessime, Yahudi ve Rafizîleri Allah'ı yaratılmışlara benzettikleri için açıkça eleştirmiştir. Nesefî, bazen Allah'ın sıfatlarını yorumlarken sık sık ayetleri ve hadîsleri te'vil ettiğini görmekteyiz. Bazen de Allah'ın sıfatlarından haberi sıfatlarını te'vil ederken sık sık tevhîde vurgu yaptığını görülmektedir.

Nesefî'nin en çok dikkat ettiği mevzulardan biri de, Allah'ın zatî tenzîhi sıfatlarını te'vil ederken, cevher, araz, mekân ve cisim lafızlarını ele aldığı anda tevhîde zarar ve ters düşmeyecek şekilde tanımlanmasını ve dikkat edilmesini gerektiğini önemle belirtmesidir. Sonuç olarak söylemek gerekirse, Nesefî akıl ve nakil çerçevesinde semantik metot kullanarak, Allah'ın birliğini ve kâinatın tek yaratıcısı var olduğunu izah etmesi, tevhîde aykırı olamayacak şekilde yorumlanması ve müteşabih ayetlerin zahiri manalarından hareketle te'vil yapmasıdır. Allah'ı, yaratılmışların sıfatlarına benzetilmemesi hususunda titizlik göstermektedir.

KAYNAKÇA

- ABDUH Muhammed, *Tevhîd Risâlesi*, çev. Sabri Hizmetli, Ankara: Fecr Yayınları, 1986.
- ABDÜLBÂKÎ Muhammed Fuad, *Mu'cemu'l-mufehres li'l-elfâzi'l-kur'ân-ı kerîm*, I cilt, Mısır /Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- AKARSU Bedia, *Felsefe Terimleri sözcükleri*, Ankara: TDK Yayınları, 1975.
- ALÎ Cevâd, *el-Mufasssal fî târihi'l-Arap kable'l-İslâm*, X cilt, II., Beyrut / Lübnan, 1968.
- EL-EŞ'ARÎ Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim, *el-Lüma' fi'r-red "alâ ehli'z-Zeyğ ve'l-bida"*, thk. Zeki Ğurâbe Hammûde, Kahire: Şerike Musâheme Mısriyye, 1955.
- ASLANTÜRK Ayşe Hümeyra, "Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî es-Semerkindî", *NESEFÎ, Necmeddin*, İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2006, C. XXXII, ss. 571-73.
- ATAY Hüseyin, "İslâm'dan Önce Arap Yarımadasında Putperestlik ve Yayılışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. IV, S. I (1957), ss. 80-89.
- EL-BAĞDÂDÎ Ebu'l-Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *el-Farğ beyne'l-fırağ ve beyânü'l-fırqati'n-nâciye minhüm*, thk. Muhammed Osmân el-Haşet, Kahire: Mektebe İbn Sînâ, 1964.
- BAĞDATLI İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn, esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âşârü'l-muşannifîn*, 2 cilt, çev. Rıfat Bilge Kilisli, Mahmud Kemal İnal İbnülemin, İstanbul: Müessesetü'l-Tâtîhi'l-Arabi, 1951.
- EL-BÂKILLÂNÎ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî, *el-Temhîdi'l-evâ'il ve telhîsi'l-delâ'il*, thk. Yusuf Mukâresî el-Yesû'î, Beyrut: el-Mektebetü'l-Sekafiyye, 1957.
- CEVHERÎ İsmâîl b. Hammâd, *Şihâh Tâcü'l-Lüğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, VII cilt, thk. Ahmed Abdulğaffûr Attâr, II., Lübnan / Beyrut: Dâru'l-İlm lil-Melâyîn, 1979.
- EL-CÜRCÂNÎ Ali b. Muhammed Seyyid Şerîf, *Mu'cemu'l-ta'rîfât*, I cilt, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, Dâru'l-Fadîle, t.y.
- EL-CÜVEYNÎ İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *el-'Aķidetü'n-nizâmiyye fî erkâni'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Zahid el-Kevseri, Kahire: mektebetül-Ezheriyye li'l-Turâs, 1992.
- EL-CÜVEYNÎ İmâmu'l-Haremeyn, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmi en-Neşşâr, Faysal Bedr Avn, Süheyr Muhammed Muhtâr, I., İskenderiye: mektebe İlm-i usûli'd-dîn, 1969.

- , İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdüllah b. Yusuf, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti 'i'l-edille fi uşûli'l-i'tikâd*, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih, Tevfik Alî Vehbe, I., Kahire: Mektebetü'l-Sekâfeti ve'l-Dîniyye, 2009.
- ÇURAK Halil, “Şehristânî'nin Allah'ın Varlığını ve Birliğini İspat için Kullandığı Deliller”, *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. III, S. I (2017), ss. 147-70.
- EL-DÂMEGÂNÎ Hüseyin b. Muhammed, *el-Vucuh ve Nezâir fi'l-Kur'ân'i-Kerîm*, thk. Abdulazîz Seyyidu'l-Ehli, IV., Beyrut / Lübnan: Dâru'l-İlm lil-Melâyîn, 1085.
- EL-DEHLEVÎ Şah Velîyüllah b. Abdurrahim, *Hüccetü'llâhi'l-bâliğa*, II cilt, thk. Seyyid Sâbik, I., Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 2005.
- EBÛ HANÎFE Nu'mân b. Sâbit, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, XI., İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- EL-EZHERÎ EbÛ Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Lüga*, XVI cilt, thk. Abdulsselâm M. Harun, I., Kahire: Mektebetü'l-Muhâncî, 1976.
- EL-FÎRÛZÂBÂD Mecdüddîn Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, II cilt, VIII., Lübnan / Beyrut: Muessesetü'l-Rîsâle, 2005.
- FRYE, RICHARD N, AYDIN SAYILI, “Selçuklardan Evvel Orta Şarkta Türkler”, *TTK Basımevi Ankara*, C. X, S. 37 (1946), ss. 97-131.
- EL-GAZZÂLÎ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî, *el-İktişâd fi'l-i'tikâd*, thk. Mustafa İmrân, I., Kahire: Dâru'l-Basâir, 2009.
- , el-Gazzâlî Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî, *Mi'yâru'l-ilm fi'l-Mantık*, ed. Ahmed Şemsüddîn, II., Beyrut / Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434.
- GÜÇ Ahmet, “Putperestlik”, *Putperestlik*, XLIV cilt, İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2007, C. XXXIV, ss. 365-68.
- GÜNAY Hacı Mehmet, “Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî”, *SEMEREKANDÎ, Alâeddin*, istanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2009, C. XXXVI, ss. 470-71.
- GÜVEN Mustafa, *Ebu'l-Muin en-Neseî'nin Allah Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi), yök: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.
- HAKKI İzmirli İsmail, *Yeni İlmi Kelâm*, II cilt, İstanbul: Dârü'l-Fünûn İlâhiyat Fakültesi Neşriyatı, 1340.
- İŞIK Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967.

- İBN MANZÛR Ebu Fadl Muhammed b. Mukrim b. Alî Cemâluddîn el-Ensârî el-İfrîkî, *Lisânü'l-Arap*, XV cilt, Beyrut / Lübnan: Dâru'l-Sâdır, 1968.
- İBN TEYMIYYE Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *tefsiru Süreti'l-İhlâs*, thk. Tâha Yusuf Şâhîn, Kahire: Dâru'l-Tabâ'ti'l-Muhammediyye, 1325.
- , Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Abduselâm, *İktidâu's-Sırâdi'l-Mustekîm Li Muhâlifeti Eshâbi'l-Cehîm*, II cilt, thk. Nâsır Abdulkerîm el-Akl, II., Riyâd: Dâru İşbilye, 1998.
- EL-İSFAHÂNÎ Ebü'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'an*, II cilt, Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, ts.
- İŞİK Abdullah, *Ebu'l Muin en-Neseft'nin "Bahru'l Kelâm" adlı Eseri ve Kelâmî Görüşleri*, (Yüksek Lisans Tezi), yök: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- İSFERÂÛİNÎ Ebu'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr (Şâhfûr) b. Tâhir b. Muhammed, *et-Tebşîr fî d-dîn ve temyîzi'l-fırkati'n-nâciye 'ani'l-fırağı'l-hâlikîn*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût, I., Beyrut: Âlemü'l-Kutubi, 1983.
- EL-ZEBÎDÎ Seyyid Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî, (thk.), *İthâhu Sâdeti'l-Muttakîn bi Şerhi İhyâi Ulûmi'd-ddîn*, X cilt, III., Beyrut / Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- IZUTSU Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Ankara: A. Ü. İ. Basımevi, 1975.
- EL-KÂDÎ Abdülcebbâr b. Ahmed, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Ahmed b. Hüseyin Ebu Hâşim, Abdülkerîm Osmân, Küveyt: Meket ve Hibe, 1998.
- EL-KÂDÎ Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, XX cilt, thk. Muhammed Mustafa Hilmî, Ebü'l-Vefâ el-Ğanemî, Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1380.
- EL-KÂRÎ Ali b. Sultân Muhammed, *Şerhu'l-fikhi'l-ekber li ebî hanîfeti'l-nu'mân*, thk. Mervan Muhammed el-Şe'âr, II., Suriye/Dimeşk: Dâru'l-nâfes, 2009.
- KAZAN Tahsin, *Ebu'l-Mu'in en-Neseft'ye Göre Arş, Kürsü Ve Levhi Mahfuz*, (Yüksek Lisans Tezi), Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Kelam Ana Bilim Dalı, 2013.
- EL-KEHHÂLE Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, IV cilt, Dimeşk: Müessesetü'l-Risâle, 1957.
- EL-KELBÎ Ebu'l-Munzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib, *Kitâbu'l-asnâm*, thk. Ahmed Zeki Paşa, III., Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1995.
- KILAVUZ A. Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*, 29. b., Ensar Neşriyat, 2018.

- , *İman Küfür Sınırı /Tekfir Meselesi*, 6. b., istanbul: Marifet Yayınları, 1997.
- KUTLU Sönmez, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, 8. b., Ankara: Otto Yayınları, 2018.
- EL-MAKDISÎ Mutahhar b. Tâhir, *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*, VI cilt, Kahire: Mektebetü'l-Sekâfeti ve'l-Dîniyye, 1996.
- EL-MÂTÜRÎDÎ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî, *Kitâbü'l-tevhîd açıklama malı tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu, X., Ankara: İsam Yayınları, 2017.
- , *Kitâbü't-tevhîd*, ed. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- , *Kitâbü't-Tevhîd*, ed. Fethullah Huleyf, İskenderiye: Dâru'l-Câmi'ati'l-Mısrıyye, ts.
- METİN Yurdagür, “Eb'l-Mu'in En-Nesefî'nin Hayatı ve Eserleri”, *Ankara Diyanet Dergisi*, C. 21, S. 4 (1985), s. 30.
- EN-NESEFÎ Ebu'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid, *Bahrü'l Kelâm Mâtürîdî Akâidi*, çev. Ramazan Biçer, Ankara: Gelenek Yayıncılık, 2010.
- , *et-Temhîd fî usûli'd-dîn*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Şâğûl, Mektebetül-Ezhera vel-Türas, ts.
- , *Tabsiratü'l edille fî usûli'd-Dîn (1. Cilt)*, II cilt, thk. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993.
- , *Tevhîdin Esasları*, çev. Hülya Alper, 2. b., istanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- , Ebu'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid, *Bahrü'l-Kelâm*, thk. Veliyü'd-dîn Muhammed Sâlih el-Ferfûr, II., Dimeşk: Mektebetü'l-Dâri'l-Ferfûr, 2000.
- , Ebu'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid, *Bahrü'l-keâm fî usûli'd-dîn*, thk. Muhammed Seyyid El-Bersigi, II., Dimeşk: Mektebetü'l-Dâri'l-Ferfûr, 2000.
- EN-NEŞŞÂR Ali Sâmi, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fî'l-İslâm*, III cilt, IX., Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1969.
- ÖZGÜDENLİ Osman Gazi, “Mâverâünnehir”, , XLIV cilt, Ankara, 2003, C. XXXVIII, s. 177/180.
- ÖZLER Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd*, istanbul: Rağbet Yayınları, 2005.
- , “Tevhîd”, , XLIV cilt, istanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2012, C. XLI, ss. 21-22.
- ER-RÂZÎ Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Teymiyye ve'l-Bekir Fahreddîn, *Esâsü't-takdîs*, thk. Ahmed Hicâzî el-Sakâ, Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezhâr, 1986.
- , *Kelâma giriş (muhassal)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.

- , *Nihâyetü'l- 'ukûl fî dirâyeti'l-uşûl*, IV cilt, thk. Saîd Abdüllatif Fûde, I., Beyrut / Lübnan: Dâru'l-Zehâin, 2015.
- , Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin et-Teymiyye ve'l-Bekir Fahreddin, *Mefâtîhu'l-ğayb ve't-tefsîrû'l-kebîr*, XXXII cilt, I., Dâru'l-fikir, 1981.
- , *Muhaşşalü efkâri'l-mütekkaddimîn ve'l-müte'ahhîrîn mine'l-hükemâ'i ve'l-mütekkellimîn*, thk. Nasîrüddîn et-Tûsî, Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezhâr, ts.
- SARIKAYA Adile, *Ebu'l-Mu'în en-Nesefî'nin Tabsıratü'l-Edille Adlı Eserinde Yer Alan Hadislerin Tahriri*, (Yüksek Lisans Tezi), Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- SİNANOĞLU Mustafa, “Şirk”, *Şirk*, XLIV cilt, istanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2010, C. XXXIX, ss. 193-98.
- EŞ-ŞEHRİSTÂNÎ Ebu'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal*, III cilt, thk. Ahmed Fehmî Muhammed, II., Beyrut / Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- , Ebu'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keîâm*, thk. el-Ferîd Güyüm, I., Kahire: Mektebetü'l-Sekâfeti ve'l-Dîniyye, 2009.
- ŞEVKÎ YAVUZ Yusuf, “Yed”, , XLIV cilt, İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2013, C. XLIII, ss. 375-76.
- TOPALOĞLU Bekir, İlyas ÇELEBÎ, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, VI., İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- TOPALOĞLU Bekir, Yusuf Şevki YAVUZ, İlyas ÇELEBÎ, *İslâm'da İman Esasları*, II., Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- ULUDAĞ Süleyman, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikadî Mezhepler*, 2. b., istanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- WENSINCK Arent Jan, *Mu'cemü'l-mufehres li'l elfâzi'l-hadîs'l-nebeviyyi*, VII cilt, Lundra: Mektebetü Berbil, 1926.
- EL-YÂKÛT el-Hamevî Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî, *Mu'cemü'l-büldân*, V cilt, Beyrut / Lübnan: Dâru'l-Sâdır, 1988.
- YALÇIN Ebubekir, *Ebu'l-Mu'în en-Nesefî'de Tenzîh Düşüncesi*, (doktora Tezi), yök: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- YAVUZ Yusuf Şevki, “Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî”, *NESEFÎ, Ebu'l-Mu'în*, İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2006, C. XXXII, ss. 568-70.

- , “Kelâm”, , XLIV cilt, Ankara: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2002, C. XXVI, ss. 196-203.
- , “vahdâniyyet”, , XLIV cilt, İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2012, C. XLII, ss. 428-30.
- YAZICIOĞLU M. Sait, “Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması” Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Ebu'l-Mu'in en-Neseî", *AÜİFD*, C. 8, S. 3 (1985), ss. 325-60.
- YÜCEDOĞRU Tefvik, *Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi*, II., Bursa: Emin Yayınları, 2015.
- , “Tekvîn”, , XL cilt, İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2011, C. XLIV, ss. 388-90.
- EZ-ZEBÎDÎ Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgâmî el-Hüseynî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Ķâmûs*, XL cilt, thk. Alî Hilâlî, II., Kuveyt: Hükümetü'l-Kuveyt, 1987.
- ZÜHDÎ Cârullah, *el-Mu'tezile*, I., Beyrut: el-Ehliyye, 1974.