

T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

EBÜ'L-MUÎN EN-NESEFÎ'NİN FİİLÎ SIFATLAR ANLAYIŞI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

HAZIRLAYAN

Hikmet YAĞLI (MAVİL)

DANIŞMAN

Doç.Dr. Cağfer KARADAŞ

BURSA 2004

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
KISALTMALAR.....	IV
ÖNSÖZ	V

GİRİŞ

EBÜ'L-MUÎN EN-NESEFÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

I. HAYATI	2
II. ESERLERİ	3
A. Kelâma Dair Eserleri	3
B. Diğer Eserleri	5

BİRİNCİ BÖLÜM ALLAH'IN SIFATLARI

I. SIFAT KAVRAMI	
A. Sıfat'ın Kelime Anlamı	7
B. İsim-Sıfat-Vasıf İlişkisi	8
C. Sıfat Kavramının Tarihçesi	15
1. Sıfatların Nefyi	16
2. Sıfatların İspatı	18
D. Allah'ın Sıfatlarının İnsan Açısından Önemi	20
E. Sıfatların Tevkîfî Ya Da Kıyâsî Olması	23
F. Sıfatların Taksîmi	26
1. Selbî Sıfatlar	30
2. Sübûtî Sıfatlar	31
3. Haberî Sıfatlar	34
4. Fiilî Sıfatlar	34
II. MEZHEPLERİN FİİLÎ SIFAT ANLAYIŞI	
A. Mâtürîdî Mezhebinde Fiilî Sıfat	39
B. Eş'arî Mezhebinde Fiilî Sıfat	43

C. Mu'tezile Mezhebinde Fiilî Sıfat	48
D. Selefiye'de Fiilî Sıfat	51

İKİNCİ BÖLÜM

NESEFÎ'NİN FİİLÎ SIFAT GÖRÜŞÜ

I. NESEFÎ'DE SIFATLARIN EZELÎLİĞİ	55
II. NESEFÎ'NİN FİİLÎ SIFAT KONUSUNDA EŞ'ARÎ VE MU'TEZİLE'YE YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER	57
III. NESEFÎ'NİN DİĞER MEZHEPLERİN FİİLÎ SIFAT GÖRÜŞLERİ HAKKINDAKİ DEĞERLENDİRMESİ	62
A. Kerrâmiye	63
B. Neccâriye	64
C. Küllâbiye	64
IV. FİİLÎ SIFATLARIN SELEFE İSNÂDI	65

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FİİLÎ SIFATLARIN MERCİİ OLARAK TEKVİN

I. TEKVİN SIFATININ EZELÎLİĞİ	77
II. "KÜN" (OL) EMRİ ÜZERİNDEKİ TARTIŞMALAR	80
III. TEKVİN-MÜKEVVEN AYRILIĞINDA NAKLÎ DELİLLER	86
IV. TEKVİN-MÜKEVVEN AYRILIĞINDA AKLÎ DELİLLER	91
A. Şâhidde Darb-Madrûb	95
B. Mahluksuz "Halk"ın Varlığı	96
C. İlim-Ma'lûm Birliği	99
D. Hulûl Eden İle Hulûlün Bir Olması	100
E. Fiil-Mef'ûl Ayrılığı	100
F. Kudret Sifatının Rolü	103
V. LİNGÜİSTİK DELİLLER	107
VI. İCMÂÎ DELİLLER	110
VII. TEKVİNİN KIDEMİNİN ÂLEMİN KIDEMİNİ GEREKTİRMEYECEĞİ MESELESİ	111
A. Tekvinin Allah'ın Yapması ile Vukû Bulması	112

B. Tekvinin Kendi Kendine Oluşması	113
C. Tekvinin Bir Mahalde Olmadan Vücûd Bulması	114
D. Tekvinin Allah'ın Zatının Dışında Vukû Bulması	115
E. Tekvinin Allah'ın Zatında Vukû Bulması	116
SONUÇ	119
BİBLİYOGRAFYA	122



KISALTMALAR

- a.e. : Aynı eser
a.mlf. : Aynı müellif
a.g.e. : Adı geçen eser
a.g.m. : Adı geçen makale
AÜİFD. : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜİFY. : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
a.y. : Aynı yer
b. : Bin, ibn
bkz. : Bakınız
DİA. : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİBY. : Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları Ansiklopedisi
DİBY. : Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
haz. : Hazırlayan
Hz. : Hazreti
İA. : İslâm Ansiklopedisi
MEBY. : Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları
MÜİFVY. : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
MÜİFY. : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
s. : Sayfa
TDVEŞY. : Türkiye Diyanet Vakfı Elazığ Şube Yayınları
TDVY. : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
thk. : Tahkik
trc. : Tercüme
ts. : Tarihsiz
v. : Vefat
vd. : Ve devamı
vdğr. : Ve diğerleri
vr. : Varak

ÖNSÖZ

Bizim Allah Teâlâ'nın sıfatları olarak bildiğimiz kelimeler O'nun kendisini insanlara tanıtmak için seçtiği kelimelerle, insanların Allah'a uygun olduğunu düşündükleri ve bu nedenle verdikleri sıfatlardan oluşmaktadır. Bu anlamda Allah'ın insanlara indirdiği ezeli kelâmında "sıfat" lafzı hiç geçmemekte, aksine bu kelimenin kendisinden türediği "vsf" fiili olumsuz olarak zikredilmektedir. Allah'ı nitelendiren ve övgü ifade eden kelimelerden ise "esmâ-i hüsnâ" olarak bahsedilmektedir.

Hız. Peygamber ve Sahabe döneminde Allah'ın sıfatlarından değil Kur'an-ı Kerimde olduğu gibi "isim"lerinden söz edilmekteydi. Fakat daha sonraları, daha çok dış tesirlerin etkisi altında sıfat kavramı müslümanların literatürüne girmiş ve uzun tartışmaların odak noktası haline gelmiştir. Kimileri Allah'ın tevhid ilkesini zedelememek için sıfatları zattan farklı olarak görmemiş, kimileri de mükemmel bir Tanrının sıfatlardan soyutlanması imkansız olacağından Allah hakkında sıfatlar ispat etmişlerdir.

İlk devirlerde sıfatlar zatî ve fiilî olarak iki kısma ayrılırken daha sonraları sıfatlar zatî-sübutî, haberî ve fiilî olarak dörde ayrılmıştır.

Sünnî mezhepler olan Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik, Mu'tezile karşısında sıfatları kabul eden tarafta yer almalarına karşılık fiilî sıfatları anlama ve yorumlamada ihtilafa düşmüşlerdir.

Diğer sıfat türlerinden farklı olarak Allah-âlem ilişkisini açıklayan ve Allah için olumsuz olarak da kullanılabilen fiilî sıfatlar her ne kadar lafzî bir tartışma olarak görülse de mezhepler içerisinde geniş ihtilaf alanı oluşturmuştur. Hatta soru-cevap metoduyla rakiplerini alt etmenin maharet sayıldığı dönemlerde Allah'ın tekvin sıfatını ispat edebilmek ya da reddetmek için sayısız lügavî ve aklî izahlara gidilmiştir. Öyle ki Neseffî eserinde konunun tam olarak ispatı için muhtemel her türlü farazi sorulara cevaplar sunmuştur.

Kelâm kitaplarında sıfatlar meselesinin en fazla Neseffî tarafından işlendiğini görmekteyiz. Üzerinde pek durulmayan fiilî sıfatların içyüzünü daha iyi anlayabilmek ve Mâtürîdî klasik kelâmcıları arasında yeri tartışılmaz derecede olan Neseffî'nin görüşünü anlamak ve ilim dünyasına gücümüz yettiğince sunmak amacıyla bu konuyu seçtik.

Neseffî'de fiilî sıfatlar üzerine yaptığımız araştırmamızı üç bölüm halinde inceledik. Giriş kısmında Neseffî'nin hayatı çağdaş çalışmalarda yeterince tanıtıldığından ve kendisiyle ilgili yapılan tezlerde onun hayatına bolca yer verildiğinden bu konuya kısaca değindik.

Birinci bölümde fiilî sıfatlara geçmeden “sıfat” kavramının daha iyi anlaşılabilmesi için bu kavram etrafındaki tartışmalara, Allah’ın sıfatlarının insan için önemini, sıfatların taksimini ele alıp, daha sonra da Neseffî’nin konu boyunca tartıştığı mezheplerin görüşlerini sunmaya çalıştık. İkinci bölümde Neseffî’nin genel olarak sıfatları nasıl yorumladığını ve fiilî sıfatların tanımını yaparak bunları hâdis kabul eden mezheplere yönelttiği eleştirileri verdik. Üçüncü bölümde ise fiilî sıfatların merciini teşkil eden tekvin sıfatının ezeliğine ve bu sıfat üzerinde cereyan eden tartışmalara değindik.

Çalışmamız boyunca edindiğimiz kanaate göre Neseffî’nin Mâtürîdiye kelâm ekolü içinde zengin ve eşsiz bilgiler barındıran Tebsiratü’l-edille adlı eserinin dilimize tercüme edilerek Kelâm ilmi araştırmalarına kazandırılması ilim alanında yapılabilecek en büyük hizmetlerden biri olacaktır.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında yardımlarını esirgemeyen ve çalışmalarına yön veren danışman hocam Doç. Dr. Cağfer Karadaş’a, desteklerinden dolayı sayın Prof. Dr. A. Saim Kılavuz’a ve yine sayın Yard. Doç. Dr. Tevfik Yücedoğru’ya, ilim hayatındaki zorlu yolculuğu benimle paylaşan eşim Kılıçaslan Mavil’e şükranlarımı sunarım.

Üsküdar 2004

Hikmet YAĞLI (MAVİL)

GİRİŞ

**EBÜ'L-MUÎN EN-NESEFÎ'NİN
HAYATI VE ESERLERİ**

I. HAYATI

Neseffî'nin soy kütüğüyle ilgili değişik rivayetler yapılmıştır. İsmail Paşa Ebü'l-Mu'în Meymun b. Muhammed b. Mu'temed b. Muhammed b. Mekhûl en-Neseffî olarak zikrederken¹ İbn Kutluboğa Neseffî'nin künyesini Meymun b. Muhammed b. Mu'temid b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhul b. Ebi'l-Fadl Ebü'l-Mu'în en-Neseffî el-Mekhûli olarak zikretmiştir.²

Neseffî'nin künyesi Kılıç Ali, Damad İbrahim nüshalarında Ebü'l-Maîn olarak zikredilmişse de bazı kaynaklarda bu künyenin Ebü'l-Mu'în şeklinde okunması gerektiğini belirtmişlerdir.³ Dedesi Ebû Mu'ti Mekhûl b. Fazl en-Neseffî'nin kelâm, fıkıh, hadis ve tasavvufla meşgul olmuştur.⁴

Kaynaklarda zahid, âlim,⁵ mütekellim, fakih⁶ usul ve kelâm âlimi,⁷ olarak tanıtılan Neseffî, Maveratünnahirin o dönemdeki en önemli merkezlerinden biri olan Neseffî'de doğmuş,⁸ Semerkand'da bulunmuş ve Buhara'ya yerleşmiştir.⁹

Kaynaklar İmam Ma'türîdî'de göstermiş oldukları sessizliğini onun öğrencisi olan Neseffî'de de sürdürmüşlerdir. Her iki kelâmcıların hayatı hakkında yazılan eserler bilgi kıvrıntısı olarak nitelenebilecek ölçüde azdır.¹⁰

Neseffî'nin vefat tarihi aynı belirtilmekle beraber doğum tarihi konusunda tam bir ittifak yoktur. Bazıları hicri 418 verirken bazıları da bu tarihi 438 olarak vermişlerdir. Fakat

¹ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Arifîn*, MEB 1955, II, 487; Ziriklî, *el-Alâm*, Kahire 1954, VIII, 301.

² Ziriklî, *el-Alâm*, VIII, 301.

³ Hüseyin Atay, *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, (tenkitli neşir), Ankara 1993, I, 9.

⁴ Metin Yurdagür, *Ebü'l-Muîn en-Neseffî'nin Hayatı ve Eserleri*, Diyanet Dergisi, XXI/IV, Ankara 1985, s. 31.

⁵ İbn Kutluboğa, *Tacü't-Terâcim*, (thk. İbrahim Salih), 1992, s. 305.

⁶ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Arifîn*, II, 487; Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemu'l-Müelîfîn*, XIII, Beyrut, ts. s.66.

⁷ Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 301,

⁸ Metin Yurdagür, *Ebü'l-Muîn en-Neseffî'nin Hayatı ve Eserleri*, s. 30.

⁹ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müelîfîn*, XIII, 66.

¹⁰ Neseffî hakkında bilgi edinmek için Bkz. Metin Yurdagür, *Ebu'l-Muîn en-Neseffî'nin Hayatı ve Eserleri*, Diyanet Dergisi, XXI/IV, Ankara 1985, s.17-43; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Arifîn*, MEB 1955, s. 487; Ziriklî, *el-Alâm*, Kahire 1954, VIII. 301; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*,(thk. İbrahim Salih), 1992, s. 273; Lüknevi, *Fevaidü'l-Behiyye*, Beyrut 1998, s. 355; Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 337; Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemu'l-Müelîfîn*, Beyrut, ts., XIII, 66; Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Matürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Maturîdî ve Ebü'l-Mu'în Neseffî*, AÜİFD, 1985., s. 281-293; A. S. Wensinck, "Neseffî", *İA*, İstanbul 1986, IX, 199; Yusuf Ziya Kavakçı, *XI. Ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Maveratünnehir İslâm Hukukçuları*, Ankara 1976, s. 73; Brockelmann, *Tarihü'l-edebi'l-Arabi*, (Almancadan Arapçaya trc. Yakub Bekr, Abdülhalim Neccar), I- IX, Kahire 1993, s. 285; Neseffî hakkında yapılmış tezler şunlardır: Zeki Sarıtoprak, *Ebu'l-Muîn en-Neseffî'ye göre Tekvin Sıfatı*, İstanbul 1985; Mehmet Ulsan, *Ebu'l-Muîn en-Neseffî ve Kelâm İlmindeki Yeri*, Selçuk Üniv. 1980; Nurullah Kayışoğlu, *Ebu'l-Muîn en-Neseffî'ye Göre İsbât-ı Nübüvvet*, Marmara Üniv.; Mustafa Güven, *Ebu'l-Muîn en-Neseffî'nin Allah Anlayışı*, Harran Üniv.; İbrahim Şener, *Ebu'l-Muîn en-Neseffî'nin Kaza ve Kader Anlayışı*, Erciyes Üniv.; M. Sait Özerverli, *Ebu'l-Muîn en-Neseffî'ye Ait Tebşiratü'l-Edille'nin Kaynakları*, Marmara Üniv., 1988; Övezmuhammed Abdullayev, *Ebu'l-Muîn en-Neseffî'nin Bazı İtikâdî Görüşleri (Kelamullah Kavramı)*, Uludağ Üniv., 2001.

Nesefî'nin 25 Zilhicce 508 yılında yetmiş yaşında olduğu kabul edilirse doğum tarihi hicri 438 olarak kabul edilmektedir.¹¹

Nesefî, Mâtürîdî mezhebinin yetiştirdiği en büyük kelâmcılardandır. Mâtürîdîye Mezhebini geliştiren ve zirvesine çıkararak Nesefî, Bâkılânî'nin Eş'arî kelâmında yeri ne ise aynı olan büyük bir kelâmcıdır.¹² Onun kullandığı ve asırlarca önce üzerinde durulan Mâtürîdî ekolüne has dil felsefesinin önemli bir kolu olan "semantik metod" günümüze dek devam ettirilseydi, kelâm ilminin ulaştığı nokta çok farklı olacak, İslâm inanç ve felsefesi çok daha etkili ve akılcı bir tarzda izah edilebilecekti.¹³

Nesefî'de görülen bu "semantik metod" un zorluğundan olsa gerek Eş'arî eserlerine daha çok yer verilmiş, Eş'arîlik geniş bir taraftar kitlesine sahip olmuş, Osmanlı okullarında bile onların eserleri tercih edilmiştir.¹⁴

Mâtürîdîlerin en büyük kelâmcısı olan Nesefî'den sonra onun yolunda ve sisteminde kimse yetişmemiştir. Kendisinden yüz sene sonra yaşayan Fahreddin er-Râzî, Meşşai kültürün temsilcisi iken Nesefî de semantik kültürün temsilcisi olmuştur. Fakat ikisi de aklı öne almış ve nakli ona göre yorumlamışlardır. Onun metodu Aristo geleneğinden farklı olup semantik metod olarak isimlendirilmiştir.¹⁵

II. ESERLERİ

A. Kelâm'a Dair Eserleri

a) Tebsırarü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn

Nesefî denilince akla ilk gelen onun hacimli eseri olan *Tebsıra*'sıdır. Nesefî bu eserde görüşlerini sunarken kendine kadar ulaşan neredeyse bütün kelâmi mezhepleri ve âlimlerini objektif bir şekilde yansıtmaktadır.

Tebsıra, Mâtürîdî kelâm kaynaklarının en önemlilerindedir. *Kitabü't-tevhîd* alışılmamış ve dağınık üslubuyla takibi zor kabul edilmiştir. Bir çok konuda aynı deliller kullanıldığı için meseleler benzerlik arzeder. Bu sebeple *Kitabü't-Tevhid*'in kapalı olan yönlerinin anlamada *Tebsıra*'dan daha yardımcı bir eser olamaz.¹⁶

¹¹ Hüseyin Atay, *Tebsıratü'l-edille*, s. 10.

¹² Fethullah Huleyf, *Kitabü't-tevhîd*, "mukaddime", Beyrut 1976, s. 5; Muhittin Bağçeci, *Kelâm İlmine Giriş*, Kayseri 2000, s. 117.

¹³ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Matürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Maturîdî ve Ebû'l-Mu'in Nesefî*, s. 288.

¹⁴ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Matürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması*, s. 288-289.

¹⁵ Hüseyin Atay, *Kelâma Giriş*, (el-Muhassal, önsöz), AÜİFY., 1978, s. 2, 122.

¹⁶ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Matürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması*, s. 298.

Tebşıra, Kitâbü't-Tevhîd'in tamamlayıcısıdır. Konuları işleyişi itibariyle Mâtürîdî'den daha metotlu ve sistemlidir. Neseî konuya başlarken önce planı zikreder ve konu boyunca bu plana bağlı kalır. Birçok yerinde Mâtürîdî'ye atıfta bulunur, ondan hayranlıkla bahseder ve bazen de onun ifadelerini aynen alır. Bu da onun hocasına bağlılığının bir göstergesidir. Zaten Mâtürîdî'nin kitaplarını okuduğunu ve talebelerine okuttuğunu ifade eden rivayetler de bunu destekler mahiyettedir. Mâtürîdî'de dağınık ve dolaylı olarak ele alınan konular Tebşırada daha ayrıntılı, sistematik ve daha düzenli sunulmuştur.¹⁷ *Tebşıra*, Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inden sonra bu mezhebin en önemli kaynak eseridir.¹⁸

Neseî tekvin meselesinde ağır eleştiriler yönelttiği Eş'arîlerden "Ehl-i hadîs" diye bahsetmektedir.

Fakat Neseî, *Tebşiratü'l-Edille*'sinde muhaliflerin görüşlerini zikrederken bazen onların isimlerini belirtmemiştir. Bu sebeple bu eser dikkatli okunmadığı ve takip edilmediği takdirde tartıştığı kişi ve mezheplerin görüşleri anlaşılacaktır.¹⁹

Tebşıra'nın yazıldığı devirde büyük yankılar uyandırdığı ve o devirde otorite kabul edildiği Fahreddin Râzî- Sâbûnî münazarasında Sâbûnî'nin sözlerinden anlaşılmaktadır. Nitekim o, " Ben Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin *Tebşiratü'l-Edille*'sini okumuş ve O'nun üstünde bir eser olmadığına kanaat getirmiştim" demiştir.²⁰

b) et-Temhîd fî Kavâidi't-Tevhîd

Wensinck'in deyimiyle bu kitap İslâm amentüsünün muhtevasını medrese usulü ile ispat eden bir risaledir. Bunun muhtevası Tebşıra ile aynıdır. Tebşıranın özeti şeklindedir.²¹ Neseî bu eseri *Tebşıra*'ya bir giriş ve onun fihristi mahiyetinde yazmıştır. Temhidin üzerine Nizamüddin Hüseyin Sığnakî, *et-Tesdîd* adlı bir şerh yapmıştır.²²

c) Bahrü'l-Kelâm Fî İlmi't-Tevhîd

Bu eser dini delaletlerden bahsetmesi ve münakaşa edası taşıması bakımından diğer eserlerden ayrılmaktadır.²³ Kelâm meselelerinin çoğuna değinen bu eserin tertibi pek güzel

¹⁷ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Matürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması*, s. 294.

¹⁸ Fethullah Huleyf, *Kitâbü't-tevhîd*, "mukaddime", s. 5.

¹⁹ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Matürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması*, s. 295.

²⁰ Fahreddin er-Râzî, *Münâzarâtu Fahreddini'r- Râzî maa ba'di ulemâi Buhârâ*, (thk. Fethullah Huleyf), Beyrut 1966, s. 23.

²¹ Wensinck, "Neseî, *İA*, İstanbul 1986, IX, 199.

²² Hüseyin Atay, *Tebşiratü'l-edille*, Giriş, I, 11.

²³ Wensinck, "Neseî", *İA*, IX, 199.

değildir.²⁴ *Bahrü'l-kelâm*'ın çeşitli baskıları vardır. Kahire'de ve Konya'da 1329/1911 yıllarında basılmış, Konya'da 1977 ve 1978 yıllarında iki ayrı basım halinde farklı kişiler tarafından Türkçe tercümelere yapılmıştır.

B. Diğer Eserleri

Bu sayılan eserlerin dışında Neseî'ye Şeybani'nin "*el-Câmiu'l-Kebîr*" adlı eserin şerhi nispet edilmiştir.²⁵ Bu eser sebebiyle bazı yazar ve araştırmacılar onun fakih olduğu şeklinde bir yanlışlığa düşmüşlerdir. Bu eserin ona ait olduğuna dair ciddi bilgiler bulunmamaktadır.²⁶ Neseî zamanının önemli bir ilim dalı olan fikhî okumuş olabilirse de bu konuda ihtisaslaştığı söylenilemez.²⁷

Bunların dışındaki kitaplar hanefî fikhına ait *Menâhicü'l-Eimme, İzahu'l-Mehacce Li Kevni'l-Akl-i Hücce*,²⁸ adlı eserlerdir.

²⁴ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul 1996, s. 130.

²⁵ Kehhâle, a.g.e., s. 66; Bağdatlı İsmail Paşa, a.g.e., II, 487; Zirikli, a.g.e., VIII, 301; Brockelman, a.g.e., IV, 285; Yusuf Ziya Kavakçı, *XI. Ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Maverâünnehir İslam Hukukçuları*, Ankara 1976, s. 73.

²⁶ Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, MEB, İstanbul 1997, s. 17.

²⁷ Hüseyin Atay, *Tebşiratü'l-edille*, Giriş, I, 10.

²⁸ Zirikli, a.g.e., VIII, 301; Bağdatlı İsmail Paşa, a.g.e., II, 487 ; Kehhâle, a.g.e., s. 66.



BİRİNCİ BÖLÜM
ALLAH'IN SIFATLARI

I. SIFAT KAVRAMI

A. Sıfat'ın Kelime Anlamı

Sıfat kelimesi araştırmamız dahilinde konuda zikredilen anlamları içinde sadece Allah Teâlâ'yı niteleyerek O'nun zâtı ve varlığı hakkında bilgi sahibi olabilmek için özel birer kavram olarak kullanılan ifadelerle sınırlı bir çerçeve dahilinde incelenecektir. Bu nedenle çalışmamızda "sıfat" tabiri yalnızca Allah'ın sıfatları etrafındaki görüş ve değerlendirmeleri içeren bir kontekstte anlamını bulacaktır.

Sıfatlar, İslam akidesinin temelini teşkil eden Tevhid ile olan yakın ilgisinden dolayı üzerinde titizlikle durulmuş, hem tek başına sıfatlar, hem de sıfatların Allah'ın zatıyla olan ilgisi, yani zat-sıfat münasebeti üzerinde fikirler beyan edilmiştir.¹

Sıfat, Allah'ın zatına nispet edilen bir mana, bir kavramdır.² Mücmelin açıklanması, bir şeyin ehliyetinin beyanı ve bir şeyde bulunan mananın açıklığa kavuşturulmasıdır.³ Sıfat, zatın bazı hallerine delâlet eden veya tanımlanan zatı tanıtan gerekli özelliklerdir.⁴

Sıfat bir şeyde (obje) gerçek anlamda bir niteliğin bulunmasıdır.⁵ Sıfat objede "gerçeklik" olarak bulunduğundan sujenin ona bu niteliği nispet edip etmemesi o niteliğin gerçekliğine artı ya da eksi bir katkı sağlamaz.⁶ İbn Fûrek'e göre ise sıfat; nitelenen kimsede bulunması zorunlu hükümdür.⁷

Cürcânî ise sıfatı; "Arap dilinde Zat ile birlikte bir manayı ve Zât'ın hallerini gösteren bir isim" olarak tarif etmiştir.⁸

Nahivciler ilim ve siyahlık gibi kelimeleri sıfat olarak kabul etmezler. Onlara göre sıfat ve na't aynı anlamdadır. Sıfat mevsûf ile aynı olup, bir şeyin kendisine izafeti caiz olmadığı gibi, sıfatına izafe edilmesi de caiz değildir.⁹

Sıfat kelimesi "vsf" fiilinden türemiştir. Tanımlamak ve tarif etmek manasına gelen "vsf" fiili Kur'an-ı Kerîm'de otuz üç kere zikredilirken sıfat olarak hiç geçmez.¹⁰ Sadece bir yerde mastar şekli olan vasıf kullanılır.¹¹

¹ Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, İstanbul 1995, s. 141.

² Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, İstanbul 1989, II, 482.

³ Tehânevî, *Keşşâfu istilâhati'l-fünûn ve'l-ulûm*, (thk. Ali Dahruc), Beyrut 1996, "sıfat" md., II, 1078.

⁴ Abdullatif Harpûti, *Tenkîhu'l- kelâm fi akâid-i Ehl-i İslâm*, (trc. İbrahim Özdemir –Fikret Kahraman, Kelâmi Perspektiften İslam İnanç Esasları), TDVESY., Elazığ, 2000, s. 171.

⁵ Bâkılânî, *Kitâbü Temhîdi'l-evâil ve telhîsi'd-delâil*, (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut, 1407/1987, s. 244.

⁶ Zeccâcî, *İştikâku esmâi'llâh*, Beyrut 1406/1986, s. 258.

⁷ İbn Fûrek, *Kitâbü'l-Hudûd fi'l-usûl*, (nşr. Muhammed Süleymani), Beyrut 1999, "sıfat" mad., s. 95-96.

⁸ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, İstanbul, ts., "sıfat" md., s. 133.

⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (haz. Nedim Maraşlı, Yusuf Hayyat), Beyrut 1970, "vsf" md., III, 936.

¹⁰ Hüdaverdi Adam, *Bazı Kelam Problemleri*, Adapazarı 1998, s. 7.

¹¹ "Bu nitelendirmelerinden dolayı Allah onların cezasını verecektir..." En'âm 6/139.

Kur'an'da çoğu kez insanların Allah hakkında söyledikleri şeylerle ilgili olarak kullanılan "vsf" fiilinin bütün bu durumlarda kullanılışı daima müşriklerin Allah hakkında söyledikleri övgüye değer olmayan bir şey münasebetiyledir.¹² Böylece muzari olarak 13 yerde geçmektedir. Kur'an'da Allah'ın nitelendirildiği övgü ifade eden kelimeler hiçbir zaman "vsf" fiilinin herhangi bir formuyla ifade edilmez. Onlardan "en güzel isimler (Esmâ-i hüsnâ)" diye bahsedilir.¹³ Kur'an'da "esmâ-i hüsnâ" terkihi dört yerde geçmektedir.¹⁴ En güzel isim ve en yüce sıfatların Allah'a ait olduğunu bildiren Kur'an, bu yüce sıfatlara sahip olmayanın gerçek İlah olamayacağını, hakiki ilahın bir takım yüce sıfatlarla muttasıf olması gerektiğini vurgular.¹⁵

Allah'ın sıfatları kavramıyla Eş'arîler, zatın aynısı da gayrısı da olmayan Allah'ın zatına izafe edilen "zâtî" sıfatları,¹⁶ Mâtürîdîler Allah'ın zatını nitelendiren bütün sıfatları,¹⁷ Mu'tezilîler ve Filozoflar zatın aynısı olan sıfatları kastetmişlerdir.¹⁸

İnsanları sıfatların ispatı ve nefyine sevkeden, akılda birbirine zıt iki öncül vardır. İlki tevhitte mübalağaya yol açarak sıfatların nefyiyle sonuçlanan "Vahdet kemal; kesret ise noksanlıktır" öncülüdür. Diğer de "Bütün makdûrata kâdir, âlim, hakîm, sem', basîr olan bir varlığın kâdir, âlim, hay olmayıp fillerin kendisinden kudretiyle değil de şuursuzca ortaya çıktığı bir varlıktan daha mükemmel olması" öncülüdür. İşte bu fikirler insanları ya sıfatların nefyine ya da sıfatları kabüle davet etmiştir. Her iki zıt fikri kabul edenler kendilerince Allah'ın kemal sahibi olduğunu ispatlayarak O'ndan noksanlıkları nefyetmişlerdir. Mu'tezile ve İslâm filozofları gibi bazı gruplar ise bu iki fikri birbirine uygun hale getirmek için uğraşmışlardır.¹⁹

B. İsim-Sıfat-Vasıf İlişkisi

İslâm Tarihi boyunca bazen isim, sıfat yerine; bazen de sıfat isim yerine kullanılmıştır. Fakat isim yerine sıfat kelimesinin kullanılıp kullanılmayacağı konusunda bir çok tartışmalar yapılmıştır.

İsim kelimesinin iki ayrı kökten türediği öne sürülmüştür. "Vesm" kökünden türediğini öne sürenlere göre "vesm" lügatte alamet ve işaret manalarına gelmektedir. İsim de

¹² Yusuf 12/18, Mürselat 77/16, Teğabün 64/117, Mü'minûn 23/98.

¹³ H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, (trc. Kasım Turhan), İstanbul 2001, s. 89.

¹⁴ Bkz. 51 no'lu dipnot.

¹⁵ Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, s. 14.

¹⁶ İbn Fûrek, *Kitâbü'l-hudûd* s. 95; Ebü'l-Bekâ, *el- Külliyyât*, Beyrut 1993, s.551.

¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 2002, s.67.

¹⁸ Ebü'l-Bekâ, *el- Külliyyât*, s. 551.

¹⁹ Fahreddin er-Râzi, *Levâmiü'l- beyyinât şerhu es-mâi'llâhi tealâ ve's-sıfat*, Mısır 1323, s. 16.

bu mana da müsemmanın işareti ve alâmetidir. Diğer âlimlere göre isim “sümüvv” kökünden türemiştir. “Sümüvv” ise lügatte yükselmek manasına gelir. Bu manada gökyüzü eşyanın üzerine gelip altında bulunan şeye belirleyici olduğu için semâ olarak isimlendirilmiştir.²⁰

Hangi kökten geldiği kabul edilirse edilsin isim, bir mananın karşılığına konulan²¹ ve bütün kelime çeşitlerini içine almakta olup “cevher ve araz türünden bütün nesne ve manalara delalet için konulmuş müfret bir lafız”dır. Bir isim bildirdiği şeyin (müsemma) zatı ile ancak bir anlam kazanır.²² Bu yönüyle söz, fiil veya nitelik türündeki bütün kavramları zihne taşıyan bir vasıta konumundadır.²³ Özel isimlerde tesmiye şahısla özdeşleşirken, bir özelliği belirten isimlerde ise müştereklik mevcuttur.²⁴

Dolayısıyla isim tek başına bildirdiği şey olmaksızın bir anlam ifade etmez. “Allah, Âdeme bütün isimleri öğretti”²⁵ âyetinden Allah’ın cevher ve araz bütün kelime çeşitlerini öğrettiği anlaşılır,²⁶ ve burada “isim”den kastedilen nahivcilerin manalı lafızlar olan isim, fiil, harf dedikleri bütün lügattir.²⁷ Adlandırılan şey hariçte bulunan bir nesne olabileceği gibi zihni bir varlık da olabilir. Bazı kimseler bu âyetten hareketle dilde öğretilenlerin talimi olduğunu ve isimlerin hakikatlere uygun gerçekliklerinin bulunduğunu savunurken bazıları da dilde ifade edilenlerin hakikatlerin aynılarının olmayıp onun algılanışını yansıtan bir söylem olduğunu savunmuştur.²⁸

Sıfat, mücmelin açıklanması, bir şeyin ehliyetinin beyanı ve bir şeyde bulunan mananın açıklığa kavuşturulmasıdır.²⁹

Mezheplerin fiilî sıfat anlayışındaki farklı düşünceleri isim-sıfat, isim-müsemma farklılığına da yansımıştır. Eş’arî ve mensuplarına göre sıfat ve isim eş anlamlı kelimeler olup³⁰ bunların isim taksimi sıfat taksiminde olduğu gibidir. Bunlara göre isimler a) Mevcûd, şey, zat gibi müsemmanın aynı olan isimler. b) Âlim, kâdir gibi müsemmanın ne aynı ne gayrı olan isimler. c) Hâlık, râzık gibi müsemmanın gayrı olan ve ismin zikredilmesi anlamına gelen tesmiye isimlerdir Sıfat taksimi de a) Vücûd gibi mevsûftan farklı olmayan sıfatlar.

²⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “sema” md., II, 210-213.

²¹ N ureddîn es-Sâbûnî, *e'l-Bidâye fî usûli'd-dîn*, (nşr ve trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1998, s. 76, 19 no'lu dipnot.

²² Tehânevî, *Keşşâf*, “isim” md., I, 181; Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât*, “isim” mad., s.83.

²³ İlyas Çelebi, “*İsim-müsemma*”, DİA., İstanbul 2000, XXII, 548.

²⁴ Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah Âlem İlişkisi*, İstanbul 1996, s. 202.

²⁵ Bakara 2/31.

²⁶ Tehânevî, a.g.e., I, 181; Ebü'l-Bekâ, a.g.e., s. 83.

²⁷ Fahreddin er-Râzi, *Levâmîü'l-beyyinât*, s. 10; Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 84.

²⁸ İlyas Çelebi, “*İsim-müsemma*”, DİA., XXII, 549.

²⁹ Tehânevî, *Keşşâf*, “sıfat” md., II, 1078.

³⁰ Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât*, “isim” md., s.83; Abdülkâhir el-Bağdadi, *Usûlü'd-dîn*, İstanbul 1928, s. 115.

b) Allah'ın sıfatları gibi Allah'ın ne aynı ne de gayrı olan sıfatlar. c) Bizim sıfatlarımız gibi zattan başka olan sıfatlardır.³¹

Beyhakî³² ve Gazzâli³³ bunu, “Allah'ın isim ve sıfatları vardır, O'nun isimleri sıfatlarıdır, sıfatları ise O'nun zatındaki manaların ifadesidir. O'nun sıfatları O'ndan başkası için katî surette sıfat olamaz” diye ifade etmişlerdir. Aynı ibareleri “İsimler O'nun sıfatlarıdır” diyen İbn Küllâb'da da görmekteyiz.³⁴

Ehl-i Sünnete göre isim ve müsemma birdir. Çünkü Allah “ O halde sende, Allah'a ibadet ile, O'na ihlas ile kulluk et.”³⁵ buyurmuştur. Allah bize Allah'ı birlememezi emretmektedir. Şayet Allah'ın ismi Allah'tan başka olsaydı tevhidin meydana gelmesi Allah için değil isim için olmuş olurdu.³⁶

İlâhi sıfatlarla ilgili tartışmaların başlamasıyla yaklaşık Miladi II/VIII y.y.'dan sonra ortaya çıkan İsim-müsemma meselesi³⁷ Allah'ın isimlerinin kadîm mi, hâdis mi olduğu noktasına yani tekvin meselesine râcidir. Mu'tezile gibi ismin müsemmadan ayrı olduğunu kabul edenler Allah'ın' sıfatlarını hâdis kabul eder. Çünkü onlara göre sıfat ve vasıf birdir.³⁸ Mâtürîdîler gibi İsm-in müsemmanın aynı olduğunu söyleyenler Allah'ın bütün isim ve sıfatlarını ezeli kabul ederler. Eş'arîler gibi İsm-i üç kısma ayıranlar ise Allah'ın zatî sıfatlarını ezeli kabul ederken, fiilî sıfatlarını hâdis kabul eder.³⁹

İsimleri sıfatlardan farklı görenler isimleri, “adam, ilim, cehl” gibi fiilden alınmamış cins isimler olarak tarif ederken sıfatları ise dârib (döven) gibi ism-i fail, medrûb (dövülmüş) gibi ism-i mef'ûl olarak fiilden alınmış kavram olarak tanımlarlar.⁴⁰

Ebü Hanîfe'nin “Allah sıfatları ve isimleri ile var olmuş ve var olacaktır” sözlerinden Mâtürîdîler tarafından isim ve sıfat arasında farklılaşmaya gidildiğini görmekteyiz.⁴¹

Mâtürîdî de şu sözleriyle isim ve sıfat farkını ortaya koyar: “Bize göre asl olan Allah'ın, kendileriyle isimlendirildiği “Allah, Rahman” gibi isimleri, ayrıca eşyayı “bilmek onlara “güç yetirmek” gibi nitelendirildiği zatî sıfatları mevcuttur. Ne var ki bizim O'nu nitelememiz ve isimlendirmemiz; zaruri olarak gücümüzün yettiği şekilde

³¹ Abdülkadir Râzî, *Şerhu bed'i'l-emâli*, (thk. Ebu Amr el-Hüseyin b. Ömer b. Abdürrahim), Beyrut 2001, s. 150; Ebü'l Muîn en-Nesefî, *Tebziratu'l-edille fi Usûli'd-dîn*, (thk. Hüseyin Atay), DİBY, Ankara 1993, I, 424; Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât*, “isim” md., s. 86.

³² Beyhakî, *el-İtikâd ve'l-hidaye ila sebili'r-reşad*, Beyrut 1985, s. 41.

³³ Gazzâli, *Esmâ'ül-Hüsnâ Şerhi*, (trc. M. Ferhat), İstanbul ts, s. 202.

³⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfü'l-musallîn*, (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden 1980, s. 173.

³⁵ Zümer 39/2.

³⁶ Nesefî, *Bahrü'l-keîlâm fi akâidi Ehli'l-İslâm*, (thk. M. Serin), Konya 1329, s. 12.

³⁷ İlyas Çelebi, “isim-müsemma”, DİA., XXII, 549.

³⁸ Abdülkadir Râzî, *Şerhu bed'i'l-emâli*, s. 150.

³⁹ Nüreddin es-Sâbüni, *el-Bidâye*, s. 76, 20 no'lu dipnot.

⁴⁰ Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât*, “isim” md., s. 85.

⁴¹ Ebü Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, (trc. Mustafa Öz, İmam-ı Azamın Beş Eseri), İstanbul 1992, s. 55.

gerçekleşmektedir.⁴² Peygamberler de âlim, sem', basîr olan bir İlah anlayışını getirip sunmuş ve bunu ilim, kudret gibi kök sıfatlara dayandırmıştır. Peygamberler bu isimlerin köklerini oluşturan sıfatlardan türediğinin şuuruna da sahip bulunuyorlardı.⁴³

Mâtürîdî'nin bu açıklamalarından siyga bakımından sıfat olan hayy, âlim, kâdir, rahman gibi kelimelere zatî isim, bunların kökünü teşkil eden hayat, ilim, kudret gibi kelimelere de zatî sıfat dediği anlaşılmaktadır.⁴⁴ Birinci grup "sıfat-ı maneviyye" ikinci grup ise "sıfat-ı maânî" diye de anılmıştır.⁴⁵

III/IX. yüzyıldan itibaren yazılmaya başlanan "el-esmâ ve's-sıfat" adlı eserlerde iki terim arasındaki teknik fark, "hay, âlim, hâlık" gibi dil açısından sıfat kalıbında bulunan kelimeler "isim", diğerleri ise "sıfat" olarak belirlenmiştir.⁴⁶

İsim ve sıfat farklı terimler olmasına rağmen Allah'ın isimleri ve sıfatları arasındaki ilişki aynıdır. Kelâm âlimleri isim veya sıfat ayırımı yapmaksızın Allah'a nispet edilen bütün kelimeler arasında sadece "Allah" lafzı için bir mana aranmadığını, diğerlerinin ise muhtevalarıyla birlikte zata izafe edildiğini ve bu bakımdan bunların önce sıfat, sonra isim özelliği taşıdığını kabul ederler. Naslarda yer alan bu kavramlar, kelime türü açısından isim, fiil, mastar veya zarf şeklinde kullanıldıkları gibi, Arapça'daki sıfat kalıplarından biriyle de kullanılmıştır.⁴⁷

Allah Teâlâ'nın isimleri ister ism-i fâil, ister sıfat-ı müşebbehe olsun, isterse mastardan türemiş olsun, hepsinde vasıf anlamı gözetildiğinden bunlara "sıfat" denir. Diğer taraftan vasfın medlulü ile, muttasıf zata delâletleri dikkate alındığında "esmâ" denmektedir. Yani Allah, bu sıfatlarla o derece mevsuftur ki, bunlar isim derecesine çıkmışlardır. "Esmâ-i hüsnâ" aslında Allah'ın sıfatlarından ibarettir. Bu sıfatların fiilleri de O'na isnad edilir. Zira sıfatların hükümlerinin sabit olması, isimlerin sübûtuna bağlıdır.⁴⁸

Allah'ın ismi fâil ve sıfat siygasıyla kullanılan isimleri de dahil olmak üzere bütün isimlerine "el-Esmâü'l-hüsnâ" denir. "Esmâ-i Hüsnâ"nın birden fazla olması, delâlet ettiği zatın da birden fazla olmasını gerektirmez. Bütün isimler O bir zata delalet eder.⁴⁹ Allah ki,

⁴² Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, s. 118-119.

⁴³ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, s. 164.

⁴⁴ Bekir Topaloğlu, "*Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Kelâmî Görüşleri*", (haz. Sönmez Kutlu, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik), Ankara 2003, s. 186.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, s. 163, 193 no'lu dipnot.

⁴⁶ Beyhakî, *Kitâbü'l-esmâ ve's-sıfat*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts., s. 110-11.

⁴⁷ Metin Yurdagür, *Allah'ın İsimleri*, İstanbul 1996, s. 35.

⁴⁸ Suad Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, İstanbul 1987, s. 50-51.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Hacı Selimağa Kütüphanesi, no: 40, I, vr. 274b.

O'ndan başka Tanrı yoktur. "En güzel isimler O'nundur"⁵⁰ âyetinde olduğu gibi⁵¹ "En güzel isimler" anlamındaki "Esmâ-i hüsnâ" tabiri, dini terminolojide bilhassa Allah Teala'nın isimleri için kullanılır. Bu isimlerin bazıları zat, bazıları da sıfat ismidir.⁵²

Ehl-i Sünnet'e göre sıfatlar, Allah'ın Kur'an'da açıkça veya dolaylı olarak zikredilen "el-Esmâ'ül-hüsnâ" denilen 99 isminden alınmıştır.⁵³ Âyetlerde ve hadislerde belirtilen Allah'ın isimleri, aynı zamanda O'nun sıfatlarına da delalet eder. Çünkü "el-Esmâ'ül-Hüsnâ" diye isimlendirilen bu kelimeler, belli manaları taşıyan köklerden türetilmiştir.⁵⁴ Dolayısıyla Allah'ın isimleri ile sıfatları arasında yakın bir ilgi vardır. O'nun isimleri sıfatlarına kaynaklık etmektedir. Yani Allah'ın sıfatları O'nun isimlerinden alınmıştır.⁵⁵ Örneğin "zat" Allah'ın zatına, âlim zatiyla birlikte olan ezeli sıfatına, "hâlık" ismi ise fiillerine delalet eder.⁵⁶ O'nun "hayy" ismiyle isimlendirilmesi⁵⁷ hayat sıfatına delalet eder, "kâdir" ismi kudret sıfatlarıyla mevsuf olduğunu gösterir.⁵⁸

Hadiste de "Allah Teâlânın 99 ismi vardır. O isimleri kim sayarsa cennete gider. Şüphesiz ki Allah tektir ve tek olmayı sever."⁵⁹ buyrulmuştur. Hadiste geçen "ihsâ" kelimesi sebebiyle Allah'ın doksan dokuz ismine "ihsâ" isimleri de denilmiştir.⁶⁰

Allah'ın bildirdiği isimlerinden başka bildirmediği, gayb ilminde yalnız kendisinin bildiği isimleri de vardır.⁶¹

Manaları verilen isimler 99'dan ibaret değildir.⁶² Sadece bunların zikredilmesi bu hususta devam ede gelen adetten dolayıdır. Yoksa Kur'an'da ve gerekse hadislerde bunların dışında da Allah'ın isimleri mevcuttur.⁶³ Peygamberin sadece 99 isim saymasının sebebi

⁵⁰ Tâhâ 20/8.

⁵¹ Diğer "Esmâ-i hüsnâ" âyetleri şunlardır: "Allah'ın güzel isimleri vardır. O halde Allah'a o güzel isimlerle dua edin." el-A'raf 7/180. "De ki, ister Allah deyip dua edin, ister rahman deyip dua edin, hangisi ile dua ederseniz edin, O'nun güzel isimleri vardır." el-İsrâ 17/110. "En güzel isimler O'nundur. Göklerde ve yerde ne varsa hep O'nu tenzih ederler. O azizdir, hakimdir." Haşr 59/24.

⁵² M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul ts.,VII, 528 .

⁵³ Nafiz Danışman, *Kelâm İlmîne Giriş ve Mu'tezile Mütetekillimlerinden Amr b. Bahri'l- Câhız'ın Kitaplarından Parçalar*, Ankara 1955, s. 65.

⁵⁴ Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, s. 148

⁵⁵ Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, s. 150.

⁵⁶ Mevlüt Uyanık, *İslamın İnanç İlkeleri*, Ankara 1997, s. 61.

⁵⁷ el-Bakara 2/225.

⁵⁸ Talat Koçyiğit, *Kelâmcularla Hadisciler Arasındaki Münakaşalar*, TDVY., Ankara 1984, s. 116.

⁵⁹ İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte*, (Hadis Ansiklopedisi), İstanbul, ts. s. 536.

⁶⁰ Saim Kılavuz, *İslam Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul 1998, s. 72.

⁶¹ Peygamberimiz hadiste şöyle buyurmuştur: "Allah'ım, sana ait olan her isimle senden dilerim. O isim ki, onunla kendini adlandırdın veya kitabında indirdin. Veya yaratıklarından birine öğrettin, yahut da yalnız senin katında bulunan gayb ilminde onu zatına tahsis ettin." (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut, 1352, I, 391.)

⁶² M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 528-530.

⁶³ Gazzâlî, *Esmâ'ül Hüsnâ Şerhi*, s. 223-227.

isimlerin tam bir listesini vermek değil, onların en meşhur olanlarını beyan etmektir ve “Allah tektir teki sever.” sözünde belirtilen tek sayıya riayetin uygunluğunu göstermek içindir.⁶⁴

Bu âyetlerin ve “esmâ-i hüsnâ” hadisinin tesiriyle Müslümanlar ilk dönemlerden itibaren Allah’ı nitelendirmek için “isim ve esmâ” terimlerini kullanmışlardır. En erken II/VIII. yüzyıldan itibaren akâid literatürüne girdiği anlaşılan “sıfat” terimi ise İslâm inancının gayri İslâmi unsurlar karşısında savunulması sırasında ortaya çıkmış olmalıdır.⁶⁵

Sıfatın tanımı beraberinde sıfat ile vasfın eş anlamlı kelimeler olup olmadığı problemini gündeme getirmiştir. Na’t ile vasıf arasında fark görmeyen dilciler⁶⁶ sıfat ile vasıf arasında da fark görmemiştir. Vasıf ile sıfat arasında fark gören kelâmcılara göre ise vasıf, vasfedenin sözü olup, vâsıfla; sıfat da mevsûfun zatıyla kaimdir.⁶⁷ “Zeyd âlimdir” sözündeki “âlimlik” söyleyenin sözüne itibarla Zeyd için sıfat değil bir vasıftır. “Zeyd ile kaim olan ilmi” ise sıfattır. Sıfat bir şeye yüklenen mana anlamında kullanılır. Zıddı olan zatın tersine müstakil bir manası da bulunmaz.⁶⁸ Bu manada sıfatı “nitelenen kimsede bulunması zorunlu hüküm”, vasıf ise “bu sıfata delâlet eden söz” olarak tanımlayabiliriz.⁶⁹ Cehmiyye, Kaderiyye, Mu’tezile bu iki kavramın vasfedenin vasfına raci olduğunu söylerler ve Allah için ezeli sıfat ispatına yanaşmazlar.⁷⁰ Eş’arî⁷¹ ve Cüveynî⁷² vasıf ile sıfatı anlamdaş kabul ederken öğrencisi Bâkılânî ise bu iki kelimeyi iki ayrı kavram olarak değerlendirmiştir.⁷³ Sıfat objede gerçeklik olarak bulunduğu süjenin ona bu niteliği nispet edip etmemesi o niteliğin gerçekliğine artı ya da eksi bir katkı sağlamaz.⁷⁴ Bâkılânî “manevi sıfatları” vasıf, “maani sıfatları” ise “sıfat olarak kabul etmiştir.⁷⁵ Nitekim, vasıf “Bir işi haber vermektir.” Verilen haber doğru da yanlış da olabilir.⁷⁶

Bu durumda Allah’a nispet edilen nitelikler Allah için hem isim hem de vasıf ve sıfattır. Allah’a nispet edilen nitelikler, Allah’ı işaret etmesi bakımından isim, ismin O’na izafe edilmesi ve bizim o niteliği Allah’a nispet etmemiz bakımından vasıf, o vasfın gerçekte Allah’ta bulunması bakımından ise sıfattır. Ayrıca bu, Sünnî kesimin “Sıfatlar birer

⁶⁴ M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, VII, 533.

⁶⁵ Bekir Topaloğlu, “Allah”, *DİA.*, II, 487.

⁶⁶ Zeccâcî, *İştikâku esmâi’l-lâh*, s. 258.

⁶⁷ Ebü’l-Bekâ, *el-Külliyât*, “sıfat” md. s. 545-546.

⁶⁸ Tehânevî, *Keşşâf*, “sıfat” md., s. 1078; Ebü’l-Bekâ, *el-Külliyât*, “sıfat” md., s. 545-546.

⁶⁹ İbn Fûrek, *Kitabü’l-hudûd*, s. 95.

⁷⁰ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, s. 128.

⁷¹ Ebü’l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 95.

⁷² Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti’l-edille fi usûli’l-i’tikâd*, (thk. Esad Temim), Beyrut 1985, s. 84; Tritton, A. S., *İslam Kelâmi*, (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1979, s. 165.

⁷³ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 244.

⁷⁴ Çağfer Karadaş, *Bâkılânî’ye göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa 2003, s. 90.

⁷⁵ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 245.

⁷⁶ Gazzâlî, *Esmâ’ül-Hüsnâ Şerhi*, s. 234; Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 244

gerçekliklerdir.” şeklindeki düşüncelerinin kavramsal bazda temellendirilmesidir. Bu değerlendirmeye göre Mu'tezile'nin neden sıfat ile vasfı aynı kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Onlara göre Allah'a sıfat ispat etmek kadîmleri çoğaltmak demektir.⁷⁷ Nitekim onlar “Hakikatte Allah'ın sıfatı yoktur, sadece O'nu vasıflandıranın nitelemesi veya O'na nispet edenin adlandırması vardır” demektedirler.⁷⁸ Sıfat vasfedenin vasfıdır. Vasfedenin vasfı ise hâdistir.⁷⁹

İsmin aynı zamanda vasıf ve sıfat olması nedeniyle Allah'ın sınırlı değil sonsuz ismi vardır. Eğer Allah'ın isimlerini sınırlandırırsak O'nun vasıf ve sıfatlarını da sınırlandırmış oluruz.⁸⁰

Allah'a İsim ve sıfat nispet edilmesi konusunda üç görüş bulunmaktadır. Bazıları Allah'ın hakikatının beşer tarafından bilinmeyeceği için sıfatları kabul edip isimleri reddetmişlerdir. Kadîm Felsefeciler, Mu'tezile ve Sabîilerin yer aldığı diğer görüş sahipleri isimleri kabul edip sıfatın Allah için imkansızlığını delillerle reddetmişlerdir. Oysa Allah'ın isimleri ile sıfatları arasında fark yoktur. Hayat, ilim gibi sıfatları reddediliyorsa Allah'ın isimlerinin de, hatta O'nun hakkında her şeyin de reddedilmesi gerekir. Sıfatların reddiyle ilgili her delil aslında “Esmâ-i hüsnâ”nın reddiyle ilgili delildir.⁸¹ Çoğunluğun görüşü de Allah'ın hem isim hem de sıfatlarının var olduğudur.⁸²

Sıfatın mı yoksa ismin mi önce geldiği meselesi de bir başka tartışılan konudur. Bazılarına göre sıfatlar müştak isimler olduğu için ve müştak isimler de mevzû isimlerden mürekkep olduğundan sıfatlardan önce gelir. Ayrıca mevzû isimler zatların, müştak isimler özel izafetle sıfatların ismidir. Zat sıfattan üstün olduğuna göre isimler de sıfatlardan üstündür. Ebu Zeyd Belhî'ye göre ise sıfatlar isimlerden üstündür. Çünkü isim işiten için mücmele delalet eder. Sıfatla o şeylerin mahiyeti, hakikati ve halleri bilinir.⁸³

⁷⁷ Cağfer Karadağ, *Bâkılânî'ye göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, s. 91.

⁷⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 67; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, s. 172.

⁷⁹ Abdülkâdir Râzî, *Şerhu bed'i'l-emâli*, s. 150.

⁸⁰ Gazzâlî, *Esmâ'ül-hüsnâ şerhi*, s. 227.

⁸¹ İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyatı*, (trc. M. Sait Şimşek, Ahmet Önkâl, İ. Hakkı Sezer), İstanbul 1988, III, 27.

⁸² Fahreddin er-Râzî, *Levâmiü'l-beyyinât* s. 12-18.

⁸³ Fahreddin er-Râzî, *Levâmiü'l-beyyinât*, s. 11.

C. Sıfat Kavramının Tarihçesi

Allah'ın varlığı konusundan çok daha karmaşık olan sıfat bahsi⁸⁴ kelâm ilminin en zor ve en önemli konularındandır. Bundan dolayı kelâm âlimleri bu ilme “tevhîd ve sıfat ilmi” ismini vermişlerdir.⁸⁵

Allah'ın sıfatları konusu, zamanla siyasi bir çehreye dahi bürünmüş ve “mihne” devrinde Ahmet b. Hanbel'in Allah'ın kelâmı olan Kur'an'ın mahlûk olduğu fikrini kabul etmemesi yüzünden çeşitli işkencelere maruz bırakılmıştır.⁸⁶

Kur'an-ı Kerim'de sıfat lafzı geçmediği gibi peygamberimiz, sahâbe, tabiîn ve tabe'it-tâbiîn tarafından da bu lafız kullanılmamıştır. Hz. peygamber ve sahâbe devrinde zat ve sıfatlar meselesinde ihtilaf edilmemiş, teşbih ve tescime düşmeden tevilden de kaçınılmıştır.⁸⁷ Selef de bu hususta detaylara inmemiş ve daha sonra, kelâmcıların yaptığı gibi, sıfatları zatî ve fiilî gibi kısımlara ayırmamışlardır.⁸⁸ Bu bakımdan İbn Hazm sıfat lafzını söylemeyi ve ona inanmayı doğru bulmamış ve bunu kullanmanın çirkin bir bidat olduğunu söylemiştir.⁸⁹ Bununla beraber ilahî sıfatlar ve kader meselelerinin ashop devrinin sonlarından itibaren gündeme geldiği de bilinmektedir.⁹⁰

Wolfson'a göre sıfatların gerçekliği ve ezeliğine dair Sünnî İslamî görüşün kaynağı, teslis'in ikinci ve üçüncü şahısları, yani kelime ve ruhun gerçekliğiyle ilgili Hıristiyan akidesine uzanmaktadır.⁹¹

Sıfatlar hakkındaki görüşün Hulefa-i Raşidin'in son zamanlarında Abdullah b. Sebeyye gibi bazı aşırıların ortaya çıkışıyla meydana geldiğini belirten Ebü'l-Vefa Taftazânî, bu fırkanın teşbih ve tescim görüşünü kabul ettiğini ve onlara bu konuda bazı aşırı Şiiilerin de tabi olduğunu söyler.⁹²

Yine bununla alakalı olarak Şia'nın Rafizi kolundan olan Hişam b. el-Hakem (v. 814)'in, Eş'arî'nin Ebu'l-Kasım el-Belhî'ye dayandırdığı bir iktibasında “Allah'ın bilgisi O'nun sıfatıdır.” dediği rivayet edilir.

⁸⁴ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 2001, s. 115.

⁸⁵ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul 1996, s. 46

⁸⁶ Kemal Işık, *Mâturîdî'nin Kelâm Sisteminde İman ve Peygamberlik Anlayışı*, Ankara 1980, s. 24.

⁸⁷ Ebü'l-Vefa Teftazânî, *Ana Konularıyla Kelâm*, (trc. Şerafeddin Gölcük), Konya 2000, s. 117.

⁸⁸ Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, s. 140.

⁸⁹ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvaî ve'n-nihal*, Mısır, 1899/ 1317, II, 121.

⁹⁰ Bekir Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, II, 487.

⁹¹ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 10.

⁹² Ebu'l-Vefa Teftazânî, *Ana Konularıyla Kelâm*, s. 117.

Kelâmda sıfatlar probleminin ontolojik ve semantik olarak iki yönü vardır. Problemin ontolojik yönü, Kur'an'da Allah'a atfedilen âlim, kâdir gibi sıfatların Allah'ın zatının dışında gerçekliğe sahip olup olmadıklarıdır.⁹³ Meselenin semantik yönü de iki şekilde görülür: Allah'a atfedilen sıfatların diğer varlıklara da atfedilmesi durumunun nasıl ele alınacağıdır. Allah hakkındaki âyetleri zahiriyle anlayan Müşebbihe'yi sıfatçılar reddetmişlerdir. Problemin ikinci şekli hem sıfatçılar hem de karşı sıfatçılar için kendilerinin sıfatlarla ilgili anlayışlarını ifade edecek formül aramaktır.⁹⁴ Cehm b. Safvân insanlara verilecek sıfatları Allah'a atfetmeyip, yaratıcı-yaratılan benzerliğini doğuracağı için Allah'a şey, mevcûd gibi sıfatları atfetmekten kaçınmakla⁹⁵ sıfatların semantik yönünü ele almıştır.⁹⁶ Ayrıca Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasındaki anlaşmazlık da semantik yön arz etmektedir.⁹⁷

1. Sıfatların Nefyi

Siyasi ve ideolojik maksatlarla bazı aşırı grupların Hz. Ali'nin şahsiyeti etrafında ortaya attıkları teşbih görüşleri bir yana bırakılırsa fikrî manada ilk aşırılığın II/VIII. yüzyılın başlarında yabancı din ve fikir akımlarıyla mücadele eden Ca'd b. Dirhem ve Emeviler'in son halifesi zamanında Merv'de Mazinî'nin öldürdüğü Cehm b. Safvân (v. 128/745) tarafından⁹⁸ ta'til görüşünün ileri sürülmesiyle başlamış olduğunu söylemek mümkündür.⁹⁹ Ta'tilin anlamı, zat ile kaim olan kadîm sıfatları inkar etmektir. Ayrıca sıfatların nefyi onları Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşüne götürmüştür.¹⁰⁰

Ca'd b. Dirhem hakkında kaynaklarda fazla bilgiler bulunmamakla beraber genel olarak rivayetler, onun, "ilahi sıfatlar, halku'l Kur'an, kader ve özgür irade" konularında ilk defa tartışma başlatan alimlerden birisi olduğu, daha önce yaygın olmayan bazı yeni fikirler ileri sürdüğü noktasında hemfikirdirler.¹⁰¹ İslâm'da ilk olarak sıfatları nefyetmiş olan Cad b. Dirhem'in Harnan ahalisinden olması dikkate alınırca bu fikri Harnanîlerden almış olduğu kabul edilir ki Harnanilerin de bu hususta Yunanlılardan etkilendiklerinde şüphe yoktur.¹⁰²

⁹³ H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 156.

⁹⁴ H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 156-157.

⁹⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, s. 181, 280, 318.

⁹⁶ H. Austryn Wolfson, a.g.e., s. 167.

⁹⁷ Şaban Ali Düzgün, a.g.e., s. 195.

⁹⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 109.

⁹⁹ Ali Sami en-Neşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, (trc. Osman Tunç), II, 91; Bekir Topaloğlu, "Allah" mad., *DİA*, II, 487; Talat Koçyiğit, a.g.e., s. 133

¹⁰⁰ Ali Sami en-Neşâr, a.g.e., II, 91.

¹⁰¹ İhsan Eliaçık, *İslamın Yenilikçileri*, İstanbul 2001, I, 141.

¹⁰² M. Şerefeddin, "Kaderiye yahut Mutezile", *Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fak. Mec.*, sene 4, sayı 15, İstanbul 1930, s.10.

Cehm b. Safvân'ın görüşü Kur'an'da ve hadiste yer alan sıfatların, Allah'tan nefyi esasına dayanır.¹⁰³ O Allah'ı hayy âlim, mürid olarak vasıflandırmaktan kaçınmış ve, "Ben Allah'ı şey, mevcûd, hayy,âlim, mürid ve bunlara benzer vasıflar gibi,O'ndan başkasına da verilebilecek sıfatlarla vasıflandırmam" demiştir. Bununla birlikte o Allah'ı kadir, mûcid, fâil, hâlık, muhyî, mumîl olarak vasıflandırmıştır.¹⁰⁴ Açıkça anlaşılıyor ki Cehm Allah'ın ezeli sıfatlarını nefyetmemektedir. Sadece Allah'ın zatına, teşbih ve temsil düşüncesi verebilecek olan her şeyden tenzihe çalışmaktadır. O, sadece Mukâtil b. Süleyman gibi Haşviyyenin geliştirdiği teşbih düşüncesini reddetmiştir.¹⁰⁵ Ali Sami en-Neşşâr'ın ifadesine göre O sıfatların nefyi sorununu ortaya atmış ve bunun etrafında fırtınalar estirmiştir. Sonuçta Cehm öldürülmüş ve günümüze dek tüm fırkalar onu lanetle anmıştır.¹⁰⁶

Cehm'i sıfatların nefyine sevkeden sebep sıfatları araz olarak kabul etmesidir. Âlem, cevher ve arazlardan oluştuğuna göre cevherler yani cisimler sükûn ve hareket gibi arazlardan oluşmaktadır. Arazların ise başlangıcı bulunmak zorundadır. Dolayısıyla araz ve hâdisten oluşan âlemin de hâdis olması gerekir ki bu delile göre arazdan olan sıfatlarla Allah nitelendirilecek olursa Allah'ın havadislere mahal olması lazım gelirdi. Bundan dolayı Ca'd ve Cehm Allah'ın sıfatlarını ve fiilî sıfatları nefyetmiştir.¹⁰⁷

Aynı dönemlerde Mu'tezile âlimleri teşbihten şiddetle kaçınan, fakat ta'tîl görüşünü de benimseyen orta bir yol tesbit etmeye çalışarak¹⁰⁸ Cehm ve bağlularından sıfatları nefyi fikrini almıştır.¹⁰⁹ Mezhebin ilk mümessillerinden Vâsıl b. Atâ da "Kim Allah için kadîm mana ve sıfat kabul ederse iki ilah kabul etmiş olur." diyerek ilk defa "sıfat" kelimesini kullanmıştır.¹¹⁰ Daha sonra Allah'ın sıfatları bulunduğunu kabul eden bütün "sıfatiyye" bu kelimeyi kabullenmiştir.¹¹¹ Ne var ki Vâsıl, kendinden önce Cehm gibi işin felsefi cephesine inmemiştir. Vâsıl'dan sonra gelen Ebü'l-Huzeyl, sıfatlar hakkındaki görüşünde kadim Yunan felsefesinin tesirleri açıkça görülen ilk kelâmcı olmuştur.¹¹² Önce Allah'ın sıfatlarını zatî ve fiilî olarak ayırmış, zâtî sıfatların Allah'ın zâtından başka bir şey olmadığını, zatı üzerine zâid bir hüküm ifade etmediğini ileri sürmüştür.¹¹³ O, on meselede Mu'tezileden ayrılmıştır.

¹⁰³ Talat Koçyiğit, a.g.e., s. 133.

¹⁰⁴ Abdulkâhîr Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1991, s. 156.

¹⁰⁵ Ali Sami en-Neşşâr, a.g.e., II, 99

¹⁰⁶ Ali Sami en-Neşşâr, a.g.e., II, 147.

¹⁰⁷ M. Şerefeddin, Kaderiye yahut Mutezile, *DFİFM*, XV, 15.

¹⁰⁸ Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II, 487

¹⁰⁹ Ebü'l Vefa Teftazânî, a.g.e., s.128, Talat Koçyiğit, a.g.e., s. 133.

¹¹⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, (nşr. Abdülemir Ali Mehnâ, Ali Hasan Fâgur), Beyrut 1410/1990, I, 61

¹¹¹ Hüdaverdi Adam, *Bazı Kelâm Problemleri*, s. 8.

¹¹² İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 62-63.

¹¹³ Talat Koçyiğit, a.g.e., s. 134.

O'na göre "Allah zâtının aynı olan bir ilimle âlim, kudretle kâdir, hayat ile hayydır. Allah âlimdir dediğimiz zaman, O'ndan cehli, kâdirdir dediğimiz zaman aczi, hayydır dediğimiz zaman ölümü nefyetmiş oluruz.¹¹⁴ Sıfatların muhtelif olmalarının sebebi ise onların taalluk ettiği alanların farklılığındandır.¹¹⁵

Eş'arî'ye göre Ebü'l-Huzeyl el-Allaf, sıfat görüşünü Aristo'dan almıştır; ancak ifade tarzını değiştirmiştir. Nitekim, Aristo Allah'ın zâtının tamamen ilim, kudret, hayat, sem' ve basardan ibaret olduğunu söylemiştir.¹¹⁶

Ebü'l-Huzeyl el-Allaf ve Nazzâm gibi Mu'tezilî düşünürlerin felsefeyle tanışıp, Yunan felsefesinin bazı kısımlarından belli ölçülerde etkilenmiş olsalar da onların Yunan felsefesinin ilkelerini almış oldukları söylenilemez.¹¹⁷

Mu'tezile'nin sıfat konusundaki görüşlerini iki ana başlık altında toplayabiliriz. Ebü'l-Huzeyl'in ve İbrahim b. Seyyar en-Nazzâm'ın bulunduğu sıfatların selbî manalar olduğunu kabul edenlerin görüşüdür. "Allah âlimdir" denildiğinde zatı olan ilmi ispat edilip zatından cehl sıfatı nefyedilmiş olur.¹¹⁸ Bu kelâmcılar zat-ı İlahiyyenin sadece tenzihî metotla nitelendirilebileceğini söylemek suretiyle sübûtî sıfatların her iki grubunu da reddetmiştir.¹¹⁹ Diğerleri ise Cübbai, Kadı Abdülcebbar, Mu'tezile ve Kerramiyeden bir grup ile Ehl-i Sünnetten el-Bâkılânî ve İmamü'l-Harameyn Cüveynî'nin de kabul ettiği "ahvâl nazariyesidir"¹²⁰ Cüveynî Ebû Haşim'in görüşü gibi bir haller teorisi ortaya atmışsa da, hal sıfatlarının Allah'a birleşmesini sağlayan bir halden söz etmemiştir. Daha sonra da bu görüşü bırakmıştır.¹²¹ Bazı Mu'tezililere göre ise sıfatlardan maksat insanların ifade ettiği manalardır. "Allah âlimdir" denildiği zaman bunda maksat insanların Allah'ın cahil olmadığına dair ifadesidir.¹²²

2. Sıfatların İspatı

Mu'tezile sıfatları nefyettiği için muattıla olarak isimlendirilirken Selef de sıfatları kabul ettiği için "sıfatiyye" olarak isimlendirilmişlerdir.¹²³

¹¹⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 165-166.

¹¹⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 486.

¹¹⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 485; İbn Hazm'da bu ibare Ebü'l-Huzeylin görüşlerinin felsefecilerden alındığı yönünde geçmektedir. (İbn Hazm, *el-Fasl*, I,62)

¹¹⁷ Ali Samî en-Neşşâr, a.g.e. II, 248.

¹¹⁸ Ahmet Emin, *Zuhrü'l-İslâm*, Kahire 1996, IV, 74.

¹¹⁹ Bekir Topaloğlu, "Allah" md., *DİA*, II, 490.

¹²⁰ Fahrreddin er-Râzi, *el-Muhassal*, (trc. Hüseyin Atay, Kelâma Giriş) AÜB., Ankara 1978, s. 56; Ebü'l-Vefa Teftazânî, a.g.e., s. 146. "İbn Hazm ise Bakılânî'nin hal teorisini reddederek maani sıfatları kabul ettiğini söylemiştir." İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 119-120.

¹²¹ Tritton, *İslam Kelâmı*, s. 176.

¹²² Ahmet Emin, *Zuhrü'l-İslâm*, IV, 74.

¹²³ İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 116.

Sıfatlar için ilk tarihî formül Süleyman b. Cerir el-Zeydi tarafından kullanılmıştır.¹²⁴ O'na göre "Allah'ın bilgisi ne Allah'tır ne de Allah'tan başkadır."¹²⁵ Ve "Allah, ne Allah ne de Allah'tan başkası olduğu söylenemeyen bir iradeden ötürü ezeli olarak müriddir."¹²⁶ Sonra aynı formül Hişam b.Hakem tarafından da ilmin aksine, kudret, hayat, işitme, görme ve irade gibi ezeli sıfatlar hakkında "Onlar ne Allah ne de Allah'tan başka olan sıfatlardır."¹²⁷ demek suretiyle dile getirilmiştir.

Hişam b. Hakem'den sonra Sünnî kelâmında ilk defa İbn Küllab (v.854) "Sıfatlar ne Allah'ın aynıdır ne gayrı gerçekliklerdir." formülünü ortaya atmış,¹²⁸ bu formül daha sonra Sünnî kesim tarafından benimsenmiştir.¹²⁹ Muhammed Kazım gibi bazı kişilerce bu ifade kaçınılmaz bir çelişki olarak yorumlanmışsa da Ali el- Kâri zihinde varlık ve hariçte varlık ayırımlarına gitmek suretiyle böyle bir çelişkinin önlenebileceğini söylemiştir.¹³⁰ Bu izah tarzı ise İzmirli İsmail Hakkı tarafından kabul görmemiştir. Çünkü zihnî varlık gerçek değil itibardır.¹³¹

Selef yolunu takip eden muhafazakar âlimlerin, İslâm dünyasında ortaya çıkan fikrî gelişmeler neticesinde kelâm yöntemini kabul etmesine öncülük yapan, ilahi sıfatlar konusunda Mu'tezile'ye karşı "sıfatü'l-meâni" teorisini benimseyip akli delillerle teyit eden¹³² İbn Küllab "Allah'ın isimleri sıfatlarıdır ve onlar ilim, kudret, hayat, sem', basar ve diğer sıfatlardır" der ve sıfat tabirini isim yerine kullanır.¹³³

Hadislerde anlatılan ve sahâbe tarafından anlaşılan İslâm anlayışını benimseyen Selefiyye,¹³⁴ Allah tealanın zatî, fiilî ve haberî sıfatlarının hepsini, naslarda olduğu gibi te'vilsiz aynen kabul ettikleri için kendilerine "sıfatiyye" denilmiştir. Selefiyye akâid sahasında akla rol vermemiş, müteşabihatın teviline de girişmemiş, teşbihin her çeşidinden kaçınmışlardır.¹³⁵

Daha sonra Abdurrahman b. Said el-Kalanisî ve Muhâsibî bu görüş üzerine kelâmî prensiplerde deliller getirmişlerdir.¹³⁶ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, hocası el-Cübbâî'den

¹²⁴ Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 157.

¹²⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 547.

¹²⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 514.

¹²⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 38.

¹²⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 169-170.

¹²⁹ Çağfer Karadaş, *Bâkullâni'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, s. 94.

¹³⁰ Fethullah Huleyf, *Kitâbü't-tevhîd*, "mukaddime", s. 36.

¹³¹ Ayrıntılı bilgi için bkz., İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 169.

¹³² Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Küllab, *DİA.*, İstanbul 1999, XXII, 157.

¹³³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 173.

¹³⁴ Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1994, s. 34.

¹³⁵ Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi Giriş*, İstanbul 1996, s. 113.

¹³⁶ Ebû Abdullah Müfîd, *Evaliü'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l- muhtarât*, Mektebetü Serves ts., s. 51; İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 116.

ayrılmasından sonra selef topluluğunun yanında yer aldığı ve onların görüşlerini kelâmi yöntemlerle onayladığı için, onun mezhebi Ehl-i Sünnetin mezhebi haline gelmiştir. “Sıfatiyye” ismi de seleften Eş’arîliğe intikal etmiştir.¹³⁷ İbn Küllâb ile başlayan Küllâbiye mezhebi de Eş’arîye mezhebine dahil olmuştur.¹³⁸ Eş’arî, Allah’ın zatıyla kaim yedi sıfatı ispat etmiş, sıfatlar konusunda aklî araştırmalarda bulunmuştur.¹³⁹ Eş’arîliğin zat ve sıfatlar konusundaki tutumu, iki ucu temsil eden Mu’tezile ve Müşebbihe arasında orta bir yer işgal etmiştir.¹⁴⁰

Mâtürîdî de sıfatlar konusunda Eş’arîden farklı bir görüş ortaya koymaz. Ancak sübûtî sıfatları “tekvin” ilavesiyle sekize çıkarır. Ayrıca fiilî sıfatlar da Mâtürîdî’ye göre ezeldir.¹⁴¹ Fıkıhta Eş’arî, Şâfi; Mâtürîdî, Hanefî idi. Bunun içindir ki Eş’arî ve Mâtürîdî arasındaki ihtilaflar usulde Şâfi ve Ebû Hanife arasındaki ihtilaflara raci olup azdır.¹⁴²

Bu duruma göre Selefiye birinci derecede, Mâtürîdîye ikinci derecede, Eş’ariye ise üçüncü derecede sıfatiyedir.¹⁴³

Eş’arî kelâmcısı Bâkillânî dönemine gelindiğinde Sünnî kelâm çevrelerinde Allah’ın sıfatlarını ifade için araz ve mana tabirleri yerine na’t, sıfat ve vasıf kelimelerinin kullanılması benimsenmiştir. Bunlar içerisinde özellikle kelâm çevrelerinde “sıfat” kelimesi daha çok tercih edilmiştir. Tartışma konusu olarak ise “Allah’a sıfat izafe edilmesi; bu izafetin aynılığı ya da gayriliği ve hangi sıfatların Allah’a izafe edilebileceği” gibi konular gündemde idi.¹⁴⁴

D. Allah’ın Sıfatlarının İnsan Açısından Önemi

İlk zamanlardan beri Allah’ı tanıyıp bilmek için gayret gösteren insanoğlu, merakını gidermek için ulûhiyet meselesinde bazen aklını kullanmış bazen de bu konuda aklının aczini itiraf ederek Allah’a sade bir imanla bağlanmıştır.¹⁴⁵

İnsanın Allah hakkında bilebilecekleri zatı olmayıp sıfatlarıdır. Bu konuyla alakalı olarak Ku’ran’ı Kerim’de: “O’nu gözler idrak edemez. Fakat O gözleri idrak eder. O lütfedicidir, her şeyden haberdardır”¹⁴⁶ buyrulur, Allah’ın zatını idrak etmenin imkansız olduğu açıklanmıştır.

¹³⁷ Ebû'l-Vefa Teftazani, *Ana Komularıyla Kelâm*, s. 143.

¹³⁸ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, (hz. Sabri Hizmetli), Ankara 1981, s. 68.

¹³⁹ Ebû'l-Vefa Teftazânî, a.g.e., s. 144-146.

¹⁴⁰ Süleyman Toprak-Şerafeddin Gölcük, *Kelâm*, Konya 1998, s. 203.

¹⁴¹ Süleyman Toprak-Şerafeddin Gölcük, *Kelâm*, s. 204.

¹⁴² Ahmed Emin, *Zuhrü'l-İslâm*, IV, 591.

¹⁴³ Süleyman Uludağ, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhepler*, İstanbul 1998, s. 151.

¹⁴⁴ Çağfer Karadaş, a.g.e., s. 89-90.

¹⁴⁵ Şerafeddin Gölcük -Süleyman Toprak, *Kelâm*, s. 195.

¹⁴⁶ el-En'âm 6/103.

Hız. Peygamber de bu konu da “Allah’ın yaratıkları hakkında düşününüz. Fakat Allah’ın zâtı hakkında düşünmeyiniz. Gerçekten siz buna güç yetiremezsiniz” demiştir.¹⁴⁷

Cüveynî de konuyla ilgili şöyle der: “Kim kendini yaratıp idare edeni anlamaya çalışır da fikrinin ulaştığı bir varlıkta karar kılsa, o müşebbihdir. Eğer mutlak yoklukta karar kılsa o muattıldır. Bir mevcutta karar kılar da O’nun hakikatini idrakten aciz olduğunu itiraf ederse işte o muvahhidir”.¹⁴⁸

Peygamberimizin “Ey kendisine tapılan Allah’ım! Seni hakkıyla bilemedik” sözünden dolayı Ebû Bekir, Allah’ı anlamaya ulaşmaktan aciz kalmak Allah’ı anlamaktır. Allah’ın zatının sırrından bahsetmek Allah’a ortak koşmaktır demiştir.¹⁴⁹

Dolayısıyla Allah’ın ne olduğunu bilmediğimizi kabul etmek bilmediğimizi bilmek anlamına gelir. Biz eşyayı onların neye benzediğini bilmek suretiyle biliriz. Eğer onların hiç bir şeye benzemediğini bilirsek, onları da bilmediğimizi biliriz. Müslüman kelâmcılar bu anlayışı “Allah’ı Allah’tan başka kimse bilemez” şeklinde ifade etmişler ve bilmediklerini bilen insanlara cehl-i basit; bilmediklerini kabul etmeyenlere ise cehl-i mürekkep sahibi demişlerdir.¹⁵⁰

Bu sebeple biz insanlar Allah’ın zatını ve mahiyetini bilemediğimiz ve idrak edemediğimiz için Allah’ı isim ve sıfatları ile tanırız ve öylece inanırız.¹⁵¹

Kur’an-ı Kerim Allah’ın zatından bahsetmediği için belli bir düzeyde insanî kapasiteye sahip insan, vahyin verdiği bilgi sayesinde ve Allah’ın kainattaki fiillerini yarattıklarını tefekkür ederek, O’nun varlığını, birliğini ve sıfatlarını bilebilir.¹⁵² Böylece Kur’an, Allah’ı insanlara sıfatlarıyla tanıtmakta ve Allah’ı bilmeyi, O’nun sıfatlarını bilmeye bağlamaktadır.¹⁵³ Allah’ın sübutî sıfatlarıyla Allah’ın ne olduğunu, fiilî sıfatlarıyla da âlemle nasıl bir ilişki içinde olduğunu biliriz.¹⁵⁴

Kâinatın yaratıcısı ve yöneticisi zihni bir varlıktan ibaret olmayıp “Hak” isminden de anlaşılacağı üzere zihnin dışında fiilen de vardır. Dolayısıyla bu yüce zat aklen ancak isim ve sıfatları yoluyla idrak edilebilir. Dinin inanılmasını istediği yüce yaratıcının yine din tarafından nitelendirilmiş olması gerekir. Dini hayatın en yüksek mertebesi kabul edilen ihsan

¹⁴⁷ Suyuti, *Câmiu’s-sağir*, Mısır 1321, I, 132.

¹⁴⁸ Cüveynî, *Akîdetü’n-Nizâmiyye*, (nşr. Muhammed Zahid el- Kevseri), Kahire 1948, s. 16.

¹⁴⁹ İbrahim Hilmi b. Hüseyin’-il-Vefa, *Sevadu’l-Azam şerh-i Selamu’l- Ahkam Hakimi’s-Semerkandi*, (trc. Ömer Atmaca), İstanbul 1998, s. 193.

¹⁵⁰ C. Chittick William, Sachiko Murata, *İslamın Vizyonu*, (trc. Turan Koç), İstanbul 2000, s. 129-130.

¹⁵¹ A. Saım Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*, s. 76.

¹⁵² Nadim Macit, *Kur’an’ın İnsan Biçimci Dili*, İstanbul, 1996, s. 71.

¹⁵³ Zeccâcî, *İştikâku esmâi’llâh*, s. 186.

¹⁵⁴ William C. Chittick, a.g.e., s. 131.

“Allah’ı görüyormuş gibi O’na ibadet etmemdir; gerçekte sen O’nu görmüyorsan da O seni görmektedir” şeklinde târif edilmiş ve tanınmayan, münasebet kurulamayan bir Tanrıya gerçek manada ibadet edilemeyeceğine işaret edilmiştir. Her şeyden önce, inanan ve inandığına ibadet etmek isteyen insan için Tanrı’nın bazı sıfatlarla nitelendirilmesi kaçınılmaz bir ihtiyaçtır. Çünkü bilinmeyene tapınmak mümkün değildir.¹⁵⁵

İsimler varlıkların zati karakterlerini ortaya koymada önemli semboller olduğu için bir şeyi tanımak veya anlatmak için O’nun özelliklerini ortaya koyan sıfatlar kullanılır. Bu sebeple Allah’tan bahsedebilmek için O’nun sıfatlarını kullanmak zorunludur.¹⁵⁶ Kur’an da ortaya koyduğu akîde sisteminin temeli olan Allah’ı beşerî akla yaklaştırmak için, manaları hakkında insanların az çok ön bilgiye sahip oldukları sıfatları kullanmaktadır.¹⁵⁷ Allah’ın hususiyetlerini bildiren isimlere muhtaç olan İnsan, Rabb’ine çeşitli durumlarda vaziyetine en uygun bir ismi ile niyazda bulunmak ister. Bu isimlerin yokluğu halinde insanın, Allah’la olan irtibatı eksik kalırdı. Bu isimler, uluhiyet karşısında, kulun dilsizliğini bir derece gideren ifadeler, ruhunun çıkmazlarını açan anahtarlar olarak nitelendirilebilir. Bunları anmanın imanı beslemek, ilahi huzuru hissettirmek, Allah’a olan sevgiyi artırmak, huzurunda huşu duymak, dünya münasebetini k üçümsemek, dünya n imetlerini kaybetme s onunda d uyulan ü züntüleri azaltmak gibi büyük faydaları vardır.¹⁵⁸

Tanrı insanlar için hem kurtarıcı ve yardım edici varlık, hem de karşısında kutsal bir korku duyulan bir obje olarak tecelli ettiğinden, insanın Tanrıyla olan münasebetlerini düzenlemek için, O’nun adını bilmek önem kazanmaktadır. O’nun yakınlığını kazanmak için, ibadette ve diğer zamanlarda O’nun adı telaffuz edilir.¹⁵⁹ Nitekim Kur’an-ı Kerîm, “Allah” adının kutsal ve yüce olduğunu bildirmektedir.¹⁶⁰ Bazı âyetler O’nun adının sabah akşam anılmasını ister.¹⁶¹ Öte yandan Allah, kendi adı ile okumayı emretmektedir.¹⁶² Kurbanlık hayvanlar O’nun adı ile kesilmektedir.¹⁶³ İnsanın marifetinin genişlemesi bile Allah’ın isim ve sıfatlarına dair marifetinin genişlemesine bağlıdır.¹⁶⁴ İsim ve sıfatlardan soyutlanmış bir Tanrıyı kavramak imkansız olduğu için Allah hakkında bilgi sahibi olmanın yolu O’nun isim ve sıfatlarıdır.¹⁶⁵

¹⁵⁵ Bekir Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, II, 486.

¹⁵⁶ Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah Alem İlişkisi*, s. 178.

¹⁵⁷ Halife Keskin, a.g.e. s. 177.

¹⁵⁸ Metin Yurdagür, *Allah’ın İsimleri*, s. 4.

¹⁵⁹ Suad Yıldırım, *Kuran’da Ulûhiyyet*, s. 42.

¹⁶⁰ er-Rahmân 55/78.

¹⁶¹ İnsân 76/25.

¹⁶² Alak 96/1.

¹⁶³ el-Hac 22/34.

¹⁶⁴ Gazzâlî, *Esmâ’ül -Hüsna Şerhi*, s. 65.

¹⁶⁵ İlyas Çelebi, “isim-müsemma”, *DİA*, XXII, 550.

Bizim Allah'ı bilip tanımamızı sağlayan ilim, bize Allah'ı tanıtmakta ve O'nun hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlamaktadır. Üstelik kalplerin hayat bulmasının, nimet ve huzura kavuşmanın tek yolu, Rabb'i, ma'bûdu ve yaratana olan Allah'ı isimleri, sıfatları ve fiilleriyle bilip tanınmasıdır.¹⁶⁶

E. Sıfatların Tevkîfi Ya Da Kıyâsî Olması

Sayıları ne olursa olsun çeşitli kelime kalıpları ile Allah'a nispet edilen isimler, şüphe yok ki aşkın Yaratıcıyı nitelendiren ve O'nu insan anlayışına yaklaştıran kavramlardır. Naslarda yer alan bu kavramları tereddütsüz benimsedikten sonra kelâm âlimleri nasla sabit olmayan bir kavramı Allah'a izafe etmenin meşruiyetini tartışmışlardır. Nasların nitelendirdiği genel ulûhiyyet anlayışına ters düşmemek şartıyla bunu meşrû görenler olduğu gibi doğru bulmayanlar da olmuştur.¹⁶⁷ Sıfatların tevkîfi olmasının manası Allah'a sıfat ispat etmenin ancak Allah ve peygamberden sadır olması ile câiz olmasıdır.¹⁶⁸

Sıfatlarla ilgili olarak âlimlerin iki temel anlama yöntemi vardır. Tevkîf yani tevil ve teşbihten kaçınarak, Kur'an ve hadislerde nasıl geçiyorsa öylece inanmaktır. Diğer sonrakilerin yöntemi olup, Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğu tarafından benimsenmektedir. Bu tevil ile Allah olumsuz sıfatlardan tenzih edilmiştir.¹⁶⁹

"Esmâ-i hüsnâ" ile ilgili olan bir âyette "En güzel isimler Allah'ındır. O'nu o isimlerle çağırın. O'nun isimleri konusunda eğriliğe sapanları bırakın. Onlar yaptıklarının cezasını görecektir" buyurulmaktadır.¹⁷⁰

Allah'a isim verme hususunda insanların hür olup olmadıkları konusunda yaptıkları tartışmaların çoğu bu ayete dayandırılmaktadır.¹⁷¹

"Eğriliğe sapanlar" diye tercüme edilen "yulhidûn" ibaresi Allah'a isim ve vasıf vermekte kayıtsız kimseleri ifade etmektedir. Tefsircilere göre ilhad: Allah'ı kendisini isimlendirmede, hakkında Kur'an'da ve Sünnette nass gelmemiş bir isimle isimlendirmektir.¹⁷²

Âlimler bu konuyla ilgili şöyle demişlerdir: Allah'ın isimleri konusunda ilhad üç türdür:

¹⁶⁶ İbn Ebû'l-İz, *Usuli'l-Akîdeti'l-İslâmiyye*, Beyrut 1987, s. 9.

¹⁶⁷ Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II, 483.

¹⁶⁸ Lekkânî, *Şerhu Cevher et-tevhîd*, Mısır 1955/1375, s. 126.

¹⁶⁹ Mevlüt Uyanık, *İslamın İnanç İlkeleri* s. 166.

¹⁷⁰ el-A'râf 7/180.

¹⁷¹ Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah Âlem ilişkisi*, s. 182.

¹⁷² Suad Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, s. 57

1. Allah'ın mukaddes ve tertemiz isimlerini, başka varlıklara vermek ve onlar için kullanmak: Kâfirlerin, putları “İlah” olarak adlandırmaları gibi.

2. Allah'ı isimlendirilmesi caiz olmayan isimlerle isimlendirmek. Allah'ı “mesihin babası” diye adlandırmak gibi.

Ehl-i Sünnet âlimlerine göre manası doğru olan her şeyin, Allah hakkında kullanılması caiz değildir. Örneğin, Allah bütün cisimlerin yaratıcısı olduğu halde “ey kurtların yaratıcısı” denilemez. Bununla birlikte “Ey göklerin ve yerin yaratıcısı” gibi ifadeler kullanılabilir.

3. Kulun, Rabbini manasını bilmediği ve medlûlünü tasavvur edemediği şeylerle zikredip anmasıdır.

İşte bu üç kısım Allah'ın isimleri hakkında ilhaddir. ¹⁷³

Ehl-i Sünnete göre, Allah'ın isimleri tevkîfidir. Şari'in iznine, âyet-i kerimede veya sahih hadislerde bildirilmeğe bağlıdır. Aklın caiz gördüğü, kıyasın hükmettiği her ismi Allah'a vermek caiz değildir. Nasslarda geçmeyen ismin Allah'a verilmesi yasaktır. ¹⁷⁴ Allah'ın “En güzel isimler Allah'ındır. O halde O'na bunlarla dua edin” buyruğu Allah'a bu isimlerle dua edilmesi gerektiğini ve isimlerin tevkîfi olduğunu gösterir. ¹⁷⁵

Mâtürîdî'ye göre Allah'ı halkın isimleriyle isimlendirmek caiz değildir. Çünkü bunlar yaratılmışlığın göstergeleridir. ¹⁷⁶ O bu konuda şöyle der: “İnsanlar Allah hakkında, tecrübe alanının kelime ve kavramları dışında kullanabilecek bir anlama ve tanıma vasıtasına sahip değildirler. Şu halde O'nu nitelendirmek amacıyla kullanılan kelimeler gerçekte O'nun isimleri olmayıp anlayışımıza yaklaşımcı ifadelerden ibarettir. Bu ibarelerden bazen ulûhiyyete yakışmayacak manalar zihne gelebileceğinden, Allah'ı isimlendirmenin yanında daima bir nefy cümlesi var olmuştur.” ¹⁷⁷

Eş'arîler de Allah'ın isimlerinin tevkîfi olduğunu yani kendi isimlerini Allah'ın yine kendisinin koyacağını naslarda varid olmayan bir ismi başkasının O'na nispet edemeyeceği görüşünü savunmuşlardır. ¹⁷⁸

Fakat zamanla Ehl-i Sünnet kelâmcıları da Allah'a isim verme konusunun tevkîfi olduğunu, yani naslarla sınırlandırılan ve tespit edilen bir husus olduğunu iddia ederlerken, filozofların ağzı ile konuşarak yazdıkları eserlerde daima vacibü'l-vücûd, vücud-i mutlak,

¹⁷³ Fahreddin er-Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, (trc. Suad Yıldırım vdğr. Tefsir-i kebir) XI, Ankara 1991, 170.

¹⁷⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 28; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 255, Lekkânî, *Şerhu Cevher et-tevhîd*, s. 126; Ahmed İsfahânî, *Metaliü'l-enzâr fi tevâliü'l-envâr*, İstanbul 1887, s. 149; Beyhakî, *el-İtikâd*, s. 137.

¹⁷⁵ Fahreddin er-Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, XI, 169-170.

¹⁷⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 52.

¹⁷⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd* s. 119.

¹⁷⁸ Gazzâlî, *Esmâ'ül Hüsnâ Şerhi* s.231; Fahreddin er-Râzi, *Levâmiü'l-beyyinât*, s. 18

kadîm gibi deyimleri sıkça kullanmışlar¹⁷⁹ sübûti sıfatların manalarını Allah'a atfi hususunda daha önce Allah hakkında konuşurken ancak sem'i yolun kullanılacağı kaidesini terk etmişlerdir.¹⁸⁰

Mu'tezile bu meselede iki gruba ayrılır. Bir kısım Bağdatlılara göre, Allah'ın, manasının sıhhatine aklın delalet ettiği bir isimle, Allah kendisini onunla isimlendirmedeği için tesmiyesi caiz değildir. Ârif ile âlim aynı olmakla beraber, onlar Allah'ın adlandırmasına uyarak Allah'a âlim der fakat ârif demezler.¹⁸¹ Fakat Bazı Basralı Mu'tezile kelâmcıları ve Kerramiye'ye göre ise "O'nun hakkında aklen caiz olan selbî ,vücûdî ve fiilî isimler O'na verilebilir" demişlerdir.¹⁸²

Bu kelâmcılara göre, Allah'a zatının kemaline delâlet eden ve fiillerinden türetilmiş isimlerin verilmesi caizdir. Nass buna izin vermese de akıl iyi ve doğru oluşuna delâlet ettikten sonra Allah bu isimlerle vasıflanabilir.¹⁸³

Öyle ki Ebû Ali el-Cübbâî bu konuda "Eğer akıl Allah'ın âlim olduğuna delâlet ediyorsa, O kendisini bu isimle isimlendirmemiş olsa bile, O'nu âlim olarak isimlendirmemiz vacip olur" demiştir. Allah'a âlim ve ârif demek mümkün olmasına karşı fâhim, fâkih, mûkin gibi isimlerin O'na verilmemesi ise bu isimlerin Kur'an'da geçmemesi değil, bu kelimelerin âlim kelimesinin sadece eşanlamlısı olmayıp, manalarında beşere ait olan sonradan öğrenme olmasıdır.¹⁸⁴

Bâkılânî'nin bu konudaki görüşlerini ise âlimler farklı olarak yorumlamışlardır. Bazı kaynaklara göre Bâkılânî, Mu'tezile ve Kerrâmiye gibi aklen doğru olan bir mananın Allah hakkında kullanılabileceğini söyler.¹⁸⁵ O'na göre Allah için sabit bir manaya delâlet eden her lafız Allah'a verilebilir. Fakat, Allah'ın yüceliğine uygun olmayan isimler ise Allah'a verilemez. Mesela ma'rifet, öncesinde gaflet bulunduğu için Allah'a ârif fâkih, tabib ismi verilemez.¹⁸⁶ Bazı kaynaklara göre ise Bâkılânî, Mu'tezile gibi düşünüyor görünse de "*et-Temhîd ve el-İnsâf*" isimli eserlerinde Allah'ın ancak Kur'an'da varid olan isimlerle tesmiye edilebileceğini açıkça söylemiş¹⁸⁷ Ehl-i Sünnet gibi sıfatları tevkifi olarak kabul etmiştir.¹⁸⁸

¹⁷⁹ Teftazâni, *Şerhu'l-Akâid*, (hz ve trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1999, s. 149 1 no'lu dipnot.

¹⁸⁰ Halife Keskin, a.g.e., s. 208.

¹⁸¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, s. 525.

¹⁸² Tehânevi, *Keşşâf*, "isim" md., I, 184; Fahreddin er-Râzi, *Levâmiü'l-beyyinât* s. 18.

¹⁸³ Saim Kılavuz, *İslam Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, s. 75.

¹⁸⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, s. 526.

¹⁸⁵ Teftazâni, *Şerhu'l-Akâid*, s. 148 1 no'lu dipnot; Fahreddin er-Râzi, *Levâmiü'l-beyyinât*, s. 18 ; Lekkânî, *Şerhu Cevher et-tevhîd*, s. 126.

¹⁸⁶ Tehânevi, *Keşşâf*, "isim" md., I, 184.

¹⁸⁷ Hüdaverdi Adam, *Bazı Kelâm Problemleri*, s. 33.

¹⁸⁸ Davud-i Karsi, *Şerhü'l-kasideti'n-nûniyye*, Mektebi vehbe 1879, s 12; Suad Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, s. 58.

Gazzâlî'ye göre isim ve vasıf birbirinden farklı olduğu için, isim manasında olan isimler izne bağlı olup; vasıf manasında olan isimler ise izne bağlı değildir. Fakat Allah'a izâfe edilecek sıfatların da doğru ve edebe uygun olması gerekir. Beyaz ve uzun boylu Zeyd'i, biri ismini söylemeden "ey beyaz ve uzun" diye çağırırsa Zeyd'i ismiyle değil vasfıyla çağırılmış olur. Bir insan kendine konan isimden başkasıyla çağrılırsa kızar. Biz bir insanı kendi isminin dışındaki bir isim ya da sıfatla çağırılmazken nasıl olur da Allah'a kendimizden bir isim takabiliriz? Allah hakkında söylenen vasıf doğru ise sakıncası yoktur.¹⁸⁹

Bazıları Kur'an ve hadiste bir aslı olması halinde Allah'a ait bir fiilden isim getirmenin de mümkün olduğunu söylemişlerdir. Oysa Allah'ın herhangi bir fiili kendisine nispet etmesi, o fiilden kendisine bir sıfat vermesinden başka bir şeydir. Mesela "istivâ", "kerihe", "gadibe" fiilleri var diye "müstevi", "karih", "gadban" gibi vasıflar türetilemez. "Muazzib", "muhlik" gibi vasıflar da ism-i fâil sıygasıyla gelmiş olmalarına rağmen, anılan sebepler dolayısıyla kayıtlı olduklarından mutlak bir tarzda getirilemezler. Kur'an'da konmuş olan kayıtlara riayet etmek şartıyla bir tasarrufta bulunabilir.¹⁹⁰

F. Sıfatların Taksimi

Sahâbe Kur'an ve sünnette zat ve sıfatlarla ilgili hususlara şüphesiz bir imanla inanmış; bu konuda Peygambere soru sormamıştır. Onlara göre Allah'ın zat ve fiilî sıfatları arasında fark yoktur. Onlar bunun manasını anlıyor ve sıfatlar meselesinde konuşmuyorlardı.¹⁹¹ Selefin büyük çoğunluğu da bu konuda herhangi bir ayırım yapmamıştır.¹⁹²

Daha sonra mütekellimler zati sıfatları "kudret, izzet azamet" gibi Allah'ın zıddıyla vasıflanması caiz olmayan; fiilî sıfatları ise "rahmet rızâ gazab" ve benzerleri gibi Allah'ın zıddıyla vasıflanması caiz olan sıfat olarak tarif etmişlerdir.¹⁹³

Dolayısıyla kelâmcıların sıfatlar meselesinde görüşlerinin kaynağı Kur'an ve hadis değildir. Böyle olsaydı, kelâmcılar arasında aynı mevzûda ihtilaflar olmazdı. O halde Kur'an ve hadiste bulunmadığı halde Allah'ın sıfatlarını zat ve fiilî olarak ikiye ayırmaya sevkeden en büyük âmil dış tesirler olmuştur.¹⁹⁴

¹⁸⁹ Gazzâlî, *Esmâ'ül Hüsnâ Şerhi*, s. 231-232.

¹⁹⁰ Suad Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, s. 59

¹⁹¹ Ebü'l Vefâ Teftazânî, *Ana Konularıyla Kelam*, s. 115.

¹⁹² Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1, 92.

¹⁹³ Cürçânî, *et-Ta'rifât*, "zâtî sıfat, fiilî sıfat md", s. 133.

¹⁹⁴ Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 135.

Kelâmcılar, Allah'ın isimlerinin ve sıfatlarının çokluğunu kabul etmekle beraber, Allah hakkında neler bilebileceğimizi göstermek,¹⁹⁵ kolayca anlaşılmasını sağlamak amacıyla, sıfatları birbirlerine irca ederek onları sınırlı sayılara hasretmişler;¹⁹⁶ âlimler ilâhiyat bahislerini eğitim öğretime ve ayrıca telif elverişli hale getirebilmek için onları mantıkî bir ahenk içinde sistemleştirmeye çalışmışlar ve belli ölçülerle seçtikleri isim veya sıfatları gruplandırarak açıklama geleneğini kurmuşlardır.¹⁹⁷ Ancak bu nihâi bir tespit olmayıp sadece Allah zâtını izah ve ifade içindir. Yoksa Allah'ın muttasıf olduğu kemal sıfatları ve münezzeh bulunduğu noksan sıfatları çok daha fazladır.¹⁹⁸

“el-Esmâü'l-hüsna” hadisinde de ilahi isimler 99 tanesi zikredilmişse de sadece Kur'an'da geçen isimlerin bunun üç katı olduğu bilinmektedir.¹⁹⁹

İlahi isimler aynı zamanda Allah'ı niteleyen sıfatlar olduğundan, bu kavramların tasnifiyle daha çok kelâm alimleri ilgilenmişlerdir. “el-Esmâü'l-Hüsna”nın muhtevası dikkate alındığında bunların zata nispetlerine göre tasnifi, Allah'ın sıfatları ve fiillerinde olduğu gibi selbî, sübûtî ve haberî şeklinde yapılmıştır.²⁰⁰

Akâidle ilgili olarak erken dönemlerde telif edilen Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-Ekber*, Mâtürîdî'nin *Kitabü't-tevhîd* ve Eş'arî'nin *el-Luma* adlı kitaplarında söz konusu sıfat gruplandırmaları yapılmış, bunları hemen takip eden eserlerde de bu gruplandırma aşağı yukarı son şeklini almıştır.²⁰¹

Ebû Hanîfe sıfatları zati ve fiilî olmak üzere ikiye ayırır ve her iki kısma giren sıfatları tek tek sayar. Onun isim ve sıfatlarından hiçbirisi sonradan olma değildir. Bunu söyleyen kimse Allah'ı inkar etmiş olur.²⁰²

Ebû Hanîfe'nin mezhebini kelimî forma döken İmam Mâtürîdî ise sıfatları zati ve fiilî olmak üzere ikiye ayırır.²⁰³ Ebu'l-Muîn en-Nesefî de bu konuda mezhep üstadını takip eder.²⁰⁴

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî de Allah'ın sıfatlarını zati ve fiilî olmak üzere ikiye ayırmıştır.²⁰⁵ Bâkılânî²⁰⁶ ve Beyhakî'de de²⁰⁷ aynı taksim görülür. Beyhakî zati sıfatları da

¹⁹⁵ C. Chittick William, *İslamın Vizyonu*, s. 129.

¹⁹⁶ Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhîd*, s. 162.

¹⁹⁷ Bekir Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, II, 488.

¹⁹⁸ Mevlüt Özler, a.g.e. s. 162.

¹⁹⁹ Bekir Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, II, 488.

²⁰⁰ Metin Yurdagür, *Allah'ın İsimleri*, s. 36.

²⁰¹ Bekir Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, II, 488.

²⁰² Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, s. 55.

²⁰³ Mâtürîdî, *Kitabu't-tevhîd*, s. 65.

²⁰⁴ Nesefî, *Bahrü'l-kelem*, s. 18.

²⁰⁵ Nureddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 72.

²⁰⁶ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 262.

²⁰⁷ Beyhakî, *el-itikâd*, s. 41.

aklî ve sem'î olmak üzere ikiye ayırır.²⁰⁸ Fiilî sıfatların önemini vurgulamak için zati sıfatları da “lazım zatî” ve “fiilî zatî” olarak ikiye ayıranlar olmuştur. Lazım zatî sıfatlar; ilim, hayat, kudret gibi “Allah dilerse” ibaresinin getirilmesi imkansız olan sıfatlardır. Fiilî zati sıfatlar ise kelâm, tekvin, tahlik gibi “Allah dilerse” sözünün Allah için getirilmesi mümkün olan sıfatlardır. Örneğin Allah dilerse yaratır, dilerse yaratmaz.²⁰⁹

Cüveynî ise sıfatları biri nefsî diğeri manevî sıfatlar olmak üzere ikiye ayırmıştır. Nefsî sıfatlar; kıdem, bekâ, kıyâm bi nefsihî, muhâlefetün lil-havâdis ve vahdâniyet sıfatlarıdır.²¹⁰ Manevî sıfatlar ise daha sonra maneviyye, maâni veya sübûtî diye isimlendirilecek olan sıfatlardır.²¹¹

Bu ikili taksimin dışında yapılmış üçlü taksimler de vardır. Fahreddîn er-Râzî sıfatları zatiyye, maneviyye ve fiiliyye olmak üzere üçe ayırır.²¹² *El-Muhassal* adlı eserinde ise sıfatları selbî ve sübûtî diye ikiye ayırmıştır.²¹³ Bu sıfatları Allah'tan başkasına verilebilen (rahîm, aziz, latif) ve verilemeyenler (Allah, rahman) şeklinde ikiye; zatî, manevî ve fiilî şeklinde üçe; Allah'ın başka bir varlığa muhtaç olmadığını ifade edenler ve Allah dışındaki her şeyin ona muhtaç olduğunu ifade eden sıfatlar şeklinde da ikiye ayırmak mümkündür.²¹⁴

Abdülkâhir Bağdâdî ise Allah'ın isimlerini üçe ayırır:

- 1) Vahid, ganiy, evvel, âhir, celil, cemil ve O'nun vasıflarına uygun, O'nun zatına işaret eden isimler.
- 2) Hayy, kâdir, âlim, mürid, sem', basir ve zatî ile kâim vasıflar gibi zatî ile kâim ezeli vasıflarını ifade eder. Bu iki kısımdakilerin hepsi ezeldir.
- 3) Hâlık, râzık, âdil gibi O'nun fiillerinden çıkarılmış olan isimlerdir. Allah, bu fiilleri ortaya çıkmadan, fiillerinden çıkarılan bu isimlerle vasıflandırılmaz.

Ayrıca O'nun isimleri arasında hem ezeli hem de hâdis olarak iki anlam taşıyan isimleri vardır. Mesela Allah'ın “hakîm” sıfatı, ilim demek olan “hikmet” anlamında alınırsa Allah'ın ezeli ismi olur. O'nun fiillerinden hikmetleri ve bu fiillerin kararlılığı anlamı manasında alınırsa O'nun fiillerinden elde edildiği için hâdistir.²¹⁵

Abdulkâhir Bağdâdî ve sonraki bazı müelliflerin benimsediği bu tasniften hareket ederek isimleri öncelikle, Allah'ın zatını nitelendiren ve kainatla ilgisini belirtenler olmak

²⁰⁸ Beyhakî, *el-İtikâd*, s. 41.

²⁰⁹ Abdülkadir Râzî, *Şerhu bed'i'l-emâli*, s. 156.

²¹⁰ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 51 vd.

²¹¹ Mevlüt Uyanık, *İslâmın İnanç İlkeleri*, s. 62.

²¹² Fahreddin er-Râzî, *Levamiü'l-beyyinât*, s. 24.

²¹³ Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, s. 145.

²¹⁴ Fahreddin er-Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, XI, 165.

²¹⁵ Abdulkâhir el-Bagdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 265-266

üzere iki grupta; ardından da kainat içinde insanın önemini göz bönünde bulundurarak Allah-insan münasebetine temas eden isimleri incelemek mümkündür.²¹⁶

Allah'ın sıfatlarının eşyaya taalluk edip etmemesi açısından da taksime tabi tutmak mümkündür.²¹⁷ Bu taksime göre sıfatlar dört kısma ayrılır.

- a) Ne mevcûd, ne de ma'dûma taalluk edenler, hayat sıfatı gibi.
- b) Hem mevcûda hem de ma'dûma taalluk edenler, ilim sıfatı gibi.
- c) Sadece mevcûda taalluk edenler, sem' ve basar sıfatı gibi.
- d) Mevcudattan sadece mümkün olan, yani varlığı muhal olmayanlara taalluk eden sıfatlar. Kudret, irade ve tekvin sıfatıdır.²¹⁸

Sıfatları, ayrıca, bizim onları bilmemizin nassa ya da akla dayanması açısından da bir tasnife tabi tutmak mümkündür. Bu açıdan ikiye ayrılır:

- a) Sem'î Sıfatlar: Bilinmeleri ancak nasla mümkün olan sıfatlardır. Haberi sıfatlar dediğimiz yed, ayn gibi sıfatların tamamı bu gruba girer.²¹⁹ Ayrıca sübûtî sıfatlar arasında sayılan sem, basar ve kelim sıfatları da bu gruptadır.²²⁰
- b) Aklî sıfatlar: Nas haber vermekle birlikte, aklın da ispatlayabildiği sıfatlardır. Bu gruba hayat, kudret, ilim, irade, tekvin ile selbî sıfatlardan vücûd, kıdem gibi sıfatlar girer.²²¹

Sübûtî sıfatların sekiz, selbî sıfatların beş ve nefsî sıfatların bir olması hususu âyet ve hadislerle tesbit edilmiş değildir. İnceleme ve araştırmalar neticesinde bu sonuca ulaşılmıştır. Allah'ın çok sayıdaki sübûtî ve selbî sıfatları diğerine irca edilerek esas ve asli sıfatların bunlar olduğu, diğerlerinin bu sıfatların taalluk şekilleri olduğu kanaatine ulaşılmıştır.²²²

Bu taksimler daha çok Allah'ın zati-sübûtî diye ifade edilen sıfatların etrafında cereyan etmektedir. Yapılan tasnifler, sıfatların özüyle değil, daha çok onların Allah'ın zati ve dış dünya ile olan ilgileri açısından olmaktadır.²²³ Bu taksimlerin yapılması Allah'ın zatının daha iyi anlaşılması için gereklidir. Sıfatların farklı taksimatının yapılması ise hem sıfatların farklı yaklaşım imkanını sağlamak hem de insan düşüncesinin kişilere göre farklılık arzemesi nedeniyledir.²²⁴

²¹⁶ Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II, 484.

²¹⁷ Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, s.161.

²¹⁸ Lekânî, *Şerhu Cevher et-tevhîd*, s. 119-120.

²¹⁹ Beyhakî, *el-itikâd*, s. 41.

²²⁰ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 254.

²²¹ Beyhakî, *el- itikâd*, s. 41-42

²²² Süleyman Uludağ, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhepler*, s. 162.

²²³ Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, s.161.

²²⁴ Mevlüt Özler, a.e.g., s. 162.

Selef alimleri ile Mu'tezile ve Şia kelâmcılarının sıfat tasnifi, Sünnî kelâmcıların tertibi kadar mükemmel olmasa da, ana plan bakımından aynı mâhiyettedir.²²⁵

Ehl-i Sünnete göre Allah'ın ayrıntılarını bilemeyeceğimiz bazı sıfatları da olabilir. Mu'tezile ise buna muhaliftir.²²⁶ Çünkü Allah'ın bizim bilmediğimiz sıfatları olursa o zaman biz Allah'ı hakîki manada bilmiyoruz demektir. Oysa ki, bizim Allah'ı gerçek manada bilebilmemiz ancak O'nu olduğu hal üzere bilmemize bağlıdır ki, bu da sadece O'nun tüm sıfatlarını bilmekle gerçekleşir.²²⁷

Sıfatlar hakkında son zamanlarda modern bir tarif de Hüseyin Atay tarafından yapılmıştır. O Allah'ın sıfatlarını üçe ayırır:

1. Pasif Sıfatlar

a) Özdeşlik Sıfatları

b) Özellik-Ayrıcalık sıfatları

2. Aktif Sıfatlar (Geçişli)

a) Karar Verme Sıfatları

b) Tenfiz-Rububiyet Sıfatı (fiilî sıfatlar)

3. Allah'ın Olamaz Sıfatları

a) Benzemezlik Sıfatı

Pasif sıfatlar Allah'ın olumlu ve ne gibi sıfatlara sahip olduğunu gösterir: Aktif sıfatlardan kastedilen Allah'ın kainatla ilişkisini gösteren, kainatta iş gören ve faaliyet ifade eden sıfatlardır. Karar vermeyi üzerine alan sıfatlar: Kainatın gayesini, düzenini planlayan anlamındaki sıfatlardır. Tenfiz sıfatı ile Allah, verdiği kararı ve planını yürütür ve uygular. Bunlara tenfiz etme ve tekvin sıfatı denir ki, Allah'ın fiilî sıfatlarının kümesini teşkil eder.²²⁸

1. Selbî Sıfatlar (tenzihi)

Selbî sıfatlar Allah'ın şanına yakışmayan, acz ve eksiklik ifade eden, yaratılmış özelliği taşıyan, bu sebeple de ondan nefyedilmesi gereken sıfatlardır. Bu tür sıfatlar sayılamayacak kadar çoktur. Çünkü ne kadar eksiklik ve acz kavramı varsa o kadar selbî sıfat var demektir.²²⁹ Bu sıfatlar Allah'ın ne olmadığını anlatır,²³⁰ ve Allah'ın bu sıfatlarla vasıflandırılması

²²⁵ Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II, 488.

²²⁶ Nureddin es-Sâbüni, *el-Bidâye*, s. 74.

²²⁷ Ebu'l-Berekât Nesefî, *İtimâd el-Umde*, (trc. Temel Yeşilyurt, İslam İnançının Ana Umdeleri), Malatya 2000, s. 42.

²²⁸ Hüseyin Atay, *İslamın İnanç Esasları*, AÜİFY., Ankara 1992, s. 61-62.

²²⁹ Bekir Topaloğlu, *İslamda İnanç Esasları*, (Yusuf Şevki Yavuz, İlyas Çelebi ile birlikte), MÜİFVY., İstanbul 1998, s. 126.

²³⁰ Saim Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, s. 77.

imkansızdır, bu sıfatların yokluğu zaruridir.²³¹ Selbî sıfatlar, Allah'ın şanına uygun düşmeyen ve O'ndan uzak olan eksiklikleri ifade eder.²³² Allah'ın zatını olumlu terimlerle insanlara anlatmak imkansız olduğundan olumsuz isimler insanlara kendi sınırlılıklarını anlamalarına yardımcı olur. Allah'ın zatının temel niteliği başka hiçbir şeye benzemez olduğudur.²³³

Selbî sıfatlar, Allah'ın zatına layık olmayan manaları selbettikleri, nefyedip kaldırdıkları için bu isimle adlandırıldıkları gibi, bunlara “sıfat-ı tenzihiyye”de denir,veya imanın hedefini oluşturan “uluhiyyet sıfatları” da denir. Felsefenin de etkisiyle kelâmi kültür geliştikten sonra tenzihi sıfatlar listesi de gelişmiştir.²³⁴

Kelâm kitaplarında “başlangıcı ve sonu yoktur; Allah araz, cisim, cevher, mahdud (sınırlı), ma'dud (sayılabilir), müterekkib (bileşik), musavver, mütecezzi, sonlu değildir.” şeklinde anlatılan sıfatlar selbî sıfatlardır.²³⁵

Allah'ın selbî sıfatları, O'nda var olan değil, tam tersine kendisinde mevcûd olmayan sıfatlar anlamına gelmektedir. Tenzihî sıfatları belli bir sayıyla sınırlandırmak mümkün değilse de bunların en önemlileri “kıdem (ezelî ve başlangıcı olmamak), bekâ (varlığının sonu olmamak), muhâlefetün li'l-hâvâdis (sonradan olan şeylere benzememek), kıyam binefsihî (Allah'ın var olması için başka bir varlığa ihtiyaç duymaması) , vahdaniyet (Allah'ın zatında sıfatlarında ve fiillerinde bir olması)” olarak beş tanedir.²³⁶

İbn Teymiyye'ye göre Allah'ı olumsuz sıfatlarla vasıflandırmak mantıkî anlamdaki akılcılığı kullanmak demektir. Çünkü Allah'ın ne olmadığını söyleyerek O'nu anlatmak, soyut olarak anlaşılması anlamına gelmektedir. Böylece olumsuz sıfatlarla Allah ile mahlûkat arasındaki benzerlik ortadan kaldırılmıştır.²³⁷

2. Sübûfî Sıfatlar

Kendisiyle Allah'ın vasıflandırıldığı zıddıyla da vasıflandırılmadığı,²³⁸ Allah'ın zatıyla kaim olan manalara delalet eden lafızlardır.²³⁹ Sübûfî sıfatların varlığı zarûri olup, Allah

²³¹ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelâm*, s. 256.

²³² Harpûtî, *Tenkîhu'l- kelâm*, s. 158.

²³³ C. Chittick William -Sachiko Murata, *İslâmın Vizyonu*, s. 129.

²³⁴ Bekir Topaloğlu, “Allah”, *DİA.*, II, s. 488.

²³⁵ Teftazanî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 149-155.

²³⁶ Süleyman Uludağ, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhepler*, s. 153-154; Saim Kılavuz, a.g.e., s. 77.

²³⁷ H. Sabri Erdem, *Mâtürîdî ve İbn Teymiyyede Metod Anlayışı ve Kur'an*, İstanbul 1998, s. 36.

²³⁸ Cürcanî, *et-Ta'rifât*, s. 133, Aliyyül Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, (nşr. Abidin Sönmez, Ömer Dönmez), İstanbul ts., s. 62.

²³⁹ Fahreddin er-Râzi, *Levâmiü'l-beyyinât*, s. 24.

Teâlâ'nın bu sıfatlarla vasıflanması vaciptir.²⁴⁰ Sübûtî sıfatlar Allah'ın ezelde de ve ebedde de müstehak olduğu kemal sıfatlardır ve zatının gereğidir. Zattan ayrılamayacağı için ezelde ve ebedde Allah ile kaimdir.²⁴¹ Zatî sıfatların yokluğu Allah'ın zatının yokluğunu gerektirir.²⁴²

Bu sıfatlar menfî ve selbî değil, müspet ve sübûtî sıfatlardır. “Yoktur, değildir” gibi sözlerle değil; “Vardır”, “dır” ve: “olur”, gibi sözlerle ifade edilir.²⁴³ Allah'ın şanına uygun ve zatı için sabit olan kemalâtı ifade eder.²⁴⁴

Sübûtî sıfatlar kemal, yani mükemmellik, erginlik, olgunluk ve üstünlük ifade eden Kur'an ve Sünnette Allah'a nispet edilen sıfatlardır.²⁴⁵ Bu sıfatlar, Allah'a yeni bir mefhum ve mukaddes bir mana ilave eden, ezelde mevcûd ve O'nunla kaim olan zatî, sübûtî, vücudî ve hakikî sıfatlardır. Bunun içindir ki bu sıfatlara “sıfat-ı sübutiyye, sıfat-ı zatiyye, sıfat-ı meâni ve sıfat-ı ikram” adları verilmiştir.²⁴⁶ İbadetin hedefini oluşturduğu için “rububiyyet sıfatları” da denilir.²⁴⁷ Bu sıfatlar O'nun ne olduğunu anlatır.²⁴⁸ Zatî sıfatları bir an bile soyup atmak Allah için eksiklik ifade eder.²⁴⁹

Selbî sıfatlarda kelâm alimleri arasında ittifak olduğu halde sübûtî sıfatlar hususunda Ehl-i Sünnet mezhepleriyle Mu'tezile ve Şia fırkaları arasında fark vardır.²⁵⁰ Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre İlim, kudret, hayat, işitme, görme, kelâm ve irade gibi zatî sıfatlar Allah'ın zatıyla kaim, kadîm birer manadan ibarettir ki bu sıfatlar Allah'ın zatının ne aynıdır ne de gayrıdır.²⁵¹ Sıfatlar zatın aynı olsaydı, Allah'ın sıfatsız olması lazım gelirdi. Sıfatlar zattan başka olsaydı, o zaman da birden fazla müstakil kadîm ve ezelfî varlıkların mevcûd olmaları gerekirdi.²⁵² Allah şüphesiz kendisini hayy, âlim, kâdir olmakla vasıflandırmıştır ve bu kelimeler de Arap dilini kullananlarca malum olan belirli manalardan türemiş isimlerdir, o halde bu isimler bir zata nispet olunduğu zaman sadece o zatın tanıtılması değil, aynı zamanda bunların köklerinin de o zatta mevcut olduğu da kastedilmiş olur.²⁵³ Batiniyye ile İslâm

²⁴⁰ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 256; Saim Kılavuz, *İslam Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, s. 83.

²⁴¹ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni ilm-i Kelâm*, s. 279.

²⁴² Sübkî, *es-Seyfu'l-Meşhûr fi Şerhi Aideti Ebî Mansûr*, (thk ve trc. Mustafa Saim Yeprem), MÜİFVY., İstanbul 2000, s. 79.

²⁴³ Süleyman Uludağ, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikâdi Mezhepler*, s. 159.

²⁴⁴ Harpûtî, *Tenkîhu'l- kelâm*, s. 158.

²⁴⁵ Bekir Topaloğlu, *İslamda İnanç Esasları*, s. 128.

²⁴⁶ Süleyman Toprak, Şerafeddin Gölcük, *Kelâm*, s. 212.

²⁴⁷ Bekir Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, II, 488.

²⁴⁸ Bekir Topaloğlu, “Allah”, s. 490.

²⁴⁹ Hüseyin Atay, *İslamın İnanç Esasları*, s. 109.

²⁵⁰ Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelâm*, s. 212.

²⁵¹ Fethullah Huleyf, *Kitâbu't-tevhîd*, “mukaddime”, s. 27.

²⁵² Süleyman Uludağ, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikâdi Mezhepler*, s. 149.

²⁵³ Nûreddin es-Sâbûni, *el-Bidâye*, s. 73.

Filozofları Allah'ın gerçek manada hayy, âlim, kadir olabileceğini kabul etmemişler yaratılmışların taşıdığı bu sıfatlarla Allah'ın vasıflandırılmayacağını ileri sürmüşlerdir.²⁵⁴

Mu'tezile ise Ehl-i Sünnetin Allah'a izafe ettiği sübuti sıfatları iki gruba ayırır. ilki sıyga bakımından da sıfat olan hayy, âlim gibi müştak kelimelerdir. Mu'tezile bu sıfatları Allah'a izafe eder. Bunlara "manevi sıfatlar" denilmiştir. İkinci grup ise manevi sıfatların köklerini teşkil eden hayat, ilim, kudret gibi mastar sıygasındaki kelimelerdir. Bunlara da "maani sıfatları" denilir. Mu'tezile bu sıfatları Allah'a izafe etmez.²⁵⁵

Allah'ın sübûtî sıfatlarının delili şudur: Allah'ın zorunlu varlık, yaratma ve icâd etmede tek zat olduğu sübût kazanınca, kainattaki bütün varlıkların yaratılma konusunda ona dayandığı ve var olma bakımından O'nun yaratıkları olduğu da kesinleşir. Kainattaki eksiksiz sağlamlığın, nizam ve intizamdaki mükemmel güzelliğin var oluşu sabit olup gözlenince, bunları yaratanın ilim, kudret, irade, tekvin ve hayat sıfatlarına sahip olduğu da ortaya çıkmış olur.²⁵⁶

Sübûtî sıfatların yedi olarak sayılması bu sıfatların yedi olmasından değil, bilakis rububiyetin ancak bunlarla tamamlanmasındandır.²⁵⁷ Sübûtî sıfatlar, Mâtürîdîlerin tekvin sıfatını kudret sıfatına irca etmemeleriyle sekiz, Eş'arîlerin kudret sıfatından saymaları nedeniyle yedidir.²⁵⁸ Sübûtî sıfatlar şunlardır:

Hayat: Allah'ın diri ve canlı olması.

İlim: Bilmek. Konusu olan her şey açık-seçik bir şekilde bilinir.

Kudret: Kendisine konu olan şeylere tesir eder.

Sem': İştirmek. İştirmeye konu olan şeylerle ilgili bir sıfattır.

Basar: Görmek. Görme konusu olan şeylerle ilgili bir sıfattır.

Kelâm: Konuşmak. Bu sıfata "nazm" tabir edilir. Bu nazm, harflerden mürekkep olan Kur'an'ın bir ismidir. Kelâm sıfatının var olduğuna delil, ümmetin icmaı ve Allah'ın mütekellim olduğu konusunda peygamberden gelen mütevatir nakillerdir.

İrade ve meşiyet (Dilemek): Bunlar, hayat sahibi bir varlıkta bulunup, kudretin dahilinde bulunan şeylerden birinin , vakitlerden belli bir vakitte vukua gelmesini tahsis ve tercih eder. Allah'ın tekvinî ve teşrîfî iradesi vardır.

Tekvin: Tahlik, icad, ihdas ve ihtira ile eşanlamlıdır. Fiili sıfatların kaynağı olup Eş'arîlere göre bir takım izafetlerden ibarettir. Mâtürîdîlere göre Allah'ın zatıyla kaim ezeli

²⁵⁴ Nüreddin es-Sâbûni, a.g.e., s. 71.

²⁵⁵ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s.71; Saim Kılavuz, *İslam Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, s. 83-84.

²⁵⁶ Harpûti, *Tenkîhu'l- kelâm*, s. 170.

²⁵⁷ Gazzâlî, *Esmâ'ül-Hüsnâ Şerhi*, s. 227.

²⁵⁸ Harpûti, *Tenkîhu'l- kelâm*, s. 170.

bir sıfattır. Tekvin sıfatı ile yok olan şey var olur. Tekvin ile tekvinin mebdeî kastedilmektedir.²⁵⁹

Bu sıfatlara şu ayetler delil olarak getirilir:²⁶⁰ “Allah ki Ondan başka ilah yoktur. Daima diri ve yaratıklarını koruyup yönetendir.”²⁶¹ “Allah her şeyi bilendir”, “ O işiten ve Görendir”,²⁶² “Allah her şeye güç yetirendir”²⁶³ “O dilediğini yapandır”,²⁶⁴ “Allah Peygamberlerden bazılarıyla konuşmuştur.”²⁶⁵ “Allah her şeyin yaratıcısıdır.”²⁶⁶

3. Haberî Sıfatlar

Sadece naslarda geçen, yalnız sem’ ve haberle sabit olan sıfatlara haberî sıfatlar denir. Bu sıfatların bir kısmı yalnız Kur’an’da, bir kısmı da Kur’an ve sahih hadislerde, bir kısmı da sadece sahih hadislerde geçmektedir. “Ayn, vech, yed” gibi bir kısmı zatî sıfat, nüzûl, istivâ, meci gibi bir kısmı da fiili sıfattır. Selef ve O’na tabi olanlar haberi sıfatları naslarda olduğu gibi kabul etmiştir.²⁶⁷

Haberî sıfatlarda ilk te’vile giden Ca’d b. Dirhemdir. Ondan da Cehm b. Safvan almıştır. Ebu’l Meâli el-Cüveynî’den itibaren haberi sıfatları te’vil meselesi Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından kabul edilmiş ve bununla ilgili te’vil kanunları çıkmıştır.²⁶⁸

Ebû Hanîfe haberî sıfatlarla ilgili olarak şöyle demiştir: Allah’ın Kur’an’da zikrettiği gibi el, yüz, ve nefis gibi şeyler, keyfiyetsiz sıfatlarıdır. O’nun eli, kudreti veya nimetidir denilemez. Zira bu takdirde sıfat iptal edilmiş olur. Bu, Kaderiyye ve Mu’tezile’nin görüşüdür. O’nun elinin, keyfiyetsiz sıfat olması gibi, gazabı ve rızası da keyfiyetsiz, sıfatlarından iki sıfattır.²⁶⁹

4. Fiilî Sıfatlar

Fiilî sıfatlar kelâm sisteminde Mu’tezileden Ehl-i Sünnet’e, Eş’arîlerden Mâtürîdîlere fiilin bir kevn (oluş) olması hasebiyle arazlardan sayılması, yani ancak bir zamanda bâki

²⁵⁹ Teftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 164-168.

²⁶⁰ Harpûti, *Tenkihu’l-keâm*, s. 171.

²⁶¹ el-Bakara 2/282.

²⁶² el-Bakara 2/284.

²⁶³ en-Nisâ 4/165.

²⁶⁴ Burûc 85/16.

²⁶⁵ el-Bakara 2/253.

²⁶⁶ ez-Zümer 39/62.

²⁶⁷ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 298.

²⁶⁸ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 299.

²⁶⁹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ekber*, s. 56.

kalması ve sonucunun hâdis olarak gerçekleşmesi nedeniyle en çok tartışılan konulardan biridir.²⁷⁰

Ehl-i Sünnet ekolünün iki büyük âlimi Eş'arî ve Mâtürîdî'nin her ikisi de Allah'ın sıfatlar ile mevsuf ve muttasıf bulunduğu hususunda müşterek kanaattedirler. Ancak fiilî sıfatlar konusunda, bu iki âlimin aynı görüşlere sahip olmadığını görmekteyiz.²⁷¹

Eş'arîlerle Mâtürîdîler arasında yedisi lafzî, altısı nazarî olmak üzere on üç ayrılık noktası sayılmaktadır.²⁷² Fiilî sıfatlar da düşünce ayrılığının bir neticesidir.²⁷³

Sübkî bu ihtilafların önemsiz, ne tekfir ne de bidatçilikle ithamı gerektirmeyecek şekilde basit olduğunu söyler.²⁷⁴ Çünkü fiilî sıfatlarının ne varlığının ortaya konmasından ne de yokluğunun söylenmesinden Allah'a bir noksanlık gerekmez.²⁷⁵ Aliyyü'l Kâri de bu ihtilafın lafzî olduğunu söylemiştir.²⁷⁶ Gazzâlî'ye göre de fiilî sıfatlar konusundaki ihtilaf bir esasa dayalı değildir. Çünkü fiile râci olan isimler iki manada kullanılır: Biri ezelde katfî olarak sabit ve öbürü ise katfî olarak menfî olan manadır ki, bu iki mana üzerinde ihtilaf yersizdir.²⁷⁷

Fakat Neseffî'nin bu meseleyi tafsilatlı bir şekilde ele alışı, Eş'arîlerin görüşlerini uzunca aktarıp onları iptale çalışması meselenin bu kadar basit olduğu fikrine şüphe ile bakılmasına sebep olmaktadır.

Fiilî sıfatların tarifleri mezheplerin fiilî sıfatlar hakkındaki düşünceleri doğrultusunda olmuştur.

Eş'arîler, fiilî sıfatları Allah'ın zıddıyla da vasıflandırılması caiz olan sıfatlardır.²⁷⁸ “Allah'ın zatı ile kaim ve sabit bir haletten ibaret olmadığı gibi, Allah'ın zatı ile kaim bir mana da değildir . Aksine eserlerin mücerred sudurundan ibarettir, mahlûkat onun kudretiyle vücûd bulmaktadır.” şeklinde tarif etmişlerdir.²⁷⁹

Mâtürîdîler ise her iki çeşit (zat-fiili) sıfatı da farklı değerlendirmediklerinden bunların ayırımı da onlar için bir mesele olmamıştır. Nitekim Allah kendisini “fe'alü'n-limâ yürîd (Rabbin dilediğini yapandır)”²⁸⁰ ile vasıflandırmış ve fiilî sıfatların gerçek olduğunu

²⁷⁰ Çağfer Karadaş, *Bâkullâni'ye göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, s. 109.

²⁷¹ Metin Yurdagür, *Allahın Sıfatları*, İstanbul 1984, s. 227.

²⁷² Şeyhizâde, *Nazmu'l-ferâid ve cem'u'l-fevâid*, Mısır ts.

²⁷³ Tritton, *İslam Kelâmı*, s. 172.

²⁷⁴ Sübkî, *es-Seyfu'l-Meşhûr fî Şerhi Akîdeti Ebî Mansûr*, s. 61.

²⁷⁵ Sübkî, *es-Seyfu'l-Meşhûr fî Şerhi Akîdeti Ebî Mansûr*, s. 78.

²⁷⁶ Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhü'l-ekber*, s. 47.

²⁷⁷ Gazzâlî, *Esmâ'ül Hüsnâ Şerhi*, s. 41.

²⁷⁸ Cürcanî, *et-Ta'rifât*, s. 133.

²⁷⁹ Fahreddin er-Razî, *Levamiü'l-beyyinât*, s. 25

²⁸⁰ Hud 11/107.

buyurmuştur. Çünkü bu ayette kendisini “fiil” ile nitelendirmiştir.²⁸¹ Mâtürîdîlerden bazıları fiilî sıfatlardan her birinin hakikî ve ezeli olduğunu kastetmişlerse de çoğunluğu bunu kadîm sıfatların çoğaltılması olarak anladığı için hepsinin rücu ettiği sıfat “tekvindir” demişlerdir.²⁸² Bu sebepten olsa gerek Mâtürîdî âlimleri bu sıfatları ayrıntılı olarak işlememiş, mesele “tekvin” sıfatı etrafında cereyan etmiştir.

Aliyyü'l Kârî “Fiili sıfatlar hem kendisiyle, hem zıddıyla Allah'ı vasıflandırılması caiz olan her sıfattır.” diyerek Mâtürîdî mezhebinin görüşlerini dile getirir.²⁸³ Beyazî de fiilî sıfatlardan maksadın fiillerin kaynağı olduğunu, amellerin yaratılması, peygamberlerin gönderilmesi gibi dünya işleriyle ilgili olarak genel tekvin sıfatına; sevap verme, cezalandırma ve diğer semiyat gibi özel tekvin sıfatına râci olarak ma'dûmun yokluktan varlığa çıkarılmasıdır demiştir.²⁸⁴

İzmirli İsmail Hakkı, fiilî sıfatlar konusunda diğer klasik Mâtürîdî kelâmcılardan değişik görüş belirtir. Çünkü ona göre Allah bu kemal sıfatlarla ezeli olarak değil ebedî olarak muttasıftır. Bu sıfatlar zatının gereği değil meşiyetinin gereğidir.²⁸⁵

Allah'ın fiillerinden türemiş olan fiilî sıfatların²⁸⁶ kaynağı “Tekvin sıfatı”dır. Tekvin sıfatı hayata taalluk ederse ihyâ, ölüme taalluk ederse imâte denir. Bunların hepsi tekvindir.²⁸⁷

Bu meselede bazı fıkıhçılar fiilî sıfatlardan kastedilenin fiillerin kendisi mi yoksa fiillerin kaynağı mı olduğunu tartışmışlar²⁸⁸ çoğunluğu ise fiilî sıfatların fiillerin kaynağı olduğunu ve fiillerin hâdisken fiilî sıfatların ezeli olduğunu söylemişlerdir.²⁸⁹ Ebû Hanîfe'nin “Fiil ezelde onun sıfatıdır” sözü gereği Mâtürîdîler Allah'ın fiillerini de ezeli olarak kabul etmektedir.²⁹⁰

Allah'ın fiilî sıfatları ile genellikle herkesçe kabul edilen önemli kaide şudur: Herhangi bir sıfatın olumsuz şeklini Allah'a isnat etmek, ilahlığa bir eksiklik getirmiyorsa, bu sıfat fiili sıfat sayılır.²⁹¹

Bu sıfatlar Allah'ın eşya ve âlemlerle, bir başka ifadeyle zatı dışındaki dış dünya ile olan münasebetini ve tasarruflarını ifade eden sıfatlardır. Bu sıfatları belli bir sayıyla sınırlandırmak mümkün değildir. Ancak kaynaklarda, “tahlik”, “terzik”, “sevab ve ceza

²⁸¹ Beyazîzâde, *İşaratü'l merâm min İbârâti'l-İmam*, (tahk Yusuf Abdürrezzak) Kahire 1949, s. 216.

²⁸² Harputî, *Tenkihü'l-kelâm*, s. 186.

²⁸³ Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhü'l-ekber*, s. 62.

²⁸⁴ Beyazîzâde, *İşaratü'l- merâm*, s.212.

²⁸⁵ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 278.

²⁸⁶ Beyhakî, *el-İtikâd*, s. 42.

²⁸⁷ Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhü'l-ekber*, s. 64.

²⁸⁸ Beyazîzâde, a.g.e., s. 214.

²⁸⁹ Ebu'l Bekâ, *el-Külliyyât*, s. 548.

²⁹⁰ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 55.

²⁹¹ Hüseyin Atay, *İslamın İnanç Esasları*, s. 109.

vermek” gibi sıfatlardan hem bu dünya, hem de ahiretle ilgili olanlarına sadece örnekler verilmiştir.²⁹²

Fahredden er-Razî, fiilî sıfatlar için derin bir bilgi gerektiren ve anlaşılması zor bir konudur diyerek bu konunun karmaşıklığına işaret etmektedir.²⁹³

“Mâtürîdî kaynaklarda kevn-mükevven başlığı altında işlenen bu konuda tartışmaya yol açan husus kevn denilen fiilin, fâili olan Allah’a mı, yoksa mef’ûlü olan mükevvene mi ait olduğudur. Eş’arîlere göre fiil, kudret sıfatının taalluku olması belli bir zaman diliminde gerçekleşmesi ve o zaman dilimi içerisinde bir tesirinin bulunması dolayısıyla hâdistir, bu haliyle de mükevvene aittir. Mâtürîdîlere göre her ne kadar fiilin eseri olan mükevven hâdis ise de eserin delâlet ettiği sıfat olan “hâlık ve halk” hâdis değildir. Çünkü fiil mef’ûl olan mükevvene değil fail olan Allah’a nispet edilmekte ve Kur’an’da Allah’ın hâlık, râzık olduğuna dair ifadeler bulunmaktadır. Bu da bu fiilleri bünyesinde toplayacak kudret sıfatı dışında bir sığata yani “tekvin”e ihtiyaç duyurmaktadır.”²⁹⁴

Tekvin, tahlik, inşâ gibi naslarda ve hadislerde geçen fiilî sıfatlarla ilgili şunlar söylenebilir:

1. Fiilî sıfatlar, hakiki olup kudret ve iradenin taallukundan ibaret değildir.

2. Fiilî sıfatlar, Allah’ın zatıyla kaim ezeli olan fiil ve tekvin sıfatına râcidir. Ma’dûmun ademden vücûda çıkması demek olan izafetin başlangıcıdır ve zannedildiği gibi izafetin kendisi değildir. İmam Mâtürîdî de Allah’a fiil ve ilim sıfatları isnad edildiği zaman kendisinin bu sıfatlarla ezelde muttasıf olması gerektiğini söylemiştir.²⁹⁵

3. Mu’tezile’nin dediği gibi halk ve mahluk bir değildir. Halk ve mahlukun bir olması ezeli olması halinde âlemin kudemini gerektirmeyeceği gibi hâdis olması halinde başka bir yaratıcıya ihtiyaç yoktur.²⁹⁶

4. Eş’arîlerin söylediği gibi fiilî sıfatlar fâilin mef’ûle nispetinden akılda meydana gelen izafi bir durum da değildir.²⁹⁷

Fiilî sıfatlar, Mâtürîdîlere göre tekvin sıfatının bir eseri olarak görülürken, Eş’arîlere göre, kudret sıfatının eşyaya taalluku olarak kabul edilir.²⁹⁸

²⁹² Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, s. 164.

²⁹³ Fahreddin er-Razî, *Levâmiü’l-beyyinât*, s. 25.

²⁹⁴ Çağfer Karadaş, *Bâkılânî’ye göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, s. 111-112.

²⁹⁵ Beyazîzâde, *İşaratü’l-merâm*, s. 213.

²⁹⁶ Beyazîzâde, a.g.e., s. 213.

²⁹⁷ Beyazîzâde, a.g.e., s. 214.

²⁹⁸ İsfahânî, *Metâliü’l-enzâr fi tevâliü’l-envâr*, s. 379.

Eş'arîlere göre yaratma, rızık verme, diriltme gibi sıfatlar kadîm olmayıp hâdis kabul edilmiştir. Bunun için fiilî sıfatlara ezeli demek doğru değildir. Çünkü fiilleri ortaya çıkmadan ezelde Allah'ı fiillerinden türemiş olan bu sıfatlarla nitelendiremeyiz.

Eş'arîlere göre Allah yaratmasıyla yaratıcıyken Mâtürîdîlere göre Allah daima yaratıcıdır.²⁹⁹

Ma'türîdîler fiilî sıfatlar konusunda Selefler gibi düşünmüşlerdir.³⁰⁰ Onlara göre bunların da asılları zafî sıfatlar gibidir, ancak yaratılmışlara yönelik tecellileri müspet olarak da menfi olarak da Allah'a nispet edilebilir.³⁰¹ Fiilî sıfatları tekvin ile hülâsa eden Mâtürîdîlere göre O'nun yaratması yerine göre var etmek, yerine göre yok etmektir. Kimini yaşatmak, kimini öldürmek, birini zengin yapmak, diğerini fakir kılmaktır. Kainatta vuku bulan ne kadar iş, ne kadar eylem varsa, bunları ne tür ifadelendirmek mümkünse o kadar ilahi fiil var demektir.³⁰²

Nitekim Kur'an başlangıçtan sonuna kadar Allah'ın fiillerine ait delillerle doludur. Allah'ın fâil olduğuna dair inanmak vaciptir. Zira bu medh ve tazim sebeplerindedir. Bunun karşıtı yerme ve küçültme sebeplerinden olur.³⁰³ Allah'ın fiillerini en çok teşbih edenler ise Karayi Yahudileri olmuştur.³⁰⁴

Sübki, Mâtürîdîlerin fiilî sıfatlar konusunu zikrederken tek başlarına kaldıklarını söylemiştir.³⁰⁵

Bazı düşünörlere göre fiilî sıfatları müstakil bir sıfat olarak saymaya gerek yoktur. Çünkü ister Eş'arîlerin kabul ettiği gibi, kudret sıfatının eşyaya taalluku biçiminde, isterse Mâtürîdîlerin dediği gibi tekvin sıfatının eseri olarak görölsün, netice itibariyle bu sıfatlar Allah'ın sıfatlarından bir sıfatının eseridirler. Dolayısıyla tekvin sıfatı içinde değerlendirilmelidir. Kaldı ki, eşya Allah'ın sıfatlarından sadece kudret veya tekvin sıfatıyla değil, ilim, irade, kelim gibi diğer sıfatlarıyla da alakalıdır ve bu sıfatların da eşyaya taallukları vardır.³⁰⁶

Hüseyin Atay ise fiilî sıfatları "tenfiz-rububiyet" sıfatı olarak isimlendirmiştir. Çünkü "Rab" sıfatı bütün sıfatları içine almaktadır. O, bu sıfat Allah'ın "Allah" isminden sonra en

²⁹⁹ Sübkî, *es-Seyfu'l-Meşhur fî Şerhi Akîdeti Ebî Mansûr*, s. 76.

³⁰⁰ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 281.

³⁰¹ Nafiz Danışman, a.g.e., s.67.

³⁰² Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II, 133-134.

³⁰³ Ebu Yüsr Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, (trc. Şerafeddin Gölcük), 1983, s. 105.

³⁰⁴ Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II, 128.

³⁰⁵ Sübkî, *es-Seyfu'l-Meşhur fî Şerhi Akîdeti Ebî Mansûr*, s. 77.

³⁰⁶ Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesine Tevhîd*, s. 164.

çok zikredilen bir sıfatı olduğu için ve Kur'an'da da "Rab" kelimesinin ilham ettiği manayı daha iyi kavramayı ve şuurlaştırmayı sağlayacağı için, bu ismi kullanmıştır.³⁰⁷

II. MEZHEPLERİN FİİLÎ SIFAT ANLAYIŞI

A. Mâtürîdî Mezhebinde Fiilî Sıfat

Mâtürîdîlere göre zatî sıfatlar ezeli olduğu gibi fiilî sıfatlar da ezeli ve ebedidir. Sıfatların zatî ve fiilî olmaları yönünden aralarında bir fark yoktur. O'nun sıfat ve isimlerinden hiç biri sonradan var olamaz. Çünkü Allah zâtında vacibü'l-vücûd'tur. Eğer O'na bir sıfat sonradan gelmiş olsa bu Allah için noksanlık olurdu. Allah ise bundan münezzehtir. Allah yaratmadan önce hâlık, rızık vermeden önce râzıktır.

Mâtürîdîlere göre yaratmak, nimet vermek, azab etmek, öldürmek ve diriltmek gibi bütün fiiller tekvin sıfatına racidir.³⁰⁸

Eserde yani neticede görülen çeşitlilik sebebiyle ifade ve ibareler çeşitli neviler şeklinde kendini gösterse de , sıfat birden fazla olmaz. Varlık ve vücûd gibi bir eser ve sonuç meydana getirmesi itibariyle tekvin sıfatına "icad, halk", hayat ve ölüm gibi bir eser meydana getirmesi dolayısıyla aynı sığfata "ihyâ ve imâte" denir. Bunların hepsi tekvin sıfatından ibarettir. Eş'arîlerin söyledikleri gibi, kudret sıfatının hâdis olan taallukundan ibaret değildir.³⁰⁹

Çünkü kudret sıfatı Allah'ın bütün mümkünata irade ve ilmüne uygun olarak tesir ve tasarruf etmesi demektir. Yok iken var etmek ise "kudret" sıfatıyla değil "tekvin" sıfatıyla olur. Kudret sıfatıyla mümkünatın icad veya yok edilmeleri gerçekleşir.³¹⁰ Kudret eserin aslına uygun olarak var olması manasında bir sıfattır. Tekvin kudretten mutlak olarak daha özeldir. Çünkü kudret bütün makdurata nisbetle eşittir. Kudret, makdurun varlığını gerektirmezken tekvin ise gerektirir.³¹¹

İmâm Azamdan itibaren Hanefî-Mâtürîdî âlimleri fiilî sıfatları diğerleri gibi kadîm sayarak Allah'a nispet etmişlerdir. Bu tür sıfatların hepsini "yapmak, yaratmak, oluşturmak" anlamına gelen "tekvin" terimiyle ifade etmişler ve bunu zatla kaim ve kadîm bulunan sübûfî

³⁰⁷ Hüseyin Atay, *İslamın İnanç Esasları*, s. 104.

³⁰⁸ Ali Arslan Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi*, DİBY., Ankara 1973, s. 215.

³⁰⁹ Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 182.

³¹⁰ Ali Arslan Aydın, a.g.e., s. 215.

³¹¹ Şeyhizâde, *Nazmu'l-ferâid ve cem'u'l-fevâid*, s. 17.

sıfatlara sekizinci bir sıfat olarak eklemişlerdir. Selef âlimleri de ilâhi fiillerin zat ile kaim ve kadîm sıfatlar olduğunu kabul etmişlerdir.³¹²

Selef, sıfatlar hakkında konuşmayı bidat saymıştır. Sonraları İslâm düşüncesine felsefi akımlar girmeye başlayınca, Mu'tezile yeni fikirler ortaya atmıştır. Bu sıralarda Ehl-i Sünnet adını alacak olan âlimlerin temsil ettiği topluluk içinden aynı yöntemi kullanıp kendi inançlarını ispat etmeye çalışan âlimler yetişmiştir. İlk Sünnî akidesi de İmâm Azam tarafından ortaya koyulmuştur.³¹³ 699/767 yılları arasında yaşamış büyük bir fıkıh ve akaid âlimi olan Ebû Hanîfe, Ehl-i Sünnetin itikâdi görüşlerinin ortaya çıkmasındaki büyük rolüyle ve kimi görüş sahiplerine göre Mâtürîdiye olarak bilinen kelâm ekolünün asıl kurucusu olması vasfıyla öne çıkar. İtikâdi konularda bilhassa sual-cevap tarzında zamanımıza kadar intikal eden eserleri Mâtürîdî kelâm ekolünün temellerini teşkil etmiştir.

Zat ve sıfat meselesi Ebû Hanîfe çağını en meşgul eden kelâmi meselelerdendi. Ebû Hanîfe, Vâsıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd ile çağdaş olduğu gibi Cehm b. Safvan'la da aynı dönemde yaşamıştır. Vâsıl'a göre Allah'ın zatı dışında hiçbir şey ebedî değildir. O'nun sıfatları sonradan ortaya çıkmıştır. Ebû Hanîfe, "Allah isim ve zati-fiilî sıfatlarıyla birlikte nasıl idiye öyledir. Ne bir ismi ne de sıfatı sonradan olma değildir." diyerek buna karşı çıkmıştır.³¹⁴

Ebû Hanîfe, zatî sıfatları hayat, kudret, ilim, kelam, sem', basar ve irade olarak yalın halde yediye ayırır.³¹⁵ Eğer bu tasnif İmama sahih olarak isnad ettirilebilirse, bunu, selef imamları için çok erken yapılmış bir tasnif olarak niteleyebiliriz.³¹⁶ Artık bu sayı Eş'arîsiyle, Mâtürîdîsiyle tüm Ehl-i Sünnet tarafından neredeyse resmi sayı haline gelmiştir.³¹⁷

Fiili sıfatları ise; tahlîk (yaratma), terzik (rızk verme), inşa (yapma), İbda (örneksiz yaratma), sun' (sanatla yaratma) ve diğer fiili sıfatlardır.³¹⁸ Ebû Hanîfe zatî sıfat ile fiilî sıfatın her ikisinin de kadîm olduğunu kabul eder, fakat basitçe deyindir. Ebu Hanîfe bu sözleriyle Allah'ın sıfatlarından zati ve fiilî sıfatları arasında ince ayırımı yapan ilk kişidir.³¹⁹ O bu konuda Ehl-i Sünnet'in görüşünü ilk şekliyle basitçe ortaya koymuştur. Bu görüşler daha sonra Mâtürîdî ve Neseî ve diğer Mâtürîdî âlimlerince etraflıca işlenmiştir.

³¹² Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II, 462.

³¹³ Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah- Âlem İlişkisi*, s. 212.

³¹⁴ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, s. 55.

³¹⁵ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, s. 55.

³¹⁶ Arif AYTEKİN, *Tahâvî Akidesi ve Selef İlmindeki Yeri*, İstanbul 1996, s. 90.

³¹⁷ Ali Sami en-Neşşâr, *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, I, 332.

³¹⁸ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, s. 55.

³¹⁹ Ali Sami en-Neşşâr, *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, I, 332.

Ebû Hanîfe’de, zatî sıfatların sınırlandırılmasına karşılık fiilî sıfatların “ve diğerleri” cümlesine dayanarak sayısal bir sınırlaması olmadığını söyleyebiliriz.

Ebû Hanîfe’nin “Allah yaratması ile daima hâlıktır, yaratmak O’nun ezelde sıfatıdır. Fiili ile ezelde fâildir, fiil O’nun ezelde sıfatıdır. Fâil Allah’tır. Yapılan şey mahlûktur. Allah yaratmadan önce de hâlık, rızık vermeden önce de râzık idi. Yüce Allah’ın fiili ise mahlûk değildir. Allah’ın ezeldeki sıfatları mahlûk ve sonradan olma değildir.”³²⁰ sözlerinden fiil-meful ayniliğinin ve fiilin mef’ûlü gerektirip gerektirmeyeceği meselesinin tartışılmakta olduğunu görmekteyiz. Nitekim Neseî “tekvin” fikrinin sonradan ortaya atılmadığını Ebû Hanîfe’den beri geldiğini ileri sürmüştür.³²¹

Ebû Hanîfe’nin akâide dair görüşlerine paralel olarak kendisinden sonra en önce eser te’lif eden, Mısır fâihi diye meşhur Ebû Ca’fer et-Tahâvî (v.321/933) önce Şafii fikhını tahsil etmiş, sonra Ebû Hanîfe’nin metodunu benimseyerek Hanefiyyeye geçerek fıkıh ve akâide Hanefiyyenin imamlarından olmuştur.³²² Ehl-i Sünnet akidesini, Hanefî mezhebine göre açıklamak üzere telif ettiği³²³ akâid kitabı “*el-Akidedü’t-Tahaviyye*” adlı eser henüz kelâm üslubuna bürünmemiş, Ehl-i Sünnetin selef akidesini özetlemektedir.³²⁴

Allah’ın sıfatlarını âyet ve hadislerde kısa cümlelerle zikreden Tahâvî, Ebû Hanife’de olduğu gibi, Allah’ın bütün sıfatlarıyla mahlûkatından önce kadîm ve ezeli olduğunu, mahlûkâtın yaratılması ile sonradan herhangi bir sıfat kazanmadığını anlatır. Fiilî sıfatları, tek bir sıfat altında toplayıp ifade etmez. O’na göre Allah Teala, Yüce Zati sıfatlarıyla beraber nasıl ezeli ise aynı şekilde o sıfatlar üzere daima ebedîdir.³²⁵ Şârih İbn Ebi’l-İzz (v.780/1379) bu ibarenin şerhinde şöyle der: Allah, “halk, tasvir, ihyâ, İmate, kabz, bast, istivâ, ityan, mecî, nüzul, gazab, rıza” gibi fiilî sıfatlarla ezeli olarak muttasıftır.³²⁶ Biz fiilî sıfatların mahiyetini ve te’vilini idrak edemeyiz. Tevil edenlere görüşlerimizle katılmayız. Fakat onların aslı bizce ma’lumdur. Tıpkı İmam Malik’in “Allah arşa istivâ etti” âyeti sorulduğunda istivâ ma’lumdur, keyfiyeti meçhuldür dediği gibi. Bu gibi durumlar meydana geldiğinde diğer vakitte olmayan bir zamanda olur. Bu gibi sıfatlar hâdis diye isimlendirilmez. Kâtip yazma halinde bilfiil katiptir, yazma işlemi olmadığında bu sıfat ondan kalkmaz.³²⁷ Tahâvî’ye göre Yaraticı (hâlık) ismi, yaratıkları yaratınca kazanılmış değildir. Bâri ismi mahlukatı var edince

³²⁰ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-ekber*, s. 55; Beyazîzâde, *el-Usûlü’l-münîfe*, (nşr ve trc. İlyas Çelebi), İstanbul 2000, s. 105.

³²¹ Neseî, *Tebîrâtü’l-Edille*, I, 410.

³²² İbn Ebû’l-İz, *Usûlü’l-Akâdeti’l-İslâmiyye*, s. 6.

³²³ Emrullah Yüksel, “Eş’âriler ile Mâtürîdiler Arasındaki Görüş Ayrılıkları”, AÜİFD., 11/11, 1993, s. 8.

³²⁴ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, s. 127.

³²⁵ İbn Ebû’l-İz, *Usûlü’l-Akâdeti’l-İslâmiyye*, s. 35.

³²⁶ Selef, haberî sıfatları fiilî sıfat olarak kabul etmiştir.

³²⁷ İbn Ebû’l-İz, a.g.e., s. 35.

hasıl olmamıştır.³²⁸ “Daha kul (merbub) yok iken kendisinde “Rububiyet” sıfatı var idi. Mahlûk yok iken zâtında yaratıcı (hâlık) manası mevcuttu. Yüce Zâtı ölüleri diriltten (muhyî) olduğu gibi ölüleri diriltmeden önce de “muhyî” ismine müstehak idi. Aynı şekilde mahlukatı vücûda getirmeden önce yaratıcı (hâlık) ismine liyakati var di. Bu böyledir. Çünkü O, her şeye gücü yetendir.³²⁹

Mâtürîdî ise fiilî sıfatları bir başlık altında sistemli bir şekilde genişçe işlemiştir. Onun bu konudaki görüşleri kendinden sonraki Hanefî âlimleri için de bir mesned teşkil etmiştir. O, Ebû Hanîfe'nin yolunu takip etmiş fakat mezhep onun sayesinde uygulama alanından akide ve düşünce alanına dönüşerek sistemleşmiştir.³³⁰ Mâtürîdî'nin en önemli takipçilerinden olan Neseî de hacimli eseri “*Tebşiratü'l-Edille*”sinde sık sık kendisine atıfta bulunmuştur ve O'nun bu konudaki görüşlerinin kaynağı Mâtürîdî'dir. Dolayısıyla Neseî'nin bir çok konuda olduğu gibi fiilî sıfatların temelinde Mâtürîdî'nin bu konudaki görüşlerinin büyük bir önemi vardır.

Mâtürîdî'ye göre Allah kendini “âlim, hâlık, kadir” olarak isimlendirmiştir. O'nun hakkında nitelendirme açısından ayırım yapmanın mantıkî bir temeli yoktur. Fiilî sıfatlar hâdis olursa Allah hâdisle vasıflandırılmış olur. “Allah hâlık, rahman, ve rahîmdir” denildiğinde her bir sıfatla Allah'ın zâtı nitelendirilmiş olmaktadır. Zâtî sıfatlar Allah'a nispet edilmeleri açısından değişiklik arz ettiği gibi fiilî sıfatlar da böyledir. Dolayısıyla zâtî ve fiilî sıfat arasını ortaya koyacak ölçü yoktur. Mahlûk, tekvin aracılığı olmaksızın doğrudan Allah'ın fiilî olsaydı Allah'ın fesat, şer, çirkinlik ve kötülükle nitelendirilmesi gerekecekti.³³¹

Mâtürîdî'ye göre eşyanın olması gerektiği gibi vücûd bulması için Allah ezelde tekvinle nitelendirilmiştir. Bu, irade kudret ve ilim sıfatlarında da böyledir. Sonradan olmuşluk onu kapsayan ilâhî ilimle değil, fiilen vücûd bulanla ilgilidir.³³² Allah kendisini her şeyin yaratıcısı olarak vasıflandırmıştır. O halde Allah'ın fiili “halk ve tekvin”dir. Her ikisi de irade ile birliktedir ve vakti gelince hâdis olarak mahlûka taalluk etmek üzere ezeli ve kadîmdir.³³³

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın fiil, ilim ve benzerleriyle nitelendirildiğinde bunlara ezelden beri sahip olduğunu söylemek gerekir. Fakat bu vasıflandırmanın yanında onun nitelendirilmesinin çerçevesine girip ilminin, kudretinin ve tekvinin konusunu teşkil eden

³²⁸ İbn Ebû'l-İz, a.g.e., s. 37.

³²⁹ İbn Ebû'l-İz, a.g.e., s. 40; Sırrı Giridi, *Nakdu'l-Kelâm fi Akâidi'l-İslam*, Kostantiniye 1302, s. 141.

³³⁰ Bekir Topaloğlu, “*Kitâbü't-tevhîd*”, Giriş, s. 22.

³³¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 61-67.

³³² Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 61-62.

³³³ Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, s. 282.

hususlardan söz edilince ezeli oldukları zannedilmemesi için de bunların zamanları da zikredilmelidir.³³⁴ Ancak bu varlıklara nasıl bir zamanın tayin edileceği ise meçhuldür.³³⁵

O'na göre mükevvenin olmadan tekvinin olması aczi gerektirmez, asıl acz tekvinin belli bir zamanda gerçekleşmesi planlandığı halde gerçekleşmemesindedir. Nitekim bir fiili gerçekleştirmekle vasıflanan kimsenin, fiili gerçekleştirmeden önce ona tam yetenekli olmaması bir aczdır. İşte “tekvin” sıfatı ile Allah'ı nitelendirmek böyledir. İnsan böyledir, ama Allah ise zâtı ile yapar.³³⁶

Mâtürîdî'den birkaç asır sonra yaşamış son büyük Türk Mâtürîdî kelâmcılarından sayılan İbn Hümam, fiilî sıfat hakkındaki görüşlerini istek üzerine kaleme aldığı el-Müsâyere adlı eserinde sergilemektedir.³³⁷

İbn Hümam, fiilî sıfatlar konusunda Mâtürîdî kelâmının belirgin özelliklerinden birisi olan “tekvin” meselesinde bağlı olduğu ekole ters düşer. Mâtürîdîlerce Allah'ın ezeli bir sıfatı olarak kabul edilen tekvin sıfatını kabul etmez. Eş'arîlerin bu konudaki görüşlerini haklı bulur ve şöyle der:

Hanefî ve Eş'arîler arasındaki ihtilafli diğer bir mesele fiilî sıfatlardır. Bu sıfatlar tekvin sıfatı altında toplanır. Tekvin sıfatı, mükevvenata taalluk edince tahlik, rızka taalluk edince terzik gibi isimler alır. Bunların hepsi Maverâünnehir ulemasının söylediklerinin tersine ayrı ayrı müstakil sıfatlar olmayıp tekvin sıfatına racidir. Tekvin sıfatının taallukunun neticesinde ortaya çıkan eserlerin çokluğu sebebiyle tekvin sıfatı da çok değil bir tanedir. Onlar fiilî sıfatların her birinin ezeli olduğunu söylerler. Bu ise kadim olan sıfatların çoğaltılması demektir.”³³⁸, “Müteahhirin ulemâsı İmam Azam'ın sözünden, “Allah yaratmadan önce yaratıcı; rızık vermeden önce rızık verici idi” manasını anladılar. Oysa İmam Azam'ın sözünde tekvin sıfatı için geçen sıfatlara zaid, kadîm bir sıfattır, diye açıkça bir sarahat yoktur.”³³⁹

B. Eş'arî Mezhebinde Fiilî Sıfat

Eş'arî kelâm bilginleri Allah'ın sıfatlarını zatî sıfatlar ve fiilî sıfatlar olarak iki bölümde incelemişler;³⁴⁰ çoğu kez zat ve manevi sıfatların her ikisine birden zat sıfatları

³³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 62.

³³⁵ Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah- Âlem İlişkisi*, s. 240.

³³⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 62-63.

³³⁷ Mustafa Türkgülü, *Kelâm İlmi*, TDVEŞY., Ankara 1997, s. 98.

³³⁸ İbn Hümam, *el-Müsâyere*, Kahire 1899, s. 84-85; Aliyyü'l Kâri, *Şerhu'l-Fıkhü'l-ekber*, s. 64.

³³⁹ İbn Hümam, a.g.e., s. 85; Aliyyü'l Kâri ise bu sözleri gaflet eseri olarak değerlendirmiştir. Bkz. Aliyyü'l Kâri, *Şerhu'l-Fıkhü'l-ekber*, s.70.

³⁴⁰ Fahreddîn er-Râzî, *el-Muhassal*, s. 75.

demişlerdir.³⁴¹ Zatî sıfatlar Allah ile kaim olup kadimdir. Fiilî sıfatlar ise halktan türemiş hâlık, rızktan türemiş râzık gibi kendisi dışındaki bir kelimedenden (mana) türemiş olduğu için hâdistir.³⁴² Allah'ın zatıyla kaim olmayıp sonradan olan niteliklerdir.³⁴³ Bu sıfatlar olumsuz olarak kullanıldığında Allah için bir noksanlık gerektirmez.³⁴⁴ Allah fillerinden çıkarılan bu isimlerle vasıflandırılmaz.³⁴⁵

Anacak Bazı Eş'arîler ismi kadîm; fiili hâdis sayarlar. "Hâlık" isim, "halk" ise fiildir. Allah'ın fiillerinden kaynaklanan bu sıfatların şu anda var olan bir sıfatı gerektirdiği söylenemez. Çünkü kadîm bir varlığa bu hâdis fiiller yüzünden ne bir takım sıfatlar hasıl olur ve ne de o varlığın yeni yeni durumları ortaya çıkar. Çünkü kadîmin hâdislere mahal olması imkansızdır. Eş'arî'nin "Fiilî sıfatlar hadistir" sözünden kastedilen de budur.³⁴⁶ Eş'arîlere göre "Allah hâlıktır", "râzıktır" "muhyi" ve "mumittir" gibi fiili sıfatlar vasfedenin vasfî olup fiillerden türemiş olan tesmiyelerdir. Fiilî sıfatların taalluku olan fiiller ezelde yoktur.³⁴⁷ Dolayısıyla fiilî sıfatlar fiillerin hudusuyla hâdistir. Fiilî sıfatların mercii olan tekvin de fiillerin yenilenmesiyle yenilenen hâdis, izâfî bir sıfattır.³⁴⁸

Eş'arî'nin en azından ima yollu³⁴⁹, basit bir istidlalle fiilî sıfatların ezeli olmadığı görüşünde olduğu sonucuna varılmaktadır.³⁵⁰ Eş'arîyeye göre Allah, varlıklar var oluncaya kadar hâlık veya râzık olamayacağından Ehl-i kelâmın ekseriyeti, bir kimsenin "Allah ezeli olarak yaratıcıdır" demesini caiz görmezler. Diğerleri "Allah yaratacak manasında hâlıktır" demeyi caiz görürler.³⁵¹ O'na göre Allah yarattığı anda hâlık olur, fakat bu onunla kaim manasına değildir. Nitekim ma'bûd olması da kulları yarattıktan sonradır. O'nun ma'bûd olması kendinde kaim bir sıfattan dolayı değil başkasında bulunan bir manadan dolayıdır.³⁵²

Eş'arî'deki bu müphem görüş, müteahhir Eş'arîler tarafından sarahate kavuşturulmuş ve Allah'ın fiilî sıfatlarının ezeli olmadığı açıkça beyan edilmiştir.³⁵³ Diğer bütün kelâmi meselelerde olduğu gibi sıfatlar konusunda da Mu'tezile mezhebine antitez olarak doğan ve gelişen Eş'arîye, sıfatlar hususunda, "Allah Teala için hâdis sıfatlar kabul ettiğimizde, Allah hâdislere mahal olur" düşüncesi ile Mu'tezileye karşı çıkmış; ancak, zatî ve sübûtî sıfatlara

³⁴¹ Sübkî, *es-Seyfu'l-Meşhûr fî Şerhi Akîdeti Ebî Mansûr*, s. 79.

³⁴² Lekkânî, *Şerhu cevheri't-tevhîd*, s. 119.

³⁴³ Ebul-Berakât en-Nesefî, *el-Umde*, s. 41.

³⁴⁴ Cürcanî, *et-Ta'rîfat*, s. 133.

³⁴⁵ Abdulkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firâk*, s. 266.

³⁴⁶ Sübkî, *es-Seyfu'l-Meşhûr fî Şerhi Akîdeti Ebî Mansûr*, s. 76.

³⁴⁷ Beyhakî, *el-İtikâd*, s. 42.

³⁴⁸ Fethullah Huleyf, *Kitabu't-tevhîd*, "mukaddime", s. 20.

³⁴⁹ Montgomery Watt, *İslam Düşüncesininin Teşekkül Devri*, (trc. Ethem Ruhi Fırlı), İstanbul 1998, s. 389.

³⁵⁰ Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâturidi*, s. 268.

³⁵¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 545.

³⁵² Ebu Yüsr Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 102.

³⁵³ Fethullah Huleyf, *Kitabu't-tevhîd*, "mukaddime", s. 37.

kadîm, fiilî sıfatlara hâdistir demek suretiyle bir çelişki içine düşmüştür.³⁵⁴

Fakat çağdaş incelemeler, Eş'arîye ve Eş'arî'nin hurûcunu, Mu'tezilenin mu'tedil kanadını temsil eden bir hareket olarak tasvir edip, onu, akli istidlallerdeki aşırılığın korkuttuğu bir şahıs ve esasları yıkmaktan ziyade sapmaları düzelten ve metodu tashih etmeye yönelik bir çabanın sahibi olarak gösterirler.³⁵⁵ Bunun içindir ki Eş'arî'nin, i'tizal akımının devamını temsil ettiği kabul edilir ve hocasına karşı geldikten sonra, munkalib olduğu Küllâbiye mezhebinin de³⁵⁶ fiilî sıfatları hadis kabul etmesi dikkate alınır bu konuda neden böyle bir temayül gösterdiği açıklık kazanmaktadır.

Fethullah Huleyf, Kitâbü't-tevhîd mukaddimesinde yaptığı açıklamada Mâtürîdî'nin ibareleri ile Bâkılânî ve Gazzâlî'nin ibarelerini karşılaştırmış ve görüş ihtilafının lafızdan ibaret olduğunu, kastedilen manaların hemen hemen aynı şeyler olduğunu söylemiştir.³⁵⁷ Çünkü Mâtürîdî bu konuda fiilî sıfatların ezeli olduklarını, ancak bunların, ma'lûm, mûrad, makdûr ve mükevven gibi, hâdisata taallukları itibariyle hâdis olduklarını ve kadîm oldukları zannına kapılmak için hudûs anlarının zikredilmesi gerektiğini söylemiştir.³⁵⁸

Aslında Bâkılânî de fiilî sıfatlardan maksat, Allah'ın daha bir fiil haline getirmeden önce muttasıf bulunduğu bütün sıfatlardır, bunlar bu durumda kaldıkları sürece kadîmdir³⁵⁹ demek suretiyle bu gerçeği anlatmak istemiştir.³⁶⁰ O, fiil ile sıfatı birbirinden ayırarak bu sorunu çözmeye çalışmıştır.³⁶¹ Bâkılânî'ye göre Allah'ın Kur'an'da kendisini vasıflandırdığı "hâlık, râzık, mun'îm" gibi sıfatları zati sıfat olup ezeliyken bunların fiilleri olan "halk, rızık" gibi sıfatları ise fiilî sıfat olup hâdistir. Çünkü bunlar zaman, mekan, vücûd ve adem durumlarına göre değişmektedirler. Değişime konu olan şeylerin ise sıfat olması imkansızdır. Bunlar yok olduğunda "hâlık, râzık ve mufaddıl" gibi sıfatlar varlıklarını sürdürdüklerine göre bu fiillerden başka olmaları gerekir.³⁶²

Gazzâlî de "râzık hâlık, cevâd, muiz, muzil" gibi Allah'ın fiillerinden türeyen isimlerin ezeli olup olmadığı konusunda ihtilaf edildiğini söylemiş, bu konuda Aristo felsefesinin kavramları olan "bilkuvve" ve "bilfiil" kavramlarını kullanmasına rağmen fiilî sıfatlar konusunda Mâtürîdî'den farklı olmayan açıklamalarda bulunmuştur.³⁶³ O'na göre kindaki

³⁵⁴ Tefik Yücedoğru, *Eş'arî ve Maturidi Mezheplerinde Tekvin Sıfatı Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa 1984, s. 41.

³⁵⁵ Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Ehl-i Sünnet Ehl-i Bidat Adlandırmaları*, Erzurum 2001, s.25-26.

³⁵⁶ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 68.

³⁵⁷ Fethullah Huleyf, *Kitabu't-tevhîd*, "mukaddime", s. 37.

³⁵⁸ Fethullah Huleyf, "mukaddime"s. 37; Mâtürîdî, *Kitabu't-tevhîd*, s. 62.

³⁵⁹ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 299.

³⁶⁰ Fethullah Huleyf, "mukaddime", s. 37.

³⁶¹ Çağfer Karadaş, Bâkılânî'ye göre Allah ve Âlem Tasavvuru, s. 110.

³⁶² Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 246.

³⁶³ Fethullah Huleyf, a.g.e., s. 37.

kılıç “keskin” olarak isimlendirilir. Bu kılıç, kesme işini kolayca gerçekleştirdiğinde bu kez kolay kesmesinden dolayı “keskin” diye adlandırılır. Kılıç kında iken bilkuvve keskindir. Kesme işini yaptıktan sonra bilfiil keskindir. Allah’ın ezelde hâlık diye isimlendirilmesi de kındaki kılıcın keskin diye isimlendirilmesine benzer. Yaratma fiili için gerekli şartlar ezelde mevcûd idi ve bilfiil yapılmış olsa bile, zatta bulunmayan bir hususun yeni ortaya çıkması anlamına gelmez.³⁶⁴

Bu açıklamalardan anlaşılan netice şudur ki başlangıçta Mâtürîdî ve Eş’arî devirlerinde Eş’arî’nin Mu’tezile görüşleri istikametinde fiilî sıfatların hâdis olduğu şeklinde pek de bariz olmayan kanaati karşısında daha sonraki Eş’arîler bu görüşü daha açık ifadelerle dile getirmişler, fakat ortaya çıkan problemi çözebilmek için açıklama yapma ihtiyacı hissetmişler; Neticede Mâtürîdî’nin kastettiği ve onlara göre farklı ifadelerle belirttiği görüş istikametinde bir yorum getirerek her iki mezhebin görüşlerini esasta birleştirmişlerdir.³⁶⁵ Dolayısıyla aralarında mahiyete tekabül eden bir fark bulunmadığı ve söz konusu edilen ihtilafın lafız boyutunda kaldığı görülecektir.³⁶⁶

Cüveynîye göre ise “hâlık”, “yaratmak” anlamındaki “halk”ın bir ismi değil yaratıcı olan Allah’ın bir ismidir. Allah “hâlık” ismini yarattığı için almıştır, ancak “halk” gelip geçici kevn cinsinden bir araz olması hasebiyle yaratılmış olana ait bir sıfattır. Dolayısıyla Allah’a izafe edilemez. Öte yandan Allah ezelde “hâlık” ismiyle sıfatlanamaz, çünkü yaratma ezelde olan bir gerçeklik değildir.³⁶⁷ İsimlerden hareketle sıfatlar ispat edildiği için “hâlık”ın anlamı kendisinde ‘halk’ sıfatı bulunandır. Bunun için Eş’arîler Allah’ın ezelde bir “halk” sıfatının ve buna bağlı olarak mahlûkun bulunmaması nedeniyle “Allah ezelde hâlıktır” demezler.³⁶⁸

Eş’arîlere göre Allah’ın fiilî sıfatları hadis olup kudret sıfatının taallukuna göre isim alırlar. Kudret sıfatı yaratmaya taalluk edince adı yaratıcı (hâlık) rızka taalluk edince adı râzık olur.³⁶⁹ “Mûcid”in manası “kâdirun ale’l-icâd” ve “mükevvin”in manası “kâdirun ale’t-tekvin” dir.³⁷⁰

Eş’arîlere göre tekvin; Allah’ın varlığa çıkmasını dilediği şeyin varlığa çıkış anında kudretin makdûra taalluk etmesidir.³⁷¹ Onun için tekvin Allah’ın ezeli bir sıfatı değildir.

³⁶⁴ Gazzâlî, *el-iktisâd fil itikâd*, s.145-146.

³⁶⁵ M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, s. 277; Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal* s. 179; Metin Yurdagür, *Allah’ın Sıfatları*, s. 228.

³⁶⁶ Kemal İşık, *Mâtürîdî Kelâm Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, s. 84.

³⁶⁷ Cüveynî, *el-İrşâd*, (nşr. Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdülmunim Abdülhamid), Bağdad 1950/1369. s.144.

³⁶⁸ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 136.

³⁶⁹ Aliyyü’l Kâri, *Şerhu’l-Fıkhi’l-ekber*, s. 70; Harpûtî, *Tenkîhu’l- kelâm*, s.187, 135 no’lu dipnot.

³⁷⁰ Harpûtî, a.g.e., s. 187, 135 no’lu dipnot.

³⁷¹ İsfahânî, *Metaliu’l- enzâr*, s. 380.

Bilakis o, müessirden esere nisbetle akılda meydana gelen sübjektif, itibari bir durumdur.³⁷² Dolayısıyla, Eş'arîlerin her fiilî sığata uyguladıkları herhangi bir fiilin oluşuyla hâdis olan sıfatlar tanımın içerisine Mâtürîdîlerin sıfat kabul ettikleri 'tekvin' de sokulmuştur.³⁷³

Eş'arîlere göre tekvin mükevvenin aynıdır. Çünkü yaşanan hayatta fiil mef'ûlün kendisidir. İnsan mutlak mef'ûlün kaynağıdır. Bu durum gâipte de aynıdır. Orada da mef'ûl fiilin kendisidir. Çünkü kırılan olmadan kırma, dövülen olmadan dövmenin meydana gelmesi düşünölemeyeceğı gibi, mükevvensiz tekvin de tasavvur olunamaz. Tekvin kadîm olsa, mükevvenatin da kıdemi lazım gelir ki, bu muhaldir. Çünkü yaratılan olmadan yaratmayı düşünmek mümkün değildir.³⁷⁴

Eş'arîlere göre icad etmek, yaratmak ve bil-fiil vücûda getirmek, Allah'ın kudret sıfatıyla olur. Çünkü kudret, Allah ile kaim, ilim ve iradesine muvafık olarak mümkünatı icâd ve yok eden, ezeli sıfattır.³⁷⁵ Allah ile kaim ve Allah'ın ilim ve iradesine uygun olarak mümkünatın ademden vücûda intikalinde müessir, ezeli, sübûfî ve vücûdî bir kemal sıfattır. İcad etmek, yaratmak, bil-fiil vücûda getirmek bu sıfatla olur.³⁷⁶ Diğeri ise hâdis tealluktur ki ezeli iradenin tercihine göre herhangi bir mümkün bununla icad veya idam olunur ve böylece o mümkün var veya yok olmuş olur. İşte kudretin bu ikinci taalluku Eş'arîler tarafından bir emr-i itibari kabul edilip müstakil bir sıfat addolunmayan tekvinden başka bir şey değildir.³⁷⁷ Bu taalluk itibariyledir ki Eş'arîler "Fiilî sıfatlar hâdistir derler".³⁷⁸ Ayrıca Allah'a "mükevvin" isminin verilmesi kudret sıfatından ayrı olarak tekvin adıyla zata zait, vücûdî bir sıfatın ona isnad edilmesini gerektirmez.³⁷⁹

Fahreddin er- Râzi ise tekvinin kadîm veya hâdis olabileceğı tekvinin mahiyetinin ortaya konmasından sonra onun hakkında hüküm vermenin doğru olacağı kanaatindedir. O doğrudan bir görüş ortaya koymak yerine tekvinin hadis oluşuna bir dizi öncül ve delille istidlalde bulunmayı tercih eder. Tekvinden maksat kudretin makdurdaki etkisi ise, bu göreceli bir sıfattır. Nisbî olan şeyler ise ancak bağılı buldukları şeylerle birlikte vardır. O halde tekvin hâdistir. Eğer bununla kastedilen eserin var oluşuna tesir eden müessir bir nitelik

³⁷² Şeyhizâde, *Nazmu'l-ferâid*, s. 17; Emrullah Yüksel, Eş'arîler ile Mâtürîdîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları, *AÜİFD.*, s. 8.

³⁷³ Şaban Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, s. 238.

³⁷⁴ Emrullah Yüksel, a.g.m., s. 8; Saim Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, s. 92; Ebu Yüsr Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 101; Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 176; Ebu'l Berekât en-Nesefî, *el-Umde*, s. 41; Şeyhizâde, *Nazmu'l-ferâid*, s.17; Cihat Tunç, *Sistematik Kelâm*, Kayseri 1997, s. 136

³⁷⁴ Ebu Yüsr Pezdevi, a.g.e., s. 101; Şeyhizâde, *Nazmu'l-ferâid*, s. 17; Cihat Tunç, *Sistematik Kelâm*, s. 136

³⁷⁵ Ali Arslan Aydın, *İslâm İnançları ve Felsefesi*, s. 214; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 278; Harpûti, *Tenkihu'l-keâm*, s.187, 135 nolu dipnot.

³⁷⁶ Şeyhizâde, *Nazmu'l-ferâid*, s. 9; Emrullah Yüksel, a.g.m., s. 9; Harpûti, a.g.e., s. 187.

³⁷⁷ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 278.

³⁷⁸ Sirri Girîdî, *Nakdu'l-Kelâm*, s. 141.

³⁷⁹ Ali Arslan Aydın, a.g.e., s. 214

ise, bu da kudretin kendisidir. Eğer üçüncü bir mana kastediliyorsa bunun açıklanması gerekmektedir.³⁸⁰

Görüldüğü gibi Eş'arîler, ilahi fiillere müstakil bir sıfat statüsü tanınmasına gerek görmemişler, ilim sıfatına kudret ve iradenin de eklenmesiyle ilahi fiiller sisteminin tamamlanabileceğini kabul etmişlerdir. Buna göre fiiller doğrudan sıfat olmayıp ilim, kudret ve iradenin bir anlamda fonksiyonlarını temsil ettiğinden kadîm değil hâdistir ve pek tabii olarak zat ile kaim değildir.³⁸¹

Eş'arîler fiilî sıfatları hâdis kabul etmekle aslında fiili sıfatların tümüyle hâdis olan âlemden bir parça olduğunu kabul etmeleri gerekmektedir. Zira var olanların tümü hâdis ve kadîm diye Allah ve âlem şeklinde iki sınıfa indirgendiğine göre Allah'ın bu sıfatları eğer zatıyla kadim değilse âlemde hâdis olmaları akli bir zarurettir. Allah'ın hâdis olan fiili sıfatlarının âlemde bulunan varlık türleri içerisinde karşılığı ise arazlardır. Çünkü arazlar tıpkı sıfatlar gibi müstakil bir varlığı olmayan ve başkalarıyla var olabilen manaları ifade etmektedir. Ancak Eş'arîler bütün Ehl-i Sünnet âlimlerinde olduğu gibi Allah'ı hâdis olan âlemle ilişkilendirmekten kaçınarak Allah'ın sıfatlarının hiçbir çeşidine araz ismini vermemişlerdir.

C. Mu'tezile Mezhebinde Fiilî Sıfat

Mu'tezilîlere göre Allah'ın sıfatı yoktur, sadece O'nu vasıflandıranın nitelemesi veya O'na isim nispet edenin adlandırması vardır. Allah'ın isim ve sıfatları Allah "âlimdir, kadirdir gibi Allah hakkındaki bizim sözlerimizden ibarettir."³⁸² Sıfat vasfın niteliğidir, isim de isim verenin. Yani sıfat mutlaka mevsûfu ve vasfı, isim de müsemmayı ve isim vereni gerektirdiği için sıfat ve ismin Allah'a itlak edilmesi beraberinde insanın varlığını gerektirir.³⁸³ Bu da ezeli olanın yalnız Allah bulunduğu düşüncesine aykırıdır.³⁸⁴

Mu'tezileye göre Allah'ın en önemli sıfatlarından ikisi "kıdem ve birlik" sıfatlarıdır. O'nun sıfatları beşerin sıfatlarına benzemez. Bu sebeple Mu'tezile Allah'a mahsus diğer zafî sıfatları "Allah zatıyla hayy, zatıyla âlimdir" gibi tevil etmişlerdir.³⁸⁵

³⁸⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, s. 179.

³⁸¹ Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II, 492.

³⁸² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, s.172.

³⁸³ Ali Sami en-Neşşâr, a.g.e., II, 244.

³⁸⁴ Muhammed Ammara, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, (trc. Vahdettin İnce), İstanbul 1998, s. 79.

³⁸⁵ Kemal Işık, *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, AÜİFY, Ankara 1967, s. 67.

Mu'tezile mezhebi Allah'ın âlim, kadir olduğu konusunda ittifak etmişlerse de³⁸⁶ sıfatların nasıl olduğu konusunda farklı düşünmüşlerdir. Nazzâm ve Ebü'l Huzeyl gibi Mu'tezilî kelâmcılar zatı ilahiyeyi sadece tenzihi metotlarla nitelendirilebileceğini söylemek suretiyle sübûtî sıfatların her iki grubunu da reddetmiş, Ebû Hâşim el-Cübbai ve Kadı Abdülcebbar ve Bâküllânî gibi bazı Sünni kelâmcılar söz konusu sıfatları arasında yer alan üçüncü bir görüş ortaya koymuş (ahval), geri kalan Mu'tezile çoğunluğu ise manevi sıfatları benimsemiş, mana sıfatlarını ise reddetmişlerdir.³⁸⁷ Nazzâm'ın mezhebine göre Allah'ın âlim olmasının manası Allah'ın cahil olmamasıdır. Ebü'l-Huzeyl de Allah ilmiyle âlimdir, ilmi O'nun zâtıdır der.³⁸⁸

Allah'ın sıfatları Ebü'l Huzeyl'den önce basit düzeyde tartışılmış ve tam olarak olgunlaşmamıştır. Kaynaklar daha çok Vâsıl'ın ezeli sıfatları nefyettiği iddiasını vurgulamaktadır. Fakat bu görüşün mahiyeti ve ne şekilde temellendirdiği hususunda ayrıntıya gidilmemiştir.³⁸⁹ Ebü'l Huzeyl'in görüşleri ise aralarında bazı ihtilafların bulunmasına rağmen umumiyetle Mu'tezile kelâmcıların sıfatlar meselesinde takip ettikleri yolun esasını teşkil etmiştir.³⁹⁰

O, sıfatları zatî ve fiilî olmak üzere ikiye ayırmıştır. Zatî sıfatlar ilim, kudret, sem, basar, azamet, celal, kebir, izzet, kıdem,³⁹¹ mülk, rububiyet, kahr, uluv, vb.³⁹² sıfatlar olup Allah'ın zatının aynısıdır. Bunlar Allah'ın özü, esası ve kendisidir, özünde bulunan ayrı bir parça değildir.³⁹³

Mu'tezileye göre Allah'ın ve dışındakilerinin onunla vasıflandığı sıfat anlamına gelen fiili sıfatlar³⁹⁴ ise hâdistir. Çünkü onlar ihtiyaç halinde fiile döner ve sürekli olarak yenilenirler Allah ihtiyaç anında bir fiilde bulunduğu zaman bu fiile uygun olarak sıfatta var olur.³⁹⁵

Mu'tezile arazda olduğu gibi geçicilik veren her sıfatı, fiil kategorisine dahil eder ve sonradan olma varlıklardan sayar.³⁹⁶ Onlara göre fiilî sıfatlar halin ve şahsın değişmesiyle müspet ve menfi olarak kullanılır.³⁹⁷ Hatta Muammer bu konuda aşırı gitmiş kadîm ve sıfatını,

³⁸⁶ Fahreddin er-Razî, *Levamiü'l-beyyinât*, s.17; Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 71.

³⁸⁷ Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II, 490-491; Fahreddin er-Razî, *Levamiü'l-beyyinât*, s.17.

³⁸⁸ Fahreddin er-Razî, *Levamiü'l-beyyinât*, s. 17.

³⁸⁹ Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, Ankara okulu yayınları/36 Ankara 2000, s. 76.

³⁹⁰ Talat Koçyiğit, *Kelâmcılarla Hadisciler Arasındaki Münakaşalar*, s. 134.

³⁹¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 165.

³⁹² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 177.

³⁹³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 486.

³⁹⁴ Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 160.

³⁹⁵ Talat Koçyiğit, *Kelâmcılarla Hadisciler Arasındaki Münakaşalar*, s.134.

³⁹⁶ Çağfer Karadaş, *Bâküllânî'ye göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, s. 110.

³⁹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 65.

“kademe, yekdumu, fehüve kadîm”den alınmış fiildir, bu eski ve yeni olan söz gibidir, zamanın geçme hissini verir. Oysa Allah Teala'nın varlığı zamanla kayıtlı değildir” diyerek Allah Teala'nın kadîm sıfatını bile reddetmiştir.³⁹⁸

Mu'tezilîler fiilî sıfatları hâdis kabul etme konusunda Eş'arîlerle aynı düşüncelerine karşılık fiilî sıfatların tanımı konusunda farklı düşünürler ve Eş'arîlerin zafî sıfat olarak kabul ettiği irade ve kelâm sıfatını da fiilî sıfattan sayarlar.³⁹⁹

Mu'tezile'ye göre Allah hakkında nefyi caiz olmayan ve zıddına kudretin taalluk etmediği sıfatlar zafî sıfatlardır. Mesela Allah âlimdir, çünkü Allah ilmin zıddı olan cehaletle vasıflandırılmaz ve bilmemeye kadirdir denilemez. Kadir,basar,sem', hayat bunun gibi zafî sıfattır.⁴⁰⁰ Fiilî sıfat ise Allah'ın zıddıyla vasıflanması caiz olan ve zıddına kudretin taalluk ettiği sıfatlardır. Rahmet, hubb, irade, halk, rızık, rıza, saht (öfke), emir, nehiy, sıdk gibi sıfatlardır.⁴⁰¹

Mu'tezileye göre Allah'ın “sıdk” sıfatı da fiilî sıfattır. Çünkü Onlara göre Allah kâzib değilse bile zıddı olan kezbe kadirdir. Bu da kabul edilmezse emir ve nehiy gibi kelâmında zıd şeyleri birleştirmekle vasıflandırılır denilmiştir.⁴⁰² Mufaddıl, munim (suçluları hak ettikleri cezaya çarpan), muhsin (her şeyin sayısını bilen) gibi Allah'ın fiillerinden türeyen, ma'bûd, meduv gibi insanların fiillerinden türeyip Allah'a atfedilen isimler, Allah için tercih edilmesi uygun görülen sıfatlar da fiilî sıfat kapsamı içine girmektedir.⁴⁰³

Eş'arî'nin verdiği bilgiye göre Mu'tezile fiilî sıfatları hâdis saysa da Allah'ın bunlarla vasıflanmasına ne olumlu ne de olumsuz yaklaşım sergilerler⁴⁰⁴ ve fiilî sıfatlar konusunda aralarında tam bir fikir birliğinden söz etmek mümkün değildir.

Mu'tezile Allah'ın mütekellim, razı, saht, muhabbet, munim (suçluları cezaya çarpan), muvallid, muadi, adil, musavvir(tasvir eden), muhayyi, mümeyyit, amir, nehiy, medih, zem,⁴⁰⁵ rahman, rahim, halim, kerim (keremi bol), muhsin, sadık, mürid, sıfatını fiilî sıfat kabul eder. Abbad “rahim” sıfatını, Hüseyin Neccâr cimriliği nefyetmek için “cevad” sıfatını, Bişr b. Mutemir “itaate olan mürid” sıfatını ezeli kabul ederken⁴⁰⁶ Bağdat kolu O'ndan iradeyi

³⁹⁸ Zühdi Hasan Carullah, *el-Mu'tezile*, Beyrut, 1990, s. 62.

³⁹⁹ bkz. “Nesefî'nin Eş'arî ve Mu'tezilenin Fiilî Sıfat Tanımına İtirazı.”

⁴⁰⁰ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, I, 402; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 508; Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s.65.

⁴⁰¹ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, I, 404; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s.508; Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s.65; Nureddîn es-Sâbüni, *el-Bidâye*, s. 72.

⁴⁰² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 509.

⁴⁰³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* s. 509.

⁴⁰³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* s. 509.

⁴⁰⁴ Çağfer Karadaş, *Bâkîllâni'ye göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, s.110.

⁴⁰⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*,s.185.

⁴⁰⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 507-509.

nefyetmiş, Basra kolu ise O'nun bir yerde olmaksızın yaratılan bir iradesinin bulunduğunu kabul etmişlerdir.⁴⁰⁷

“Hâlık, razık, muhsin, cevad” gibi fiili sıfatların Allah’la vasıflanmasında da görüş birliği yoktur. Abbad b. Süleyman’ın bulunduğu ilk grup Allah ne hâlıktır- ne de değildir diyerek ne olumlu ne de olumsuz tavır sergilerler. Cübbâf’ın yer aldığı ikinci grup, Allah ezelde hâlık, râzık değildir demişler, ama zıtları Allah’a noksanlık getirecek sıfatları da yanlış anlaşılmasını önlemek için zıtlarıyla birlikte zikretmişlerdir. Allah âdil de cair de, halîm de zıddı sefih de değildir. Hâlık ve râzık için yanlış anlaşılma olmadığından Allah hâlık değildir denilebilir. Bağdat ve Basra Mu’tezililerin yer aldığı üçüncü grup ise Allah hâlık, râzık değildir demişler, ama âdil, muhsin, cevad, sadık, halîm olmadığını da kabul etmemişlerdir.⁴⁰⁸

Mu’tezilenin çoğunluğu Allah’ın ezelde hâlık, razık, fail, muhyi, mümeyyit, bais (ölüleri diriltip kabirlerden çıkararak), varis (servetlerin hakiki sahibi) olduğunu ne kabul ederler ne de reddederler.⁴⁰⁹

Mâtürîdî onların hâlık, rahmân, rahîm gibi sıfatların nesnelere var oluşuyla bu sıfatları edinmiş olduğu görüşünü eleştirmiş, Seneviyyenin hayır ve şer Tanrılarının önceden zatları açısından ayrı iken sonradan karşılaştıklarını söylemeleri, heyula ve temel madde taraftarlarının da tanrının önce bir konumda tek iken bilahare tabiat nesnelere meydana gelişle şekilden şekle dönüştüğünü ileri sürmelerine benzetmiştir.⁴¹⁰

D. Selefiyede Fiilî Sıfat

Başını Ahmet b. Hanbel’in çektiği Selefiye, Kitap ve Sünnette yer alan bütün sıfatları akıl ve semî gibi ayırımlara gitmeden ve herhangi bir sayı ile sınırlamadan kabul ederler.⁴¹¹ İbn Teymiyye’nin “Ümmetin Selefi ve İmamları” dediği Selef, Allah’ı başka şeye benzetmekten kaçınarak ve ta’tille sapmadan Allah’ın kendisi için ispat ettiği sıfatları olduğu gibi kabul etmişler, Allah’ın kendisi hakkında nefyettiği şeyleri de ne isimlerini, ne de âyetlerini inkara sapmadan reddetmişlerdir. Onların yolu, isim ve sıfatları kabul etmek, fakat bu konuda yaratılmışlara benzerliği reddetmektir. Bu teşbihi bulunmayan bir ispat ve ta’tili bulunmayan bir tenzihdir.⁴¹² Daha sonra haberî olarak isimlendirilecek olan sıfatlar Selef tarafından fiilî sıfat olarak kabul edilmiştir. Selefiye Allah’ın ilim, irade, kudret, kelam, celal,

⁴⁰⁷ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firâk*, s. 262.

⁴⁰⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s.187.

⁴⁰⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s.179.

⁴¹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s.151.

⁴¹¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 116.

⁴¹² İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyatı*, III, 12-13; İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 116.

ikram, cûd, izzet, azamet sıfatlarını kabul edip, zatî ve fiilî sıfatları birbirinden ayırmadan kabul etmişlerdir.⁴¹³ Onlara göre Allah'ın yed, vech, ayn da zatî sıfatlar gibi Allah'ın fiilî sıfatlarıdır. İhya, imate, halk etme, affetme nasıl Allah'ın fiili sıfatları ise istivâ, nüzul, meci de öylece onun fiilî sıfatlarındandır. Zatî sıfatlar da fiilî sıfatlar da Allah ile kaimdir.⁴¹⁴

Mâtürîdîler sübûtî sıfatları tekvinle birlikte sekize indirdikleri için Selefiyeden ayrılmışlardır. Çünkü Selefiyeye göre Allah'ın sıfatları sekizden çok fazladır. İlim gibi hikmet de Allah'ın sıfatıdır.⁴¹⁵

Selefiyeye göre âlemde bir Allah , bir de Allah'ın işlediği şeyler vardır. İşlediği şeyler fiillerinin, fiilleri de sıfatlarının eseridir. Zatî sıfatlar Allah ile kaim olduğu gibi fiilî sıfatlar da, meşiyet ve kudretin taalluk ettiği sıfat da Allah ile kaimdir. Çünkü Allah müminlerden imanlarından sonra razı olur. Fâsıklara fisklarından sonra buğz eder.⁴¹⁶

Selef Mezhebini yeniden ihyâ ve sistematik hale getirmesiyle tanınan önemli simalarından İbn Teymiyye, eserlerinde fiilî sıfatlarla ilgili bize genişçe bilgiler sunmuştur. Ona göre Eş'arîlerin söyledikleri gibi Allah'ın fiilî sıfatları fiil var olmadan önce mecaz değildir. Çünkü bu sıfatlarla Allah'ı nitelendirmek, kendisinden fiilin meydana geldiği kimsenin bu vasfa kemal noktasında sahip olması esasına dayanır. Oluşturulan fiilin kendisi ile ilgili değildir. Allah yapmayacak olsa bile, o fiile güç yetirmekle ve diğer bütün nitelendirilebilecek şeylerle nitelendirilir. Bu “doyuracak kadar ekmek, kesici kılıç, bu, ülkeler fatihidir, bu, bu ümmetin peygamberidir” gibi ifadeler benzer.⁴¹⁷

Allah'ın zati itibariyle durumunda fiilden önce veya sonra herhangi bir değişiklik olmaz. O'nun zati, fiillerinden dolayı herhangi bir değişikliğe uğramadığı gibi, kemal sıfatlarına da mahluklar gibi, fiilleri dolayısıyla sonradan sahip olamaz. Nitekim O'nun vaktiyle yaratıcı olmadığı halde, daha sonra yaratıcı olduğu söylenirse, o zaman O'nun için değişiklik söz konusu olur.⁴¹⁸ O'nun yaratıcı ve kadîm olması, kendisinden ayrı olarak var etmiş olduğu mahlukat sebebiyle değil kendi zatiyle kaim olan “halk” sıfatı sebebiyledir.⁴¹⁹ O'na göre Ümmetin çoğunluğu bu görüşte olup bu konuda Selef arasında ve ittifakla kabul edilen Ehl-i Sünnet âlimleri arasında bu konuda bir ihtilaf olmamıştır.⁴²⁰

⁴¹³ Nafiz Danışman, “*Kelam İlmîne Giriş ve Mutezile Mütakellimlerinden Amr b. Bahri'-l- Câhız'ın Kitaplarından Parçalar*”, s. 67.

⁴¹⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 116.

⁴¹⁵ Süleyman Uludağ, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhepler*, s. 151.

⁴¹⁶ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 280.

⁴¹⁷ İbn Teymiyye, *İsim ve Sıfat Tevhidi*, (hz. Abdulvahid Metin), İstanbul ts., s.365-366.

⁴¹⁸ İbn Teymiyye, *İsim ve Sıfat Tevhidi*, s.366-367.

⁴¹⁹ İbn Teymiyye, *İsim ve Sıfat Tevhidi*, s.368.

⁴²⁰ İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyatı*, III, 403.

İbn Teymiyye'nin bildirdiğine göre İbn Sinâ ve benzeri filozofların "Allah yaratıcıdır" derken sonraki felsefecilerden bir grup da halkın mahluk olduğunu söylemiştir.⁴²¹

İbn Teymiyye eserlerinde Allah'ın fiilî sıfatları hâdis kabul edenlerin görüşlerini ve cevaplarını delilleriyle birlikte zikretmiştir.



⁴²¹ İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyatı*, III, 404.

İKİNCİ BÖLÜM

NESEFÎ'NİN FİİLÎ SIFAT GÖRÜŞÜ

I. NESEFİ'DE SIFATLARIN EZELİLİĞİ

Nesefî'ye göre Allah Teala bütün sıfat ve isimlerinde birdir. Bütün sıfat ve isimlerinde kadîm ve ezeldir. Allah'ın sıfatları ve isimleri O'nun aynı da, gayrı da değildir. On sayısının içindeki bir sayısı gibi. Bu sıfatlar Allah'ın aynısı olsa iki Allah olması gerekir. Gayrı olsa bu sıfatlar hâdis olurdu. Bu ise caiz değildir.¹ On sayısı içinde bir sıfat bakımından ondan farklıdır, ama bir onun gayrı da değildir.²

Nesefî'ye göre hiçbir sıfat için ne “zatın aynıdır” ne de “zatın gayrıdır” demek mümkün olmadığı gibi aynı şekilde iki farklı sıfat için biri diğerinin aynıdır veya değildir denilemez. Mesela ilim için ne kudretin gayrıdır ne de aynıdır demek mümkündür. Diğer bütün sıfatlar için de durum aynıdır.³ Allah'ın ezeli sıfatlarını kabul etmek ilahi zattan gayrı olan ezeli varlıklar kabul etmek demek de değildir.⁴

Nesefî, sıfatları zatî sıfatlar ve fiilî sıfatlar olarak ikiye ayırmıştır. Zatî sıfatlar “hayat, kudret, sem', basar, ilim, kelâm, meşîyyet, ve irade”dir. “Fiilî sıfatlar ise “tahlik, terzik, efdal, inam, ihsan, rahmet, mağfiret ve hidayettir”⁵

Nesefî'ye göre Allah ezelde kadir olmasaydı kudret, hayat, sem', başarı yarattığı zaman takdir etmemiş, ilmi yarattığı zaman bilmemiş olacaktı ki, bu Allah Teala'nın bundan önce acz ve cehil ile vasıflanmasıdır ve imkansızdır.⁶ Allah bu sıfatlarla vasıflandırılmasaydı o zaman bu sıfatların zıtlarıyla vasıflandırılması gerekecekti. Bu sıfatların zıtları ise noksanlık ve hudûs alametidir.⁷

Allah'ın hayy, âlim, kadir olduğu ve bu sıfatlarla ezeli ve ebedî olarak mevsûf olduğu sabit olunca “hay” sıfatının hayatsız, “kadir” sıfatının kudretsiz olamayacağı da kesinleşmektedir.⁸

Fiilî sıfatları hâdis kabul edenler ise “Allah'ın dışındaki her şey hâdistir” derken Allah'ın ve sübûti sıfatlarının dışındaki her şeyi kastetmişlerdir. Bu sebeple fiilî sıfatlar da Allah'ın dışındaki âlemden olup hâdistir.⁹

Nesefî Mu'tezilenin sübûti sıfatlar konusunda itirazlarını ve şüphelerini ortaya koyduktan sonra Ehl-i Sünnetin delillerini anlatmaktadır. İlk sırayı semî deliller almaktadır.¹⁰

¹ Nesefî, *Bahrü'l-keâm*, s. 9.

² Nesefî, *Tebşıra*, I, 317.

³ Nesefî, *Tebşıra*, I, 261.

⁴ Nesefî, *Tebşıra*, I, 314.

⁵ Nesefî, *Bahrü'l-keâm*, s. 9.

⁶ Nesefî, *Bahrü'l-keâm*, s. 9.

⁷ Nesefî, *et-Temhîd fî usulî'd-dîn*, (thk. Abdullah Kâbil), Dâru's-Sakafe, Kâhire 1987, s. 21.

⁸ Nesefî, *Tebşıra*, s. 261.

⁹ Abdülhakim b. Muhammed el-Hindî el-Pencâbî Siyalkutî, *Haşiye ala şerh-i Celaledin ed- Devvâni ala Akâidi'l- Adûdiyye*, İstanbul 1271, s. 15.

¹⁰ Nesefî, *Tebşıra*, I, 262.

O'nun ilminden, ancak kendisinin dilediği kadarından başka bir şey kavrayamazlar.¹¹ Şüphesiz rızık veren, sağlam kuvvet sahibi olan ancak Allah'tır.¹²

Allah zatına ilim ve kuvvet nispet etmiştir. Neseffî'ye göre, Mu'tezile ise Allah'ın sübûti sıfatlarını kabul etmede çekimserdirler. Oysa onlar bu tavırlarıyla Kur'an'ı takip etmemekte ve zanlarına göre hüküm vermektedirler.¹³ Neseffî, sübûti sıfatları ispatlarken problemin içerdiği terimlerin dildeki kullanışlarından hareket ederek kelimelerin mana bakımından tahlili ile sonuca ulaşmakta ve bunu delil olarak ortaya koymaktadır.

Zat-sıfat ilişkisinde Neseffî şöyle der: Ebu'l Huzeyl'in dediği gibi Allah'ın ilmi eğer zatı olsaydı bu durumda zatı da ilim olacak bu halde Allah'a ibadet eden ilme ibadet etmiş olacaktı. Halbuki ilâhi zattan başka bir şeye ibadet etmek ise küfürdür. Öte yandan ilim bir sıfat olduğuna göre zatı ile kaim olması imkansızdır. Zatı ilim olunca zatın "kıyam bi nefsihi" niteliği ortadan kalkar.¹⁴ Allah'ın ilmi hay, bâki, kadir, hâlık, basir, bari musavvir olan zatı olsaydı, ilim bütün bunlarla mevsuf olmuş olurdu.¹⁵

Neseffî'ye göre Allah'a sıfat ve isim vermek konusunda mahluk ile Tanrının sıfatları birbirine herhangi bir yönle eşit değildir. Biz O'nun hakkında bir isim söylerken bir benzerlik olmadığı için peşinden bir de nefy getiririz. Mesela Allah âlimdir, başka âlimler gibi değil, haydır, başka haylar gibi değildir.¹⁶

Neseffî'ye göre fiilî sıfatlar da zatî sıfatlar gibi hem kadîm hem ezeli olup Allah'ın ne aynıdır ne de gayrıdır.¹⁷

Neseffî'ye göre Allah yarattığı için hâlık değil yaratma gücüne sahip olduğu için fiilî sıfatlar ezeldir. Bu sıfatlarla O'nun zatı nitelendirilir. Allah yaratmadan önce hâlık, rızık vermeden önce de râzık diye isimlendirilir. Çünkü bizden biri terziliğe muktedir olsa, kendisi terzilik yapmasa bile ona terzidir diye isim veririz. Fiilî sıfatlar da böyledir. Allah yaratmak ve rızık vermeğe kadirdir. Nitekim Allah kendisini, ceza gününü yaratmadığı halde kendisini "ceza gününün maliki" diye isimlendirmiştir.

Fiilî sıfatların ezeli olduğunun asıl delili ise bu sıfatlarla Allah Teala'nın ezelde zatı ile kaim olmasıdır. Şüphesiz bu sıfatlar ezelde Allah'ın zatı ile kaim olmazsa Allah hadisâta mahal olur ki, bu da imkansızdır.¹⁸

¹¹ el-Bakara 2/255; en-Nisâ 4/166; Hud 11/14.

¹² ez-Zariyât 51/58.

¹³ Neseffî, *Tebşıra*, I, 463.

¹⁴ Neseffî, *Tebşıra*, I, 269.

¹⁵ Neseffî, *Tebşıra*, I, 271.

¹⁶ Neseffî, *Tebşıra*, I, 196.

¹⁷ Neseffî, *Bahrü'l-keâm*, s. 9.

¹⁸ Neseffî, *Bahrü'l-keâm*, s. 9.

Tekvin ile mükevvenin aynı olmadığını ve bundan dolayı tekvin ezeli olduğu halde mükevvenin ezeli olması gerekmediğini ileri süren Neseî, tekvinin mükevvenle aynı olduğunu iddia edenlerin Allah'ın fiili sıfatlarını hadis olarak kabul ettiklerini söyler.¹⁹

“*Tebîratü'l-edille*”de Neseî, fiilî sıfatlar meselesini “Tekvinin ezeliği, tekvinle mükevvenin aynı olmayıp, tekvinin hâdis olmadığı” şeklindeki konu başlığı altında işlemektedir. Bu başlık altında Neseî, fiilî sıfatların kaynağını teşkil eden tekvin sıfatının ezeliğini, diğer mezheplerce iddia edilen tekvin mükevvenin aynı olmadığını ve tekvinin kâdeminin âlemin kâdemine götürmeyeceğini gerek dil açısından gerek âyetlerden hareket ederek ispatlamaya çalışmaktadır.

O bu meseleyi tartışırken sıfat bazında Mu'tezile ve Eş'arîlere cevap verirken, illiyet bazında yaratıcı ve yaratılanın ezeli olduğunu söyleyen Meşşai felsefeyi doğrudan değil de semantik bir tahlil yöntemini kullanarak tenkit etmektedir.²⁰

Neseî fiilî sıfatları dolayısıyla tekvin sıfatını konu içinde işlerken şu plana göre hareket eder:

- a) Allah'ın sıfatlarının ezeli olduğu.
- b) Tekvinin mükevveninden ayrılığı.
- c) Tekvinin ezeliği.
- d) Tekvinin kadimliğinin kainatın kadimliğini gerektirmemesi.²¹

II. NESEFÎ'NİN FİİLÎ SIFAT KONUSUNDA EŞ'ARÎ VE MU'TEZİLE'YE YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

Mu'tezile ve Eş'arîlere göre Allah ezelde hay (diri), bâki (bizatihi varlığı vacip olan), kadir, âlim (her şeyi bilen), sem' (işiten), basir iken, hâlık, râzık (rızk veren), musavvir (tasvir eden), muhyi (can başıslayan), mümît (canlı bir mahlukun ölümünü yaratan) değildir. Çünkü ilk kısımdakiler zatî sıfat; ikinci kısımdakiler ise fiilî sıfattır. Fakat Allah'ın ezelde mütekellim olması ise bu mezheplerce farklı değerlendirilmiştir. Eş'arîlere göre kelâm zatî sıfatken Mu'tezileye göre fiilî sıfattır ve hâdistir.²²

Bu fikir ayrılığı onların zatî ve fiilî sıfatları tanımlamalarındaki üzerindeki farklılıktan kaynaklanmaktadır.

Mu'tezileye göre sabit olup, nefyi caiz olmayan zatî sıfattır. “Allah falancayı gördü, falancayı görmedi”, “bunu bildi, bunu bilmedi, “şuna gücü yetti, şuna yetmedi”, “falanın

¹⁹ Neseî, *Tebîra*, I, 403.

²⁰ Şaban Ali Düzgün, *Neseî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, s.241.

²¹ Neseî, *Tebîra*, I, 406.

sesini işitti, falanın sesini işitmedi” denilemeyeceği için “görmek, bilmek, kudret, işitmek” sıfatları zatî sıfattır.²³

Fakat Allah Zeyd’e çocuk verdi, Amr’a vermedi; Abdullah’a mal verdi, Halid’e vermedi, Allah Musa ile konuştu, Firavn ile konuşmadı denilebildiği için bunlar fiilî sıfat olup Allah ile ezelde kaim değildir ve zıddıyla da vasıflandırılabilir.²⁴

Görüldüğü gibi Mu’tezile bu ilkeyi irade ve kelâm sıfatları için de uygulamıştır. Cübbâî ve oğluna göre Allah’ın “irade” sıfatı bir mahalde olmadan ve başkasının yaratması ve icadıyla hâdistir.²⁵ Yine Mu’tezile’nin çoğunluğuna göre “kelâm” sıfatı araz ve muhdestir. Allah kelâmı bir mahalde yaratmıştır ve O’nun kelâmı, harf ve sesler cinsindedir. Cübbâî ve Kaderiyye kelâmın birleşik harf ve özel bir şekilde kesilmiş seslerden Ebû Haşim ise sadece seslerden oluştuğunu söylemiştir.²⁶ Onlar Kur’an’da yer alan “ityân ve mecî”²⁷ kavramlarını ve Kur’an’ın ezberlenebilir olup Kur’an’da neshin olmasını delil getirerek kelâmın zatî sıfat olmasına karşı çıkmışlardır. Onlara göre kelâmın zatî sıfat kabul edilmesi halinde fiilî sıfatlarında zatî sayılması gerekecektir.²⁸ İbn Teymiyye’nin bildirdiğine göre Mu’tezile, “Bize göre fiil ne ise kelâm odur. Allah fiilin zıddı olan acizlik ve suskunluk ile nitelendirilmeksizin ezelde fâil olmadığı gibi suskunluk ve dilsizlikle de nitelendirilmeksizin mütekellim de değildir.” demişlerdir.²⁹ Nitekim Onlara göre âyette “Allah size kolaylık murad eder, yoksa güçlük murad etmez”³⁰, “Allah Musa’ya apaçık söyledi”³¹, “Allah kıyamet gününde onlarla konuşmaz”³² buyurulmuştur. Mu’tezile bu ayetleri delil göstererek kelâm ve irade sıfatını da fiilî sıfatlar kategorisine dahil etmişlerdir.³³

Eş’arîlere göre ise zatî sıfat, nefyedildiğinde Allah’a noksanlık lazım gelen, fiilî sıfat ise nefyedildiğinde noksanlık lazım gelmeyen sıfattır. “Hayat” sıfatı Allah’tan nefyedildiğinde zıddı olan ölüm Allah için noksanlıktır. Yine “kudret” zıddı olan acz, “ilm” zıddı cehl, “basar” zıddı âmâ, “sem” zıddı samem Allah için noksanlık gerektirdiğinden bunlar zatî sıfattır. Kelâm sıfatı da böyledir. Çünkü Allah’tan kelâm sıfatı nefyedilirse Allah dilsizlikle atfedilmiş olur ki bu da noksanlıktır. “Acz, ihyâ, imâte, tehrik ve teskin” gibi

²² Neseff, *Tebşıra*, I, 403.

²³ Neseff, *Tebşıra*, I, 403.

²⁴ Neseff, *Tebşıra*, I, 404.

²⁵ Neseff, *Tebşıra*, I, 108.

²⁶ Neseff, *Tebşıra*, I, 339.

²⁷ Bakara 2/106, el-En’âm 6/91.

²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, s. 69.

²⁹ İbn Teymiyye, *İsim ve Sıfat Tevhidi*, s. 394-395.

³⁰ el-Bakara 2/185.

³¹ en-Nisâ 4/164.

³² el-Bakara 2/174.

³³ Neseff, *Tebşıra*, I, 404; Nureddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli’-d-dîn*, s.72, 8 no’lu dipnot.

sıfatları nefyetmek Allah'a noksanlık getirmediği için bunlar fiilî sıfattır.³⁴ Halbuki Eş'arîlerin yaptıkları tarife göre "Allah, Ahmet hakkında hayır diledi, Mehmet hakkında dilemedi" demek de mümkün olacağından "irade" sıfatın olumsuz kullanıldığında Allah'ın ilahlığında bir noksanlık gerektirmemesi dolayısıyla bu sıfatın fiilî sıfat olması gerekmektedir.³⁵

Aslında İrade sıfatının hem fiil ve hem zatî sıfat yönü vardır. Allah'ın iradesi yoktur demek asla doğru olmadığı halde, irade etmedi, murat etmedi demek caizdir. İrade sahibi olması zatî bir sıfat olduğu için, onunla her an muttasıf olması gereklidir. Birine iyilik murad etti, ötekine iyilik murad etmedi, demek Allah'ın ilahlığına bir eksiklik getirmediği için, bu fiilî sıfat olmaktadır.³⁶

Fiilî sıfatları ilim, kudret gibi, Allah'ın ezeli sıfatlarından sayan Neseî, hocası Mâtürîdî'nin izinden giderek zatî ve fiilî sıfatlar arasını ayıracak bir tanım yapmaz ve buna gerek de duymaz. "Bizim böyle bir fark ortaya koymaya ihtiyacımız yoktur; zira bize göre onların hepsi ezeli'dir"³⁷ diyen Neseî, tekvin sıfatının ezelde Allah'ın zatı ile kaim bir sıfatı olduğu düşüncesindedir. Buna karşı mükevven ise hadistir.

Mâtürîdî de zatî ve fiilî sıfat hakkında nitelendirme açısından ayırım yapmanın mantıklı bir temeli olmadığını ifade etmiştir. Zaten zatî ve fiilî sıfatların mahiyeti, eninde sonunda aynı noktaya dönmektedir. Nitekim zatî olduğunda ittifak bulunan sıfatların taalluk alanlarının aynı olduğunu söylemek mümkün değildir. Mesela Allah'ın ilminin taalluk ettiği her alana kudret sıfatının taalluk etmesi gerekmez. Aynı şeyler fiilî sıfatlar için de geçerlidir. Her bir sıfat kendisini ilgilendiren alana taalluk eder. Bu tıpkı insanın her bir duyusunun kendisine tahsis edilen alan ile sınırlı olması gibidir. Nitekim hiç kimse gözün duymasını kulağın görmesini istemez ve beklemez.³⁸

Beyazî, Neseî ve bazı Mâtürîdî âlimlerinin maksatlarının açıklanmasına verdikleri önem kadar kavramları tarife yönelmediklerini ifade eder. Gerçekten Neseî fiilî sıfatlar konusunda tariften ziyade diğer sıfatlar da olduğu gibi ma'dûmu yokluktan varlığa çıkarmak demek olan tekvinin Allah'ın zatıyla kaim olduğunu ispata çalışmıştır.³⁹

Neseî fiilî sıfatları tanımlayarak kategorilere ayıran Eş'arî ve Mu'tezile mezhebinin tutarsızlığını yine bu mezheplerin görüşleriyle ortaya koymaya çalışır.

³⁴ Neseî, *Tebşıra*, I, 404-405.

³⁵ Çağfer Karadaş, *Bâkîllânî'ye göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, s.112.

³⁶ Hüseyin Atay, *İslamın İnanç Esasları*, s. 109.

³⁷ Neseî, *Tebşıra*, I, 405.

³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 66-68.

³⁹ Beyazî, *İşârâtü'l-merâm*, s. 214.

Daha önce ifade ettiğimiz gibi Mu'tezileye göre İlahi kudretin taalluk ettiği sıfatlar fiilîdir.⁴⁰ Aslında ilahi kudretin diğer bir sıfatına taalluk etmesi hakikatte mümkün olmayıp ancak o sıfatın konusunu teşkil eden şeyi murad etmesi yönünden mecaz yoluyla olabilir.⁴¹

Nesefî onların bu tanımlarının tutarsız olduğunu birtakım delillerle çürütmeye çalışır ve şöyle sorar: Allah mahlukatı yaratmamaya kadir midir? “hayır” derlerse tekvin ve halk sıfatının zatî sıfat olduğunu ispat etmiş olurlar. Çünkü yaratmaya kudret taalluk etmeyecektir. “Evet” derlerse de Allah’ı yaratmamaya kadir olmakla vasıflandırmış olurlar. O zaman Allah’ın yaratmaması fiil midir değil midir diye sorar. “Evet” derlerse fiilin ezelde varlığını kabul etmeleri gerekir. Çünkü ezelde âlemi yaratmayı terketmek de fiildir. “Hayır” derlerse o zamanda kudretin fiille alakalı olmadığını ispat etmiş olurlar ki bu da onların zatî ve fiilî sıfat tanımlarını ortadan kaldırır.⁴²

Yunus suresi 18. âyette Allah şöyle buyurur: “De ki Allah’ın, göklerde ve yerde bilmediği bir şeyi mi Allah’a haber veriyorsunuz? ” Nesefî “Size göre ilim zatî mi yoksa fiilî sıfat mıdır?” diye sormaktadır. Fiilî sıfat derlerse mezhebin görüşlerini, zatî sıfat derlerse de delillerini iptal etmiş olurlar.⁴³ Çünkü Mu'tezileye göre nefyedilebilen de fiilî sıfat tanımının içine girmektedir. Bu âyette Allah ilim sıfatını olumsuz kullanmıştır.

Fakat onların, “burada kastedilen ilmin nefyedilmesi değildir” itirazına karşılık Nesefî: “Allah falan kişiye mal vermedi, sözünden kastedilen Allah’tan rızık sıfatının nefyi değil malın nefyedilmesidir. Aynı şekilde “falana evlat vermedi” sözünden kastedilen de zatından sıfatın nefyedilmesi değil evladın nefyedilmesidir” demiştir.⁴⁴

Aslında Nesefî’nin demek istediği şudur: Muhaliflerin kriterlerine göre halk ve rızık olumsuz kullanılabildiği için fiilî sıfat oluyorsa bu âyette de ilim sıfatı olumsuz kullanıldığına göre ya bu sıfatın da fiilî sıfat olması gerekir; ya da aralarında fark görülmeksizin hepsi ezeli kabul edilmelidir.

Bu örnekten anlaşıldığı gibi görünür âlemde fiilin mef’ûle birlikte bulunması zorunludur. Mef’ûl nefyedildiğinde fiilin de nefyedilmesi gerekir. Oysa gaipte ise bu durum tersinedir. Nesefî böylece delil olmaksızın gâip ile şâhidi bir tutmayı Mu'tezilenin özellikleri olduğunu söyleyerek eleştirmektedir.⁴⁵

⁴⁰ Nesefî, *Tebsıra*, I, 484.

⁴¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 68.

⁴² Nesefî, *Tebsıra*, I, 484.

⁴³ Nesefî, *Tebsıra*, I, 484.

⁴⁴ Nesefî, a.g.e., I, 484.

⁴⁵ Nesefî, a.g.e., I, 485.

Nesefî, bu sefer de kudret zatî mi fiilî sıfat mı diye sorar. “Fiilî sıfattır” derlerse Allah zatıyla kadirdir dedikleri için mezheplerini terketmiş olurlar. “Zatî sıfattır” dediklerinde ise iki sıfat arasındaki fark da ortadan kalkmış olur.⁴⁶

Nesefî, Mu'tezileden sonra fiilî sıfatlardaki tanımın her durumda geçerli olmadığını göstermek için bu defa Eş'arîleri hedef alır.

Eş'arîlere göre zatî-fiilî sıfat arasındaki fark nefyedildiğinde noksanlık lazım gelen zatî, noksanlık gerektirmeyen ise fiilî sıfattır.⁴⁷ Ayrıca ezeli bir sıfattan türeyen bir ismin medlulü kadir, âlim vb. ezeldir. Fiilden türeyen bir ismin medlülü ise ezeli değildir. Hâlık, râzık gibi.⁴⁸

Küllabiye ve Eş'arîler fiilî sıfatları nefy ederken fiilî sıfatların mercii olan tekvini de inkar etmişlerdir. Çünkü Tekvin kadîm olursa mükevvenin de kîdemi, hâdis olursa Allah ile hâdislerin bulunması lazım gelir, dolayısıyla onlara göre halk mahluktur.⁴⁹

Nesefî, Eş'arîlere “Allah âdil değildir ve Allah mütefaddıl değildir” denilebilir mi diye sorar. “Evet” derlerse insanlar onların küfrüne hükmeder. “Hayır” derlerse de fadl ve adlın zatî mi fiilî sıfat mı olduğu sorulur. Zatî sıfat derlerse Allah'ı ezelde adl ve fadl sıfatıyla vasıflandırdıkları için mezheplerini terketmiş olurlar. Fiilî sıfat derlerse de iki sıfat arasındaki farkı iptal etmiş olurlar.⁵⁰

Onların bu konuda yanlışlığını gösteren diğer delil kelâm sıfatı hakkındaki görüşleridir. Nesefî'nin bu konudaki eleştirileri, Eş'arîlerin halk ve tekvin sıfatını fiilî sıfat kabul etmelerine karşılık kelâm sıfatını zatî sıfat olarak değerlendirmelerindeki mantığa yöneliktir.

Nesefî onlara hangi noksanlık kelâmın nefyini gerektirir sorusunu yöneltir. Acz ve dilsizlik derlerse ona göre her diliyle konuşamayan âciz değildir. Sükut derlerse sükut dilsizlik alameti değildir. Bilakis şahidde sükut medh ve fazilet alameti olup konuşmak ise rezilet alametidir ki bunu için şiirde: “Bir kere sustuğuna pişman olursan, konuştuğuna bir çok defa pişman olursun denilmiştir”.

Nesefî, Eş'arîlere yönelttiği eleştirilerle konuyu bağlar. Allah zıt iki şeyi bir araya getirmeye ve zatını ve sıfatlarını yok etmeye kadir olmakla vasıflandırılmaz. Nesefî'ye göre ise Eş'arîlerce Allah'ın emrini ve nehyini terketmesi noksanlık değildir. Çünkü onlara göre Allah'ın teklifi terkedip insanları ihmal etmesi hikmettir. Kıyametten önce hikmetin dışına çıkarak emrini terketmesi de, nehyini terketmesi kubuh değildir. Dolayısıyla Eş'arîlere göre

⁴⁶ Nesefî, *Tebşıra*, I, 485.

⁴⁷ Nesefî, *Tebşıra*, I, 485.

⁴⁸ Beyazîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, s. 212.

⁴⁹ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 280.

zatî sıfatken kelâmını terketmesi de zatından kelâm sıfatını yok etmesi de noksanlık sayılmamalıdır. Neticede Eş'arîlerin sıfatlar arasında fark görerek kategorize etmeleri geçerli değildir.⁵¹

Nesefî'ye göre Allah âlim, kâdir, mürid denildiği gibi halk sıfatının bulunması dolayısıyla ezelde hâlıktır. Fakat âlem ezelde mahluk değildir. Çünkü adem Allah'ın yaratmasının eseri olan sözüyle birlikte ancak mahluk olduğu için ma'dûm mahlûk olamaz. Mahlûka halk sıfatı taalluk etmeden önce ona mahlûk denilemez. Nitekim ezeli iradesi de yani bir şeyi ezelde irade etmiş olması da ezelde o şeyin vücûd bulması için değildir. Aksine O'nun irade ettiği her şeyin, var olacağı zamanda ortaya çıkması içindir.⁵²

III. NESEFÎ'NİN DİĞER MEZHEPLERİN FİİLÎ SIFAT GÖRÜŞLERİ HAKKINDAKİ DEĞERLENDİRMESİ

Fiilî sıfatları ezeli kabul eden Mâtürîdîlere karşı, hâdis kabul edenlerin tekvin sıfatı hakkındaki görüşlerini şöyle sırayabiliriz.⁵³

1) Eş'arîye, Mu'tezile, Neccariye, Kalanisiye ve Küllâbiye mezheplerine göre tekvin mükevvenin aynısıdır.

2) Ebü'l-Huzeyl el-Allaf, Bişr b. Mu'temir, Hişam b. Hakem ve Kerramiyeye göre ise tekvin mükevvenden başkadır. Bunlara göre tekvin herhangi bir kimsenin yaratması olmaksızın meydana gelmiştir. Eğer tekvin konusunda böyle bir şey caiz olsaydı âlemin her cüzünde de sabit olurdu.⁵⁴ Nesefî bunları da kendi arasında tekvinin mahalli konusundaki görüş ayrılıklarına göre şöyle ayırmıştır:

a) Hişam b. Hakem'e göre tekvin mükevvenin aynı da gayrı da değildir. Çünkü Ona göre tekvin sıfattır. Sıfat Allah'la vasıflandırılmadığı için tekvin mükevvenden başkadır denmez.

b) İbn Ravendi'ye göre tekvin bir yerde olmadan bulunur.

c) Bişr b. Mutemir, tekvinin mükevvenden önce olduğunu söyler ve tekvin bir yerde olmadan durabilir.

d) Ebü'l-Hüzeyl el-Allaf, tekvinin mükevvenle beraber bulunduğunu ileri sürer. Çünkü tekvin kendi kendine bulunamaz. Ona göre Allah'ın "ol" emrinden başka bütün sözleri bir yerde vuku bulur. Tekvin "kün"den başka bir şey değildir ve bir yerde de vuku bulmamıştır.

⁵⁰ Nesefî, a.g.e., I, 485.

⁵¹ Nesefî, *Tebşıra*, I, 486.

⁵² Nesefî, *Tebşıra*, I, 486-487.

⁵³ Nesefî, *Tebşıra*, I, 400-401.

⁵⁴ Nesefî, *Tebşıra*, I, 107.

e) Muammere göre ise tekvin mükevvenle birliktedir. Tekvin başka bir yaratmayla, yaratılanla beraberdir. Ve bu sonsuza kadar böyle devam edip gider.⁵⁵

A. Kerrâmiye: Şehristânî'ye göre Hâricîler'e daha yakın görüşleri bulunan bu mezhep diğer mezheplerin döküntülerinden toplanmış ve yalnızca Horasan köylüleri tarafından kabul görmüştür. Mezhebin önderi olan İbn Kerrâm Allah'ın zatî sıfatları bulunduğunu kabul etmiş , fakat fiilî sıfatları kabul etmemiştir. ⁵⁶

Kerrâmiyeye göre tekvin Allah'ın zatıyla kaim olup hâdistir. Tekvin Allah'ın zatında vuku bulur ve Allah'ın zatı olaylara, oluşlara mahaldir.⁵⁷ Onlara göre Allah Teala ezelde (hâdis) bir yaratıcılık manasına hâlık olmakla vasıflandırılabilir; bu onlara göre yaratmaya muktedir olmak demektir.⁵⁸ Onlar Allah'ın fiilî sıfatlarını inkar etmekle birlikte onlara göre fiil muhdes olmayan hâdistir. Âlemin hudûsunda ihdâs olmaksızın hudûs imkansızdır.⁵⁹ Onlar Allah ezelde “halk etme”, “rızklandırma” ve “nimet verme” sıfatları olmadan da “hâlık”, “râzık” ve “mun'imdir” fikirleriyle Eş'arîlerle aynı görüştedir. Yani, Allah kendisinde olan bir halıkıyetle hâlıktır. “Halkıyyet”i ise halk etmeye olan kudreti diye tanımlamışlardır. Kerrâmiye, “Halk ve rızık Allah'ta kudretiyle meydana gelen iki hâdistir” demek suretiyle Eş'arîlerden tamamıyla ayrılmışlardır.⁶⁰

Kerrâmiye Allah'ın ilmiyle âlim, kudretiyle kadir, hayatla hay olduğunu kabul eder, fakat “âlimiyyet” ilme kadir, “kadiriyyet” kudrete kadir, “hayıyyet” ise hayya kadir olma manasına gelmesine rağmen Allah'ın “ilmiyetiyle âlim”, “kadiriyetiyle kadir”, “hayıyetiyle hay” olduğunu kabul etmemişlerdir. Bu onlar için bir çelişkidir. Bu sıfatlar kudret sıfatının içine girmez ve âlimiyet, kadiriyyet ve hayıyyet olarak da tasavvur edilmez.⁶¹

Onlardan bazılarına göre de “hâlıkıyyet” hâlıkın kendisiyle hâlık olduğu özel bir mana olup kudretten başkadır. Allah “âlimiyetle alim”, “kadiriyyetle kadir”, “hayıyyetle haydır” ve bu manalar ilim, kudret ve hayattan başkadır. Onlar Allah'ı ilim, kudret ve hayat olmadan âlim, kadir ve hayy kılmışlardır. Bu ise apaçık dalalettir. Nitekim Kelâmcıların, Allah'ın “hâlıkıyyetle hâlık”, “müridiyyetle mürîd”, ve diğerleri gibi olmayacağını iptaline dair çok sözleri vardır. ⁶²

⁵⁵ Neseî, a.g.e., I, 402.

⁵⁶ M. Şerefeddin, “Kerramiler” *Dâru'l-Fünun İlahiyat Fak. Mec.*, sene 3, sayı 11, İstanbul, 1929, s.9-10. “Bu sebepten olsa gerek Kerrâmiler İbn Hazm tarafından “Sıfatiyye” grubundan sayılmıştır. İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 144.

⁵⁷ Neseî, *Tebsıra*, I, 401.

⁵⁸ Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, s. 87.

⁵⁹ Ebu Yüsr Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s.108.

⁶⁰ Neseî, *Tebsıra*, I, 402; Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 41.

⁶¹ Neseî, *Tebsıra*, I, 462.

⁶² Neseî, *Tebsıra*, I, 462.

Kerrâmiye'ye göre Tekvin, kudretle, âlem de tekvinle meydana gelmiştir.⁶³

B. Neccâriye: Neccariye mezhebinin tarafları bir çok esaslarda Eş'arîlerle uyuşurken bir çok esaslarda da Kaderiyeye katılmışlardır. Allah'ın ilmini, kudretini, hayatını ve öteki ezeli sıfatları nefyetmişlerdir.⁶⁴ Neccâriye, Mu'tezile ve Eş'arîlere göre Allah mahlûkatı yaratıncaya kadar hâlık değildir. Diğer fiili sıfatlar da böyledir.⁶⁵

Nesefî onların görüşlerine şöyle cevap verir: Allah, hâdis bir "halk" ile hâlık olsa, mahlûkatı yaratmakla bir medih kazanmamış olur. Buna göre kendi zatıyla değil, başkası vasıtasıyla övgüye ulaşır. Dolayısıyla başkasının varlığına muhtaç olur. Bütün bunlar ihtiyaç ve noksanlık alametleri, hudûs işaretleridir.⁶⁶

Allah ezelde değil de sonradan hâlık olsaydı yaratıcılığı kazanması ya kendi zatıyla kaim bir sıfat veya zatına raci bir sıfatla olurdu. "Halk" sıfatı zatına raci olmayıp, zatının ötesinde bir mana olduğu icma ile sabittir. Bu durumda halk zatıyla kaimdir. Şayet zatıyla kaim değilse, hâlık ismine müstahak olmaz. Şayet bu sıfat sonradan zatıyla kaim olursa, hâlık sıfatını kazanmakla kendisinde bir değişiklik meydana gelmiş olur. Bir zat, kendisinde meydana gelecek bir sıfat ile değişiklik söz konusu olur. Değişiklik ise hudûs alametlerindedir. Böylece hâlık iken hudûs sebebiyle mahlûk olur. Hâlık ibadet edenler, mahlûka ibadet etmiş olur. Bütün bunlar imkansız olan şeylerdir.⁶⁷

C. Küllâbiye: İbn Küllâb'ın görüşlerini benimseyen Küllabiye ise Eş'ariyeye teşekkül edip köklü bir Sünnî kelâm ekolü haline gelinceye kadar Ehl-i Sünnet ilmi kelâmını Basra, Bağdat ve Horasan yöresinde temsil etmiştir.⁶⁸ Eş'arî, aralarında geçen bir meseleden dolayı Cübbâi'den ayrılmış ve Mu'tezilenin usullerini terkedip kendi adına bir mezhep tesis ederek İbn Küllâb'ın tarafına geçmiştir.⁶⁹

İbn Küllab'ın kelâma olan esas katkısı, Allah'ın sıfatları konusundaki nazariyesidir. O Mu'tezileye karşı meani sıfatları teorisini benimseyip akli delillerle teyit etmiş, varlık ve olayların sonradan meydana gelmeleri sebebiyle sadece zatî sıfatların ezeliğini kabul edip fiilî sıfatların zat ile kaim olmadığını savunmuştur.⁷⁰ İbn Küllab Eş'arî gibi fiilin Allah ile kaim olmadığını kabul etmiştir.⁷¹

⁶³ Bu konu "Nesefî'ye Göre Kudret Sıfatının Rolü" başlık altında işlenmiştir.

⁶⁴ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firâk*, s.153.

⁶⁵ Nesefî, *Tebîra*, I, 402.

⁶⁶ Nesefî, a.g.e., I, 466.

⁶⁷ Nesefî, a.g.e., I, 466.

⁶⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Küllab", *DİA*, XX, 157.

⁶⁹ W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 354.

⁷⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Küllab" md., *DİA*, XX, 157.

⁷¹ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, s.123.

Küllâbiye mezhebine göre Allah fiilî sıfatlarla kaim olsa sonradan yaratılan şeylere mahal olmuş olur. Hadis olan şeye kemal sıfatı vacip kılınırsa, kendisi ondan önce yok olur ki, bu onun için noksanlıktır. Yok eğer kemal sıfatı o şeye yüklenmezse, o zaman da bu vasıfla anılması caiz olmaz. Yani fiilî sıfatlar hâdis olan şeylerle ilişki içindedir. Onunla kaim olsaydı, hadis olan şeyler Allah'ın zatında meydana gelmiş olacaktı. Allah ise hâdislerden münezzehtir.⁷²

IV. FİİLÎ SIFATLARIN SELEFE İSNÂDI

Eş'arîler tekvin ile mükevvenin ayrı olduğu şeklindeki görüşün Selef tarafından bilinen bir görüş olmadığını ve bu görüşün hicrî 400'lerden sonra ortaya çıktığını söylemişlerdir.⁷³

Nesefî bu konuda bu eleştiriyi cevaplamak ve tekvin ile mükevvenin ayrı olup fiilî sıfatların ezeli olduğunu ve bu görüşün Ebû Hanîfe'den alındığını ispat etmek için bu görüşü benimseyen Hanefî-Mâtürîdî ekolüne mensup âlimleri zikretmiştir.⁷⁴

Aslında Eş'arîler bu sözleri söylemekle selef mezhebi konusunda cahilliklerini ortaya koymaktadır.

Ebû Ca'fer et-Tahâvî: Ebû Hanîfe ve selef ümmetinin sözlerini bilmede üstünlüğüyle tanınan "*Kitâb-u Müsemmâ*" sahibi Ebû Ca'fer et-Tahâvî'ye göre Allah mahlûkatı yaratmadan önce de sıfatlarıyla kaimdir. Onları yaratmakla kendisinde daha önce bulunmayan bir sıfat ortaya çıkmış değildir. "Yaratıcı" ismini mahlukatı yarattığı için kazanmış değildir. Tahâvî bu sözleriyle Allah'ın mahlukatı yaratmadan önce hâlık olduğunu kastetmiştir ki bu sözlerde fiilî sıfatların ezeli olduğuna ve Allah'ın mahlukat ile bir medih kazanmasının caiz olmadığına dair işaret vardır. Bu sözler Ebû Hanîfe ve ashâbının sözleri olup hicri 400'den sonra ortaya çıktığının söylenmesi bir cehalettir.⁷⁵

Eski zamanlarda Ebû Hanîfe ashâbı usulde ve furûda onun yoluna tabi olup, Maverâünnehir, Horasan, Merv ve Belh diyarlarında Mu'tezileden uzak duran herkes bu mezhep üzerindeydi.⁷⁶

Ebû Bekir Ahmet b. İshak el-Cûzcânî: Nesefî'nin bildirdiğine göre usul ve furû ilimlerini bilen, kelâm ilminde engin bilgi ve ilme muktedir bidat ehline karşı dindeki tavizsiz

⁷² Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, 389.

⁷³ Nesefî, *Tebşıra*, I, 405.

⁷⁴ Nesefî, *Tebşıra*, I, 467.

⁷⁵ Nesefî, *Tebşıra*, I, 468.

⁷⁶ Nesefî, *Tebşıra*, I, 468.

tutuma sahip Mâverâünnehir ve Semerkand âlimlerinin hepsi “*el-Fark ve 't-temyîz*” adlı eserin sahibi Şeyh Ebû Bekir Ahmet b. İshak el-Cûzcânî döneminden beri bu görüşe sahip idiler.⁷⁷

Nesefî, Ebû Bekir el-Cûzcânî'nin Ebû Süleyman Cûzcânî'nin (v.200/816) arkadaşı olduğunu Cûzcânî'nin de Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (v. 189/805) talebesi olduğunu söyler. Bu iki âlim de Ebû Hanîfe'nin talebeleri olmuştur. Nesefî Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin öğrencisinin arkadaşı olan birinin hicri 400'den sonra nasıl yaşamış olabileceğini hayretle sorar.⁷⁸

Nesefî selef âlimlerinden bu konuyla ilgili örnekler vermeye devam eder.

Şeyh Ebu Bekr Ahmed b. İshak b. Hüseyin el-İyazi: Cûzcânî'nin öğrencisi olan Şeyh Ebû Nasr Ahmet b. İyaz da bu görüşe sahip biriydi. Kendisi Nesefî'nin verdiği bilgiye göre Allah'ın düşmanı olan kafirlere karşı cihat ederdi. O, zamanının en cesurlarından biri olup, ilimde derinlik sahibi bir kimse olarak yabancı diyarlarda şehit olmuştur. Kendisi İlim derinliği ölçülemeyecek kadar büyük bir deniz gibidir.⁷⁹

Kendisi şehit olduğu zaman geriye İmam Mâtürîdî'yle çağdaş olan dört kişiyi bırakmıştı. Şeyh Hakim Ebu'l Kâsım, oğulları Ebû Ahmet ve Ebû Bekr İyaz.

Ebu Ahmed b. Ebi Nasr el-İyâzî: Ebû Hafs el-Kebîr'in torunu olan Şeyh Ebû Hafs el-İclî, Ebû Nasr el-İyazî için Mâverâünnehir ve Horosan fakihlerinin öncüsü olarak bahseder. Şeyh Ebû'l-Kâsım Hakîm Semerkandî, Horasan ve Mâverâünnehir şehirlerinde hicri 100 senesinden beri Ebu Ahmet el-İyazî gibi bir fâkihın çıkmadığını bildirmiştir.⁸⁰

Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed el-İyâzî (361/971): Ahmet İyazî de Ebû Hanîfe mezhebinin doğruluğuna inanmıştır.⁸¹

Ebu'l- Hakîm es-Semerkandî (342/953): Ahmed b. İyazi'nin bıraktığı kimselerden biridir. Kendisi, mezarına “bu hayatını ilim yoluna adayan ve her şeyini ilmi yayma ve öğrenme yolunda kullanan kimsenin kabridir” yazılmasını emretmiştir.⁸² Ona göre, Allah'ın mahlûkatı yaratmadan önce yaratıcı olduğunu Allah'ın zatında bir değişikliğin olmayacağını bilmek her mümine gereklidir. Kim “Allah mahlûkatı yaratmadan önce yaratıcı değildi” derse bu kişinin sözü “Allah yaratıcı değildi, bilakis mahlukatı yarattıktan sonra yaratıcı oldu” diyen kimsenin sözü gibi olur. Bu ise Allah'ı inkar etmektir. Çünkü Allah kendisinin her şeyin yaratıcısı olduğunu bildirmektedir.⁸³

⁷⁷ Nesefî, *Tebşıra*, I, 468.

⁷⁸ Nesefî, a.g.e., I, 469.

⁷⁹ Nesefî, a.g.e., I, 469.

⁸⁰ Nesefî, *Tebşıra*, I, 480.

⁸¹ Nesefî, *Tebşıra*, I, 480.

⁸² Nesefî, *Tebşıra*, I, 482.

⁸³ Hakîm Semerkandî, *Sevadu'l-Azâm fi'l-keîâm*, matbaatül cemel ts., s. 26.

Ebû Bekr İyazî: Ahmet İyazî'nın kardeşi olan Ebû Bekr de Semerkand halkına vefat ederken Ehl-i Sünnet yolu üzerine sebat etmelerini, bidat ehlinden özellikle Mu'tezile ile aralarında "on İyaziyye mesele" olarak bilinen meselede onlardan sakınmalarını emretmiştir.⁸⁴

Kadı Ebû Abdullah Muhammed b. Eslem (268/881): Semerkand kadılarından olan Kâdı Ebû Abdullah Muhammed b. Eslem de bu görüşte olup 268 yılında vefat etmiştir.⁸⁵

Ebû Bekr Muhammed b. Yeman es-Semerkandî: "Mealimu'd-dîn" ve "Kitabu'l-i'tisâm" ve başka kelâm kitaplarının sahibi Semerkandlı Ebû Bekr Muhammed b. Yeman es-Semerkandî Kerrâmiler'e karşı ilk reddiye kitabını yazmıştır.⁸⁶

Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî: "Kitabü Cümelü usûli'd-dîn" adlı eserin sahibi ve fakih Ebû Ahmet el-İyazî'den ve Ebü'l-Hasan Rustügfenî'den fıkıh ve kelâm dersleri alan Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî'dir.⁸⁷

Kaynaklar, Ebû Seleme'nin hocasının Ebu Ahmed Nasr b. Ahmed el-İyazî olduğu konusunda mütefikler. Ebu Ahmed Nasr b. Ahmed el-İyazî, hem Mâtürîdî'den hem de babası Ebu Nasr b. Abbas el-İyazî'den öğrenim görmüştür. Yani Ebû Seleme Mâtürîdî'nin öğrencisinin öğrencisidir.⁸⁸

Ona göre Allah ezelde ilim, kudret, hikmet, tekvin gibi sıfatlarla muttasıftır. Çünkü değişiklik, yaratılmışlık belirtilerindedir. Artma ve eksilme de acz emaresidir.⁸⁹ Allah'ın âlim, kadir ve fâil olduğu zaruri bir şekilde olduğu ortaya çıkınca; ilim, kudret ve fiil sıfatlarının onun zatıyla gerçekleşmesi gerekli olur. Çünkü O, kendisini gerçekleştiren belirli bir manadan türetilmiş bir isimdir. Takma ad ve yalan isim dışında bir başka isim ona verilemeyince, bu durum bizi ta'til sonucuna götürür.⁹⁰

Şayet tekvin mükevvenin aynı olsaydı eşyanın hepsi ezelde mevcut olur ve eşya sonradan meydana gelen bir yaratmayla meydana gelmiş olurdu. Bu ise Dehriyenin görüşüdür.⁹¹

Ebü'l-Hasan Rustügfenî (345/956) : "Kitabü İrşadu'l-mühtedî", "Kitabu'z-zevâyid ve'l-fevâid" adlı eserleri bulunmaktadır.

⁸⁴ Neseffî, *Tebşıra*, I, 480.

⁸⁵ Neseffî, *Tebşıra*, I, 481.

⁸⁶ Neseffî, *Tebşıra*, I, 481.

⁸⁷ Neseffî, *Tebşıra*, I, 481.

⁸⁸ Ebû Seleme es-Semerkandî, *Cümelü usûli'd-dîn*, (trc. ve nşr. A. Saim Kılavuz, Ebû Seleme es-Semerkandî ve Akâid Risalesi), İstanbul 1989, s. 17.

⁸⁹ Ebû Seleme es-Semerkandî, *Cümelü usûli'd-dîn*, s. 47.

⁹⁰ Ebû Seleme es-Semerkandî, a.g.e., s.50.

⁹¹ Ebû Seleme es-Semerkandî, a.g.e., s.52-53.

İmâm Mâtürîdî: Neseîî onun hakkında övgü dolu sözler söyler. Mâtürîdî çeşitli ilim dallarında fakih Ebû Ahmet İyazî ve Ebü'l Hasan Rüstügfenî'yi yetiştirmiştir.

Hocası Şeyh Ebû Nasr İyazî, meclislerde Mâtürîdî olmadan asla konuşmaz ve onu ne zaman uzaktan görse hayretle bakar: “Rabbin dilediğini yaratır, dilediğini de seçer.”⁹² âyetini okurdu.⁹³ Neseîî, fiilî sıfatlar ve dolayısıyla tekvin sıfatı konusunda hocası Mâtürîdî'nin görüşlerinin açıklayıcısı ve yorumlayıcısıdır.

Neseîî ayrıca “*Kitâbü't-tevhîd, Kitâbü'l-Makâlât, Reddü Evâ'ili'i-edille li'l-Kâ'bi, Reddü Tehzîbi'l-cedel li'l-Kâ'bi, Reddü Vaîdi'l-fussâk li'l-Kâ'bi, Reddü'l-Usûli'l-hamse li-Ebî Muhammed el-Bâhilî, er-Red ale'l-Kerâmita, Reddü Kitâbi'l-İmâme li-ba'zı'r-revâfız*” adlı eserleri Mâtürîdî'ye nisbet etmiştir.⁹⁴

Bu zikredilen kimselerin çoğu 300'den önce çoğu da 300'den 330 ile 340 tarihleri arasında vefat etmişlerdir. Eş'arî'nin vefatı ise Şeyh Ebu'l -Kâsım Hakimden az bir süre önce (yaklaşık 35 sene) öncedir. Dolayısıyla bunlar Eş'arî'nin çağdaşı olup hocalarının hocalarından öncedir.

Neseîî'ye göre halk arasında kerametleri açık olarak bilinen tasavvuf ehli de kendileri gibi düşünmektedir. O, örnek olmak üzere “*et-Taarruf li beyâni mezhebi't-tasavvuf*” isimli eser sahibi Ebû Bekr Muhammed b. İshak el- Buhari el- Kelâbâzi'yi zikreder.⁹⁵

Ebu Bekr Muhammed b. İshak el- Buhârî el- Kelâbâzî (380/990): Ameldeki mezhebi itibariyle Hanefî olan Kelâbâzî'nin tasavvuf, hadis ve fıkıh ilimleriyle meşgul olması, ona ve eserine ayrı bir özellik kazandırmıştır.⁹⁶

O bu konudaki görüşlerini “*et-Tearruf li-mezhebi't-tasavvuf*” adlı eserinde sergilemiştir.

Ona göre Allah'ın ezelde yaratıcı olduğu hususunda ihtilaf eden sufilerin ve tasavvuf ehlinin çoğunluğuna göre Allah'ın ezelde halk etmediği bir sıfat sonradan onda hâdis olamaz. Allah, mahlukatı yarattığı için halık, varlıkları icad ettiği için barî vb. isimlerini hak etmiş değildir. Şayet böyle olsaydı hiçbir şeyin mevcut olmadığı ezelde Allah'ın eksik olması, sonra halkla tamamlanmış bulunması icab ederdi ki Allah bundan münezzehtir.

Sûfilerin çoğunluğuna göre Allah'ın ezelde yaratıcı, icad edici, suret edici, vb. olduğunda şüphe yoktur. Allah'ın kendisini vasıflandırdığı diğer sıfatlar da böyledir. Sufilerin çoğu Allah'ın fiil sıfatları ile azamet, celal gibi fiil denilemeyecek olan sıfatları arasında fark

⁹² el-Kasas 28/68.

⁹³ Neseîî, *Tebşıra*, I, 474.

⁹⁴ Neseîî, *Tebşıra*, I, 472.

⁹⁵ Neseîî, *Tebşıra*, I, 485.

⁹⁶ Ebu Bekr Muhammed b. İshak el- Buhari Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1979, s.11.

görmezler. Eğer Allah hâlık, Bâri ve musavvir sıfatlarını icâd edilen ve şekil verilen eşya sayesinde almış olsaydı bu gibi şeylere muhtaç olması gerekirdi. Bu ise sonradan olmanın işaretidir.⁹⁷

İbn Teymiyye de Allah'ın fiilî sıfatlarının ezeli olduğunu ispatlamak için Selef adıyla Kelâbâzî'den sık sık alıntılar yapmıştır.⁹⁸

Kelâbâzî'ye göre Allah ezelde değil de sonradan yaratıcı olsaydı O'nda bir değişikliğin meydana gelmesi, nihayete eren bir halden sonra başka bir halin kendisine ârız olması, önceden yaratıcı ve irade edici duruma gelmesi gerekirdi. Bu ise son bulma ve batma manasına gelir.⁹⁹ Allah ise kendini bu gibi şeylerden tenzih etmiştir.¹⁰⁰

Kelabazi'ye göre halk, tekvin ve fiil Allah'ın sıfatlarıdır. Fiil meful değildir. Halk ile mahluk bir olsaydı, var olan şeylerin kendi kendine var olmaları gerekirdi. Zira Allah'ın varlıkları yaratmasının manası “varlıklar mevcut değildi, sonradan icad edildi” hükmünden başka bir şey değildir.¹⁰¹ Kelâbâzî' nin bu sözlerinden sufilerin de Mâtürîdîler gibi Allah'ın fiilî sıfatları ezeli kabul ettiğini görüyoruz.

Nesefî, bu kimseleri isim ve eserleriyle tek tek anlatarak fiili sıfatların ve tekvin sıfatının arka planının h. 400'den öncelerine ve Ebû Hanîfe'ye dayanan bir görüş olduğunu ispatlamıştır. Nesefî'nin zikrettiği bu isimlerin bazılarının dönemlerinin ve hocalarının daha iyi anlaşılması için A. Saim Kılavuz'un “*Ebû Seleme es-Semerkindî ve Akâid Risalesi*” adlı eserinde Semekandi'ye kadar yapılmış olan şemanın Ebü'l-Hasan Rüstüfî'yi de ilave ederek verilmesi daha faydalı olacaktır.

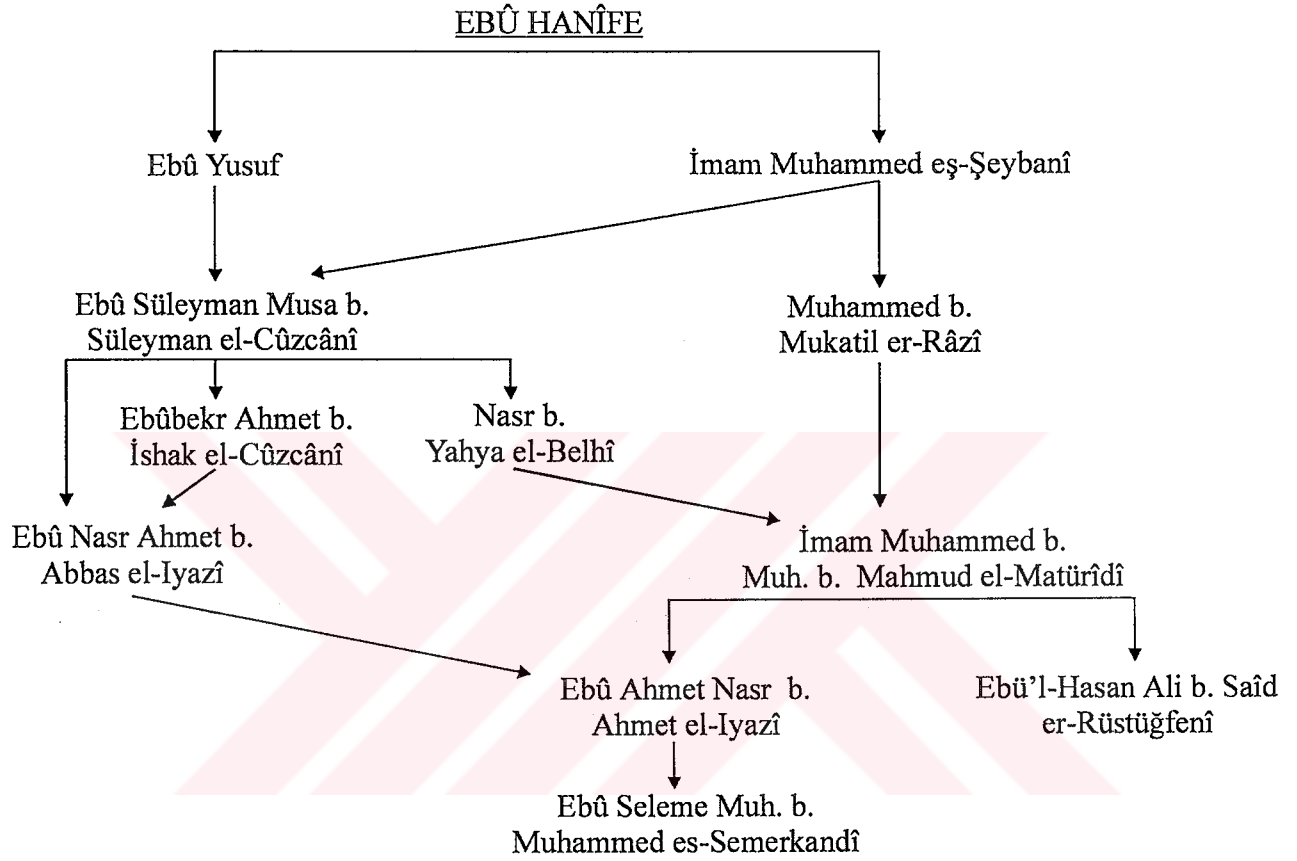
⁹⁷ Kelâbâzî, *Taarruf*, s.65

⁹⁸ İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyatı*, V, 405; *İsim ve Sıfat Tevhidi*, s. 395.

⁹⁹ Kelâbâzî, a.g.e., s. 65-66.

¹⁰⁰ el-En'âm 6/76.

¹⁰¹ Kelâbâzî, a.g.e., s. 66.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FIİLÎ SIFATLARIN MERCIİ OLARAK TEKVİN

FİİLÎ SIFATLARIN MERCİİ OLARAK TEKVİN

Yüce Allah, Peygamberine indirdiği ilk âyetinde, “Yaratan Rabbinin adıyla oku” kelâmıyla zatının ilk fiilini de belirlemiştir. İlk vahiy olan bu âyetin kelimelerinin sıralanışında önce Allah’ın sıfatı olan “Rab” sonra da fiili olan “halk” tanıtılmıştır. Zira O, kendi zatını böyle takdim etmiş ve insanlığa kendini böyle tanıtmıştır. İnsana ilim, irade gibi zatının nitelendiği vasıflardan bir nebze olsun vermiştir, ama ona yaratıcılık özelliği hiçbir zaman verilmemiştir.¹

Kelâmcılar arasında ve kelâmcılarla filozoflar arasında çeşitli anlayışlara ve açıklamalara yol açmış olan fiilî sıfatları Mâtürîdîler “tekvin” sıfatı altında toplamıştır.² Mâtürîdîlerin tekvin sıfatı nazariyesi, Mâtürîdîye okuluna göre Allah’ın ilim, kudret, irade, sem’, basar sıfatları yanında bir de tekvin sıfatı vardır ve bu sıfatla Allah ezelde muttasıftır ve tekvin mükevvenin gayridir.

Dolayısıyla kelâm sisteminde fiilî sıfatlar kategorisi içerisinde üzerinde en çok durulan sıfat “tekvin”dir.

Tekvin terimi tartışmalara o kadar yol açmıştır ki, Eş’arîler baştan sona kadar ve Fahreddin er-Râzî bile bu sıfatı asla kullanmamış ve onu açıkça reddetmiştir. Eş’arîler sübûtî sıfatları yedi olarak zikrederken Mâtürîdîler bu sıfatları tekvin ile sekize çıkarmışlardır. Böylece herhangi bir kitapta tekvin sıfatı yoksa, yazarının Eş’arî olduğu anlaşılır. Eş’arî bir yazar, tekvin sıfatından ancak onu reddetmek için bahseder. Eş’arîler tekvin sıfatı gibi bir sıfatla Allah’ın fiil sıfatlarını birleştirmezler, onları ayrıca anlatırlar.³

Eş’arîler ile Mâtürîdîler arasında cereyan eden fiilî sıfatlar konusundaki ihtilaf, tekvin sıfatı ve kudret sıfatının rolündeki ihtilaf şeklinde ortaya çıkmıştır.⁴

Tekvin sıfatı yaratmak, icad etmek, nimet vermek, azab etmek ve diriltmek gibi ilâhî fiillerin merciidir. Eserde görülen çeşitlilik sebebiyle ifadeler çeşitli şekilde olsa da sıfat birden fazla olamaz. Varlık ve vücûd gibi bir eser ve sonuç meydana getirmesi itibarıyla tekvin sıfatına icad, halk; hayat ve ölüm gibi bir eser meydana getirmesi sebebiyle aynı sığata ihyâ ve imâte denir. Bunların hepsi tekvin sıfatına racidir.⁵

Tekvin sıfatının delili akıl ve nakildir. Akıl Allah’ın âlemin yaratıcısı ve mükevveni olduğunu kabul etmektedir. Bununla birlikte türetilip bir şeye isim verilen bir vafsa ait

¹ Tevfik Yücedoğru, *İslam İtikadında Yaratılış*, Bursa, 1994, s.9.

² Hüseyin Atay, *İslamın İnanç Esasları*, s.104.

³ Hüsetin Atay, a.g.e., s.105.

⁴ Fethullah Huleyf, *Kitabü't-tevhîd*, “mukaddime”, s.21.

⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.181, 9 nolu dipnot; Sırrı Giridî, *Nakdu'l-Kelâm*, s.134.

kökteki anlamın, o şeyle kaim olmaması mümkün değildir. Bu delil diğer sıfatların ispatında da geçerlidir.⁶

Mâtürîdî âlimleri, Eş'arîler gibi tekvinden darb-madrûb gibi nisbî bir sıfatı anlamamışlar tefsirlerde tekvinden ma'dûmun ademden vücûda çıkmasını kastetmişlerdir.⁷ Zira darb ve dövmek, izafi ve nisbî bir sıfattır. Karşılık olarak izafi olan, döven ve dövülen bulunmadan tasavvur edilemez. Halbuki tekvin izafi değil, hakikî bir sıfattır. Bu hakikî sıfat izafetin aynısı olmayıp başlangıç noktasıdır. Üstelik “darb ve dövmek”, bekâsı ve devamlılığı imkansız olan bir arazdır. Dövme fiilinin dövülene taalluk etmesi ve acının ona ulaşması için dövülenle dövme fiilinin birlikte bulunmaları şarttır. Çünkü dövülen gecikse dövme işi yok olup giderdi. Halbuki Allah'ın fiilinde durum böyle değildir. Ezelidir, devamlılığı zaruridir, mef'ûlün zamanına kadar bâki kalır ve Allah'ın tekvini sonsuza kadar baki kalacaktır.⁸

Mâtürîdîlere göre tekvin ezeli bir sıfattır. Çünkü hâdis şeylerin Allah'ın zatı ile kaim olması imkansızdır. Allah ezeli kelâmında kendini “hâlık” diye isimlendirmiştir. Ezelde yaratıcı olmasaydı ya Allah'ın yalancı olması ya da “Allah gelecekte yaratıcıdır” gibi mecaza gidilmesi gerekirdi. Tekvin hâdis olsaydı, bunun diğer bir tekvinle yaratılması gerekirdi ki bu da teselsüle sebep olurdu ya da diğer bir tekvin olmadan var olması gerekirdi. Bu da hâdisin bir muhdise ve ihdasa muhtaç olmamasını gerektirirdi. Nitekim ilim, irade, kudret gibi sıfatların da hâdis şeylerle bağlantısı vardır.⁹

Mâtürîdîlere göre tekvin mükevvenen başkadır. Çünkü fiil, zaruri olarak mef'ûlden başkadır. Tekvin mükevven olsaydı zaruri olarak mükevvenin kendi kendine mükevven ve mahluk olması, kendisinin aynı olan bir tekvinle mükevven ve var olması lazım gelirdi. Bu duruma göre mükevvenin kadîm ve Allah'tan müstağni olması neticesi çıkardı.¹⁰

Tekvin mükevvenin aynı olsaydı, Allah'ın âlem üzerinde kudret sahibi olmaktan başka bir ilgisi olmaz zorunlu olarak âlem kendi kendini meydana getirmiş olurdu. Bu durumda da Allah'a “âlemin hâlıkı ve sâni” demek doğru olmazdı. Çünkü tekvin mükevvenin aynı olunca artık bu manadaki tekvin Allah'ın zatı ile kaim olmamaktadır.¹¹

Yine tekvin mükevven olsaydı, “şu taşın siyahlığını yaratan siyahtır” demenin doğru olması lazım gelirdi. Çünkü bu duruma göre siyahla kaim olan ve tekvinin aynısı olan

⁶ Harpûtî, *Tenkîhu'l- kelâm*, s. 187.

⁷ Şeyhizade, *Nazmu'l-ferâid*, Haydarabad, 1322, s. 18.

⁸ Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 176; Ebu'l Berekat Neseffî, *el-Umde*, s. 42.

⁹ Teftazânî, a.g.e., s. 175-176; Ebu'l Berekat Neseffî, *el-Umde*, s. 41-42.

¹⁰ Teftazânî, a.g.e., s. 179.

¹¹ Teftazânî, a.g.e., s. 179.

mükevvin siyahlığı yaratmaktadır. Tekvin siyahlığın aynısı olsaydı, siyahla, yani taşla kaim olması gerekirdi. Bütün bunlar fiilin mef'ûlden başka olduğunu gösteren delillerdir.¹²

Mâtürîdîlere göre Tekvinin iki manası vardır:

1. Mebde-i Tekvin: Bilfiil yaratmanın başlangıcı olan nefsi sıfattır,¹³ tekvin ile kastedilen tekvinin başlangıcıdır. Bir eserin yaratılmasında tesirli olan bu sıfattır.¹⁴
2. Bilfiil Tekvin: Bu da nefsi sıfatın (mebde-i tekvin) mükevvene taallukundan ibaret olup yaratan ile yaratılan arasındaki nispettir ve hâdistir. Mâtürîdîlere göre ezelf olan tekvin sıfatı, bilfiil tekvinin mükevvene taalluku değil, tekvinin başlangıcıdır.¹⁵

Ehl-i Sünnete göre tekvin Allah'ın ilim, kudret sıfatları gibi ezelf bir sıfatı olup tekvin ezelfdir, fakat yaratılan sonradan değildir. Kudret ezelf olduğu halde makdûrun sonradan olması da böyledir.¹⁶

Nesefî'ye göre "tekvin" ma'dûmun ademden vücûda çıkması demektir. Bu manada "tekvin, tahlik, halk, icad, ihtira, kelimeleri eşanamlı kelimelerdir.¹⁷ Bu görüşün Mâtürîdîlerin genel kanısı olduğunu görmekteyiz. Bu sebeple biz bunların sözlük anlamlarının kısaca verilmesini uygun gördük.

Aslında Kur'an'da yaratma kavramları ile ilgili tabirler çok çeşitlidir. Bu tabirlerden bir kısmı bu anlamı doğrudan ifade ederken bir kısmı da aslında yaratma anlamında olmadığı halde, Allah'a nispet edildiğinde "yaratma" anlamı kazanan tabirlerdir.¹⁸

Bu kelimelerin kullanımları ise şöyledir.

HALK: İlahi fiilleri ifade etmek için kullanılan en yaygın terim olan halk kelimesi bir şeyin kendisinden önce bir benzeri olmayacak şekilde yaratılmasıdır. İbn Seyyid'e göre Allah'ın bir şeyi yaratması onu daha önce yokken var etmesidir.¹⁹ Fâilden unutmaya ve gafletle değil takdir ederek meydana gelen her fiil "halk"tır.²⁰ "Halk" kelimesi Arap kelâmında iki manada kullanılır

- 1) İnşa: Bir örneğe göre inşa etmek.²¹ Hiçbir asıl ve örneği yokken icad etmektir.
- 2) Takdir: Yani bütün açıklığı ile eşyanın miktar ve derecelerini tayin etmektir.²² Zira bir şeyi

¹² Teftezânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 179.

¹³ Ebû Azbe, *Ravzatul-Behiyye*, s. 41.

¹⁴ Teftezânî, a.g.e., s.181, 9 nolu dipnot.

¹⁵ Ebû Azbe, a.g.e., s.41.

¹⁶ Nesefî, *Tebsiratu'l-edille*, I, 402.

¹⁷ Nesefî, a.g.e., s. 400; *et-Temhîd*, s. 28.

¹⁸ Veli Ulutürk, *Kur'an-ı Kerimde Yaratma Kavramı*, İstanbul 1995, s. 35.

¹⁹ İbn Manzûr, *Şerhi Esmâullahi'l hüsna*, Beyrut 1992, s.40.

²⁰ Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 414.

²¹ Zebidi, *Tâcû'l-arûs*, (thk. Mustafa Hicazi), Beyrut 1994, XXV, 251.

²² Ragıp İsfahânî, *Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Seyyid Keylanî), Kahire 1961, s. 157; M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 527.

bütünüyle takdir etmek, onun eşya arasındaki miktar ve derecesini tamamıyla bilmeye bağlıdır. Bu itibarla “halk”, çoğu kez miktarı bulunan şeylerde kullanılır.²³ “Gerçekten Rabbiniz, altı günde gökleri ve yeri yaratan, sonra arşa istivâ eden Allah’tır.”²⁴ “Sonra o su damlasını bir alak olarak yarattık; ardından o alakı bir çiğnem et parçası olarak yarattık....”²⁵ âyetlerinde olduğu gibi Allah’ın yarattığı her şey öncesinde örneği olmadan ilk olarak yaratılmıştır.²⁶ Bedevî’ye göre “hâlık sözünden Allah’ın daha önce bir benzeri olmadan ibtida ile yarattığını, inşa ettiğini anlarız. Bu manada “bâri” de aynı manadadır. Çünkü Allah bir görüş ve düşünce olmaksızın yaratmıştır. Anacak kudreti ilminin taalluk ettiği şeylere yönelmiştir. Böylece mahlukat ortaya çıkmıştır. Bunların hepsi herhangi bir zaman dışında meydana gelmiştir. Çünkü “Berec” lafzı halk ve insanın zamandan soyutlanmış olması demektir.” sözleriyle halk ve bâri arasındaki farkı belirtmiştir.²⁷

“Allah hâlıktır” demek, Allah eşyayı daha önce mevcûd değilken yarattı demektir.²⁸ Bir şeyin varlığını takdir etmeye itibarla ve takdirin ötesinde onu yaratmaya itibarla Allah hâlıktır.²⁹ Ezherî ise şöyle der: O eşyanın tamamını daha önce yokken yarattı. Yaratmanın aslı takdirdir.³⁰

Kur’an’da “haleka” fiili çeşitli fiil şekillerinde 182 defa geçer. Sadece iki tanesi “yapmak” manasıyla Hz. İsa’ya nispet edilir. Bir defa da uydurmak manasında insanlara nispet edilmiştir. Bunların dışında kalanların hepsi “yaratma” manasındadır.³¹

Kelâmda “halk” yoktan yaratmaya tam karşılık olarak kullanıldığı için çoğu kelâmcılar “halk” kelimesinin Allah’tan başkasına izafe edilmesini uygun görmemişlerdir.³²

TAHLİK: “Hiç şüphesiz biz her şeyi bir kader ile yarattık.”³³ “Allah’ın gökleri ve yeri hak ile yarattığını görmüyor musunuz?”³⁴ âyetlerinde olduğu gibi özel tekvin çeşidi olup eşyaların takdir ve aslı olmadan icadı ve inşasıdır.³⁵

²³ M. Hamdi Yazır, a.g.e., s. 527.

²⁴ A’raf 7/54.

²⁵ Mu’minun 23/14.

²⁶ Zebîdî a.g.e., XXV, 251.

²⁷ Abdüsselam Bedevî, *el-Esmâü'l-hüsna*, Kahire ts., s. 87.

²⁸ Beyhakî, *el-İtikad*, s. 34.

²⁹ İbn Manzûr, *Şerh-i Esmâullahi'l hüsna*, s. 40.

³⁰ Zebîdî, a.g.e., XXV, 251.

³¹ Veli Ulutürk, *Kur’an-ı Kerîm Allah’ı Nasıl Tanıtıyor*, İzmir 1994, s.32.

³² Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah Âlem İlişkisi*, s. 169.

³³ Kamer 54/49.

³⁴ İbrahim 14/19.

³⁵ Beyazîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, s. 212.

TEKVİN: Fiil, tahlik, icad, ihdas, ihtira kelimeleriyle anlatılan manayı ifade etmekte olup yok olanı yokluktan varlığa çıkarmak olarak tarif edilmiştir.³⁶ “kevvən’ş-şeye” demek onu yarattı

demektir. Allah eşyanın yaratıcısı olup onları yokluktan varlığa çıkarmıştır.³⁷ Kelâmcıların çoğu tekvinle “ibda” manasını kastetmişlerdir.³⁸

İBDÂ: “Bedee ve ibtedee” aynı manaya gelir. “Bedee’ş-şeye” demek onu ilk defa yaptı anlamına gelir. Yani onu yapmayı öne aldı demektir. “Bedeallahu halken” onları yarattı ve icad etti demektir. De ki: “Sizin şirk koştuklarımızdan ilk kez yaratacak, sonra onu iade edecek olan var mı? De ki: Allah yaratmayı başlatır, sonra onu iade eder.³⁹ Allah yaratmayı başlatır, sonra onu iade eder...⁴⁰ âyetlerinde “yebdeu’l halka” ifadesi geçmektedir. Allah’ın “mübdi ismi” eşyayı inşâ eden ve onu öncesinde ona benzeyen bir misal olmadan ilk defa yaratan demektir.⁴¹ “Bedii’s-semâvati” ve “bâdii’s-semâvati” aynı manadadır. Âlim ve alîm’in aynı olduğu gibi.⁴²

İNŞÂ: “Enşee ” demek bir şeyden inşa etti” demektir. Râd suresinde “enşseeullahu’s-sihab” bulutları yükseltti demektir. “Enşeeullahu halka” demek “ibtedea halkahum” anlamına gelmektedir. Zeccâcî, “Allah hüvellezi enşee cennâti” âyetinde onları en güzel şekilde ibtida (yarattı) etti manasını vermiştir.⁴³ Bazen halk kelimesi bir şeyden başka bir şeyi ortaya çıkarmak manasına kullanılsa da aslında bu manaya daha çok inşa (icad) tabir edilir.⁴⁴

Kur’an esas itibariyle yaratma fiili için halk fiilini kullanmakla beraber aynı tezahürü bir çok değişik kelime ile ifade ederek, Allah’ın yaratıcı aksiyonunun bir ağ halinde bütün kainatı sarmasını sağlamıştır. Bu terimler, genel yaratma kavramını hususileştirirken, değişik anlamlara sahiptir.⁴⁵ Aslında ilk yaratılış için “bedee, halk, fatara”; tekrar yaratma için “yuûdu”, yoktan hiçbir şeye dayanmadan yaratma için “bedi”, yaratışın çeşitli safhalarını ifade için “enşee, zerea, ceale, savvera, sevve” fiilleri ve “kün emri”, hususiyle canlıları ve onların organlarını düzgün ve ahenkli yaratma için “berea” lafızları kullanılmıştır. Bunlar yaratmayı doğrudan ifade eden fiillerdir.⁴⁶ Bâri ismi, sâni ve mûcid gibi olmakla beraber, cisimlerin yaratılması manasını ifade eder. Allah’ın “bâri” ismi yaratılışın tekamül mertebelerindeki

³⁶ Neseî, *Tebîra*, I, 400; Teftazânî, a.g.e., s.174.

³⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “kevn” md. III, 316.

³⁸ Zebidî, *Tâcû’l-arûs*, “kvn”md., Mısır 1306, IX, 324.

³⁹ Yunus 10/34.

⁴⁰ Rum 30/11.

⁴¹ Zebidî, *Tâcû’l-arûs*, I, 137; Beyazîzâde, a.g.e., s. 213.

⁴² Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, vr. 225a.

⁴³ Zebidî, *Tâcû’l-arûs*, I, 465.

⁴⁴ M. Hamdi Yazır, a.g.e., VII, 527.

⁴⁵ Suat Yıldırım, *Kur’an’da Ulûhiyyet*, s. 197-198.

⁴⁶ Veli Ulutürk, a.g.e., s.165.

icadları ifade eder.⁴⁷ Böylece yaratma ve tedbir, Ku'ran'da ulûhiyyetin kendisini vasıflandırmada en önemli rolü oynamaktadır.

Allah'ın fiili dediğimizde aklımıza ilk gelen şey, ister var olanlardan hareketle yeni bir şeyi ortaya koymak manasında “inşa”, ister yoktan bir şey meydana çıkarmak manasında olan “ibda” şeklinde olsun, O'nun eşyayı var kılmasıdır.⁴⁸

I. TEKVİN SIFATININ EZELİLİĞİ

Tekvin ve mükevvenin ayrı olduğu, tekvinin ezeli olmasının âlemin ezeliğine götürmeyeceği gibi konular ancak “tekvin” sıfatının ezeli olduğu ispatlandıktan sonra mümkün olmaktadır.

Eş'arîler “ihdas, hudûs, halk, icad, ihtira, ibda, inşa” gibi sıfatların anlamlarını birbirinden farklı görürken,⁴⁹ Mâtürîdîler, hepsini eş anlamlı kabul ederler ve tekvin sıfatı altında toplarlar.⁵⁰ Nesefî bunu şöyle anlatır: “Tekvin, tahlik, halk, icad, ihtira, kelimeleri eş anlamlı kelimelerdir. Fakat biz tekvini öncekilerinin kullanımına uygun olarak kullanacağız ki o da yok olanı yokluktan varlığa çıkarmak demektir.”⁵¹ Tekvin, mükevvenin ezelde olması için değil mükevvenin var olacağı zaman vücûd bulması içindir.⁵² Bu ibareler daha sonraki Mâtürîdî kelâmcılar tarafından da aynen benimsenmiştir.

Mâtürîdîlere göre Allah zatında halk sıfatının var olması için hâlıktır. Allah âlim, kadir, hayy, baki, sem', basir olduğu gibi ezelde de tekvin sıfatıyla muttasıftır. Çünkü Allah bu sıfatların hepsiyle ezelde vasıflandırılmıştır. Tekvin âlemin ve âlemin her bir parçasının ezelde değil, var oluşları anında yaratılmasıdır.⁵³

Nesefî'ye göre tekvin hâdis olursa ya Allah'ın zatının dışında bir mahalde, ya hiçbir mahal olmaksızın veya Allah'ın zatında hâdis olur.⁵⁴ Nesefî bu delilleri tekvinin ezeli olmasının âlemin ezeliğine götürmeyeceği konusunda ayrıntılı olarak incelemiştir.

Tekvin sıfatı ya ezelde vardır, ya da sonradan meydana gelmiştir. Eğer sonradan ortaya çıkmış olsaydı hâdis olur ve kendisiyle var olmuş olurdu. Eğer bu caiz olsaydı diğer bütün şeyler için de caiz olurdu. Ya da tekvin başkasının yaratmasıyla meydana gelmiştir. Bu

⁴⁷ M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 527.

⁴⁸ Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah Âlem ilişkisi*, s. 162.

⁴⁹ Bâkılânî, *el-İnsâf*, (nşr. Muhammed Zâhid el- Kevserî), Kahire 1369/1950, s.20-21.

⁵⁰ Ebû Azbe, *Ravzatü'l-behiyye*, s. 43; Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.174; Sırrı Giridî, *Nakdu'l-Kelâm*, s.136; Harputî, *Tenkihü'l-keâm*, s. 186; Abdülkadir Râzî, *Şerhu bed'i'l-emâli*, s. 156; Ömer Nesefî, *Metn-i Akâid*, (trc. M.Seyyid Ahsen), İstanbul 1975, s. 81-82.

⁵¹ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 400; *Temhîd*, s. 28.

⁵² Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 402.

⁵³ Nesefî, *Temhîd*, s. 28. Berekat Nesefî, *el-Umde*, s. 41.

⁵⁴ Nesefî, *Temhîd*, s. 31-32.

kabul edilirse bir başka tekvini gerektireceğinden bu da sonsuza kadar sürüp gidecek, teselsülü gerektirecektir. O halde tekvin hâdis değildir ve Allah, irade ettiği şeyin irade ettiği vakit yaratılması manasında bu sıfatla mevsuftur.⁵⁵

Eş'arîler, tekvinin ezelde Allah'ın sıfatı olması halinde Allah'ın ezelde mükevvin olacağından ve böylece yarattığı kainatın da ezeli olması gerekeceği endişesiyle tekvinin ezeli olmasını kabul etmezler. Çünkü onlar bunu dövenin olup dövülenin olmaması, kırmanın olup kırılanın olmaması örneğine benzetmişlerdir. Nitekim fiil ile mef'ûl birbirinden ayrılmaz, biri bulunmadan diğeri bulunmaz. Aynı bunun gibi tekvinin olup mükevvenin olmamasını söylemek onlar tarafından mükevvenin olup da tekvinin olmaması gibi kabul edilmiştir.⁵⁶

Nesefî'ye göre bu görüşün çelişkili olduğu ortadadır. Zira varlığı tekvine bağlı olan şey zaruri olarak hâdis olmak zorundadır. Zaten muhdes olan, başkasına taalluk eden şeydir. Kadîm ise var olmakta başkasına ihtiyaç duymayandır. Eğer bir şey hâdis ise başka bir şeyin onun kîdemini gerektirmesi mümkün değildir. O halde "tekvinin kîdemi mükevvenin de kîdemi gerektirir" iddiasında bulunanlar aslında kadîm ile muhdesin mahiyetini bilmemektedirler.

Nesefî muhaliflerine âlemin hudusunun Allah'ın zatı veya herhangi bir sıfatıyla bir taalluku var mıdır diye sorar. "Hayır" diye cevap verirlerse, Allah'ı sıfatlarından uzaklaştırmış ve âlemin yaratıcısını inkar etmiş olurlar. "Evet" derlerse "bu hudusun taalluk ettiği şey ezeli midir, hâdis midir" diye tekrar sorulur. Şayet "hâdistir" derlerse, Allah'ın da âlemden bir parça olduğunu kabul etmiş olurlar. Bu taktirde âlemin hudusu, yine âlemin bir bölümüne taalluk etmiş olur. Allah ile taalluku inkar edilmiş olacağından bu da Allah'ın sıfatlarının iptalini gerektirir. Eğer o taalluk ettiği şey için ezelidir diye cevap verirlerse, denilir ki "onun ezeliyeti âlemin kîdemini gerektirir mi diye sorulur. "Evet" derlerse dinden çıkarlar. Âlemin kadîm olduğunu kendileri söylemiş olurlar. Şayet "hayır" derlerse bütün delillerini iptal etmiş olurlar.⁵⁷

Nesefî, tekvinin ezeliğini şöyle anlatır: Tekvin; ilim, kudret, sem', basar gibi Allah'ın zatıyla kaim ezeli bir sıfattır. Tekvin ezelidir, mükevven ise hâdistir. Kudretin ezeli olup maddî hâdis olması, iradenin ezeli olup irade edilen şeyin hâdis olması gibi.⁵⁸

⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, vr. 23b.

⁵⁶ Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, I, 405.

⁵⁷ Nesefî, *Temhid*, s. 33.

⁵⁸ Nesefî, *Tebzira*, I, 402.

Eş'arîleri Tekvinin hâdis olmasını düşüncesine sürükleyen görüşe göre fiilin bir meful istediği herkesçe kabul edilmektedir. Tekvin denilen fiil ezelde mevcûd ise, mef'ûlü de ezelde mevcûd olmalıydı. Eğer böyle bir mefulün varlığı kabul edilirse âlemin kıdemi de kabul edilmiş olur. Şayet ezelde fiilin mefulünün yokluğu kabul edilirse, bu defa yok olan bir şey mef'ûl kabul edilmiş olmaktadır.⁵⁹

Nesefî'ye göre bu akıl yürütme aslında fiilin mef'ûl olmadığını gösteren bir itiraftır. Çünkü ona göre Eş'arîler fiilin mef'ûl üzerinde gerçekleştiğini söylemekle, fiilin geçişli olduğunu kabul etmiş olmaktadırlar. Halbuki bir şey kendi üzerine vaki olmaz. Başka bir nesneye taalluk eder. Bir şeyin kendi zatına taalluku etmesi imkansızdır. Bu da itiraz sahiplerinin aleyhinde olan bir delildir. Bu önemli noktayı belirttikten sonra Nesefî fiillerin her zaman mef'ûlü gerektirmeyeceğini de belirtir. Çünkü "fiil mutlaka mef'ûlü gerektirecektir" diye bir şart yoktur.⁶⁰

Bu durum Allah'ın "kün" emri için de geçerlidir. Allah "kün" hitabıyla âlemin vücûda çıkmasını emretmiştir. Allah'ın bu emri ezelde mevcûd olduğu halde ezelde ne emredilen ne de vücûb vardır. Ancak icab gerektiren ilahi emir ezelde mevcuttu. İşte tekvin mükevvenin ezelde olması için değildir. Nitekim ezeli iradesi de, yani bir şeyi ezelde irade etmiş olması da ezelde o şeyin vücûd bulması için değildir. Aksine O'nun iradesi irade ettiği her şeyin, var olacağı zaman ortaya çıkmasını gerektirmektedir.⁶¹

Nesefî tekvinin hâdis olmamasına Eş'arîlere sorduğu soruyla devam eder. "Âlem henüz yokken Allah onun icadına kadir miydi?" Bu soruya ister istemez evet cevabını alacak olan Nesefî arkasından kendi delilini ortaya koyar: Demek ki âlem, ma'dum iken makdûr olabilmektedir. Yine muhaliflerimize Allah âlemi icad ettikten sonra onu yok edebilir mi diye sordüğümüzde "evet" demeleri lazımdır. Peki, Allah bunu hâdis bir kudretle mi, yoksa ezeli bir kudretle mi yapar ve o kudret âlemi ezelde yok edebilir mi diye sorarız. Şayet "evet" derlerse, ma'dûmun yokluğuna kudretin taallukunu itiraf etmiş olurlar. Bu ise muhaldir. Şayet bu, mevcûdu yok edecek kudrettir derlerse muhaliflerini düşürmeye çalıştıkları hataya kendileri düşerler, yani âlemin ezeliyetini kabul etmiş olurlar. "Hayır" derlerse, o zaman "Mevcudun yokluğuna kudret ezelde nasıl taalluk eder? diye sorarız. Bu sorumuza ancak şöyle cevap verebilirler: Ezeli kudret, mevcûdun ademine olan kudrettir ki mevcudun var olma vakti ona taalluk eder."⁶²

⁵⁹ Nesefî, *Tebsıra*, I, 409

⁶⁰ Nesefî, *Tebsıra*, I, 448.

⁶¹ Nesefî, *Tebsıra*, I, 449.

⁶² Nesefî, *Tebsıra*, I, 449.

Nesefî'ye göre Allah kendisini kendi kelâmında yaratıcı olmakla vasıflandırmıştır. Nitekim bazı Mâtürîdî büyükleri de tekvinin ezeliğine şu âyetle delil getirmişlerdir: “O yaratan, var eden, varlıklara şekil veren Allah’tır.”⁶³

Allah kendisini bu âyette ezelde hâlık, bari ve musavvir olmakla nitelendirmiştir. O’nun İlâhi kelâmı ezeldir. Yine O’nun, medih sayılmayan şeylerle zatını övmesi kendisiyle alay ettiği manasına gelir. Şüphe yok ki Allah bundan münezzehtir.

Eş’arîlerin bu âyete cevapları şöyle olmuştur: Allah’ın kendisinden hâlık diye bahsetmesi, yaratıcılığının ezelde olmasını gerektirmez. Nitekim diğer bir ayette: “Gerçekten İbrahim yumuşak huylu, duygulu ve gönülden Allah’a yönelen biriydi.”⁶⁴ Başka bir âyette de Muhammed’in Allah’ın elçisi olduğu buyrulmuştur.⁶⁵

Bu âyetten Hz. İbrahim ve Hz. Muhammed’in zamanı geldiğinde bu sıfatları taşıyacakları manası anlaşılır. Allah’ın kendisini “yaratan” sıfatıyla nitelendirmiş olması da böyledir. Yani Allah mahlûkatı yarattığı zaman hâlık olacaktır.⁶⁶

Nesefî'ye göre ise bu iddia Hz. İbrahim ile Hz. Muhammed için geçerlidir. Çünkü onlar bu durumda sıfatları olmayan şeylerle vasıflanmış olmazlar. Zira henüz kendileri de yoktur. Allah da onların zamanı geldiğinde bu fazilete erişeceklerini haber vermektedir. Allah ise ezelde vardır ve zâtını bu sıfatla vasıflandırarak nitelemiştir. Yoksa ileride bu sıfatı alacağını haber vermiş değildir. Şayet bu sıfatın ezelde sabit olduğunu kabul etmezsek, Allah’ın kendisini ileride vasıflandıracağı bir sıfatla vasıflandırdığını kabul etmemiz gerekir. Bu da Allah şu anda var olduğu halde, söz konusu medih sıfatını hak etmemiştir anlamına gelmektedir. Bu durumda olmayan bir övgünün olmasını temenni eder hale gelir. Bu taktirde de O, kendisi için henüz sâbit olmamış şeylerle şereflenmekte ve yapmadığı şeylerle övünmek isteyen biri gibi olmuş olmaktadır. Halbuki bütün bunlar hudus ve noksanlık alametleridir.⁶⁷

II. “KÜN” (OL) EMRİ ÜZERİNDEKİ TARTIŞMALAR

Kün lafzı ezelde ezelde ma’dûma hitap yönüyle Eş’arîlerle Mâtürîdîler arasındaki ihtilafı konulardan biri olduğu gibi iki mezhep tarafından ezeli kabul edilmesi yönüyle de ihtilaf konusudur. Nitekim Nesefî, tekvin mükevven ayrılığında hareketle Eş’arîlerin bu konudaki fikirlerinin geçersiz olduğunu dillendirmektedir.

⁶³ Haşr 59/24.

⁶⁴ Hud11/75.

⁶⁵ Fetih 48/29

⁶⁶ Nesefî, *Tebşıra*, I, 487.

⁶⁷ Nesefî, *Tebşıra*, I, 488.

Eş'arîler ile Mâtürîdîler “kün” sıfatını ezeli olarak kabul etmekle birlikte “kün” emrini farklı tevil etmişlerdir. Eş'arîlere göre “kün” âyetin zahirinden anlaşıldığı gibi eşyanın yaratılması için ezeli bir emir şeklinde değerlendirilirken, Neseffî'ye göre bir şeyi yokluktan varlığa çıkarmak için kullanılan “tekvin” manasında kullanılan bir emirdir. Nitekim Mâtürîdî de konuyla ilgili şöyle demiştir: Tekvinin mahiyetini beşer idrakinin kavraması mümkün olmamakla birlikte dile getirilebilecek en kolay anlatım “ol” demekten ibarettir. O'nun ilminde konumu belli olan her şey bu “kün” emriyle vücûd bulur. Bütün ilâhi emir, nehiy, vaidler bu “kün” emrine dahildir.⁶⁸

“Kün” kök itibarıyla “kâne” fiilinden türemiş emir kipidir. “Kevn”, “sonradan olma” anlamına gelen “hudûs” karşılığındadır. Kevn ve keyunet şeklinde de olur. Sibeveyh, “ene a'rifuke muz künte” cümlesindeki “künte” nin “hulikte” anlamında olduğunu nakleder. Bu durumda cümlenin manası “Ben yaratıldığından beri seni tanırım” olur. Nitekim “Keven'ş-şey'e” cümlesinin manası “Bir şeyi ihdas etti”dir.⁶⁹ Bu anlamından hareketle “Allah şeyleri tekvin edendir” demek doğrudur. Çünkü bu “onları yokluktan varlığa çıkardığı” anlamına gelmektedir.⁷⁰

Dinler Tarihi, bazı dinlerin yaratılış hakkındaki efsanelerinden bahseder. Allah ise bedi'dir, göklerin ve yerin yoktan var edenidir. Bir şeyin olmasını dileyince, ona sadece “ol” der, o da oluverir. Dolayısıyla Kur'an'da bir tekvin veya yaratılış efsanesi yoktur; iradesiyle hemen var eden yaratıcı bir Rab vardır. Kur'an'da olduğu gibi Allah, “ol” emriyle yaratmaktadır.⁷¹

Mâtürîdîlere göre eşyanın var olması “kün”le alakalı değil bilakis tekvin sıfatı ile ilgilidir. Burada Allah'ın yaratması için “kün” lafzına gerek olduğu gibi bir düşünceye kapılmamalıdır. Yaratma hâdisesi bir iradedir, bir fiildir. Bunlar lafızdan mücerret manalardır. Allah'ın yaratma iradesindeki emrin gerçekleşmesindeki sürati göstermek için böyle buyrulmuştur.⁷²

“Kün” emri tekvinin mükevvenen ayrı olduğunu gösteren bir delildir. Allah “kün” lafzıyla tekvini, “feyekün” lafzıyla da mükevveni kastetmiştir.⁷³ Tekvin mükevven olsaydı

⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitabu't-tevhîd*, s. 64.

⁶⁹ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, “k-v-n” md, III, 316.

⁷⁰ Veli Ulutürk, *Kuran'da Yaratma Kavramı*, s. 49.

⁷¹ Suad Yıldırım, *Kuranda Ulûhiyyet*, s. 195-197.

⁷² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II, vr. 397 b; Neseffî, *Tebstratu'l-edille*, I, 414; Şeyhizâde, *Nazmu'l-ferâid*, s.19; Beyazîzâde, *İşaratü'l-merâm*, s. 216, Ebû Yûsuf Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s.104; Aliyyü'l-Kâri, şöyle demiştir: “Ehl-i Sünnet, eşyanın vücûdu Allah'ın“ol” sözüne taalluk etmez. Bilakis eşyanın vücûdu, Allah'ın görüşündedir. Bu söz Allah'ın icâdî ve mahlûkun üzerine olan kudretinin kemali sebebiyle mahlûkun sîratle meydana gelmesinden ibarettir. Aliyyü'l-Kâri, *Şerhu'l-Fıkhü'l-ekber*, s. 53-54.

⁷³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II, vr. 397b.

“kün” lafzına ihtiyaç kalmazdı. Böylece tekvinin mükevven olmadığı sabit olmuştur.⁷⁴ Çünkü kelâm, yaratılmış cevherler ve fiillerden ibaret mahlûkattan başka bir şey olan Allah kelâmıdır.⁷⁵ Bütün aklî ve naklî delillere göre yaratma “tekvin” ile olur.⁷⁶

Nitekim bu âyet Allah’ın öldükten sonra diriltmeye gücünün yettiğini takrir etmektedir. Yani bu iş için büyük bir gayret ve meşakkate ihtiyaç yoktur. Tefsircilere göre de yüce Allah’ın bu ifadesinden kasıt olayı zihinlere yaklaştırmaktır. Zaten Allah bir şeyin olmasını istediğinde “ol” kelimesine ihtiyaç olmaksızın o şey mutlaka olur.⁷⁷ Zira Allah’ın koymuş olduğu emirleri tekrar telkine gerek yoktur.⁷⁸

Mâtürîdîlere göre “kün” kelimesi gerçek bir hitap olsaydı ya ma’dûma hitabın ya da önceden var olan bir şeye hitabın olması gerekirdi. Olmayan bir şeye hitap edilemeyeceği için ma’dûma hitap caiz değildir. Var olan bir şeye de var ol anlamında “ol” denilmesi de anlamlı değildir. Müfessirler “kün” emrini muhataba henüz “fiil” ortaya çıkmadan önce “itaat et” emri verilmesi gibi almaktadırlar. Buna göre Allah tekvin ve kudretinin süratle gerçekleşmesinden kinaye olarak “kün” ifadesini inzal etmiştir.⁷⁹ Allah Te’âlâ’nın fiillerinin bir anda meydana geldiğini haber veren şu âyet de Mâtürîdî kelâmcılarının anlayışına uygun gibidir.⁸⁰ “Bizim buyruğumuz bir göz kırpması gibi anidir”.⁸¹ “Sizin yaratılmanız da tekrar diriltmeniz de, bir tek kişinininki gibidir”.⁸²

Bir Eş’arî kelâmcısı olan Gazzâlî de bu konuda Mâtürîdîlerin görüşüne katılarak “ol” emrinin ayetin zahirine hamletmek mümkün olmadığı için kudretten kinaye olduğunu ifade etmiştir. Eğer zahirine hamledilecek olursa Allah’ın “ol” diye hitap buyurması bir şeyin vücûd bulmasından önce olduğu takdirde ma’dûma hitap olur ki bu da imkansızdır. Bu hitap o şeye vücûd bulmasından sonra olursa tekvinden müstağni olan bir şeye tekvin taalluk etmiş olur ki bu da imkansızdır.⁸³

Eş’arî ve ona tâbi olanlara göre ise şeylerin yaratılması ezeli kelime olan “kün” le alakalıdır. Onlara göre şeylerin varlığı ayetin zahirine göre “kün” emriyledir.⁸⁴ Dolayısıyla

⁷⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, vr. 23b.

⁷⁵ Ebu Yüsr Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 104.

⁷⁶ Aliyyü’l Kâri, a.g.e., s. 54.

⁷⁷ Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetü’l-tesfir*, Beyrut 1981, III, 315.

⁷⁸ Said Havva, *el-esas fi’t-tefsir*, (trc. Beşir Eryarsoy), İstanbul 1990, VIII, 29.

⁷⁹ Şeyhizâde, *Nazmu’l-ferâid*, s. 19.

⁸⁰ Tefvik Yücedoğru, *İslam İtikadında Yaratılış*, s. 74.

⁸¹ Kamer 54/50.

⁸² Lokman 28.

⁸³ Gazzâlî, *el-Kanunü’l-Küllî fi’t-Te’vil*, (trc. M. Şerefeddin, Gazzali’nin Te’vil Hakkında Basılmamış Bir Eseri), *Dâru’l-Fünun İlahiyat Fak. Mecmuası*, sene 4, sayı 16, İstanbul 1930, s. 55; Gazzâlî, *el-iktisâd fi’l-itikâd*, s. 140

⁸⁴ Şeyhizâde, a.g.e., s. 19.

ma'dûma ezelde hitab-ı ilahinin taalluk etmesi caizdir. Buna göre Allah, ezelde mütekellimdir.⁸⁵ İşte Neseî'nin Eş'arîleri eleştirdiği nokta da burasıdır.

Fahreddin er-Râzî Mâtürîdîlerin mâ'dûma hitap eleştirisine şöyle cevap verir: Bu ne bir konuşmanın, ne de bir beraberliğin olmadığı bir temsili; hem de mahlukata akledebilecekleri bir üslupla hitap olup ma'dûma bir hitap değildir. Çünkü Allah'ın irade ettiği şey, her halükarda muhakkak ve dilediği süratte gerçekleşecektir. Nitekim Allah, dünya ve ahireti, yer ve gökleri bir göz açıp kapama süresi içinde yaratmak isteseydi, o buna kesin olarak kâdir olurdu. Ancak burada muhatap olan insan dikkate alındığından bu şekilde hitap gerçekleşmiştir.⁸⁶

Ebü'l-Mûin en-Neseî "kûn" emriyle tekvin- mükevvenin ayrılığını ve Eş'arîlerin düştüğü çelişkiyi şöyle anlatır:

"Bir şeyin olmasını istediğimiz zaman ona sözümler sadece ol dememizdir ve hemen oluverir"⁸⁷ âyetine göre Allah burada "kûn" lafzıyla tekvinden bahsetmekte, "fe yekûn" lafzıyla da mükevveni ifade etmektedir. Mükevven ayrıca "şey" lafzıyla da ifade edilmektedir. Şey lafzının tekrar kullanılması tekvin-mükevven ayrılığına da ayrıca bir delildir. Eş'arî ve diğer kelâmcılara göre ise "kûn" hitabı mükevvenen ayrıdır.⁸⁸

Bu noktada Neseî'nin tekvin anlayışının varoluşa, mükevven anlayışının ise varolana karşılık olduğu ifade edilebilir. Aynı şekilde Kur'an'daki "elestü birabbikûm (ben sizin Rabbiniz değil miyim?)" âyetinin de aynı bağlamda anlaşılması mümkündür.

Buradaki hitap varolana değil var oluşadır. Bu hitap varlıkların varolmasından önceye denk düşmektedir. Varoluş varlığın ve özün tersine tanımlanamayan, kendisinden bahsedilemeyen şeydir. Bu sebeple "kûn" emrinin ezeli olması, hitap ettiği şeyin de ezeli olmasını gerektirmez.⁸⁹

Neseî'ye göre Allah'ın bu sözü hem Mâtürîdîlere hem Eş'arîlere göre Allah'ın zatı ile bulunan ezeli bir sıfattır. Mükevvenât ise, Allah'ın zatında bulunmayan cevher ve arazlardır. Ezeli ile hâdis arasında ayrılık vardır. Aynı şekilde Allah'ın zatıyla kaim olan ve olmayan sıfatlar arasında da fark vardır. Tekvin tekevvenle, İcad da varlıkla ilişkilidir. Kainatın varlığı "ol" buyruğuyla ilgilidir. O halde "kûn" hitabı, hem icad, hem vücûd, hem de halktır; mükevven, müced ve mahluktan başka bir şeydir.⁹⁰ Eğer "kûn" hitabı muhdes ve

⁸⁵ Ethem Ruhi Fırlalı, *Çağımızda İtikadi Mezhepler*, İstanbul 1999, s. 88.

⁸⁶ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XIV, 218.

⁸⁷ Nahl 16/40; Bakara 2/117.

⁸⁸ Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 413.

⁸⁹ Şaban Ali Düzgün, *Neseî ve İslam Filozoflarına Göre Allah -Âlem ilişkisi*, s. 247.

⁹⁰ Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 413-414.

yaratılmış olsaydı bu takdirde başka bir “kün” hitabına, o da başka bir “kün” hitabına ihtiyaç duyardı. Böylece ya hâdis olan “kün” hitapları bir sonraki bir önceki şeklinde diğerine ihtiyaç duyacak şekilde devam edecek ki bu imkansız olan bir şeydir ya da kadîm ve ezeli olan “kün” de karar kılacaktır.⁹¹

Eş’arî ve ona uyanlar bu hitabın kelâm olduğunu söylemektedirler. Onlara göre kainat bu kelâmıla yaratılmıştır. Neseî’ye göre onlar kainatın bu sözle oluştuğunu ve meydana geldiğini kabul ettikleri için çelişkiye düşmüş olup ismen olmasa da hakikatte “tekvin” ve “tahlîk” sıfatını ispat etmektedirler. Aslında Eş’arîlerin yaptığı hakikati kabul ettikten sonra bu hakikatin ismini inkar etmektir. Zaten kelâmcılar bunu, Eş’arî’nin düştüğü çelişkilerinden saymışlardır.⁹²

Eş’arîlerin düştükleri diğer bir çelişki ise Mu’tezile hakkında ileri sürdükleri iddialardır. Bütün Eş’arîler, Mu’tezile’nin aleyhine Allah’ın mahlukatı “ol” emri ile yarattığını ve “ol” emrinin de Allah’ın ezeli sözü olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁹³ Zira Eş’arîlere göre “kün” lafzının mecaz olması ve Allah’ın “kün” lafzı olmadan yaratmış olması caiz değildir. Çünkü Araplar mastarı zikrettiklerinde onu fiil ile te’kîd ederler.⁹⁴ “Kavluna” ilk masdar “en- nekûle lehû” ikinci mastardır. İlk masdar ikinci mastarla tekit edilmiş olup mecaz olması caiz değildir⁹⁵ ve “kün” lafzı sözün gerçekleşeceğine delâlet etmektedir.⁹⁶ “Ol” emri yaratılmış ise o ikinci, üçüncü ve sonsuza gidecek yaratılışa ihtiyaç olacaktır. O halde “ol” sözü yaratılmış değildir. İşte Eş’arîler bu sözleriyle âlemin hudûsunun kendisiyle kaim olduğu ezeli bir sıfatı Allah’a isnat etmektedir. Neseî’ye göre bu sıfat da aslında “tekvin” ve “halk” sıfatından başka bir şey değildir.⁹⁷

Neseî’nin bu sözleriyle varmak istediği nokta âlemin yaratılmasının “kün” emrinin hemen peşinden gerçekleşmediğidir. Zaten âlem “kün” lafzının akabinde gerçekleşseydi bu âlemin kâdîmini gerektirirdi.

Tekvinin ezeli olmasının âlemin ezeliğini gerektirmeyeceğini de bu mesele ile ispat etmeye çalışan Neseî Eş’arîlere şöyle der: “Siz âlemin hudusunun “ol” hitabıyla olduğunu, Allah’ın âlemi bu hitapla yarattığını kabul ediyorsunuz. “Kün” hitabı ise kadîmdir. Kadîm olan bu hitaba taalluk eden âlemin varlığı size göre kadim midir?”

⁹¹ Neseî, *Tebîra*, I, 345.

⁹² Neseî, *Tebîra*, I, 414.

⁹³ Neseî, *Tebîra*, I, 414.

⁹⁴ Bâkîllânî, *et- Temhîd*, s. 271.

⁹⁵ Bâkîllânî, *et- Temhîd*, s. 279

⁹⁶ Bâkîllânî, *et- Temhîd*, s. 277, Bâkîllânî, Mu’tezileye karşı Kur’an’ın mahluk olmadığını bu ayetle ispatlamaya çalışmıştır.

⁹⁷ Neseî, *Tebîra*, I, 414.

Dolayısıyla Tekvin konusunda Neseî'nin görüşlerini Proklusun⁹⁸ âlemin kıdemi hakkındaki görüşü ile eşit tutan Eş'arîler bu fikirleriyle eleştirdikleri noktaya kendileri düşmektedir. Çünkü onlara göre "kûn" lafzı, Allah'ın ezeli bir sözünü haber vermektedir. Bu lafızla tekvin meydana gelir. Madem ki "kûn" hitabı ezeldir, ona bağlı olan tekvin de, âlem de ezeli olmalıdır. Neseî, Eş'arîlerin "Biz bunun vâcip olduğunu kabul ediyoruz. Bizim yaptığımız itirazlar, Allah'ın ezeli bir fiili olduğu şeklindeki iddianıza karşıdır" şeklindeki eleştirisini de kabul etmez.⁹⁹

Neseî konuyla ilgili ismini vermediği bir Mâtürîdî âlimden şöyle bir nakilde bulunur: "Bazı Eş'arîlerle konuşuyor ve onları "kûn" meselesinde ilzam ediyordum. Eş'arîye mensup birisi "ol" un emir olduğunu ve emir meselesi de emredilenin varlığını gerektirmeyeceği için "kûn" emrinin kıdeminin mükevvenin kıdemini gerektirmeyeceğini, tekvine gelince onun fiil olduğunu ve fiilin mef'ûlü gerektireceğini iddia etmişti. Ben de şöyle dedim: Emredilenin varlığının emrin gereklerinden olmaması emrin "emr-i icâbi" olması halindedir. Çünkü emr-i icâbi ile ancak hükmü olan "vücûd" söz konusu olur. "Mevcûd" emr-i icabının hükmünden değildir. Emr-i tekvinde ise durum farklıdır. Burada mükevven olmazsa acz lazım gelir. Çünkü "kûn" icad etmek için verilmiş bir emirdir. O emir neticesinde meydana getirmek istediği şey sübût bulmazsa acz doğar. Evet, tekvin emri, mükevveni gerektirir, ama ezelde değil. Şayet tekvin ile varlık, vücûdu vaktinde tahakkuk etmezse, o zaman acz söz konusu olur. Hülasa tekvin meselesinde Eş'arîyenin çelişkisi vardır. Bundan kurtulmaları mümkün değildir."¹⁰⁰

Ayrıca Mâtürîdîler Eş'arîler'in "Size göre tekvin sözdür. O halde siz fiilleri inkar etmiş olursunuz" eleştirilerine karşı şöyle cevap verirler: Allah bir şeye "ol" der, onu irade eder ve onu yaratır. Bu onun varlığını Allah'ın dilemesidir. İşte bu, mükevvenin yani mevcûdun gayridir. Allah'ın kelâmı, fiili, irade ve dilemesi vardır. Bu meselede akla uygun izahı şudur: Ümmet Allah'ın fiilinde icma etmiştir. Ve yine ümmet âlemi yaratanın, cisimleri icad edenin Allah olduğunda da icma' etmiştir. Allah'ın kitabında Allah'ın fiiline pek çok delil vardır. Biz O faildir dediğimizde O'nun için fiil sabit olmuş olur.¹⁰¹

⁹⁸ Muhammed b. İsa, Bergus lakabıyla anılır. Neccariyenin üç kolundan biri kendisine nisbetle Bergusiyye diye anılır. Bergus görüşlerinin çoğunda Neccariye çizgisini izlemiş, yalnız müktesibe fail denmesi ve mütevellidat konularında mezhebe muhalefet etmiştir. Abdulkahir el-Bağdâdi, *el-Fark beyne'l-firâk*, s. 154; Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd* s. 152, 186 no'lu dipnot.

⁹⁹ Neseî, *Tebîra*, I, 478-479.

¹⁰⁰ Neseî, *Tebîra*, I, 480.

¹⁰¹ Ebu Yûsuf Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 104-105.

III. TEKVİN-MÜKEVVEN AYRILIĞINDA NAKLÎ DELİLLER

Ebü'l-Muîn en-Neseî, tekvin ile mükevvenin aynı olduğuna dair Eş'arîler'in Kur'an'dan verdikleri örnekleri değerlendirirken, aynı zamanda onların iddialarına da cevap verir.

a) “İşte bunlar Allah'ın yarattıklarıdır. Şimdi O'ndan başkasının bana ne yarattığını gösterin”.¹⁰² Eş'arîler'e göre bu âyet ulûhiyette birliğe delildir. Allah filini kudretiyle yoktan icâd eder ve buna “halk” ismini verir. Mastarın mef'ûl yerine kullanılması her ne kadar caiz ise de mecazdır. Mecaza ancak bir delil sonucunda başvurulabilir. Kudretin makdûr manasında kullanılabilmesine dair icmâ vardır. Burada “halk” mecazen “mahluk” anlamında kullanılmış olmayıp doğrudan “mahluk” anlamındadır.¹⁰³

Neseî'ye göre âyetteki “halk” mastarıyla kastedilen “Allah'ın yaratmış olduğu şey” manasında “mahluk” tur. Dilde bunu inkar etmeye imkan yoktur. Dilde mastar söylenir; mef'ûl kastedilir. Nitekim ilim ve kudret zikredilip ma'lûm ve makdûr kastedildiği gibi.¹⁰⁴

Eş'arîler'in “mastarın mef'ûl makamında mecaz yoluyla kullanılması delil olmaksızın caiz değildir” itirazına karşı Neseî : “Siz halk kelimesinin burada mecazen zikredildiğini kabul etmiyorsunuz. Halbuki mecaz ihtimali vardır. Bu ihtimal görüşünüzün yakın ifade etmediğini, olsa olsa zannı galib taşıdığını gösterir. Halbuki konumuz itikâdi bir meseledir. İtikâdi meselelerde katî ilim gerektirecek delil ortaya koymak gerekir. Bundan dolayı bu ayetlere tutunmanız doğru değildir. Eğer bu ayetlerde mecaz bulunmadığına akli deliller delalet etmektedir diyorsanız, o zaman ayetleri terkedip makulat ile uğraşmaya başlamış olursunuz.” şeklinde mukabele ederek her iki halde de bu ayetlerin Eş'arîler için delil teşkil etmeyeceği itirazında bulunur.¹⁰⁵

Neseî'ye göre ayetteki halktan maksat mahluktur, mecaz yoluyla kullanılmıştır. Bir kelamın mecaz olduğunu gösteren delil varsa mecaza hamletmek caizdir. Eş'arîler'in “Nasların mef'ûl makamında mecaz yoluyla kullanılması delil olmaksızın caiz değildir” tarzındaki sözleri isabetli değildir. Eş'arîler halkın mastar, mahlukun da mef'ûl olduğunu inkar edip halkın aslında mahluk için vazedildiğini iddia etmektedirler. Oysa bu görüş hiçbir dilci tarafından kabul edilemez.¹⁰⁶

Ayrıca Neseî, Eş'arîleri Arap dilini, vaz ilmini, bu dilin kullanım tarzını iyi bilmemekle suçlar. Mâtürîdîlere göre : “haza halkullah” ayetinde “halk” mastarı, Allah'ın

¹⁰² Lokman 31/11.

¹⁰³ Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 406-407.

¹⁰⁴ Neseî, *Tebsıra*, I, 415.

¹⁰⁵ Neseî, *Tebsıra*, I, 415-416.

¹⁰⁶ Neseî, *Tebsıra*, I, 416.

zatiyla kaim bir sıfattır. Bu sıfata taalluk eden şey mahluktur. Ancak Allah'ın mastar lafzını zikretmesi ve onunla mahlûku kastetmesi mecazdır. Eş'arîler ise "Burada mef'ûl kastedilmemiş; mastarın hakikati kastedilmiştir" demektedirler. Oysa buradaki mastarın mahlukun zatına râci bir mana olduğu şüphesizdir. Bu noktadaki tartışmanın esası da budur.¹⁰⁷

b) "Göklerin ve yerin yaratılışında, gecenin gündüzün gidip gelişinde elbette sağduyu sahipleri için ibretler vardır".¹⁰⁸

Eş'arîlere göre bu ayette Tekvin- mükevven birliğini gösteren üç delil vardır.

1) Allah Teala, göklerin ve yerin yaratılışının, gece ile gündüzün birbirini takip edişinin vahdaniyete delil teşkil ettiğini açıklamaktadır ki akıl sahipleri bunların hâdis olduğunu ve mutlaka bir muhdisleri olması gerektiğini bilsinler. Onlara göre Allah burada görünmeyen sıfatlarını delil olarak göstermemekte, fiillerini delil getirmektedir. Zira Sâni'e delalet eden onun masnûudur.¹⁰⁹

Nesefî, Eşarilerin "Sâni'e delalet eden masnûudur" şeklindeki sözlerine katılmanın imkansız olduğunu söyler. Nesefî' ye göre görünen iş (mef'ûl) bir fâil tarafından yapıldığını gösterir. Fiili mef'ûlün ona delâlet etmesiyle bilinir. Ayrıca fiil fâile delâlet eder. Fâilsiz fiil tasavvur edilemeyeceği için mahlûk olan masnû', Sâni'in sun'una delalet eder. Zira bu eserin müessire delaletidir. Kainat O'nun zatının eseri değil fiilinin eseridir. Ayrıca delil getirilen fiil ise, fâile delalet eder. O halde burada zata delalet eden semâda değil 'halk'ı semâdadır. Semânın kendisi fiile delalet eder. O halde halk kelimesinin zikri faydasız değildir. Bu da gösteriyor ki halk ile mahluk tekvin ile mükevven aynı olamaz.¹¹⁰

Aynı şekilde sanatkâra delâlet eden yaptığı iştir, sözü de doğru değildir. Sanatkâra delâlet eden onun sanatıdır. Sanatını gösteren de sanat işidir. Sanat işinin sanatkâra delâlet etmesi sanatkârın sanatı vasıtasıyla. Eş'arî'nin takıldığı ayetlerin hepsine cevaptır.¹¹¹

Nesefî'nin demek istediği şudur: Bir sanat içinde üç şey vardır: Biri sanatkâr, diğeri sanatkârlık, üçüncüsü de Sanatkârın işi. Eşanlamlı iki kelime, aynı anlamda ve aynı yerde kullanılabilir; fakat aynı kelimenin türevi (müştaki) diğerrinin yerinde kullanılamaz. Bunun gibi Sâni (Sanatkâr), Sun'(Sanatkârlık), masnu' (sanatla yapılan iş) ve hâlık (yaratan) halk (yaratma) ve mahlûk (yaratılan) kelimeleri birbirinden ayrı olup anlamları ayrıdır.¹¹²

¹⁰⁷ Nesefî, *Tebsıra*, I, 417.

¹⁰⁸ Âl-i imrân 3/190.

¹⁰⁹ Nesefî, *Tebsıra*, I, 407.

¹¹⁰ Nesefî, *Tebsıra*, I, 419-420.

¹¹¹ Nesefî, *Tebsıra*, I, 420.

¹¹² Hüseyin Atay, *Tebsiratü'l-Edille*, "mukaddime", I, 35.

2) Bu ayetin devamında “göklerin ve yerin “halk”ında tefekkür ederler” buyurulmaktadır. Tefekkür, eserden müessirin varlığına istidlal suretiyle olur. Burada tefekkürün mahalli olarak semâvatın yaratılışı gösterilmektedir. Akıl sahipleri onun görünen fiillerinde tefekkür eder. O halde Allah buradaki “halk” ile mahlukat ve mef’ulâtını kastetmekte, “halk”ı mahlûk manasında kullanmaktadır.¹¹³

3) Âyetin başında “halk” tabiri kullanıldığı gibi, devamı olan ayette de aynı tabir kullanılmaktadır. O halde “halk” burada mecâzi manada değildir. Çünkü Araplar mecâzi tekrarlamazlar. Nitekim bu ayetin devamında yer alan “Ey Rabbim, bunu boşuna yaratmadın” mealindeki cümlede “haza” işareti “halk”ı yani mahlûkatı göstermektedir.¹¹⁴

Nesefi bu itiraza şöyle cevap verir. Bunu söyleyen zat Arap adetlerini bilmeyen, onların söylemediklerini onlara isnat eden kişi durumundadır. Çünkü Araplar dayf (misafir), adl (âdil), zur (yalancı) kelimelerini, mastar olmalarına rağmen ism-i fâil manasında kullanmakta, bunları günlük konuşmalarında sık sık tekrar etmektedir.¹¹⁵

Nesefi’nin bütün bunları söylemekteki hedefi halk kelimesiyle mahluk manasının kastedilmediğini ispat etmektir. Sonra bazı kelimeler vardır ki sık sık tekrar edildiklerinden onların kullanımına mecaz dahi denilmez, artık asıl gibi olurlar. Mesela Allah’a Adl denilmektedir. Halbuki Allah adl değil âdildir. Fakat çok kullanılması sebebiyle artık hakiki manasında kullanılır gibi bir hal almıştır. İşte halk ile mahluk da bu kabildendir. Mecaz da olsa tekrarı câizdir. Çünkü çok kullanılmasından dolayı gerçek manada kullanılır olmuştur.¹¹⁶

Nesefi bu açıklamalarıyla Allah’ın zatının “adl” ve “adalet” sıfatının kendisi olarak açıklanamayacağı gibi mahlûkun manasının “halk”ın kendisi olarak da açıklanamayacağını ifade eder.¹¹⁷

c) “Göklerin ve yerin yaratılması, insanın yaratılmasından daha büyüktür.”¹¹⁸ Eş’arîlere göre eğer yaratma ezeli olsaydı büyüklük küçüklük söz konusu olmazdı.¹¹⁹

Nesefi’ye göre yerin ve göğün yaratılmasıyla pek az kimsenin bilebildiği ve yaratmasındaki hayret verici şeylere ve hikmetlere işaret eden¹²⁰ bu âyet Eş’arîler’in görüşlerinin yanlışlığını gösteren delillerden biridir.

¹¹³ Nesefi, *Tebsıra*, I, 407.

¹¹⁴ Nesefi, *Tebsıra*, I, 407.

¹¹⁵ Nesefi, *Tebsıra*, I, 417.

¹¹⁶ Nesefi, *Tebsıra*, I, 418.

¹¹⁷ Nesefi, *Tebsıra*, I, 414.

¹¹⁸ Mûmin 40/57.

¹¹⁹ Nesefi, *Tebsıra*, I, 409.

¹²⁰ Ragıp İsfahani, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur’ân*, s. 422.

Çünkü onların dediği gibi halk mahluk olsaydı gökler ve yerler insanlardan daha büyüktür demek olurdu ki o zaman da halkın bir manası kalmazdı. Çünkü bunlardan her biri müşâhede ile bilinir. Oysa Allah'ın bu ayetten kastettiği bu olmayıp ikisinin yaratılmasının insanları yaratmaktan daha büyük olduğudur. Şahitte meful daha büyük olursa fiil de daha büyük olur. Büyük bir sarayın yapımı küçük bir evin yapımından daha büyüktür. Şayet halk ve mahluk bir olsaydı bu ayetin bir manası kalmaz ve halk fiilinin kullanılması da anlamsız olurdu.¹²¹

Ayrıca halk ile mahluk aynı olsaydı “ inne fi halkı's-semâvâti ve'l-ardı” ayetindeki “halk” kelimesinin zikredilmesinde bir mana kalmazdı. Yani “halku's-semâ”dan kastolunan “semâ” olurdu. Bu durumda ayetin bütünü “inne'-semâvât ve'l-ard” şeklinde olması gerekirdi. Bu taktirde “halk” kelimesinin zikri faydasız olurdu ki, Kur'an böyle bir şeyden münezzehtir..¹²²

Eş'arîlerin tekvin-mükevven birliğini iddia ederken delil gösterdikleri diğer ayetler şöyledir:

- d) Sizi annelerinizin karnında bir yaratıştan sonra bir yaratılışla yaratmıştır.¹²³ Eğer yaratma ezeli olsaydı , kendinden önce başkası olmaz ve kendisi geri kalmazdı.¹²⁴
- e) Yoksa O'nun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da bu yaratma onlara birbirine benzer mi göründü?¹²⁵
- f) Sonra onu bambaşka bir mahluk olarak teşekkül ettirdik.¹²⁶
- g) Yaratmaya başlayan sonra onu tekrar eden kimdir?¹²⁷

Eş'arîlere göre bu iki ayette de Allah yaratmaya “başlangıç” ve “tekrar”lamaya tayin etmiştir. Bu ikisi de sonradan olmanın belirtileridir.¹²⁸

h) Allah'ın yaratışını değiştirecekler.¹²⁹ “yaratışının” değiştirilmesinin caiz olması mahluk olduğunu gösterir.¹³⁰

i) Eş'arîler “fa'âlün limâ yürîd”¹³¹ (istediğini yapandır) ayetine dayanarak “fa'âl” kelimesinin mübalağa ve teksir için olduğunu ve iradenin taalluk ettiği şeyin hadis olduğunu

¹²¹ Neseî, Tebsıra, I, 420.

¹²² Neseî, Tebsıra, I, 418.

¹²³ Zümer 39/6.

¹²⁴ Neseî, Tebsıra, I, 408.

¹²⁵ Rad 13/16

¹²⁶ Muminun23/14.

¹²⁷ Neml 27/64.

¹²⁸ Neseî, Tebsıra, I, 408.

¹²⁹ en-Nisa 4/119.

¹³⁰ Neseî, Tebsıra, I, 408.

¹³¹ Hud 11/108.

söylemişlerdir.¹³² Neseffî'ye göre ise “fa’âl” kelimesinin mübalağa ve teksir için olması, fiilin ve mefulün bir olmasını gerektirmez. Çünkü bu taktirde “allâmü'l-guyûb”¹³³ (gizlileri bilen) âyetinde ilmin de hâdis olması gerekirdi.¹³⁴ Zaten “fa’âl” kelimesi fiilin çokluğuna değil, mefulünün çokluğuna delalet eder. “Allâm” kelimesi de ilmin çokluğunu değil malûmun çokluğunu; kâdir kudretinin değil, makdûrun çokluğunu gösterir.

“İradeye taalluk eder” sözlerine gelince Neseffî'ye göre İradenin yaptığı işlere taalluku fiiliyle değildir. Çünkü iradenin taalluku mefulün art arda, devamlı olarak çıkmasıdır. Failin yaptığı iş de zorunlu değil, hür olması fiilin varlığını gerektirmez.

Allah onlara ahirette hiçbir nasip koymamak istiyor¹³⁵ âyetine göre Allah'ın ahirette “nasip” koymaması mahluk mudur? Verecekleri cevap “evet” olursa koymamak meful kılınmış olur ve cehalettir.¹³⁶

Ayrıca Neseffî “Allah'ın ezelde âlemi yaratmamayı dilemesi de mi mef’ûldür.” Diye sorar. “Evet” demeleri ezelde mahlûkun ispatı olup küfürdür. “Hayır” cevabına karşı ise Neseffî Allah'ın iradesinin ezelde yaratmamaya taalluk edip etmediğini sorar. Elbette ki “evet” demeleri gerekecektir. Bu da fiile iradenin taalluk etmesi şeklindeki delillerinin iptal edilmesi anlamına gelecektir.¹³⁷

i.) Neseffî'nin tekvin-mükevven ayrılığında delil getirdiği diğer bir ayet “Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, söyleyeceğimiz söz, sadece ona ol dememizdir, derhal olurur.”¹³⁸ ayetidir ki bunu daha sonra “kün” lafzı üzerindeki tartışmalar bahsinde inceleyeceğiz.

Ehl-i Sünnet tekvin-mükevven ayrılığında “Oysa ben onları ne göklerin ve yerin yaratılmasında ve ne de kendilerinin yaratılmasında hazır bulundurdum.”¹³⁹ âyetini de delil gösterirler.

Bu âyette halk mahlûka izâfe olunmakla birlikte halk mahluktan ayrı kılınmıştır. İkinci olarak Allah göklerin ve yerin yaratılmasında onları bulundurmamış, ama gök ve yer onları görmüşlerdir. Yani onlar gök ve yerin yaratılmasında hazır olmamışlardır.¹⁴⁰

Eş’arîler bu ayeti şöyle yorumlamışlardır: Gökleri ve yeri yarattığı anda onları bulundurmadı, çünkü yaratma fiilinde hazır bulundurma düşünülemez. Gösterme ancak

¹³² Neseffî, *Tebşıra*, I, 409.

¹³³ el-Maide 5/109.

¹³⁴ Neseffî, *Tebşıra*, I, 422.

¹³⁵ Âl-i imrân 4/174.

¹³⁶ Neseffî, *Tebşıra*, I, 422.

¹³⁷ Neseffî, *Tebşıra*, I, 423.

¹³⁸ Nahl 16/40.

¹³⁹ Kehf, 18/51.

¹⁴⁰ Ebu Yüsr Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 102.

mahlûkta, yaratılmışta akla gelir. Zira müşahede etme; hazır olma ve yakın olma demektir. Bu ancak gözle görülen şeylerde söz konusu olur. Dolayısıyla “halk, mahlûk anlamına gelir” derler.¹⁴¹

Bu itiraza Pezdevî şöyle cevap verir: Bu zikredilen husus, “hazır bulundurmaya” Allah’ın zikrettiğinden başka bir şeye izafe etmektir. Oysa Allah göklerin ve yerin yaratılışında onları hazır bulundurmadığını haber vermektedir. Eş’arîler ise Allah’ın onlara gökleri göstermediğini söylemişlerdir. Bu te’vil değil, ancak değiştirme ve nesihdir. Fiilden “işhâdî” (hazır bulundurma) nefyetmek imkansız değildir. Allah fiilden işhâdî nefyetmiştir. Zira Allah yaratmayı yaratılmışa izafe ettiğinden halk mahlûktan ayrı kılınmıştır.¹⁴²

IV. TEKVİN-MÜKEVVEN AYRILIĞINDA AKLÎ DELİLLER

Mu’tezilenin çoğunluğu, Neccariye ve Eş’arîler tekvin ve mükevvenin, halk ile mahlûkun fiil ile mef’ûlün bir olduğunu söylemişlerdir. Nesefî’ye göre tekvin ile mükevvenin aynılığı durumunda Allah ile âlem arasında bir yaratıcı yaratılan ilişkisinden bahsedilemeyeceğinden bu imkansızdır.

Onların tekvin mükevven aynılığını ileri sürmelerinin sebebi ise tekvini mükevvene, darbı madrûba kıyas etmeleridir. Onlara göre bu ikisinden birinin bulunması halinde öbürünün bulunmaması imkansız olup darbin vücûdunun madrub olmaksızın tasavvur edilemeyeceği akli bir hakikattir.¹⁴³

Tekvin mükevven aynılığını savununlar şu akıl yürütmede bulunmuşlardır. Eğer halk mahlûktan başka ise, bu yaratma ya yaratıkta bulunur veya hiçbir yerde olmadan bulunur ya da Allah’ta bulunur. Yaratanda bulunduğunda ya kadîm veya hâdis olur. Yaratanın olaylara mahal olmasının imkansızlığı sebebiyle yaratma hadis olamaz. Kadim olması da yanlıştır. Çünkü o zaman kudret anlamında olur ve iki kudretin bulunmasının bir yararı olmaz. Bunların hepsinin batıl olmasıyla, halkın mahlûktan farklı bir şey olmadığı ortaya çıkmaktadır.¹⁴⁴

Nesefî’ye göre tekvin mükevvenin aynısı olsaydı, Allah için âlemin yaratıcı olmasını gerektirecek bir tercih sebebi kalmazdı. Bu durumda Allah’ın zatında âlemden daha kadîm

¹⁴¹ Pezdevî, a.g.e., s. 102.

¹⁴² Pezdevî, a.g.e., s. 102-103.

¹⁴³ Nesefî, *Tebsıra*, I, 405.

¹⁴⁴ Nesefî, *Tebsıra*, I, 411.

oluşu, âlemin yaratıcısı olmasını gerektirecek tek hususiyet olurdu. Halbuki bir şeyin başka bir şeyden daha kadîm olması onun yaratıcısı olmasını gerektirmez.¹⁴⁵

Nesefî, tekvinde üç unsur bulunduğunu ve tekvinin mükevven olmadığını şöyle anlatır: Müslümanlar, kâinatı Allah'ın yarattığı konusunda ittifak etmişlerdir. Şüphesiz yaratan, bizim Allah'a verdiğimiz bir sıfattır. Bunun bir anlamı olmalı ki, o anlam da yaratan olmuş olsun. Mu'tezile, Neccariye ve Eş'arîye'ye göre Allah'tan yaratan olarak ve kâinatı da yaratık olarak niteleyecek bir anlam kâinata gitmez. Eğer giden bir anlam olsa bu yaratma ve var etme olurdu. Bu da yaratılanın ve var edilenin aynı, kendisi olup Allah'ın zatında bulunan bir anlam olmazdı. Bu durumda kâinat, Allah ile değil; kâinat ile var olurdu. Zira Allah'tan kâinata giden bir anlam bulunmayıp yalnız Allah'ın kâinattan önce bulunan şeyden sonra olan şeye bir anlam gitmiyorsa, öncelik kendisine yaratan olma sıfatını vermez. Nitekim Zeyd Amr'dan sonra olmuşsa, Zeyd Amr'dan önce de olsa kendisinden Amr'a bir yapma etki gitmezse Amr'ın yaratını olmaz.¹⁴⁶

Nesefî'ye göre tekvin ile mükevven aynı olsaydı mükevven tekvin ile meydana geliyorsa mükevvenin Allah ile değil bizzat kendi vasıtasıyla meydana gelmesi gerekirdi. O zaman da âlemin her cüz'ünün yaratıcısı Allah değil mükevvenin kendisi olması lazım gelirdi. Çünkü âlemin yaratılışı halk ile gerçekleştiğinden halk da kendisi olması hasebiyle yaratılışı kendisiyle vücûd bulmuş olurdu. Bu taktirde âlem hem hâlık, hem mahlûk durumunda olurdu. Böyle bir düşünce ise Allah'ın âleme müdahalesini reddettiği için Allah'ın sıfatlarının iptalini gerektirir.¹⁴⁷

Kâinatın varlığı ya kendi kendine veya başkasına ait olmadan kendi zatına ait bir manadan dolayı meydana gelir. Bu durumda başkası olmadan meydana gelmiş, hâdis olur. Bu kendisini var eden başkasına delalet etmez. Bunu söylemek yaratanın inkarını ifade etmek sayılır. Yaratan kelimesi, yaratmadan türemiştir. Nesefî'ye göre bir anlamdan türeyen bir isim, o anlam kimde bulunsa onun niteliği olur. Mesela, “durgun”, durgunluk kimde ise onun niteliği olur ve ona “durgun” (sakin) denir. Siyahlık kimde ise ona siyah ve varlık kimde var ise ona var denir. Allah'ın kelâm sıfatında Eş'arîye Mâtürîdîleri Mu'tezileye karşı desteklemiştir. Mu'tezile'ye göre “Konuşan”, konuşmayı icad edendir, yaratandır, yoksa konuşma anlamı kendinde bulunan değildir. Kâfir ise küfür kendisinde bulunan değil, küfrü yaratandır. Eş'arîler bu çelişkiden dolayı Mu'tezileyi akıl ilkelerinin dışına çıkmakla suçlarken tekvin sıfatı konusunda kendi usullerini yıkarak çelişkiye düşmüşlerdir. Çünkü

¹⁴⁵ Nesefî, *Temhîd*, s. 29.

¹⁴⁶ Nesefî, *Tebşîra*, I, 428.

¹⁴⁷ Nesefî, *Temhîd*, s. 29.

Eş'arîler bu kâideye terketmişler ve "hâlık, halk sıfatı kendisinde olan değildir, mucîd, "icâd" sıfatı kendisiyle kaim olan değildir" demişlerdir. Siyahlığın, siyahlık kendisinde var olan olduğunu kabul ettikten sonra hâlık sıfatında ise bunu reddetmek açık bir çelişkidir. Ehl-i Hak usulünü terketmek ve akıl ilkelerinin dışına çıkmaktır.¹⁴⁸

Tekvin mükevven olsaydı, Allah mahlûku yarattığında mahlûk hâlık olurdu. Mahlûk kendine araz yaratmış olurdu. Allah'la bâki olan sıfatlar da mahlûkta bâki olurdu. Böylece ademden sonra var olan her şey kendisinin dışında bir yaratıcı olmadan kendisinin hâlıkı olurdu. Bu da Allah'ın varlığını inkar eden bir sözdür. Bu şekildeki bir söz âlemin kıdemini ve yaratanın olmamasını ve ifade edildiği gibi kendi zatiyla var olmasını ve kadîm olmasını gerektirir.¹⁴⁹

Halk ve mahlûk bir olsaydı siyah olan nesnenin, siyahın ve halkın da bir olması gerekirdi.¹⁵⁰

Nesefî'ye göre Allah'ın hâlık olması "halk" sıfatının kendisiyle kaim olmasını gerektirir. Tıpkı âlimin "ilm" sıfatını kadirin "kudret" sıfatını gerektirmesi gibi. Eş'arîye ve Neccâriye'nin dediği gibi halk mahlûk olsaydı İblis ve yardımcılarının, pisliklerin, köpeklerin, kedilerin, ölülerin, kanların, günahların hepsinin Allah'ın sıfatı olması gerekirdi.¹⁵¹

Aslında Nesefî'nin demek istediği şudur: Bir sanat eserinde üç şey vardır: Biri sanatkâr, diğeri sanatkarlık, üçüncü de sanat işi, yani ortaya konan iş. Mesela, bir masanın yapılmasında açıkça görülen masanın kendisi, bir de bu masanın yapılışı, sanatkarlığı, üçüncüsü de o sanatı, o işleyişi yapan kişidir. Bu suretle tekvinde üç öge ortaya konmuş olunur. Semantik yönünden de kelimeler arasında anlam farkları bulunmaktadır. Bir kelimenin çekimi arasında bulunan anlam farkları eşanlamlı kelimelerden çok farklıdır. Eşanlamlı iki kelime, aynı anlamda ve aynı yerde kullanılabilir; fakat aynı kelimenin bir çekimi diğerrinin yerinde kullanılamaz. Mesela gelmekten türetilen "geldi" kelimesi yerine "geldim" kullanılamaz. İkisinin kökü aynı olduğu halde kelimeye gelen ekle, anlam farkları ortaya çıkmıştır. İşte bunun gibi sâni (sanatkar), sun'(sanatkarlık), masnu'(sanatla yapılan iş) ve hâlık(yaratan), halk(yaratma) ve mahlûk(yaratılan) kelimeleri birbirinden ayrı olup, ayrı ayrı anlamları bulunmaktadır.¹⁵²

Tekvin ile mükevvenin yani yapan ile yapılan işin, işleme ile işlenen nesnenin bir olduğunu iddia etmek; dövme ile dövülenin, yeme ile yenilenin, öldürme ile öldürülenin aynı

¹⁴⁸ Nesefî, *Tebsıra*, I, 429-430.

¹⁴⁹ Nesefî, *Tebsıra*, I, 431.

¹⁵⁰ Nesefî, *Temhid*, I, 30.

¹⁵¹ Nesefî, *Tebsıra*, s. 432.

¹⁵² Hüseyin Atay, *Tebsıra*, "mukaddime", s. 35.

ve bir olduğunu söylemektir. Bu iddia akıl ilkesine göre yanlıştır. Çünkü dilteler, fiilin, fâil ile mef'ûl yani yapan ile yapılan iş arasında bir ilişkiden ibaret olduğunu söylerler. Fâil ancak fiil yapan, fiil kendisinde bulunan kimsedir. Mef'ûl de fiil kendi üzerinde vuku bulan, meydana gelen nesnedir. Bu görülen şeylerde böyle olduğu gibi görünmeyenlerde de böyledir.¹⁵³

Nesefî'nin tekvin-mükevven ayrılığında sunmuş olduğu aklî deliller daha sonraki Mâtürîdî âlimler tarafından esas alınmıştır.¹⁵⁴

Sa'deddin et-Teftazânî ise filozofların varlık ve mahiyetin zihinde ayrı olduklarını, dış dünyada birleştikleri yolundaki düşüncelerini, tekvin ve mükevven kavramlarına uygulayarak¹⁵⁵ bu nevi tenkitleri haksızlık telakki eder. Zira tekvin mükevvenin aynıdır diyenler aslında şunu kastetmişlerdir: Fâil bir fiili işlediği zaman ortada iki unsur bulunur: Fâil ve mef'ûl. Tekvin, icâd ve benzeri kelimelerle ifade edilen mana ise bir fâilin mef'ûle nispet edilmesi durumunda zihinde hasıl olan itibari bir şeydir; yoksa zihnin dışında ve mef'ûlden ayrı olarak mevcûd olabilen hakikî bir nesne değildir. "Tekvin mükevvenin aynıdır" kanaatinde olanlar tekvin kavramı, tıpatıp mükevven kavramıdır, manasını kastetmemişlerdir.¹⁵⁶ "Tekvin mükevven birdir" sözünden kastedilen budur. Teftazânînin, bu konuda verdiği diğer bir örnek de "vücûd hariçte mahiyetin aynısıdır" cümlesidir.

Gazzâlî de bu konuda şunları söyler: Allah'ın hâlık, musavvir, vehhab gibi fiillere raci olan isimleri kimi Allah'ın ezelde hâlık olarak vasıflandırıldığını söylerken kimi de vasıflandırılmaz olduğunu söylemektedir. Kılıç kında olduğu zaman da ve boynu keserken de kesici olarak tesmiye edilir. Ne var ki kında bilkuvve, kesme sırasında ise bilfiil kesicidir. Bardaktaki su da susuzluğu gidericidir; fakat bardakta iken bilkuvve ve midede iken bilfiil kandırıcıdır. Bardaktaki suyun doyurucu olmasının manası ise, o suyun mideye indiği zaman kandırmayı meydana getiren vasıf ve nitelikte bulunmasından ibarettir ve bu, mâiyet(hidrat) sıfatıdır. Allah'ın ezelde hâlık olması, bardaktaki suyun doyurucu olması manası gibidir. Yani bu sıfattan yaratmayı mümkün kılacak sıfat üzere olduğu anlaşılır. Kelimenin diğer manasıyla ise Allah hâlık değildir. Kelâmcıların çoğu kez yanılmalarını sebebi , müşterek isimlerin manaları arasındaki farkı ayıramamalarından kaynaklanmaktadır.¹⁵⁷

¹⁵³ Nesefî, *Tebîra*, I, 434.

¹⁵⁴ Sırrî Giridî, *Nakdu'l-Kelâm*, s.136-137; Abdülkadir Râzî, *Şerhu bed'i'l-emali*, s. 157.

¹⁵⁵ Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, s. 252.

¹⁵⁶ Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 180.

¹⁵⁷ Gazzâlî, *Esmâ'ül Hüsnâ Şerhi*, s. 41.

A. Şâhidde Darb-Madrûb

Darb- madrûb meselesi Eş'arîlerin tekvinin ezeli olmadığı konusunda kıyasladıkları bir izafettir. Neseffî'ye göre tekvin mükevveni darb madrubla kıyaslamak şâhit ile gaibi eşit tutmak olduğu için yanlıştır.

Eş'arîler, Mâtürîdîlerin halk ile mahlûkun ayrı olmasını ispatlarken darb ile madrûbun delil getirilmesini eleştirirler. Eş'arîlere göre halk ile mahlûk ayrı olamaz, ama darb olmadığı halde madrûb olabilir. Çünkü "darb ile madrûb" "halk ile mahlûktan" farklıdır. Darb olmadığı halde madrûb bulunabilir. Madrûb daha sonra onunla madrub olacağı bir manaya ihtiyaç hissedebilir. Halbuki halk olmazsa mahlûkun olması mümkün değildir.

Neseffî'ye göre bu itiraz, gafletlerine olan hayretleri daha da artıracak bir itirazdır. Mu'tezile, sıfat meselesinde "ilim şahitte âlimin ötesinde bir manadır." demiştir. Çünkü onlara göre kişiyi bir defa âlim görür, ikinci defa âlim görmeyiz. Halbuki Allah'ın bir defa âlim, başka bir zamanda câhil olması muhaldir. O halde Allah'ın ilminin kendisinin ötesinde bir mana olduğunu gösteren bir delil yoktur. Bu görüş Kabi'nin görüşüdür. Neseffî, muhaliflerine Ka'bi'nin tuttuğu görüş doğru mudur diye sorar. "Doğrudur" derlerse sıfat meselesindeki kendi görüşlerini terketmiş olurlar. Eğer "yanlıştır" derlerse yanlışlık cihetini açıklamalarını ister. Şayet Allah'ın ilmi, zatının ötesinde olduğunu gösteren bir çok delil vardır, gâipteki durum şâhiddeki gibidir" diye cevap verirlerse Neseffî'nin onlara cevabı ise "bizim de halkın mahluktan başka olduğuna dair şeklindeki görüşümüzü ispat eden bir çok delil vardır" olur.¹⁵⁸

Neseffî onlara şu sözleri de ilave eder: Bu itirazınız fikrimizin dış görünüşü için söz konusudur. Yoksa açıkladığımız gibi kudret makdûrdan ayrı bir şeydir. Çünkü müessir ile müteessir farklı şeylerdir. Bir şey zatına müessir olamaz. Buna itirazınız söz konusu değildir. Bahsettiğiniz deliller halk ile mahlukun ayrı ayrı olmasını gerektirmiyorsa da başka delillerimiz vardır.¹⁵⁹

Neseffî, şu farkı ortaya koyar: Zata ait olan nitelik ile zata artık olan nitelik arasında fark vardır. Gerek zata gerekse zatın ötesine raci olan sıfat kalktığında zatın varlığı da kalkarsa mesela vücûd ile mevcûd gibi sıfat zata raci olan bir mana olur. Çünkü biz vücudun kalktığını kabul edersek, mevcudun varlığını, bekasını tahayyül edemeyiz. Sıfatın kalkmasına rağmen zatının varlığı tahayyül edilebiliyorsa, bu taktirde sıfat zatının ötesinde bir manadır. Mesela siyahlık var veya bir zatla kaim olan hareket ve sükun gibi. İşte buna binaen ilmin

¹⁵⁸ Neseffî, *Tebşıra*, I, 438.

¹⁵⁹ Neseffî, *Tebşıra*, I, 439.

kalktığını kabul ettiğimizde ilimsiz zatın varlığını kabul etmeniz gerekecektir. Zat ve ilimden birinin bulunmaması, yani ilim ile zatın ayrılmasını akli delil imkansız görmektedir. Çünkü ezeli olan bir şeyin ademine hükmetmek muhaldir.¹⁶⁰

Aynı prensip semâ ile halk arasında da geçerlidir. Semâ halk olmaksızın icad edildi denilirse Dehrilerin görüşüne katılmış olunur. Şayet semâdan halkı kaldırırsak, semâ halksız kalır.

Nitekim şahitte şunu görüyoruz: Şayet Zeyd'den darbı kaldırırsak, madrub olmayan bir Zeyd söz konusu olur. Halbuki madrûb olup da darbin olmaması muhaldir. "O halde madrûb ile darb olmalıdır." görüşünün kabulü bir çok muhalinde kabul edilmelerini gerektirecekti.¹⁶¹

Darb ve madrub olayında madrubun varlığı darbin varlığından öncedir. Yani önce darb edilecek bir şey vardır. Mükevven ise bunun tersinedir. Zira mükevvenin varlığı tekviden sonradır. Darb sıfat-ı izafiyendir. Ve madrûbsuz bulunamaz, ama tekvin bulunabilir.¹⁶²

B. Mahluksuz Halkın Varlığı

Nesefî bu konuda halk sıfatının mahlûktan başka olduğunu, mahlûk olmadan da halk sıfatının bulunmasının mümkün olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır.

Eş'arîlerin ileriye sürdüğü görüşlerden biri de mahluk olmaksızın halkın olamayacağı meselesidir. Eş'ar'iler fiil ile mef'ûl ilişkisini darb ile madrub ilişkisine kıyasladıkları için Mâtürîdîleri eleştirmiştir. Darbin varlığı madrub olmaksızın tasavvur edilemez. Bu sebeple mahlûk olmaksızın halkın varlığı kabul edilmemelidir. Halk ezeli oluyorsa mahlûk da ezeli olmalıdır.¹⁶³

Bununla Eş'arîlerin varmak istediği nokta şudur: Eğer halk, mahluk olmadan, olamazsa, halk ezeli ve mahlûk hâdis olamaz. Ya ikisi de ezeli veya ikisi de hadis olmalıdır.¹⁶⁴

Mâtürîdî olan Nesefî'nin davası ise halkın ezeli olup mahlûkun hâdis olduğudur. Bunun için ikisinin birbirinden ayrılması gerekir. Nesefî, Eş'arîlerin bu itirazını zatın fiilî ile zatın mef'ûlü arasında ayrılık olduğunu iddia ederek cevaplandırır.¹⁶⁵ Yani insanın yapımı ile yapıtın birbirinden ayırmaktadır.

¹⁶⁰ Nesefî, *Tebşıra*, s. 440.

¹⁶¹ Nesefî, *Tebşıra*, s. 441.

¹⁶² Şaban Ali Düzgün, a.g.e., s. 260.

¹⁶³ Nesefî, *Tebşıra*, I, 443.

¹⁶⁴ Hüseyin Atay, *Tebşiratü'l-edille*, I, "mukaddime", s. 38.

¹⁶⁵ Nesefî, *Tebşıra*, I, 443.

Nesefî özellikle ilim meselesinde ve diğerk sıfatlarda şâhit ile gaibin karşılaştırmasını yaparak genelde şâhit ile gaip arasında eşitliği ifade etmiştir. Sefeh ve kötülükler hususunda da zorunlu olduğu için şâhit ile gaibi ayırmıştır. Çünkü ayırmak vaciptir. Fiil ile mef'ûl ilişkisi meselesinde de şâhit ve gâip eşittir. Hem şâhitte, hem gâipte farklı olmaları gereklidir. Fiil etki eden, mef'ûl ise etkilenendir. Bu konuda ise Nesefî, bu konunun ispatı için şâhit-gayb ayırımına giderek görünen âlemi delil olarak sunar.¹⁶⁶

Madrûb olmaksızın darbın bulunması imkansız ise de mahlûk olmadığı halde “halk”ın bulunması şâhitte caiz değilse de gâipte caizdir. Çünkü buradaki delil, şâhit ile gaip arasında ki ayrılığı gerektirmektedir.¹⁶⁷

Nesefî kudret ile makdûrun ayrı olduklarını, örnek olarak fiil ile mefulün arasında hem görünürde ve hem görünmeyende ayrılık ve fark olduğunu belirtir. Eş'arîler ise kudret ile makdurda Mâtürîdîlere muvafakat eder, ama, her ne kadar fiil şâhitte mef'ûlden ayrı ise de gâipte mef'ûlün kendisidir demekle de bu mezheple ayrı düşmektedirler.¹⁶⁸

Nesefî bu husustaki delilini biraz daha açarak şöyle dile getirir: Mahlûk olmadan da yaratma sıfatının bulunması caizdir. Oysa dövülen olmadan dövmenin bulunması imkansızdır. Çünkü bu iki örnek arasında fark vardır. Fiil, mümkün olanı imkan halinden zorunluluğa döndürür. Mesela evin dışında olan Zeyd'in evin içinde olması mümkündür. Burada mümkün olan hal-i hazırda sâbit olmayan şeydir. Mümkün tasavvur ve farzedildiği zaman muhal söz konusu olmamalıdır. Evin dışındaki Zeyd, eve girdiği zaman tasavvur ve imkan halindeki durum zorunluluğa dönmüştür. Yani gerçekleşmiş ve var olmuştur. Bu hüküm fiil olan her şey için geçerlidir.¹⁶⁹

Ayrıca mümkünün şartlarından biri de imkan mertebesinden vuku mertebesine çıkabilmesidir. Şayet mümkün imkandan zorunluluğa dönüşmezse mümkünün meydana gelişi de tasavvur edilemez. Bu taktirde fiil var olur, arkasında hemen yok olur. Yok olan bir şeyden tesir beklenmez. Zeyd'den ortaya çıkıp, Amr'a isabet eden “darb” fiildir. Çünkü Amrdaki mümkün olan elemi imkan derecesinden gerçekleşme derecesine çıkarır. Hususi ve mümkün olan bir elemi ortaya çıkaran “darb”tır. Şayet Zeyd'ten “darb” hasıl olduğu halde, Amr yoksa, Amr'ın var olması zamanına kadar darbın bekası mümkün değildir, tasavvur da edilemez. Çünkü darb da bir arazdır, arazın iki zamanda baki kalması imkansızdır. Sonra Amr

¹⁶⁶ Nesefî, *Tebşıra*, I, 444.

¹⁶⁷ Nesefî, *Tebşıra*, I, 444.

¹⁶⁸ Nesefî, a.g.e., I, 444.

¹⁶⁹ Nesefî, a.g.e., I, 445.

varken darb yoksa yine elem hasıl olmaz. Darbın varlığı madrub (dövülen) olmaksızın tasavvur edilemez. İşte şâhitte durum bundan ibarettir.¹⁷⁰

Ancak gâipteki fiil böyle değildir. Çünkü gaipteki fiil diğer sıfatlar gibi ezeldir. Mef'ûlun varlığına kadar bâkidir. Bu fiille imkan dahilinde olan mef'ûl var olur. Yani bir şey imkan derecesinden var olma derecesine Allah'ın bu fiili ile çıkar.¹⁷¹

Yani darb ve madrub olayında madrubun varlığı darbın varlığından öncedir. Önce darb edilecek bir şey vardır. Allah'ın sıfatı olan tekvin, halk ise tersidir. Mahlûkun varlığı halktan sonradır.

Bu meselenin bir benzeri “katl” (öldürmek) hadisesinde söz konusu olur. “Öldürme” ruhun canlı bedeninden kendisi vasıtasıyla çıktığı bir fiildir. İnsandan ok atma fiili meydana gelir. Sonra ok hedefine isabet eder ve yaralar. Sonra elemler arka arkaya gelir ve okun isabet ettiği kimse ölür. Burada hadisenin, yani ok atma fiilinin başlamasından itibaren o fiil “katl” sayılır. Henüz eseri isabet edeceği mahalde görünmese bile yine “öldürme”dir. Bu taktirde denilebilir ki “katl” olduğu halde maktûl (öldürülen) henüz yoktu, buna rağmen katl hükümleri o failde bulunur. Hatta fiil yanlışlıkla bile gerçekleşse fâil kefarete verir.¹⁷²

Görünür âlemde fiilin yok olmasından sonra o fiilin hakiki eserin meydana gelmesi tasavvur edilemez. Ama gaipte tasavvur edilebilir. Bu sebeple bu delillere dayanarak bu meselede Neseffî şâhit ile gaibi birbirinden ayırmıştır. Neseffî, Eş'arîlerle emir ve me'mûr (külle yaratma) meselesinde şâhit ve gaibi ayırmada ittifak halinde olduklarını, yani emredilen olmadığı halde emrin bulunmasını gaipte caiz, şâhitte caiz olmadığı konusunda ittifak halinde olduklarını belirtir. Çünkü burada şâhit ve gaip birbirinden ayrılmaktadır. Emir ve me'mûr meselesinde Mâtürîdîler gibi düşünen Eşari, bu meseleyi unutturcasına mef'ûl ile fâil meselesinde şâhit ile gaibi eşit tutmaktadır.¹⁷³

Neseffî filozofların üzerinde ısrarla durdukları “eserin müessirden geri kalmaması” ilkesinin doğruluğunu kabul etmekte fakat bunun her şart altında geçerli olamayacağını ifade etmektedir. Darb-madrub gibi insanın müşahedesinde altındaki olan, tecrübeyle sabit olan konularda geçerli olan bu tabii illiyetin, yaratma gibi metafiziksel bir alanda geçerli olması zorunlu değildir. Böylece Neseffî tabii illiyetle, metafiziksel illiyet arasında bir ayırma

¹⁷⁰ Neseffî, *Tebşıra*, I, 445.

¹⁷¹ Neseffî, *Tebşıra*, I, 446.

¹⁷² Neseffî, a.g.e., I, 446.

¹⁷³ Neseffî, a.g.e., I, 446.

gitmektedir.¹⁷⁴ Yaratmada Allah ile yarattığı şey arasındaki ilişki illet-ma'lul veya neden-nedenli ilişkisi değil, fail-fiil ilişkisidir.¹⁷⁵

C. İlim-Ma'lûm Birliği

Tekvin ile mükevvenin aynı olduğunu söyleyenlere göre ilim ile malûmun bir olması kabul edilen bir hakikattir. Nitekim Allah ilmini ilmiyle bilir. Buradaki ilim hem ilim, hem de ma'lûmdur. Buna göre fiil ile mef'ûlün bir olması da caizdir. Kudret ile makdûr arasında birliğin caiz olmadığı kabul edilse bile fiili kudrete değil de ilme kıyaslamak daha doğru olur.

Nesefî ise fiil ile mef'ûlün bir olmasının imkansızlığını göstermek için bu defa da şâhid ile gâibi kıyaslar. Görünür âlemde âlim olan kimsede ilim ile ma'lûmun bir olması caizdir. Bir insan ilmini kendi ilmiyle bilebilir. Bu konuda Ebu'l-Abbas el- Kalânîsî'nin, "Bir insan ilmini kendisinde bulunan asıl ilminden başka bir ilimle bilir." şeklindeki sözüne ise itibar edilmez Çünkü bu görüş kabul edildiği takdirde ikinci ilmin yok olabileceğinin de kabul edilmesi gerekir. Bu takdirde "insan bir şeyi bilir, fakat bildiğini bilmez" gibi bir netice ortaya çıkar. Bu ise imkansızdır. Görünür âlemde ilim ile ma'lûmun bir olması bu şekilde caiz olunca gâipte de durum aynı olmalıdır. Halbuki kudret bundan tamamen farklıdır. Kudrette hiçbir zaman böyle bir şey söz konusu olmaz. Kudret hiçbir zaman kâdirin makdûru olamaz. O halde gâipte de kudretle makdûrun bir olması caiz değildir.¹⁷⁶

Şâhidde fiil de kudretin benzeridir. Çünkü şâhidde bir şey kendisiyle kaim olan bir fiil mevcûd olmadıkça fâil olamaz. Bir şey, üzerine fiil vaki olmadıkça mef'ûl olamaz. Bir kimsenin fiili hiçbir zaman mef'ûlü olamaz. Bu sebeple fiil ile mef'ûlün birliği caiz görülemez. Gâibi şâhilde kıyaslanmalı ve şâhit ile istidlal edilmelidir.¹⁷⁷

Bu meselenin hakikati şudur: Kudret makdûra tesir ettiği zaman bir şey başka bir şeye tesir etmiş olur. Çünkü müessir müteessirden farklıdır. Kudret müessir, makdûr müteessir olduğundan kudret, kudret sahibinin makdûru olamaz. Aynı şekilde fiil de mef'ûle tesir eder. Fiil ile mef'ûlün ayrı ayrı olması gerekir. Bir olduklarını söylemek muhaldir. Kudret ile makdûrun birliğini söylemenin muhal olması gibi. Ancak ilim bunlardan farklıdır. İlmin ma'lûma bir tesiri yoktur, ma'lûmun durumunu değiştirmez. Bu sebeple ilim ile ma'lûmun bir olması imkansız değildir.¹⁷⁸

¹⁷⁴ Şaban ali Düzgün, a.g.e., s. 260.

¹⁷⁵ Şaban Ali Düzgün, a.g.e., s. 253.

¹⁷⁶ Nesefî, *Tebşıra*, I, 435.

¹⁷⁷ Nesefî, *Tebşıra*, I, 436.

¹⁷⁸ Nesefî, *Tebşıra*, I, 436.

D. Hulûl Eden İle Hulûlün Bir Olması

Eş'arîlerin Mâtürîdîlere yönelik bir diğer suçlamaları ise şudur: Arazlar bir mahalle hulul eder. Kendi kendine hulûl ettiğinden araz hem hulûl eden, hem hulûlün kendisidir. Burada hulûl eden ile hulûlü birbirinden ayırmaya gerek yoktur. Hulûl eden ile hulûlün bir olması caiz olduğuna göre, buna kıyasla fiil ile mef'ûlün de bir olması caiz olmalıdır.¹⁷⁹

Nesefî ise bu itiraza Eş'arîlerin sıfatlar konusundaki kendi sözleriyle cevap verir: İlâhî sıfatlar bahsinde "Allah'ın ilminin hulûlü yoktur ve Allah ilmüne mahal değildir." diyen sizsiniz. Sizin görüşünüze göre Allah diğer zatî sıfatlarına da mahal değildir. Çünkü "hulûl" lügat olarak "sükun" manasına gelmektedir. Halbuki "ilm" âlimde sâkin bir şey değildir. Hatta bir sıfatın "sükun" ve "hareket" ile vasıflandırılması dahi mümkün değildir. Ayrıca "hareketin müteharrikte bulunmadığı" görüşünü de siz savunuyorsunuz.¹⁸⁰

Bütün bunlar karşısında hulûl eden ile hulûlün birliğini savunmak gaflet ve açık bir tahakkümün bir neticesi olmaktan öteye gidemez. Şayet biz fâil ile fiilin birliğini iddia etseydik, siz de bunu bize karşı delil olarak getirebilirdiniz. Bu gibi delilleri bize karşı ileri sürmeniz ilzam ve iltizam hususlarını bilmediğinizi gösterir.

Hulûl eden ile hulûlün bir olduğu konusunda Ebul-Abbas el- Kalânîsî ile Eş'arî arasında ihtilaf meydana gelmiş Kalânîsî arazların cisimde hal (sükun bulma) olduğunu kabul etmesine karşı Eş'arî bunu caiz görmemiştir. Dolayısıyla Eş'arî'nin kabul etmediği bu konuda hulûl eden ile hulûlün bir olduğu nasıl kabul edilir?¹⁸¹

E. Fiil- Mef'ûl Ayrılığı

Muhaliflerin ileriye sürdüğü bir başka görüş de fiil ile mef'ûlün aynı olduğu meselesidir.

Nesefî "insanın fiili Allah'ın fiili değil, yarattığı ve mef'ûlüdür." demek suretiyle fâil-mef'ûl ayırımını ortaya atmaktadır. Fiil ile mef'ûlün aynı şeyler olmadığını, aralarında fark bulunduğunu söyleyen Nesefî'ye göre, Allah'ın fiili ezeli ve zatı ile kaim olup, insanın fiili için aynı durum söz konusu değildir. İnsanın fiili ancak Allah'ın mef'ûlü durumundadır.

Mâtürîdîlere ve Nesefî'ye göre kulun fiili Allah'ın mef'ûlüdür. Nesefî'nin bu ayırımı yapmasındaki maksadı, tek bir fiilin iki fâilin işi olabileceği, Allah'ın yarattığı iyi olmayan bir fiil dolayısıyla kötülenemeyeceğidir.¹⁸²

¹⁷⁹ Nesefî, *Tebşıra*, I, 436.

¹⁸⁰ Nesefî, *Tebşıra*, I, 437.

¹⁸¹ Nesefî, *Tebşıra*, I, 438.

¹⁸² Sait Yazıcıoğlu, *Mâturidi ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 68.

Fiil- mef'ûl ayırımında Allah'ın fiilinde iki yön mevcuttur.

a) Fiil yönü: Allah'ın fiili ezeli olup tekvin sıfatına taalluk eden bir husustur. Bu sıfatla Allah'ın meydana getirdiği fiiller ezeli olmaktadır.

b) Allah'ın mef'ûlü ise mükevven nesnelere cümlesindedir. Mef'ûl sonradan olma, yaratılmış nesnedir.¹⁸³

Eş'arîlerin kulun fiilinin Allah'ın mef'ûlü olduğunu kabul ettikten sonra fiil ve mef'ûlün ayrı olduğunu söylemeleri bir çelişkidir. Eş'arîler fiil ve mef'ûlün bir olduğunu kabul ederek kulun fiilinin Allah'ın mef'ûlü olduğunu söylemişlerdir.¹⁸⁴ Onlar bu konuyu darb-madrûb ilişkisine kıyaslayarak “eğer size göre darb (dövme fiili) madrûb (dövülen) değilse, darb olan bir madrûbun varlığı muhal olur. Aynı kıyasla, mef'ûl fiilden başka bir şey ise o takdirde fiil olan bir mef'ûlün varlığı muhal olur. İnsan fiilinin Allah'ın mef'ûlü olduğu iki gurup tarafından da kabul edilmiştir. O halde sizin “mef'ûl fiilden ayrı bir şeydir” şeklindeki sözünüz batıldır.” diye Mâtürîdîleri eleştirmişlerdir.¹⁸⁵

Nesefî için bu itiraz muhaliflerin görüşlerinden döndüklerini, kelâm kaidelerinden bir dönüş yaptıklarını göstermektedir. Nesefî'ye göre şâhidde fiil mef'ûlden ayrıdır. Bu şâhidde her fiil ve mef'ûl için geçerlidir. Müessir (etki eden) ile müteessir (etki edilen) de birbirinden farklıdır. Darb ile madrûb gibi, tekvin ile mükevven ve icâd ile muced de birbirinden farklıdır. Fakat şâhidde her fiili Allah'ın mef'ûlü olması bu eşitliği bozmaz.¹⁸⁶ Nesefî, umumi isim olarak değerlendirdiği için bu kaideden sadece fiilin Allah'ın mef'ûlü olmasını istisna eder.

Nesefî “darb”ın “madrûb” olamayacağını fiilin ise mef'ûl olabileceğini söyleyerek darb ile fiil arasındaki farkı şöyle açıklar. “Darb” “madrub olamaz, ama fiil ise mef'ûl olur. Yani her fiil şâhidde Allah'ın mef'ûlüdür. Bu ister “darb” olsun, ister olmasın mahlûktur. Ancak fiil ile mef'ûl isimleri umumi isimler olup hepsini içine alır. “Darb” ise îlam (elem vermek) dan ibaret olan hususi bir isimdir. Îlam (elem vermek) bir arazdır, araz başkasının îlamıyla meydana gelen elemi kabul etmez. Fakat başkasının onu icâd etmesini kabul eder. Muced ve mef'ûl olur, fakat madrub olmaz.

O halde bize göre darb madrub olmaz. Çünkü “darb” bir çeşit fiil olan îlamın ismidir, arazdır. Arazlar ise elemi kabul etmez. Madrûb ise mef'ûldür. Müteellimin (elem verilen) ismidir. Darb elemi kabul etmediği için madrûb olmaz. Fakat “darb” tahliki kabul eder,

¹⁸³ Sait Yazıcıoğlu, *Mâturidi ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 69.

¹⁸⁴ Nesefî, *Tebsıra*, I, 441.

¹⁸⁵ Nesefî, *Tebsıra*, I, 441.

¹⁸⁶ Nesefî, *Tebsıra*, I, 441.

dolayısıyla mahlûktur ve Allah'ın mef'ûlüdür; darb olması cihetiyle de madrûb değildir. İşte bu sebeple kulun fiili Allah'ın fiilidir.¹⁸⁷

Neccariye, Ehl-i hadis kelâmcıları, ve Ebû İsa Bergus “fiil mefulün aynısıdır.” görüşündedirler. İnsanın fiili ile Allah'ın fiili arasında bir ayniyet kabul etmek, yaratma yönünden Allah'ın; hareket, sükun, taat ve ma'siyet yönünden ise insanın fiilinin kabul edilmesi demektir. Bu durumda da halk ile kesb aynileşmektedir.¹⁸⁸ Neseî'ye göre böyle bir anlayış, Mâtürîdîlerce fiilde var olduğu kabul edilen cihetler anlayışına ters düşmektedir. Mâtürîdî ve Neseî fiilde, Allah'ın ve insanın rolünü belirleyebilmek için iki yön varsaymışlardır. Fiil ile mefulü aynı saymak bu anlayışa ters düşer.¹⁸⁹

Abdullah b. Saîd el-Kattân ve Ebû Abbâs el-Kalânisi ise bu konuda şöyle demiştir: Her kulun fiili vardır, fiil ise makdûr ve mef'ûl olan her şeyin ismi olarak tanımlanmıştır. Fakat bizim fiillerimiz Allah'ın yarattığı ve meydana getirdiği makdûru ve mahlûku olduğu açıktır.¹⁹⁰

Neseî şunu iddia etmektedir: Biz, fiil kimin fiili ise onun mef'ûlü, mef'ûl kimin mef'ûlü ise onun fiili olamayacağını söylüyoruz. Böylece fiil ile mef'ûlün bir olduğunu reddediyoruz. Bize göre insanın fiili Allah'ın mef'ûlüdür, insanın eseri değildir ve o, Allah'ın değil, insanın fiilidir. Kimin yapımı ise, onun yaptığı değildir ve kimin yaptığı ise onun yapımı değildir.¹⁹¹

Neseî burada meseleyi dil mantığı ve semantik açısından hareket ederek Allah'ın fiili ile insanın fiilini karşılaştırarak açıklamaya çalışmıştır. Açıklamak istediği şudur. İnsanın yaptığı bir eylem, fiil, hareket; bir de bunun etkisiyle meydana gelen iş bulunmaktadır. Burada marangozun marangozluk işi, sanatı, bir de yaptığı, meydana getirdiği masa vardır. Neseî burada marangozun marangozluk yapma işi ile masanın kendisini ayırmıştır. Marangozluk sanatı, marangozda bulunup ondan ayrılmaz; ama bu işin üzerinde işlendiği masa ayrıdır. İnsanın fiilinin yapıcısı olarak kimin olduğu konusunda ise Eş'âri ve Mâtürîdî okulları “İşin yapımı, fiil insanındır, ama onun eserinin meydana gelişi, mef'ûlü Allah'ındır.” Demek suretiyle birleşmişlerdir. Yani insan eylem yapar, Allah da onun eserini yaratır. Bu suretle eylem yapmada hür ve serbest olurken sonuçta var etmek Allah'a ait olmaktadır.¹⁹²

Allah'ın fiili ile insanın fiili arasında bir benzerliğin söz konusu edilemeyeceği görüşünde olan Neseî'ye göre benzerlik, birbirine benzeyen iki şey arasında olur. İnsanın ve

¹⁸⁷ Neseî, *Tebsıra*, I, 441-443.

¹⁸⁸ Neseî, *Tebsıra*, I, 442.

¹⁸⁹ Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 70.

¹⁹⁰ Neseî, *Tebsıra*, I, 442.

¹⁹¹ Neseî, *Tebsıra*, I, 443.

Allah'ın fiili aynı olacak olsa, insanının da Allah gibi yaratma kudreti ile vasıflandırılması gerekir ki Neseff bunun kabul edilemeyeceği üzerinde ısrarla durur.¹⁹³

Neseff bu noktada tabii illiyet babında çok önemli bir ayırım yapmaktadır. Bu da kulun fiili ile mefulü arasındaki ayırımdır. Neseff fiili kula, mefulü ise Allah'a atfetmektedir. Böylece her şeyin sebebini Allah'a indirgemektedir. Bu her şeye bir sebep arama bağlamında ortaya çıkan metafiziksel bir yorumdur. Her fiili yoktan var olması yönüyle Allah'a bağlarken kulun fiile olan katkısını da teslim etmekte ve ne Allah'ı ne kulu devre dışı bırakmaktadır.¹⁹⁴

F. Kudret Sifatının Rolü

Eş'arîlerle Mâtürîdîler, fiilî sıfatlardaki farklı anlayışlarından dolayı yaratmada hangi sıfatın etkili olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Eş'arîlere göre fiilî sıfatlar hâdis olup yaratma "kudret" sıfatı ile icra edilirken Mâtürîdîler "tekvin" sıfatıyla icra edildiğini savunmuştur.

Tekvin sıfatını kudret sıfatının içinde gören Eş'arîler, tekvin sıfatını kabul etmekle iki ayrı kudret sıfatı kabul edilmiş olacağını iddia ederek Mâtürîdîleri tenkit etmektedir.¹⁹⁵ Onlara göre tekvin sıfatına yüklenen anlam kudret sıfatının icra ettiği bir manadır. Makdurun yaratılması kudret sıfatının eseridir. Kudret sıfatının mümkün şeylerin yaratılmaya hazır olmasını mümkün kılan ezeli taalluku, yaratmak için de hâdis taalluku vardır. Dolayısıyla tekvin diye ezeli bir sıfat yoktur. Bu sebeple onlara göre "hâlık, yaratmaya gücü yeten zat" anlamındadır.

Mâtürîdîlere göre "kudret" bilinenlerden mümkünata taalluk eden ve kendisiyle mümkün şeylerin yapılması ve yapılmaması imkanını gösteren bir sıfattır. Bu anlamıyla kudret, ihtiyar sahibi bir fâilin kudretine özgü olup mecbur olan fâillerin kudretini kapsamaz. Yaratma "tekvin" sıfatı ile olmaktadır. Kudretin ezeli olarak bir taalluku bulunmaktadır. Bu yönüyle de Allah'ın bir fiili işlemesi veya terketmesi mümkün olmaktadır.¹⁹⁶ Tekvinin aslı yaratmayı istemesi ve istememesi manasında cevaz ve ihtiyar yoluyla olur. Tekvinin tesiri ise ne zaman bir şeyin varlığına taalluk etse varlığı zorunlu olması manasında vücûb yoluyla olur. Bu olmazsa acz zorunlu olur. Kudret ise eserin aslına uygun olarak taalluku vücûb yoluyla olur. Tesiri ise cevaz yoluyla olur.¹⁹⁷

¹⁹² Hüseyin Atay, *Tebşiradü'l-edille*, "mukaddime", I, 37.

¹⁹³ Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseff'e Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 69.

¹⁹⁴ Şaban Ali Düzgün, *Neseff ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, s. 222.

¹⁹⁵ Neseff, *Tebşira*, I, 450.

¹⁹⁶ Harputî, *Tenkihü'l-kelem*, s. 178-179.

¹⁹⁷ Şeyhizâde, *Nazmu'l-ferâid*, s. 18.

Eş'arîlerin ileri gelenlerinden Fahreddin er-Râzî, Sâbûnî ile yaptığı tekvin tartışmasında ve diğer eserlerinde kudret sıfatının rolüyle ilgili mezhebinin bu konudaki fikirlerini genişçe ortaya koyar. Razi tekvin ile mükevvenin aynı olduğunu ve kudret sıfatını şöyle anlatır:

Tekvin ile mükevven arasında lafız olarak fark: tekvin mastar, mükevven ise mef'ûldür. Fakat bunların lügatte farklı olması hakikatte ve manalarda farklılığını gerektirmez. Çünkü "adem" mastar, "ma'dûm" mef'ûl olsa bile gerçekte bunlar aynıdır. Akılda ve hakikatte de tekvin ile mükevven ayrı olamaz. Çünkü âlem hâdistir ve Allah âlemin varlığına sıhhat ve ihtiyar yoluyla tesir etmektedir ki bu sıfat "kudrettir." Allah'ın fiilleri hikmetli ve tam olarak yapabilmesine kadir olması ilim sıfatına, her hadisi belli bir vakitte yaratması veya ertelemesi irade sıfatına delâlet edince akıl O'nun "hay" olduğunu da kabul eder. Sem', basar ve kelâmın zıddı Allah için noksanlık gerektireceğinden bu sıfatlar da ispat edilmiş olur. Razi'ye göre tekvin bu sıfatların dışında bir sıfat değildir.¹⁹⁸

Aslında Râzî'ye göre Nureddîn es-Sâbûnî'nin "kudret mahlûkun sıhhatine, tekvin ise mahlûkun yaratılmasına tesir eden bir sıfattır." demesiyle tartışma bitmiştir. Çünkü mahlûkun varlığı sıhhat olarak iki çeşittir. İlki zatında ve mahiyetinde hakikat itibariyle mümkün olan. Sâbûnî'nin açıklamasına göre mümkün bir eser veya fâilin onu mümkün kılmasıyla mümkün olmuş olsaydı bu fâilin yok olmasıyla birlikte bu imkan da ortadan kalkardı. Bu imkan ortadan kalkınca da onun zâtı için vacip veya mümteni haline gelmesi gerekirdi ki bu imkansızdır. Bu yoruma göre mümkünü'l-vücûd ve sahihu'l-vücûdun Allah kudretinin eseri olması imkansızdır.

Diğeri ise kadire ait geçerliliktir. Onun manası kadirin eserinin kendisinden çıkmasını imkansız kılmayan sıfatla mevsuf olmasıdır. Bu sıfat da kudrettir. Bu sebeple eserin meydana gelmesinde kudretin tesirli olmasını kabul ettikten sonra eserin kudretle değil de "Halk ve tekvin" sıfatıyla ortaya çıktığını kabul etmektir ki bu da iki zıt şeyi bir araya getirmektir.¹⁹⁹ Râzî'nin belirttiğine göre bu açıklamalardan sonra Sâbûnî meseleyi tam olarak anlayamamış, bir çok kere tekrar ettirmiş sonra da halka dönüp "Allah kendini halk sıfatıyla nitelendirdiği için Allah hâlıktır. Bu adam ise bunu kabul etmiyor" diyerek meseleden sıyrılmıştır.²⁰⁰

Allah'ın iradesinin veya kudretinin yaratma fiilini dışlayacak şekilde bir anlamda kullanılmasını reddeden Nesefî'ye göre ise kudret kainatı yaratmak için değil sadece yaratacak güçte olup, fiilen yaratmayı gerektirmemektedir.

¹⁹⁸ Fahreddin er-Râzî, *Münâzarât*, s. 18.

¹⁹⁹ Fahreddin er-Râzî, *Münâzarât*, s. 19-20.

²⁰⁰ Fahreddin er-Râzî, *Münâzarât*, s. 23-24.

Nesefî 'ye göre Eş'arîlerin eleştirileri şu yöndedir: Eğer yaratmanın kudreti bütün kudret yetirilenlere (makdurat) şâmil ise, yaratma ve icâd sıfatlarına ihtiyaç kalmaz. Hiçbir iş görmeyen sıfatı Allah'a isnat etmeye gerek yoktur. Faydası olmayanın varlığı ve yokluğu eşittir. Yalnız şu var ki, akılca Allah'a nispet edilmesi mümkün görülen sıfatlar hayat gibi fiilin delalet ettiği türden olabilir. Ya da Allah'ın zatından eksikliği nefyetmek ancak o sıfatların ispat edilmesi ile olabileceyse görme, işitme ve konuşma gibi, o zaman onlar isnat edilebilir. Eğer fiili sıfatların mef'ûl ile ilgisi yoksa, çünkü bütün işler kudretle meydana gelmiş oluyorsa, onu Allah'a ispat etmekle de bir eksiklik giderilmiyorsa, o fiilin Allah'a ispatı caiz olmaz.²⁰¹ Nitekim Eş'arî'nin Allah'ın en özel sıfatı yaratma kudretidir ifadesinde de sıfat olarak yaratmayı değil kudreti gördüğü açıktır.²⁰² Buradan hareketle "yaratma" kudret sıfatına delalet eden ve onun varlığını gösteren "hâdis fiil" kategorisindedir.²⁰³

Nesefî'ye göre kudret ve iradenin kapsamına giren "fiil" olmayıp "mef'ûl"dür. Şayet Allahın fiili kudret ve iradeden biriyle birlikte zikredilirse mesela "Allah âlemin icadını irade etti." gibi bir ifade "Allah âlemin vücûdunu irade etti." manasında olurdu. Ancak vücûd tabiri yerine icâdın zikredilmesi, icâd tabirinin daha geniş ve şümullü olmasındandır.²⁰⁴

Ayrıca kudret, şümülüne giren şeylerin var olduğunu değil güç yetirilebilecek şeyler olduğunu gerektirir. Eğer kudret taalluk ettiği şeylerin varlığını gerektirmiş olsaydı o zaman icâd (var etmek) olurdu. Nitekim, iclâs oturmaya gerektirdiği gibi icad da var olmayı gerektirir. Makdûr (Güç yetirilen şey), şüphesiz mevcûd değildir. Ma'dûm (yok olan) bir şey makdûr olabildiği halde, mevcûd olamaz. Bu da kudretin var olmayı gerektirdiğinin saçma olduğunu gösterir. Eğer varlık kudret ile meydana gelseydi, yaratma ve var etmeyi söylemeye gerek kalmaz ve böylece Allah kainatın yaratıcı, var edeni değil, ona gücü yeten, kadir olan olduğunu söylemekle yetinirdi. Bu görüşün batıl olduğu ortadadır.²⁰⁵

Eğer Eş'arîlerin dediği gibi kâinat, kudretle meydana gelmiş olsaydı, kudret tekvin olmuş olurdu. Bu da var etmenin ezeli olduğunu söylemekten ibarettir. Eğer fiilin meydana gelişi sadece kudretle ise bütün kâinatta da böyle olur ve kâinat ihdas edilmeden kudret ile hâdis olmuş olur. Bu ise tekvinin varlığını inkar olur.²⁰⁶

Eş'arîlere göre mahlûkun halk ile yaratıldığı kabul edilirse kudret manası için ikinci bir halk daha kabul edilmesi gerekir. Bu taktirde ise Cenab-ı hakkın iki kudreti olur. Allah'ın

²⁰¹ Nesefî, *Tebsıra*, I, 410.

²⁰² Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 113.

²⁰³ Çağfer Karadaş, *Bâkullâni'ye göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, s. 114.

²⁰⁴ Nesefî, *Tebsıra*, I, 447.

²⁰⁵ Nesefî, *Tebsıra*, I, 447.

²⁰⁶ Nesefî, *Tebsıra*, I, 455.

kudreti bütün makdûrata şamil olduğuna göre halk ve icada gerek kalmaz. Dolayısıyla faydası olmayan bir sıfatın Allah'a nisbet edilmesinde hiçbir mana yoktur.

Nesefiye göre ise bu saçmalık, gerçeklerden habersiz olmaktır. Çünkü vaki olma, vuku bulma, ika' ile, yani oldurma, yapma ve etme ile meydana gelir. Var olma, var etme ile olur. Vücûd da icad ile. Kudret ise fâilin fiilinde zorunlu olduğunu değil, muhtar olduğunu bildirir. Eş'arîlerin dediği gibi kainatın yaratılması kudret ile olsaydı, kudret ezeli olduğuna göre kainatın da ezeli olması gerekirdi. Ayrıca Allah'ın kudreti bütün manasız ve faydasız bir sıfatın ispatına cevaz bulunmaması da yanlıştır. Çünkü makdûr icada olan kudret ile vücûd bulmaz. Ma'dûm, var etmeye kudretin bulunmasıyla var olmaz; ayrıca onu var etmek gerekir. Kainat yokluk halinde iken var edilecek durumda idi, icadı makdûrdü, ama var değildi. Zira İcad (var etmek), şu anda hemen değil, Allah onun var olacağını bildiği anda var etmek üzere var edilir, Eş'arîlerin dediği gibi mahluk kudret ile var oluyorsa, niçin Allah'a yaratan (hâlık) var eden (mucid) demektedirler.²⁰⁷

Ayrıca Eş'arîlerin dediği gibi varlıkların vücûdu kudretle taalluk etmiş olsaydı kün hitabına da ihtiyaç kalmazdı. Oysa Eş'arîlere göre "Mahlûkatın yaratılması "kün" hitabıyla olur." Onların tekvin ezeli olursa Allah'ın iki kudret sıfatı ezeli olur sözü de böylece geçersiz olur. Çünkü "kün" lafzının da kudret olması gerekirdi ve Allah'ın böylece iki kudreti olurdu. Yani onların burada getireceği deliller aynı şekilde halk ve icadın gerekliliği için yine onlara karşı kullanılmaktadır.²⁰⁸

Nesefi kudreti tekvinden ayırırken kudreti fâilin yaptığı işi zorunlu olarak değil de muhtar bir şekilde ve zorlanmadan yapmasını sağlayan, yaratmayla ilgisi olmayan bir sıfat olarak görür. Buradan da anlaşılmaktadır ki Allah'ın kudreti Nesefi ve daha genel anlamda Mâtürîdî ekolünde mümkün olan şeyin mahiyetiyle ilişkilendirilmektedir. Zira mümkün, varlığı da yokluğu da imkan dahilinde olan, var olması zorunlu olmayan şeydir. Eşya vacip veya mümteni olmuş olsaydı onlara kudretin taallukundan bahsetmek mümkün olmazdı.²⁰⁹

Nesefi'ye göre muhaliflerin bu konudaki cehaleti Kerramiyenin cehaletinden fazladır. Çünkü Kerramiye halk sıfatını kabul etmedikleri halde kudreti kabul ettiği gibi hâlık ismini de kabul eder ve Allah'a tahsis ederler. Eş'arîler ise kudretin hakikatine hükmen tabi olmayan bir meseleyi kudrete bağlarlar. Bunlar varlığı Allahın ilim, sem, basar sıfatına talik edenlerden farklı değildir. Tekvin ve icadı boş iki ifade olarak gören bu kimselerin görüşleri elbette batıldır.²¹⁰

²⁰⁷ Nesefi, *Tebşıra*, I, 450-451.

²⁰⁸ Nesefi, *Tebşıra*, I, 451.

²⁰⁹ Şaban Ali Düzgün, *Nesefi ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, s. 261.

²¹⁰ Nesefi, *Tebşıra*, I, 446.

Fakat Neseî, tekvinin kudretle hâdis olduğunu söyleyen Kerrâmiye'yi de eleştirir. Çünkü tekvin kudretle meydana gelseydi kudret tekvinin aynı olurdu. Nasıl ki icâd, muhdesin kendisiyle vücûd bulduğu şeyse, tekvin de mükevvenin kendisiyle hasıl olduğu şeydir.

Kerrâmiyeye göre tekvin, kudretle âlem de tekvinle hâdis olur. Bunlara göre tekvine “hâdis” denir, ama “muhdes” denmez. Çünkü tekvin bir ihdas ile değil, kudretle hâdis olmuştur. Bu sebeple kendisine hâdis denildiği halde muhdes denilemez. Âleme muhdes denilir. Çünkü âlemin oluşu bir ihdas ile gerçekleşmiştir. Onun için muhdesi tarif ederken “muhdes, ihdas ile varlığa çıkan şeydir” derler. Onlar Allah'ın kelâmına da hâdis ve mahluk derler. Bu yönden Onlara göre tekvin Allah'ın makdûrundan başka bir şey olmayıp onun zatında hâdis olmuştur. Âlem ise Allah'ın makdûru değildir. Bunun sonunda Allah zatındakilere kudreti yeten, zatının dışındakilere ise kudreti yetmeyen bir varlık olur. Bu ise fasittir. Âlemi Allah'ın kudretinin dışına çıkarmak mümkün değildir. Bu görüş “O her şeye kadirdir” ayetine ters düşmektedir. Şayet Allah'ın kendi zatının dışındaki şeylere kudreti yetmezse âlemin bir kısım fiilleri Allah'tan başkasının makdûru olur. Canlıların tamamen onların makduru olur. Bu takdirde Allah'ın kudretinde acz lazım gelir.²¹¹

Görüldüğü gibi Neseî, kudret fiilinin taalluku yani nesnesi objesi olan şeyin mahlûk değil, makdur olduğunu ifade eder ve kudretin bir şeyin mevcûd olmasını gerektirmeyeceğini söyler. Bu sebeple ma'dûm, makdûr olarak nitelenir. Varlık kudretle meydana gelmiş olsaydı halk ve icada hiç gerek kalmazdı.

V. LİNGÜİSTİK DELİLLER

Eş'arîler Tekvin mükevvenin aynı olduğunu iddia ederken dilcilerin “fiil ile mef'ûl arasında ayrılık vardır” şeklinde herhangi bir rivayetin gelmemesini kendilerini haklı çıkaran bir delil olarak kullanmışlardır.

Tekvin mükevvenin aynı olduğunu iddia eden Eş'arîler Sibeveyh'in: “Fiiler, isimlerin fiil yönlerini temsil eden lafızlardır. Şayet tam tercüme yapacak olursak şöyle dememiz gerekir. Fiiller isimlerin hadeslerinin lafzından elde edilmiş misallerdir. Bu da pek anlaşılmas.” şeklindeki tarifi delil getirmişlerdir.²¹² Onlar fiili, mâzî, müstakbel, emir olarak üçe ayırırlar. Ayrıca fiil, lazım ve müteaddî gibi kısımlara da ayrılır. Mef'ûlü de, mef'ûlü'n-leh, mef'ûlü'n bih, mef'ûlü'n fih, mef'ûlü'n meâh kısımlarına ayırırlar. Dilcilerden “fiil ile

²¹¹ Neseî, *Tebîra*, I, 455; Şaban Ali Düzgün, *Neseî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, s. 249.

²¹² Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 259.

mef'ûl arasında ayrılık vardır" şeklinde herhangi bir rivayet gelmediğine göre fiil ile mef'ûl, tekvin ile mükevven görüşü doğrudur demişlerdir.²¹³

Nesefî, bunların hepsini Eş'arîler'den birinin söylediğini ve işine geldiği gibi nakletti denilmesin diye de aynen alıntı yaptığını söyler. "Çünkü ben hak peşindeyim, delil beni nereye götürürse ben oraya giderim. Allah bizi heva ve arzuya uymaktan korusun." diye de ilave eder.²¹⁴

Nesefî'ye göre onların bu sözleri münazara usulünü bilmediklerini göstermektedir. Eğer gramercilerin bahsettikleri konulardan haberdar olsalardı neye fiil ve mef'ûl denildiğini ve neye fiil, mef'ûl denilmediğini bilecekler ve nahiv ilminden habersiz olduklarını gösteren böyle fikirlere dayanmayacaklardı.²¹⁵

Bu meselenin açıklamalarına geçmeden önce Nesefî onlara şu soruyu yöneltir: "Sibeveyh'in bütün söyledikleri delil olarak kullanılacak derecede doğru mudur?" Eğer "hayır" derlerse, kendi delillerini çürütürler. Şayet "evet" derlerse, biz de deriz ki : "Sibeveyh insanlara hakikî manada fiil isnad etmektedir. "Zeyd dövdü" cümlesinde Zeyd, kendi fiiliyle merfu olmuştur. O taktirde arkadaşınız olan Eş'arî neden "gerçekte Allah'tan başka hiç kimseye hakikî manada fiil isnad edilmez" diyerek Sibeveyh'e muhalefet etmektedir."²¹⁶

Sibeveyh fiilin tarifinde "Fiiller isimlerin hadeslerinin lafzından elde edilmiş misallerdir" cümlesinde "isimlerin hadesleri" derken mastarları kastetmektedir. "Ahdas" demesinin sebebi görüntüde fiillerin hadesleri olmasındadır. Hadesleri isimlere izafe etmiş, aslında fiillerin kendilerinden hakiki manada sadır olduğu müsemmaları kastetmiştir.²¹⁷

Halbuki Ebu'l Abbas el- Müberred, Sibeveyh'in bu görüşüne karşı çıkmaktadır. Çünkü mastar isimlerden değil, müsemmalardan sadır olmaktadır. Ona göre "isimlerin hadesleridir" tabiri yerine "isimlerin sahiplerinin hadesleridir" demek doğru olur. Nitekim el- Müberred bunu "*el-intikâd ala's- Sibeveyh*" adlı eserinde anlatmaktadır.²¹⁸

Sibeveyh "isim-müsemma" birliğini kabul etmiştir ki bu da Ehl-i Sünnetin görüşüdür. Müberred ise "isim müsemma bir olmayıp isim tesmiyeden ibarettir" demiştir. O halde arkadaşınız Eş'arî, fiil-mef'ûl birliğini ispat ederken sözlerini delil gösterdiği Sibeveyh'in "isim-müsemma birdir" sözünü kabul etmeyip aksi bir görüş beyan etmiştir ki o da "isimler sıfattır" demektir. Eş'arî'nin İsimlerle ilgili taksimatı da sıfatlardaki taksimatı gibidir.

²¹³ Nesefî, *Tebsıra*, I, 411.

²¹⁴ Nesefî, *Tebsıra*, I, 411.

²¹⁵ Nesefî, *Tebsıra*, I, 423.

²¹⁶ Nesefî, *Tebsıra*, I, 423.

²¹⁷ Nesefî, a.g.e., I, 424.

²¹⁸ Nesefî, a.g.e., I, 424.

İsimleri üçe ayırır:a) müsemma olmayan isim b) müsemma ile aynı olan isim c) müsemmanın ne aynı ve ne de gayrı olan isim. Bütün bu hususlarda Sibeveyh'e muhalefet ederken, sadece işinize yarayan yerlerde onu nasıl delil kabul ediyorsunuz? ²¹⁹

Bu sözün uzadığını belirten Neseffî, dikkatleri bu sefer dilcilerle kelâmcılar arasındaki münakaşalara çeker. Maksudı dilcilerden delil sunan Eş'arî'ye karşı yine onların yanlışlarını ispatlamaktır.

Dilcilere göre fiil kelâmıdır ve iki kısma ayrılır: "Ta'rîf ve teklîf." Ta'rîften maksat ihbardır. İhbar da mâzî, hal ve istikbal (gelecek) gibi kısımlara ayrılır. Teklîf ise emir ve nehiy gibi kısımlara ayrılır. Bütün bunlar kelâmın kısımlarıdır. Hatta bu sebeple kelâmın taksimatı haber, istihbar, emir ve nehiy'dir.

Şayet dilcilerin sözü delil getirilecek olursa onlara göre Allah'ın fiili onun kelâmıdır. Halbuki Allah'ın kelâmının ezeliyeti meselesinde Eş'arîlerle aramızda bir ihtilaf yoktur. Fiile hâdis diyen dilciler ise kelâmı da hâdis kabul eder. Dolayısıyla dilcilerin sözü itimada şayan değildir. ²²⁰

Sizin ve kelâm ehlinin fiil dediklerine dilciler mastar demektedir. Onlar fiil dediklerinizi fiil değil isim sayarlar. Bu sebeple üzerlerine isim alametlerinden olan "lamı tarif", "tenvin", "izafe"t dahi getirirler ve "kad", "sevfe" gibi fiil alametlerinin dahil olmasını caiz görmezler. Böylesine aramızda asıl meselede ihtilaf varken, onların sözleriyle bizi nasıl susturmaya çalışırsınız? ²²¹

Dilcilerin "Mef'ûl hakikatte mastardır" şeklindeki sözleri tartışılan bir diğer konudur. Onlar mef'ûlü'n-leh, mef'ûlü'n bih, mef'ûlü'n fih, mef'ûlü'n meâh'dan başkasını da saymamışlardır. Mef'ul ile fiil arasında ayrılık vardır" şeklindeki herhangi bir rivayet gelmediği için "fiil mef'ûl birdir" sözü de fasit bir sözdür. Onların "Mef'ûl hakikatte mastardır" sözü Basriyyun'un görüşüdür. Halbuki Ferrâ' bu konuda muhalefet ederek şöyle demektedir." Mastar mef'ûl değildir, aksine fiildir. Mef'ûl fiilin kendisi değil, fiilin taalluk ettiği şeydir." Müberred, Kesâi, Saleb ve Ferra gibi dilcilerden oluşan ²²² Kufiyyunun ileri gelenlerinden olan Ferra'nın muhalefetine rağmen Halil, Sibeveyh, Yunus ve Ahfes gibi ona tabi olan ²²³ Basriyyunun bu görüşü kabul edilemez. ²²⁴

²¹⁹ Neseffî, a.g.e., s. 424.

²²⁰ Neseffî, a.g.e., s. 425.

²²¹ Neseffî, a.g.e., s. 425.

²²² Ebu'l Bekâ, *el-Külliyât*, s. 245.

²²³ Ebu'l Bekâ, a.g.e., s. 245.

²²⁴ Neseffî, *Tebşıra*, I, 426.

Ayrıca gramercilere göre fiil, fâil ve mef'ûl anlayışı da farklıdır. Onlara göre mef'ûl gerçek mef'ûl değildir. Fâil de onların kendilerine göre kabul ettikleri fiilin isnad ettiği kimsedir. Mef'ûl, yine onların kabul ettiği fiilin isnad ettirilmediği şeydir. Mesela “Zeyd Amr’ı dövmedi” denildiğinde onlara göre Zeyd, “fâil”, Amr “mef'ûl”dür. Veya “Halid öldü”, “çocuk uzadı”, “saç karardı”, “kar beyazlaştı” denildiğinde ikinci kelimelerinin merfu okunmaları fâil olmalarından dolayıdır. Halbuki fiil bunların hiç birisinden sadır olmamıştır.²²⁵ Yine “Allah’a ibadet ettim” cümlesinde Allah lafzının nasb olarak okunması mef'ûl olması sebebiyledir. Falanca Allah’a ibadet etmedi denildiğinde yine “Allah” lafzı mef'ûldür. Halbuki Allah’a karşı bir fiil sadır olmamıştır. Allah da bundan yücedir. O halde kelâmcıların fiil telakki ettikleri şeyler gramercilerden Basralıların görüşüne göre mef'ûldür. Dilcilere göre fiil olan ise kelâmcılara göre mef'ûl değildir, Dolayısıyla bu meselede onların sözlerine tutunmanız mümkün değildir.²²⁶

Dilcilerden “fiil ile mef'ûl ayrıdır” şeklinde bir sözün rivayet edilmemiş olması ise batıldır. Çünkü dilciler “fiili, mef'ûlü mutlak olan mastardan alınmış örneklerdir” şeklinde tarif etmişlerdir. Mef'ûl ise ondan alınmış örnekler değildir. O halde bu söz nasıl doğru kabul edilir? Böylece onların sözünün başı ile sonu arasında çelişki meydana gelmiştir. İlk sözlerinde fiil ile mef'ûl arasında ayrılık vardır dedikleri söylenir, sonra da bu ikisinin arasında ayrı olduğuna dair rivayet yoktur denilir. Bu bir çelişkidir. Dilcilere göre değil de kelâmcılara göre mastar olan fiilin hakikati ile kelâmcılara göre değil dilcilere göre mef'ûl arasında birlik sabit olunca hem dilcilere hem de kelâmcılara göre fiil ile mef'ûl arasında birlik olmadığı ortaya çıkmıştır.²²⁷

VI. İCMÂÎ DELİLLER

Eş'arîlere göre bir kimse Allah'ın zati sıfatlarından biriyle yemin etse, yemini sahih olur. Şayet halk sıfatıyla yemin eder de “ve halkıllah” derse, yeminin sahih olmayacağı konusunda fakihlerin icmâi vardır.²²⁸

Buna cevaben Neseî şöyle der: Bu muarızlarımız muhaliflerinin fihhi görüşlerinden habersizdir. Muhammed b. Hasan el-Mebcut'unun “*Kitabu'l-eyman*”ın ilk sayfasında “Bir kimse “ve ilmilla” derse yemin olmaz der. Halbuki ilim sıfatının zatî sıfatlardan olduğu konusunda ihtilaf yoktur. Bununla beraber, böyle bir yemini yemin saymamaktadır. Çünkü

²²⁵ Neseî, *Tebşıra*, I, 426.

²²⁶ Neseî, a.g.e., I, 427.

²²⁷ Neseî, a.g.e., I, 427.

²²⁸ Neseî, *Tebşıra*, I, 408.

fakihler arasında ilim zikredildiğinde mâlum kastedilmektedir. Malumat ile yemin taalluk etmez. Ancak yemin eden kimse “Allah’ın ezelfısıfatı olan ilmi kastettim” derse yemini sahih olur. Aynı şekilde yine fakihlere göre o kimse “Ve halkıllah” dediğinde yemini sahih olmaz. Çünkü halk zikredildiğinde mahluk kastedilir. Ancak bununla Allah’ın sıfatı olan halk’ı kastettim derse, yemini tahakkuk eder. Büyük alimlerimiz bu meseleyi böyle izah etmişlerdir. Böyle bir delile tutunmak cehlin ta kendisidir²²⁹

Ayrıca Eş’arîler görüşlerinin ispatı için icmaı da delil gösterirler. Onlara göre insanlar kendi aralarında “Halıku’l-halk, Allah’ım bu halka rahmet et, Peygamber halkın en hayırlısıdır, Allah’ım halktan belaları uzaklaştır,çok halk gördüm,halkın üzüntüsünü gider ” gibi sözlerle hep mahlukatı kastederler. Dolayısıyla halkın mahluk manasında olduğu hususunda insanların icmaı vardır.²³⁰

Bu delili ileriye süren muarızlar acaba insanların dayf (misafir eden), adl (adil) ve zur (gerçek olmayan) kelimelerini fail manasında kullandıklarını görmemişler mi? Böyle bir delile tutunmaları onlara hiçbir fayda temin etmez.

İnsanların “Halk Allah’tan başka bir şeydir” görüşünde icma halinde oldukları kanaatine karşı deriz ki: Bu icma “halk” ı mahluk manasında kullananların icmadır. Halkı Allah’ın sıfatı kabul edenler bu konuda onların icmaına katılmazlar.²³¹

Maveraünnehir ulemasına göre halkın bildiği her sıfatla yapılan yemin kabul edilebilir.²³²

VII. TEKVİNİN KIDEMİNİN ÂLEMİN KIDEMİNİ GEREKTİRMEYECEĞİ MESELESİ

Nesefî’ye göre tekvin itibari değil hakikî; hâdis değil kadîm bir sıfattır. Bir kılıca “kesici” demek için, o kılıcın fiilden bir şey kesmiş olması şart olmadığı gibi “Allah ezelde mükevvin ve yaratıcıdır demekten de mükevvenatın ve mahlûkatın ezelde yaratılmış olmaları, daha doğrusu kadîm olmaları gerekmez. Bu sebeple tekvin sıfatının kabul edilmesi halinde âlemin kadîm olması lazım gelir diye itirazda bulunan Eş’arîlerin bu endişeleri haklı değildir.²³³ Mâtürîdîler tekvinin ezelfi bir sıfat olduğunu vurgularken, mükevvenin de ezelfi olduğu vehmine gidilmemesi için ince bir ayırım yaparlar ve tekvinin mükevvenin meydana

²²⁹ Nesefî, *Tebşıra*, I, 421.

²³⁰ Nesefî, a.g.e., I, 409.

²³¹ Nesefî, a.g.e., I, 421.

²³² Ebu’l Bekâ, *el-Külliyât*, “sıfat” md., s. 547.

²³³ Süleyman Uludağ, *İslâm’da İnanç Komuları ve İtikâdi Mezhepler*, s.161.

geleceği bir andaki tekvin olduğunu söylerler. Yani tekvin sıfatının ezelf olması, beraberinde mükevvenin de ezelf olmasını hiçbir şekilde gerektirmez.²³⁴

Mâtürîdî'ye göre bu hususta asıl olan şudur: Allah'a bir sıfat mutlak olarak izafe edildiği zaman, yani o fiil, ilim ve benzeri sıfatlar ile vasıflandırıldığı zaman o sıfatlar ile ezelde muttasıf olması gerekir. "Ma'lûm, maktûr, murâd, mükevven" gibi vasıfların taalluk ettiği şeylerle beraber zikredildiğinde o eşyanın varlığa çıkma vakitleri de hatırlatılmalıdır ki eşyanın kadîm olduğu zannedilmesin. Bütün bunlar Allah karşısında edeb ve hürmeti muhafaza içindir. Eş'arîlerin böyle delillere tutunmaları acz ve şaşkınlıklarının sonucudur.²³⁵

"Tekvini ezelf olarak kabul edersek, âlemin de ezelf olduğunu kabul etmemiz gerekir" diyen Eş'arîlere karşı Neseî şöyle cevap verir: "Bize göre tekvin mükevvenden ayrı bir şeydir. Bu durumda tekvin, ya ezelf ya da hâdis olur. Hâdis olması mümkün değildir. Tekvin şayet hâdis olursa üç ihtimal ortaya çıkar,

- a. Tekvin, ya Allah'ın zatında vuku bulur.
- b. Veya hiçbir yerde olmadan vuku bulur.
- c. Yahut da Allah'ın zatından başka bir yerde vuku bulur

Bu üç kısmın her biri de iki şikka ayrılır

1. Tekvin ya kendi kendine vuku bulur
2. Ya da Allah'ın yapması ile vuku bulur.²³⁶

Tekvinin Allah'ın zatının dışında bir başka yerde hudûsu batıldır. Çünkü şayet tekvin bir yer ile kaim olsa, âlemin mükevvenini Allah olmayıp o mahal olacaktır. Çünkü sıfatların mevsufu mahallinden başkası olamaz.

Hiçbir yer olmaksızın tekvinin hâdis olmasına gelince o da iki yönden fasittir. Çünkü hâdis olan tekvin arazdır. Araz ise kendi başına kaim olamaz, bir mahalle muhtaçtır. Allah'ın zatında da hâdis olması muhaldir. Çünkü Allah'ın zâtı kadimdir. kadim ise hadis olan bir şeye mahal olamaz. Zira Allah hudûs alametlerinden münezzehtir.²³⁷

A. Tekvinin Allah'ın Yapması İle Vuku Bulması

Neseî'ye göre tekvinin, Allah'ın yapması ile vuku bulduğunu söylemek anlamsızdır. Bu takdirde onun için de bir tekvin gerekir. İkinci tekvinin de bir başka tekvin ile hâdis olması gerekecektir. Böylece bir teselsül meydana gelecektir ki bu da batıldır. Âlemin meydana

²³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü 't-tevhîd*, s. 62.

²³⁵ Neseî, *Tefsîr*, I, 482.

²³⁶ Neseî, a.g.e., I, 454.

²³⁷ Neseî, a.g.e., I, 454.

gelişini birbirine bağlı sonsuz sebeplere bağlamak, onun hem varlığına hem de hâdis olduğuna engel teşkil eder. Halbuki kainat bütün duyularla kavranılan bir nesne olarak vardır. Tekvinin başka biri tarafından ihdas edilmesi de manasızdır. Bu sebeple ileriye sürülen görüş aynı zamanda Dehrilerin “hiçbir hâdis yoktur ki mutlaka ondan önce bir hâdis bulunmasın” şeklindeki görüşlerine benzemektedir. Aslında bu görüşü ileri sürmek âlemin kıdemini kabul etmektir. Âlemin kıdemi ise batıl olmasını gerektirecektir.²³⁸

Nesefî daha sonra tekvinin kudretle ve Allah’ın zatında hudusunu Kerrâmiye ile tartışır.

B. Tekvinin Kendi Kendine Oluşması

Kerrâmiye’ye göre Tekvin Allah’ın zatında onun ihdasıyla değil kudretiyle hâdis olur. Daha sonra bütün âlem Allah’ın tekvini ile hâdis olur. Bu tekvin onun zatıyla kaimdir.

Nesefî’ye göre ise bu görüş batıldır. Çünkü tekvin kudretle hasıl olursa kudret tekvinin aynı olur. Nasıl ki icad, muhdesin, kendisiyle vücûd bulduğu şeyse, tekvin de mükevvenin kendisiyle hâsıl olduğu şeydir. Bu takdirde icadın yokluğunu söylemek gerekir. Zira kudret ezelîdir. Fiilin hudusu icad ve tekvin olmaksızın mücerred kudretle mümkün olunca âlemin de kudretle hem hâdis, hem de mevcûd olması doğru olur. Bu durumda tekvinin varlığını ileri sürmek veya onun kudretle hudusunu söylemek lüzumsuz ve batıl bir şey olur.²³⁹

Kerrâmiyeye göre tekvin kudretle, âlem de tekvinle hâdis olur. Onlar tekvine “hadis” derler, ama muhdes demezler. Çünkü tekvin bir ihdas ile değil, kudretle hâdis olmuştur. Bu sebeple kendisine hâdis denildiği halde muhdes denilemez. Âleme muhdes denilir. Çünkü “âlemin hudusu bir ihdas ile gerçekleşen şeydir” derler.

Onlar Allah’ın kelâmına da hâdis derler ama muhdes demezler. Bu takdirde onlara göre tekvin Allah’ın makdurundan başka bir şey olmayıp Allah’ın zatında hadistir, âlem ise Allah’ın makdurunun dışındadır. Bunun sonunda Allah zatındakilere kudreti yeten ama zatının dışındakilere kudreti yetmeyen bir varlık olmuş olur. Bu ise imkansızdır. Alemi Allah’ın kudretinin dışına çıkarmak mümkün değildir. Onlar bu sözleriyle Allah’ın kudretini zati ile sınırlandırmışlardır.²⁴⁰

Bu sözleriyle de “o her şeye kadirdir”²⁴¹ âyetine ters düşmektedirler. Onlara göre Allah’ın ancak kendi zatında ortaya çıkan şeylere gücü yeter kendi zatının dışındakilere ise

²³⁸ Nesefî, *Tefsira*, I, 454.

²³⁹ Nesefî, a.g.e., I, 455.

²⁴⁰ Nesefî, a.g.e., I, 455-456.

²⁴¹ Bakara 2/20.

gücü yetmez. Bu âlemin cüzlerinin Allah'tan başkasının makduru olması demektir ki bu da Allah için aczi gerektirir.²⁴²

Böylece bu iki kısım yani tekvinin kendi kendine oluşması veya Allah tarafından oluşturulması yanlış olunca, geri kalan Tekvinin Allah'ın zatında bulunması, başka yerde bulunması, hiçbir yerde oluşmaması da batıl olur.²⁴³

C. Tekvinin Bir Mahalde Olmadan Vücûd Bulması

Daha önce bahsettiğimiz gibi İbn Ravendî'ye göre "Tekvin hiçbir şeyle kaim değildir".²⁴⁴

Nesefî, bu görüşün iki yönden yanlış olduğunu ispatlar:

1) Hâdis olan tekvin bir arazdır, siyahlık, beyazlık, hareket ve sükun gibi diğer arazlar gibi kendi kendine kaim olması imkansızdır. İbn Ravendî'nin "tekvin araz değildir" sözü ise doğru değildir. Onlara göre araz cevhere âriz olan şeydir ve cevherde bulunur. Tekvin ise cevhere arız olmaz. Bilakis herhangi bir mahal olmaksızın var olur.²⁴⁵

Nesefî'nin cevabı şöyledir: Araz bir cevher olmadan kendi kendine durması imkansız olan şeydir. İbn Ravendi, siyahlık, beyazlık, hareket ve sükun vb. gibi şeylerin bir mahal olmaksızın bulunabileceklerini kabul etmiş ve onları araz olarak da isimlendirmemiş aynı zamanda arazların, cevhere âriz olmadığını söylemiştir. Oysa bunu kabul etmekle İbn Ravendi, makulun dışına çıkmış ve inatçılara katılmış olur.

Bu arazların kendi zatlarıyla kaim olmaları imkansızdır. Çünkü onlar cevhere arız olup cevherde var olurlar. Arazlar zatlarıyla kaim olamazlar ve bir mahalle muhtaç olup cevherle ortaya çıkarlar. Sıfatlar da böyledir.²⁴⁶

2) Eğer tekvin hiçbir yer olmadan kaim olsaydı, Allah'ın tekvinle vasıflanması söz konusu olmazdı. Görünen âlemde bir şeyin, mesela kendisiyle kaim olmayan bir siyahlıkla siyah olmadığı bir gerçektir. Bu takdirde Allah âlemin hâlık olmamış, âlemde onun varlığına delalet etmemiş olur. Neticede bu söz Allah'ı tatil ve inkara varır. Şayet Allah ile kaim olmadığı halde Allah'ın onunla vasıflandırılması caiz ise, Allah'tan başka varlıkların da kendileriyle kaim olmadığı halde, tekvin ile vasıflandırılmaları caiz olmalıdır. O zaman da bu gün meydana gelen bir cisme bütün insanlar mükevvin, muhdis, halık olabilirler. Allah'ın ona

²⁴² Nesefî, a.g.e., I, 456.

²⁴³ Nesefî, a.g.e., I, 456.

²⁴⁴ Nesefî, a.g.e., I, 401.

²⁴⁵ Nesefî, a.g.e., I, 456-457.

²⁴⁶ Nesefî, a.g.e., I, 457.

hâlık olması insanlara nisbetle bir öncelik gerektirmez. Böyle bir görüşün batıl olduğu gerçektir. Hiçbir mahalde olmaksızın siyahlığın mevcudiyetini kabul etmek, bütün cisimlerin o siyahlıkla boyanmış olabileceğini kabul etmektir. Bu ise aklın prensiplerini inkar etmek demektir.²⁴⁷

D. Tekvinin Allah'ın Zatının Dışında Vuku Bulması

Tekvinin Allah'ın zatının dışında bir yerde hudûsu da batıldır. Çünkü tekvin bir yer ile kaim olursa bu yer âlemin mükevvinini olacaktır. Bu da Allah'tan başkası olacağına göre âlemin mükevvinini Allah'tan başkası olmuş olur. Daha önce de zikredildiği gibi sıfatların mevsûfu mahallerinden başka bir şey olamaz. Her sıfatın mevsûfu sıfatın bağlı olduğu mahaldir.²⁴⁸

Tekvinin kendisiyle kaim olduğu mahal ya kadîm veya hâdis olur. Eğer kadîm ise ya kemal sıfatları ile mevsûf olur veya olmaz. Şayet kemal sıfatları ile mevsûf değilse kadîm olamaz. Çünkü kemal sıfatlarından yoksun olanın, onun zıtlarıyla mevsûf olması lazımdır. Bütün bunlar noksanlıktır. Tekvin mahalli şayet kemal sıfatlarıyla mevsûf olursa ve tekvin de onunla kaim ise âlemin hâlıkı ve mükevvinini olur. İşte bizim görüşümüz de buna dayanmaktadır. Onlar tekvinin kendisiyle ezelde kaim olduğu kadim bir Sani'i ispattan rucu ettikleri için bütün gayretleri boşa çıkmış olur. Tekvini olmayan başka bir kadimi isbat etmek batıldır. Zira zatlarıyla kaim olan iki kadimi kabul etmek muhaldir.

Aynı şekilde tekvinin mevsûfu ve kemal sıfatlarıyla muttasıf olduğu halde onun âlemin sani'i olmadığını ileri sürmek, buna karşı tekvin sıfatına sahip olmayana âlemin sani'i göstermek gerçeği tersyüz etmektir.²⁴⁹

Tekvinin taalluk ettiği yer hâdis ise ya tekvin ile veya tekvinsiz hâdis olmuştur. Şayet tekvinsiz hâdis olmuşsa ya Allah tarafından bir mana olmaksızın hâdis olmuştur veya Allah'ın kudretiyle hâdis olmuştur. Bari tarafından bir mana olmaksızın hudusunu söylemek imkansızdır. Çünkü böyle bir durumu kabul etmek bütün âlem için aynı kaideyi kabul etmemizi gerektirir. Bu ise sani'i inkara varır. Tekvin mahallinin "kudret" ile hâdis olduğunu da söyleyemeyiz. Çünkü bunu caiz görürsek, bütün âleme şâmil kılmamız gerekir. Bu takdirde tekvin, temelden batıl olur. Allah âlemin hâlıkı değil, kadiri olur. Böyle bir sözü

²⁴⁷ Neseфі, a.g.e., I, 457-458.

²⁴⁸ Neseфі, a.g.e., I, 458.

²⁴⁹ Neseфі, a.g.e., , I, 458.

söylemekse küfrü gerektirir. Çünkü sadece kudret var olmasını gerektirmez, fiilin de bulunması lazımdır. Allah'ın, âlemin hâlıkı olmadığını kabul etmek ise ta'tildir.²⁵⁰

E. Tekvinin Allah'ın Zatında Vuku Bulması

Kerrâmiye tarafından sürülen diğer görüş ise tekvinin Allah'ın zatında hâdis olduğudur. Onlara göre Allah'ın âlemde ihdasını irade ettiği her şey onun zatındaki ihdas ve tekvin ile vücûd bulur. Böylece Allah hâdis iradelerle irade eder. Neseî Kerrâmîye'ye şunları yöneltmektedir:

“Allah'ın zatında hâdis olan ve oluşu kudrete taalluk eden tekvindir” diyorsunuz. Sizce kudret hâdis midir, kadîm midir? Şayet “hadistir” derlerse mezheplerini terketmiş ve Allah'ı ezelde acz ve hudûs alametleriyle nitelemiş olurlar. İlâhi kudretin hudûsunu kabul etmek bizzat Allah'ın da hudusunu kabul etmektir. Çünkü kıdemde hudusu ifade etmektir. Çünkü kıdemde hudusu ifade etmek muhaldir. Eğer Allah hudus alametlerine rağmen kadîm olur. Bu ise kendi delillerini iptal eder. Şayet kudretin ezeli olduğunu iddia ederlerse, onlara şöyle denir: “Kudretin kıdemi, varlıkları kendisine taalluk edenlerin kıdemini gerektirir mi? “Evet” derlerse, tekvînin kıdemini kabul etmiş ve kendi mezheplerini bırakmış olurlar. “Hayır” derlerse, kendi sözlerini iptal ederler. Çünkü onlara göre de âlemin kendisine taalluk ettiği şeyin kıdemi, âlemin de kıdemini gerektirir.²⁵¹

Tekvin ezeli olsaydı mükevvenin de ezeli olması gerekirdi sözüne karşı kün hitabı ezeli olsaydı mükevvenin, irade ezeli olsaydı muradın da ezeli olması gerekirdi. Oysa “kün” hitabı ve iradenin taalluklarının ezeli olmasını gerektirmediği gibi tekvin de böyledir. Aslında muhaliflerimiz kendi delilleri ile kendi görüşlerini çürütmektedir. Tekvin ezeli ise mükevven de ezeli olur gibi muhal bir kazıyyeyi isbata çalışmaları bunu göstermektedir. Çünkü kazıyyenin isbatı için ileri sürülen delil kazıyyenin çürüklüğünü ortaya koyar. Şöyle ki kazıyyelerini isbat etmek için mükevvenin tekvine taalluku onun kıdemini değil, hudusunu gerektirir. Zira bir şey var olabilmesi için başkasına muhtaç ise kadîm değil hâdis olur.²⁵²

Tekvin ezeli olsaydı Allah ezelde yarattı demenin caiz olması gerekirdi şeklindeki itirazlarına gelince, bu iddia da yersizdir. Çünkü yarattı derken halk sıfatının sübutu kastediliyorsa caiz değildir. mutlak olarak zikredildiği zaman mahlukun kıdemi anlaşılacağından çoğu zaman yanlış bir anlayış uyandırmamak için ondan sakınılır. Aynı şeyi ilim içinde söyleyebiliriz. Bir insan Allah bildi derken âlemin vücudunu zamanında mevcut

²⁵⁰ Neseî, Tebsıra, I, 458-459.

²⁵¹ Neseî, a.g.e., I, 459.

²⁵² Neseî, a.g.e., I, 482.

olduğunu bildi manasını kastederse doğru söylemiş olur. Çünkü bu ma'lûmun kıdemini isbat etme şüphesini uyandırır, bu ma'lûm da âlemdir.²⁵³

Nesefî Mu'tezile ile tekvinin hudus mahalli, tekvinin tekvin ile hudusu ve Alemin Allah'ın zatına taallukunun imkansızlığını Kerramiye ile tekvinin Allah'ın zatında hudusunun imkansızlığını ayrıntılı bir şekilde işler. Fakat biz konunun fazla uzamaması için bu kadar değinmeyi yeterli gördük.

Eş'arîler şöyle der: "tekvin olduğu halde mükevvenin olmaması Allah'a acz gerektirir." Bu itiraza Nesefî önceki sözlerine ilaveten şunları söyler: tekvin mükevvenin ezelde var olması manasına alınırsa iddianız yerinde olur. Ne var ki bize göre tekvin mükevvenin var olacağı zaman vücûd bulması içindir. Nitekim ezelde irade edenin olduğu halde irade edilenin bulunmaması da aczi gerektirmez. Şayet irade, irade edilenin vücud bulması manasına alınsaydı, acz söz konusu olurdu.²⁵⁴

Eş'arîlerin "Tekvin ezeli olsaydı Allah ezelde yarattı demenin caiz olması gerekirdi" şeklindeki itirazları yersizdir. Çünkü "yarattı" derken halk sıfatının sübûtu kastediliyorsa doğrudur. Şayet mahlukatın varlığının ezelde sübutu kastediliyorsa caiz değildir. Mutlak olarak zikredildiği zaman mahlukun kıdemi anlaşılacağından çoğu zaman yanlış bir anlayış uyandırmamak için ondan sakınılır.²⁵⁵

Kendisi de konunun çok uzadığını belirtir ve sonunda şu âyete dayanarak tekvinin ezeli olduğu halde mükevvenin ezeli olması gerekmediğini anlatır: yüce Allah kendisini ezelde "o yaratan, var eden, biçim veren ve en güzel adlar kendisinin olan Allah'tır."²⁵⁶

Övgü vasıtası olan bir sıfatın zeval bulması bir eksiklikler. Şüphesiz bir kimse medih sıfatı kazandığında önceden bulunduğu duruma nisbetle daha mükemmel bir dereceye ulaşır. Aynı şekilde bu medhi kaybettiğinde onda bir eksiklik meydana gelir. Nakıs ise hudus alametidir. Nakıs ifade eden bir sıfatın Allah için kullanılması caiz değildir. Çünkü zati itibariyle hudus delilidir. Bir varlık zati cihetinden nakısı kabul etmiyorsa sıfatları cihetinden de kabul etmez. Zira sıfat bakımından nakıs olması başkasının kudretinin altında olduğunu gösterir.²⁵⁷

İşte bunun içindir ki Allah'ın ezelde hâlık, bâri ve musavvir olduğunu kabul etmeyen kimse Allah'ın ezelde, şu andaki durumun dan daha nakıs olduğunu iddia etmiş olur. çünkü

²⁵³ Nesefî, Tebsıra, I, 481.

²⁵⁴ Nesefî, a.g.e., I, 480.

²⁵⁵ Nesefî, a.g.e., I, 480.

²⁵⁶ Haşr 59/24.

²⁵⁷ Nesefî, Tebsıra, I, 465.

ifade ettiğimiz gibi nakıs hudûs alametidir. Böyle bir iddiayı ispata çalışmak ezelde Allah'ın hadis olduğunu ispata çalışmak olur ki Allah bundan münezzehtir.²⁵⁸

Nesefi'ye göre tekvinin ezeli olması âlemin kıdemini gerektirseydi Eş'arîlere göre ezeli olan “kûn” hitabının da ezeli olmasıyla bu hitabın taalluk ettiği âlemin ezeli olması gerekecekti. Bu iki örnek aynıdır. O halde kûn hitabı âlemin ezeliğini gerektirmiyorsa tekvin de âlemin ezeli olmasını gerektirmeyecektir.²⁵⁹

Aynı şeyi ilim içinde söyleyebiliriz. Bir insan “Allah bildi” derken “âlemin vücudu zamanında mevcut olduğunu bildi” manasını kastederse doğru söylemiş olur. Eğer “âlemin ezeldaki vücudunu bildi” manasını alırsa yanlış söylemiş olur. Çünkü bu ma'lumun kıdemini isbat etme şüphesini uyandırır, bu malum da âlemdir.²⁶⁰

Nesefi bütün bunların batıl olduğu ispatladıktan sonra âlemin de ezeli olamayacağını belirtir.

²⁵⁸ Nesefi, Tebsıra, I, 465.

²⁵⁹ Nesefi, a.g.e., I, 478.

²⁶⁰ Nesefi, a.g.e., I, 481.

SONUÇ

Mâtürîdîye kelâmının kurucusu İmâm Ebû Mânsur Mâtürîdî'den sonra bu mezhebin en önemli savunucularından biri olan Ebü'l Muîn en-Neseî, kendisinden sonra görüşlerini onun kadar derin ve maharetli açıklayan takipçileri gelmemiş olsa da ortaya fikir ve tezleriyle pek çok araştırmanın konusu olacak zenginliğe sahip bir âlimidir. Ebû Hanîfe tarafından temelleri atılan Mâtürîdî görüşlerinin anlaşılabilmesi için Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inden sonra Ebü'l Muîn en-Neseî'nin *Tebîrâtü'l-edille*'si ikinci sırada incelenmesi gereken bir kaynaktır.

Kitâbü't-Tevhîd'de ilk defa Ebû Hanîfe ve ona bağlı imâmların metodundan farklı olarak itikâda dair konular te'vil edilerek felsefî terimler kullanılarak akılcı tarzda ele alınmıştır. Ayrıca pek çok konuda o güne kadar Ehl-i Sünnetin sahip olduğu görüşlerin dışına çıkılarak Ebû Mânsur Mâtürîdî tarafından orjinal tespitlere ve öncekilerden farklı yorumlara gidilmiştir. İmâm Mâtürîdî'nin uzaktan öğrencisi ve aynı zamanda çok yakıp takipçisi olan Ebü'l Muîn en-Neseî ise gerek muhteva bakımından gerekse metod bakımından Mâtürîdî'yi oldukça yakın bir şekilde kavramış, kelâmî meseleleri açıklamaya onun bıraktığı yerden büyük bir sadakat ve bağlılıkla devam etmiştir.

Ebü'l Muîn en-Neseî bir taraftan Mâtürîdî'nin görüşlerini yetkin bir şekilde açıklarken diğer taraftan Mâtürîdî'nin eserlerinde kapalı kalan, yeterince açıklanmamış bulunan ve hatta bazen hiç değinilmemiş olan konuları ele almış, böylece Mâtürîdî mezhebinin yerleşmesine büyük katkı sağlamıştır. Ancak Neseî'den sonra Mâtürîdî'nin metodunu onun kadar iyi takip eden ve mezhebin görüşlerini kendi çağında yetkin kılacak ölçüde orijinal düşüncelere sahip Mâtürîdîye bilginlerinin yetişmemiş olması bu mezhebin Eş'arîliğin gölgesinde kaldığı izleniminin doğmasına yol açmıştır.

Çalışmamıza konu teşkil eden “fiilî sıfatlar” ve dolayısıyla bunların mercii olan “tekvin” bahsi Neseî hakkında söylediklerimizi geçerli kılacak nispette yeterli delillere sahiptir. Fiilî sıfatlar konusunda Neseî'den önce yaşamış olan aynı gelenek müntesiplerinin genel kanaati diğer sıfatlar gibi Allah'ın fiilî sıfatlarının da O'nun zatını niteleyen ezelf gerçeklikler olduğudur.

İmâmı Mâtürîdî bu konuya verdiği değeri onu ayrı bir başlık altında inceleyerek göstermektedir. Ona göre fiilî sıfatlarla zatî sıfatlar arasında Allah'ı nitelendirme açısından fark yoktur. Zatî ve fiilî sıfatları birbirinden ayıracak tam kesin bir kriter de söz konusu

değildir. Ancak mahlukun zaman içinde varlık sahnesine çıkmasının bir açıklamasının yapılması zarureti vardır. Fakat Mâtürîdî'de buna dair net bir bilginin bulunduğu da söylenemez.

Ehl-i Sünnet kelâmcıları Allah'ın yaratmasının hangi sığata bağlı olarak gerekleştiiği konusunda ihtilafa düştükleri için onların fiilî sıfat hakkındaki görüşleri arasında da farklılık göze çarpmaktadır. Eş'arîler Allah'ın yaratmasını kudret sıfatının müteallıklı olan filer ile açıklanabileceğini söylerler. Onlara göre Allah ezelde yaratmaya kadir olmakla birlikte O'nun ezelde yaratıcı olduğu söylenemez. Çünkü yaratma yaratılanı da beraberinde zorunlu olarak gerektirdiğinden Allah'ın üzerinde yaratma fiilini gerçekleştirdiğı sıfatı kadîm değil mahlûku var ettiğı anda fiil olarak ortaya çıkan hâdis bir sıfattır. Yine onlar bu sıfatı müstakil bir sıfat olarak almak yerine kudret sıfatı içinde incelemenin daha doğru olacağını düşünmüşlerdir.

Allah'ın sıfatlarını müstakil birer gerçeklikler olarak kabul etmek yerine zatın atnı şekilde değerlendiren Mu'tezile ise fiilî sıfatları fiillerin yenilenmesi ile yenilenen arazlar olarak gördükleri için yaratmayla ilgili herhangi bir sıfat öngörmeye ihtiyaç duymamışlardır.

Fiilî sıfatlar konusunu tekvin başlığı altında inceleyen Neseî, bu konuda Mâtürîdî'nin görüşlerini ele almakla birlikte daha önce hiç kimsenin ele4 almadığı genişlikte ele alır, kendisinden sonrakilerin de onu bu konuda otorite kabul edecekleri kadar büyük bir titizlikle sergiler.

Neseî için tekvin sıfatı ayrı bir önem arzetmektedir. Çünkü bu sıfatın ezeli olduğu ispatlanırsa fiilî sıfatların da ezeli olduğu ispatlanmış olacak ve kendisine yöneltilen eleştirilerin de yanlış olduğu ortaya çıkacaktır.

Neseî, tekvin bahsinde daha önceki diğer mezheplerin görüşlerini bir plan çerçevesinde objektif olarak incelemektedir. Nitekim önce mezheplerin görüşlerini verir sonra da onların görüşlerini sırasıyla cevaplar. Bunu yaparken Neseî, semantik metodunu takip ederek kavramların dildeki kullanımlarından yola çıkar ve böylece konuya herkes tarafından anlaşılabilir bir açıklık getirmiş olur.

Neseî, konuyu İmâm Mâtürîdî'nin yaklaşımına yakın bir şekilde ele almakta, kendisine Selef âlimlerinin görüşleri arasından kendisini haklı çıkaracak deliller sunmakta, rakiplerin görüşlerinin eksik yönlerini ortaya koymak suretiyle diyalektik bir üslup takip etmektedir.

Hocası Mâtürîdî fiilî sıfatlar konusunda Ka'bi'nin görüşlerini açıklayıp onun yanlışlarını ortaya koyarken aynı şekilde Neseî, Mu'tezile ve Eş'arîlerin görüşlerini vererek onların bu konudaki tutarsızlıklarını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Nesefî'ye göre Allah Teâlâ kendisini ezelf olan kelâmında yaratma sıfatına işaret eden "hâlık, bâri, musavvir" gibi sıfatlarla nitelediği için O'nun bu sıfatlarla vasıflanması ve bunların da ezelf olması gerekmektedir. Ayrıca semantik yönünden de bilindiği gibi kelimeler arasında anlam farkları olduğu gibi bir kelimenin çekimleri arasında da mana farkları bulunmaktadır. Dolayısıyla hâlık (yaratan), halk (yaratma) ve mahlûk (yaratılan) kelimeleri birbirinden farklı olmakla birlikte ortak bir mevhum üzerine oturdukları da bir gerçektir.

Nesefî bu konunun izahında dört temel prensip kabul eder ve konuyu bu prensipler temeline oturarak izah eder. Bu prensipler ona göre a) Allah'ın sıfatları ezeldir. b) Tekvin mükevvenenden ayırır. c) Tekvin ezeldir. d) Tekvinin kadîm olması âlemin de kadîm olmasını gerektirmez.

Nesefî'ye göre tekvin ezelfdir ve tekvin mükevvenin var olacağı zaman vücûd bulması içindir. Fiil ile mef'ûlün bir olduğunu iddia etmek dövme ile dövülenin bir olduğunu iddia etmek gibi olduğu için bu akıl ilkesine göre yanlıştır. Çünkü fiil, fâil ile mef'ûl arasındaki ilişkiden ibarettir.

Nesefî'ye göre eserin müessirden geri kalmaması her şart altında geçerli değildir. Özellikle darb-madrûb gibi insanın müşahedesini ile tespit edilebilen bu illiye bağının, yaratma gibi metafiziksel bir alanda aynı şekilde geçerli olması düşünülmemelidir.

Fiilî sıfatlar konusu tartışılırken genelde onun hâdis olması veya olmaması yönüne değinilmiş ancak bunun ötesinde hâdisliğini veya kadîmliğini gerektiren nedenler üzerine gidilmemiştir. Anlaşılması zor bir konu olması nedeniyle bu konu Nesefî'de görmüş olduğu ilgiyi diğer kelâmcılarda görmemiştir.

Günümüzde Allah'ın sıfatları konusu genel olarak zatî ve sübûtî sıfatlar çerçevesinde anlatılmaktadır. Ancak fiilî sıfatlar tekvin sıfatı altında kabul edilerek müstakil bir başlık olarak değerlendirilmemektedir. Diğer sıfatlar Allah'ın sadece zatını nitelendirirken fiilî sıfatlar Allah-Âlem ilişkisini anlatması bakımından önemini her zaman korumasına rağmen bugün göz ardı edilmiş durumdadır. Meseleye bu perspektiften yeni açılımlar kazandırılması hem kelâm ilminin önemini ve değerini artıracak hem de günümüz insanın âleme nizam ve süreklilik kazandıran Tanrısıyla olan ilişkisinde olumlu katkı sağlayacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

ADAM, Hüdaverdi, *Bazı Kelâm Problemleri*, Adapazarı 1998.

AHMED b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el- Müsned*, I-VI, Beyrut 1352.

AHMET Emin, *Zuhrü'l-İslâm*, I-IV, Kahire 1996.

ALİYYÜ'L- KÂRÎ, Nûreddin Ali b. Sultan Muhammed, *Şerhu'l-Fıkhı'l-ekber*, (trc. Hüseyin Erdoğan; nşr. Abidin Sönmez, Ömer Dönmez), İstanbul ts.

AMMARA, Muhammed, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, (trc. Vahdettin İnce), İstanbul 1998.

ATAY, Hüseyin, *İslam'ın İnanç Esasları*, Ankara 1992.

a.mlf., *Tebşiratü'l-Edille*, "mukaddime", I, Ankara 1993.

AYDIN, Ali Arslan, *İslam İnançları ve Felsefesi*, Ankara 1973.

AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir 2001.

AYDINLI, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, Ankara 2000.

AYTEKİN, Arif, *Tahâvî Akidesi ve Selef İlmindeki Yeri*, İstanbul 1996.

BAĞÇECİ, Muhittin, *Kelâm İlmine Giriş*, Kayseri 2000.

el-BAĞDÂDÎ, Abdulkâhir b. Tahir, *el-Fark beyne'l-firâk*, (trc. Ethem Ruhi Fiğlalı), Ankara 1991.

a.mlf., *Usûlü'd-dîn*, İstanbul 1346/1928.

BÂKILLÂNÎ, Ebu Bekr Muhammed b. et- Tayyib, *Kitâbü Temhîdi'l-evâil ve telhîsi'd-delâil*, (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1407/1987.

a.mlf., *el-İnsâf fî mâ yecibü i'tikâdühü ve lâ yecüzü'l-cehlü bihî*, (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Kahire 1369/1950.

BEDEVÎ, Abdüsselam Muhammed Bedevî, *el-Esmâü'l-hüsnâ*, Kahire ts.

BEYAZÎZÂDE, Kemâluddîn Ahmet b. Hasan, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-imâm*, (thk. Yusuf Abdürrezzak), Kahire 1949.

a.mlf., *el-Usûlü'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe*, (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul 2000.

BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. El-Hüseyin b. Ali, *Kitâbü'l-esmâ ve's-sıfât*, Beyrut ts.

a.mlf., *el-İtikâd ve'l-hidâye ila sebîli'r-reşâd*, Beyrut 1985.

BROCKELMANN, Carl, *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*, (trc. Yakub Bekr, Abdülhalim Neccar), I-IX, Kahire 1993.

CANAN, İbrahim, *Kütüb-i Sitte*, (Hadis Ansiklopedisi), I-XVIII., İstanbul ts.

CARULLAH, Hasan Zühdi, *el-Mu'tezile*, Beyrut 1990.

- CÜVEYNÎ, Ebü'l-Meali İmamü'l-Hameyn, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l i'tikâd*, (nşr. Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdülmunim Abdülhamid), Bağdat 1950/1369.
- a.mlf., *Kitabü'l-İrşad*, (thk. Esad Temim), Beyrut 1985.
- a.mlf., *el-Akâidedetü'n-Nizamiye fi'l-erkani'l-islâmiyye*, (nşr. Muhammed Zahid el-Kevseri), Kahire 1948.
- CÜRCÂNÎ, Ebü'l-Hasan Ali b.Muhammed es-Seyyid eş-Şerif, *et-Ta'rifât*, İstanbul ts.
- ÇELEBÎ, İlyas, "İsim-Müsemma", *DİA.*, XXII, İstanbul 2000.
- DANIŞMAN, Nafiz, *Kelâm İlmine Giriş ve Mutezile Mütakellimlerinden Amr b. Bahri'l-Câhiz'in Kitaplarından Parçalar*, Ankara 1955.
- DÜZGÜN, Şaban Ali, *Nesefi ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Ankara 1998.
- EBÛ AZBE, Hasan b. Abdülmuhsin, *Ravzatul-Behiyye fimâ Beyne'l-Eşâira ve'l Mâtürîdiyye*, Haydarabad 1322.
- EBÛ HANÎFE, İmam-i A'zam Numan b. Sâbit, *el-Fıkhü'l Ekber*, (thk. v e trc. Mustafa Öz İmâm-ı Azamın Beş Eseri), İstanbul 1992.
- EBÛ'L-VEFA et-Teftazânî, *Ana Konularıyla Kelâm*, (trc. Şerafeddin Gölcük), Konya 2000.
- EBÛ'L-BEKÂ, Eyyub b. Musa el-Kefevî, *el-Külliyât*, Beyrut 1993.
- ELİAÇIK, R. İhsan, *İslam'ın Yenilikçileri*, I-II, İstanbul 2001.
- ERDEM, H. Sabri, *Mâtürîdî ve İbn Teymiyye'de Metod Anlayışı ve Kur'an*, İstanbul 1998.
- EŞ'ARÎ, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l- musallîn*, (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden 1980.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi Mezhepler*, İstanbul 1999.
- GAZZÂLÎ, Hüccetü'l-İslam Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-iktisâd fil-i'tikâd*, (trc. Ömer Dönmez), İstanbul ts.
- a.mlf., *Esmâ'ül Hüsnâ Şerhi*, (trc. M. Ferhat), İstanbul ts.
- a.mlf., *el-Kanûnu'l-Küllî fi't-Te'vil*, (trc. M. Şerefeddin, Gazzâlî'nin Te'vil Hakkında Basılmamış Bir Eseri), DFİFM., Sene 4, Sayı 16, İstanbul 1930.
- GİRÎDÎ, Sırrı Paşa, *Nakdu'l-Kelam fi Akâidi'l-İslam*, Kostantiniye 1302.
- GÖLCÜK, Şerafeddin-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Konya 1998.
- HARPÛTÎ, Abdullatîf, *Tenkîhu'l- kelâm fi Akâid-i Ehl-i İslâm*, (trc. İbrahim Özdemir-Fikret Kahraman, Kelami Perspektiften İslam İnanç Esasları), Elazığ 2000.
- HAVVA, Said, *el-Esas fi't-tefsir*, (trc. Beşir Eryarsoy), VIII, İstanbul 1990.
- HULEYF, Fethullah, *Kitabü't-tevhîd*, "mukaddime", Beyrut 1976.
- IŞIK, Kemal, *Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Ankara 1980.

- a.mlf., *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri*, Ankara 1967.
- İBN EBÜ'L-İZ, Ebü'l-Hasan Sadreddin Ali b. Ali b. Muhammed b. Ebü'l-İz el-Hanefî, *Usuli'l-Akîdeti'l-İslamiyye*, Beyrut 1987.
- İBN FÜREK, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan b. Furek el-İsfahânî, *Kitabü'l-hudûd fi'l-usûl*, (nşr. Muhammed Süleymani), Beyrut 1999.
- İBN HAZM, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, I-V, Mısır 1899/ 1317- 1903/1321.
- İBN HÜMAM, Kemal b. Ebi Şerif, *Kitâbü'l-Müsâmera bi şerhi'l-Müsâyera li'bni Hümâm*, Kahire 1899.
- İBN KUTLUBOĞA, Ebü'l-Adl Zeynüddin Kasım b. Kutluboğa, *Tacü't-terâcim fi men sannefe mine'l-hanefiyye*, (thk. İbrahim Salih), Dımaşk 1992.
- İBN MANZÛR, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mûkerrem el-İfrîkî, *Lisânü'l-Arab*, I-III, (yay. ve hz. Nedim Maraşlı, Yusuf Hayyat), Beyrut 1970.
- a.mlf., *Şerhu Esmâullahi'l-hüsnâ*, Beyrut 1992.
- İBN TEYMİYE, İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm, *İbn Teymiyye Külliyyatı*, (trc. M. Sait Şimşek, Ahmet Önkal, İ. Hakkı Sezer), I-VII, İstanbul 1988.
- a.mlf., *İsim ve Sıfat Tevhidi*, (hz. Abdulvahid Metin), İstanbul ts.
- İBRAHİM, Hilmi b. Hüseyinî'l- Vefâ, *Sevadu'l-Azam şerh-i hakimi's- Semerkandî*, (trc. Ömer Atmaca), İstanbul 1998.
- İSMAİL PAŞA, Babanzade Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifin esmâi'l-müellifin ve asarü'l-musannifin*, II, İstanbul 1955.
- İZMİRLİ İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, (haz. Sabri Hizmetli), Ankara 1981.
- el-İSFAHÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Ragıp, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Seyyid Keylanî), Kahire 1961.
- el-İSFAHÂNÎ, Ebü's-Sena Şemseddin Mahmud b. Abdurrahman b. Ahmed b. Ahmed İsfehani, *Metâliü'l-enzâr fi tevâliü'l-envâr*, İstanbul 1887.
- KARADAŞ, Çağfer, *Bâkılânî'ye göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa 2003.
- KATİP ÇELEBÎ, Mustafa b. Abdillâh, *Keşfûz-Zunûn an Esmâi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, Tahran 1947.
- KAVAKÇI, Yusuf Ziya, *XI. Ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Maverâünnehir İslam Hukukçuları*, Ankara 1976.
- KEHHÂLE , Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifin*, XIII, Beyrut ts.

- KELÂBÂZÎ, Ebu Bekr Muhammed b. İshak el- Buhari, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1979.
- KESKİN, Halife, *İslam Düşüncesinde Allah Âlem ilişkisi*, İstanbul 1996.
- KILAVUZ, A. Saim, *İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*, İstanbul 1998.
- KOÇYİĞİT, Talat, *Kelamcılarla Hadisciler Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1984.
- KUBAT, Mehmet, *Kur'an'da Tevhîd*, İstanbul 1994.
- KUTLU, Sönmez, *İmam Maturîdî ve Mâtürîdilik*, Ankara 2003.
- LEKKÂNÎ, Abdusselam b. İbrahim el-Mısri , *Şerhu cevher et-tevhîd*, Mısır 1955/1375.
- LEKNEVÎ, Muhammed Abulhayy Leknevi'l-Hindi, *Fevâidu'-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrut 1998.
- MACÎT, Nadim , *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*, İstanbul 1996.
- MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-tevhîd*, (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 2002.
- a.mlf., *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, demirbaş no: 40.
- M. ŞEREFEDDİN B, "Kaderiye Yahut Mu'tezile", *DFİFM.*, sene 4, sayı 15, İstanbul 1930.
- a.mlf., "Kerramiler", *Dâru'l-Funûn İlahiyat Fak. Mec.*, sene 3, sayı 11, 1929.
- MURATA Sachiko-William Chittick, *İslam'ın Vizyonu*, (trc. Turan Koç), İstanbul 2000.
- MÜFİD, Ebu Abdullah İbnü'l- Muallim Muhammed b. Muhammed, *Evaliü'l- makâlât fi'l-mezahibi'l-muhtarat*, Mektebetü serveş, ts.
- NESEFÎ, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Mekhûl, *Tebziratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, (thk. Hüseyin Atay), DİBY., I, Ankara 1993.
- a.mlf., *Bahrü'l-kelem fi Akâid-i Ehli'l İslam*, (thk. M. Serin), Konya 1329.
- a.mlf., *et-Temhîd fi usûli'd-dîn*, (thk. Abdulhay Kâbil), Kâhire 1987.
- NESEFÎ, Ebül-Berakât Ahmet b. Mahmut, *el-Umde*, (trc. Temel Yeşilyurt, İslam İncancının Ana Umdeleri), Malatya 2000.
- NESEFÎ, Ömer, *Metn-i Akâid*, (trc. M. Seyyid Ahsen), İstanbul 1975.
- NEŞŞÂR, Ali Sami, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, I-II, (trc. Osman Tunç), İstanbul 1999.
- ÖZLER, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, İstanbul 1995.
- a.mlf., *İslam Düşüncesinde Ehl-i Sünnet Ehl-i Bidat Adlandırmaları*, Erzurum 2001.
- PEZDEVÎ, Ebû Yüsr Sadrülislâm Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, (trc. Şerafeddin Gölcük), İstanbul 1983.
- er- RAZÎ, Fahreddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Razî, *Levamiü'l-beyyinât şerhu esmâi'llahi teala ve's-sıfat*, Mısır 1323.

- a.mlf., *el-Muhassal*, (trc. Hüseyin Atay, Kelama Giriş), AÜB., Ankara 1978.
- a.mlf., *Münâzarâtu Fahreddini'r- Râzî maa ba'di ulemâi Buhârâ*, (thk. Fethullah Huleyf), Beyrut 1966.
- a.mlf., *Mefâtihu'l-Gayb*, (trc. Suad Yıldırım vdğr., Tefsir-i kebir), I-XXIII, Ankara 1988.
- RÂZÎ, Ebu Abdillâh Zeynüddin Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdilkadir Râzî el-Hanefî, *Şerhu bed'i'l-emâli*, (thk. Ebu Amr el-Hüseyin b. Ömer b. Abdürrahim), Beyrut 2001.
- es-SÂBÛNÎ, Ebû Muhammed Nureddin Ahmed b. Mahmud Nureddin, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, (trc. Bekir Topaloğlu, Mâtürîdiye Akâidi), DİBY., Ankara 1998.
- SABÛNÎ, Muhammed Ali, *Safvetü't- Tefâsir*, I-III, Beyrut 1981.
- es-SEMERKANDÎ, Kasım İshak b. Muhammed Kadı Hanefî Şehriyan Hakîm Semerkandî, *Sevâdu'l-Azâm fi'l-keâm*, Matbaatü cemaal ts.
- es-SEMERKANDÎ, Ebû Seleme, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî, *Cümelü usûli'd-dîn* (trc. ve nşr. A. Saim Kılavuz, Ebu Seleme es-Semerkandî ve Akâid Risalesi), İstanbul 1989.
- SİYALKUTÎ, Abdülhakim b. Muhammed el-Hindi el-Pencebi Siyalkuti, *Haşiye ala şerhi Celaleddin ed- Devvâni ala Akâidi'l- Adûdiyye*, İstanbul 1271.
- SÛBKÎ, Ebu Nasr Taceddin Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkâfi Sûbki, *es-Seyfu'l-Meşhûr fi Şerhi Akâdeti Ebî Mansûr*, (thk. ve trc. Mustafa Saim Yeprem), İstanbul 2000.
- SUYÛTÎ, Celâdeddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, Câmiu's-sağîr, Mısır 1321.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdulkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, (nşr. Abdülemir Ali Mehnâ, Ali Hasan Fâgur), I-II, Beyrut 1410/1990.
- ŞEYHİZÂDE, Abdurrahîm b. Ali b. el-Müeyyed, *Nazmu'l-ferâid ve cem'u'l-fevâid*, Mısır ts.
- TEFTAZÂNÎ, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftazani, *Şerhu'l-Akâid*, (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1999.
- TEHÂNEVÎ, Muhammed b. Allab b. Ali el-Faruki Tehânevî, *Keşşâfü Istılahati'l-fünun ve'l-ulum*, (nşr. Corc Zeynati, Abdullah Halidi, thk. Ali Dahruc), I-II, Beyrut 1996.
- TRİTTON, A. S., *İslam Kelamı*, (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1979.
- TUNÇ, Cihat, *Sistematik Kelam*, Kayseri 1997.
- TOPALOĞLU, Bekir, "Allah", *DİA*, II, İstanbul 1989.
- a.mlf., *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul 1996.
- a.mlf., "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Kelamî Görüşleri", (haz. Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*), Ankara 2003.
- a.mlf.-Yusuf Şevki Yavuz-İlyas Çelebi, *İslâmda İnanç Esasları*, İstanbul 1998.
- TÜRKGÜLÜ, Mustafa, *Kelam İlmi I*, Erzurum 1997.

- ULUDAĞ, Süleyman, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhepler*, İstanbul 1998.
a.mlf., *İslam Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1994.
- ULUTÜRK, Veli, *Kur'an-ı Kerim Allah'ı Nasıl Tanıtıyor*, İzmir 1994.
a.mlf., *Kuran-ı Kerim'de Yaratma Kavramı*, İstanbul 1995.
- UYANIK, Mevlüt, *İslam'ın İnanç İlkeleri*, Ankara 1997.
- VEFA, İbrahim Hilmi b. Hüseyin, *Sevadu'l-Azam şerh-i Selamu'l-Ahkam Hakimi's-Semerkanî*, (trc. Ömer Atmaca), İstanbul 1998.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, "İbn Küllab", *DİA.*, XX, İstanbul 1999.
- YAZICIOĞLU, M. Sait, *Mâturîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, İstanbul 1997.
a.mlf., *Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu'l-Mu'în Neseî*, *AÜİFD.*, c. XXVII, Ankara 1985.
- YAZIR, M. Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili*, I-X, İstanbul ts.
- YEPREM, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, İstanbul 1997.
- YILDIRIM, Suad, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, İstanbul 1987.
- YÜCEDOĞRU, Tevfik, *İslam İtikâdında Yaradılış*, Bursa 1994.
a.mlf., *Eş'ârî ve Mâtürîdî Mezheplerinde Tekvin Sıfatı Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa 1984.
- YURDAGÜR, Metin, *Allah'ın İsimleri*, İstanbul 1996.
a.mlf., *Allah'ın Sıfatları*, İstanbul 1984.
a.mlf., Kurucusundan Sonra Mâtürîdiye Mezhebinin En Önemli Kelâmcısı Ebu'l-Mu'în En-Neseî'nin Hayatı ve Eserleri, *Diyanet Dergisi*, sayı 4, cilt 21, Ankara 1985.
- YÜKSEL, Emrullah, "Eş'âri ile Mâtürîdîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları", *AÜİFD*, sayı 11, cilt 11, Ankara 1992.
- WOLFSON, H.Austryn, *Kelam Felsefeleri*, (trc. Kasım Turhan), İstanbul 2001.
- WATT, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), İstanbul 1998.
- WENSINCK, A. S. "Neseî", *İA*, IX, İstanbul 1986.
- ZECCÂCÎ, Ebû'l-Kasım Abdurrahman b. İshak, *İştikâku esmâ'illah*, Beyrut 1406/1986.
- ZEBÎDÎ, Muhammed Murtaza b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevahiri'l-kâmûs*, I-X, Mısır 1306.
a.mlf., *Tâcü'l-arûs min cevahiri'l-kâmûs*, I-XXV, Beyrut 1994.
- ZİRİKLİ, Hayreddin, *el-A'lâm*, VIII, Kahire 1954.