

T.C.
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

BURHÂNÜDDİN EN-NESEFÎ'NİN ALLAH ANLAYIŞI
-İSİMLER VE SIFATLAR-

Ömer FİDANBOY

DOKTORA TEZİ

ADANA/2022

T. C.
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

BURHÂNÜDDİN EN-NESEFÎ'NİN ALLAH ANLAYIŞI
-İSİMLER VE SIFATLAR -

Ömer FİDANBOY

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi İsmail YÜRÜK
Jüri Üyesi: Prof. Dr. Recep ARDOĞAN
Jüri Üyesi: Prof. Dr. İsmail ŞIK
Jüri Üyesi: Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ
Jüri Üyesi: Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ

DOKTORA TEZİ

ADANA/2022

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne;

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında
DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Dr. Öğr. Üyesi İsmail YÜRÜK
(Danışman)

Üye: Prof. Dr. Recep ARDOĞAN

Üye: Prof. Dr. İsmail ŞIK

Üye: Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ

Üye: Doç. Dr. Tuna Tunagöz

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

.../.../2022

Prof. Dr. Serap ÇABUK
Enstitü Müdürü

NOT: Bu tezde kullanılan ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

ETİK BEYANI

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
 - Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve Ahlâk kurallarına uygun olarak sunduğumu,
 - Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
 - Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
 - Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.
- 25/07/2022

İMZA

Ömer FİDANBOY

ÖZET

BURHÂNÜDDÎN EN-NESEFÎ'NİN ALLAH ANLAYIŞI -İSİMLER VE SIFATLAR –

Ömer FİDANBOY

Doktora Tezi, Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi İsmail YÜRÜK

Temmuz 2022, 368 sayfa

İslâm düşünce tarihinde erken dönemlerden itibaren ilâhî sıfatlarla ilgili birtakım tartışmalar yapılmıştır. Müslüman coğrafyanın zamanla Ortadoğu ve diğer bölgelere yayılıp genişlemesi, fethedilen bölgelerdeki farklı din ve kültürlerle bir arada yaşamayı gerekli kılmıştır. Bu bağlamda insanlar mensubu oldukları kültüre göre bir din ve Allah inancına sahip olmuşlardır.

Çalışmamız, isbât-ı vâcib (Allah'ın varlığı ve birliğinin ispatı), zât, isim ve sıfat konularını Eş'arî geleneğe mensup Burhânüddîn en-Nesefî'nin (ö. 687/1289) düşüncelerinden hareketle ortaya koymayı amaçlamakta ve bu çerçevede Nesefî'nin nasıl bir Allah anlayışına sahip olduğunu konu edinmektedir. Ayrıca ulûhiyyet tasavvurunun tarihsel arka planı ve kelâm ekollerinin ilgili düşüncelerini inceledikten sonra Nesefî'nin bu tartışmaların neresinde durduğunu tespit etmeye çalışmaktadır. Bunu yaparken ilâhî sıfatlarla ilgili ayrıntılara ve mezheplerin konuyla ilgili görüşlerine detaylı bir şekilde girilmeden Nesefî merkeze alınarak derinlemesine bir yöntem takip edilmiştir.

Nesefî'nin “Allah anlayışını” irdeleyen bu çalışma, giriş, sonuç ve dört bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, önemi, amacı, yöntemi ve kaynaklarının yanı sıra Nesefî'nin hayatı, ilmî kişiliği, yaşadığı dönem ve coğrafyanın siyasî, sosyal, ilmî ve kültürel karakteristiği hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde; Nesefî'nin isbât-ı vâcib ile ilgili kullandığı ontolojik ve kozmolojik deliller ele alınmıştır. İkinci bölümde; Nesefî'nin Allah'ın isimleri, isim-müsemma ve isim-sıfat ilişkisi, isimlerin tasnîfi, isimlerin tevkîfi ya da kıyâsîliği, ism-i a'zam, kelime-i tevhîd ve esmâ-i hüsnâ konularına ilişkin düşünceleri değerlendirilmiştir. Üçüncü bölümde; zevâid (Allah hakkında kullanılıp kullanılmaması tartışmalı olan kavramlar) ve esmâ-i zât tartışmalarına değinilmiştir. Dördüncü bölümde ise Nesefî'nin Allah'ın sıfatları, sıfatların tasnîfi, sıfatlara delâlet eden lafızlar, rû'yetullâh, hüsün ile kubuh ve Allah'ın fiillerinde ‘illet konuları ile ilgili yaklaşımı analiz edilmiştir. Sonuç bölümünde de Nesefî'nin nasıl bir Allah düşüncesine sahip olduğu ortaya konmuştur.

Anahtar kelimeler: Burhânüddîn en-Nesefî, Allah anlayışı, zât, isim, sıfat.

ABSTRACT

BURHANUDDIN EN-NASAFI'S GOD UNDERSTANDING -NAMES AND ATTRIBUTES-

Ömer FİDANBOY

PhD Thesis, Department of Basic Islamic Sciences

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. İsmail YÜRÜK

September 2022, 368 pages

There have been some discussions about divine attributes since early periods in the history of Islamic thought. The spread and expansion of the Muslim geography in the Middle East and other regions over time made it necessary to live together with different religions and cultures in the conquered regions. In this context, people have acquired a religion and belief in Allah according to the culture they belong to.

Our study aims to reveal the issues of proof of the existence and unity of Allah, the essence/self, the name and the attributes, based on the thoughts of Burhanuddin an-Nasafi, (d. 687/1289), who a member of the Ash'ari tradition, and in this regard, Nasafi's it is about what kind of understanding God has. In addition, after examining the historical background of the idea of divinity and the related thoughts of theological schools, it tries to determine where Nasafi stands in these discussions. While doing this, an in-depth method was followed by focusing on Nasafi without going into the details of divine attributes and the views of the sects on the subject in detail.

This study, which examines Nasafi's "understanding of God", consists of introduction, conclusion and four chapters. In the introduction part, besides the subject, importance, purpose, method and sources of the research, information about Nasafi's life, scientific personality, the period in which he lived and the political, social, scientific and cultural characteristics of the geography are given. In the first part; Ontological and cosmological evidences used by Nasafi about demonstration of necessary being are discussed. In the second part; Nasafi's thoughts on the names of Allah, the name-musamma and the name-attribute relationship, the classification of the names, the tawki'f or qiyasism of the names, the ism-i a'zam, kalima-i tawhid and asmâ-i husnâ his thoughts on the issues of were evaluated. In the third chapter; zavâid (concepts that are debatable whether to be used about Allah) and asmâ-i zât are discussed. In the fourth chapter; Nasafi's approach to Allah's attributes, classification of

attributes, words indicating attributes, ru'yetullâh and ef'âlullâh (husin and kubuh) are analyzed. In the conclusion part, it is revealed that Nasafî has a God idea that combines theology and mysticism, which puts the Ash'ari doctrine in the center, but also puts forward different ideas.

Key Words: Burhanuddin en-Nasafî, understanding of God, the essence/self, name and attribute.



ÖNSÖZ

Tarihî belge, bilgi ve veriler, insanoğlunun aşkın bir varlığa inanma ihtiyacı içerisinde olduğunu göstermektedir. İnsan, varlık ve aczinin farkına vardığı günden bu yana arzularını karşılayacak güce sahip yegâne bir varlığa inanma arayışı içerisinde olduğundan her toplumun kendine has bir tanrı inancı olmuştur. İnsanlığın atası ve aynı zamanda ilk peygamber Hz. Âdem'in peygamberliği ile insanoğlunun bu ihtiyacı giderilmiş ve insanlara İslâm adında tevhîd formatını benimsemiş bir inanç sunulmuştur. Hz. Âdem ile başlayan bu tevhîd inancı, zamanla monoteist bir anlayıştan politeist bir anlayışa doğru farklı görünümlemlerle tezâhür etmiştir. Hz. Âdem'in temsil ettiği tevhîd inancı, daha sonraları ortaya çıkan müşriklerin politeist inançlarıyla mücadele etmiştir. Ayrıca semâvî dinlerde Allah düşüncesiyle ilgili hükümler, Hz. Âdem'den son peygamber Hz. Muhammed'e (a.s.) kadar değişmeden devam edegelmiştir. Allah Teâlâ, bu inanç erozyonunu önlemek adına tevhîd ilkesini yenileyip vurgulayan elçiler göndermiş ve onlar aracılığıyla yarattıklarına kendi zâtını tavsîf etmiştir. İnsanlar, Allah'ın kendine izâfe ettiği bu sıfatlardan hareketle Onun hakkında düşünmeye ve akıl yürütmeye çalışmışlardır.

Tanrı, insanlar tarafından her zaman kutsal, aşkın ve saygıya değer bir varlık olarak düşünülmüştür. İnsanlar, yerine gelmesi güç olan tüm istek ve taleplerini sonsuz kudret sahibi olarak düşündükleri bu varlığa/varlıklara arz etmişlerdir. Ancak tevhîd inancından sapan kitleler farklı inanç formları ortaya koyarak kendilerine birtakım ilâhlar edinmişlerdir. Bunlardan biri de pagan inancına sahip olan dönemin Mekke müşrikleridir. Söz konusu zaman diliminde genel olarak bütün Arapların dinî inançlarında ve tanrı anlayışlarında ciddi sıkıntılar göze çarpmaktadır. Hz. Peygamber'in risâletiyle beraber tebliğ edilen İslâm dini, müşriklerin sapkın inançlarını reddederek bu politeist pagan inancına karşı, tevhîd merkezli monoteist bir inanç sistemi ortaya koymuştur.

İslâm dini, tevhîd inancı ile Allah'ın varlığını ve birliğini vahyin muhataplarına Hz. Peygamber üzerinden aktararak Mekke ile Medine merkezli hızlı bir yayılım göstermiştir. Böylece İslâm, Hz. Peygamber ve sahabenin üstün gayretleri neticesinde geniş bir bölgeye yayılmış, insanların din ile ilgili soruları cevaplandırılmış ve ilk Müslümanların düşünce mihveri tayin edilmiştir. Ancak onun vefatının ardından siyâsî meseleler başta olmak üzere bazı konularda anlaşmazlıklar yaşanmış ve de facto durumun etkisiyle yönetim/iktidâr, iman-amel ve insan hürriyeti gibi teorik konular

tartışılmaya başlamıştır. Bu tartışmalardan biri de Allah'ın hangi sıfatlarla, ne ölçüde ve ne şekilde nitelenebileceği konusudur. Bu hususları açıklığa kavuşturan iki temel kaynak ise Kur'ân ve sünnettir. Kur'ân ve sünnetin ilk muhatapları olan sahabe ilâhî sıfatlarla ilgili ciddi bir problem yaşamamıştır. Ancak h. I. yüzyılın sonları ile II. asrın başlarında bu konular tartışılmaya başlanmış, iç ve dış faktörlerin de etkisiyle giderek yaygınlık kazanmıştır.

İslâm dininin ana kaynağı olan Kur'ân ve onun etrafında teşekkül eden ilimler (kelâm, tefsîr vs.) Müslümanların düşüncelerinde Allah anlayışının olgunlaşmasında önemli bir rol oynamışlardır. Özellikle kelâm, doğrudan Allah anlayışını (zât-sıfât ilişkisini) kendisine konu edinmiş bir ilim dalıdır. Bu nedenle geçmişten günümüze ilgili alanda yazılan eserler, İslâm düşüncesinin teşekkülüne önemli katkılar sunmuştur. Bizler de bu çalışmada yaşadığı dönem ve coğrafya açısından önemli gördüğümüz, ancak ilim dünyasında yeteri ilgiyi görmediği ve hakkında pek az çalışmanın bulunduğu kanâatine vardığımız Burhânüddîn en-Nesefî ve onun ilgili görüşlerini tespit etmeyi hedefledik.

Çalışmamız, kelâmî ve felsefî tartışmaların merkezinde yer alan isim ve sıfat bağlamında Allah anlayışını Nesefî'nin perspektifinden ele alıp bu çerçevede birtakım sonuçlar elde etmeyi hedeflemektedir. Bu gayeyle tezin konusunu *Burhânüddîn en-Nesefî'nin Allah Anlayışı (İsimler ve Sıfatlar)* olarak belirlenmiştir. Nesefî'nin Allah anlayışını tespit etmek üzerine kurgulanan bu araştırma; onu tanıtmayı, ilgili düşünce ve görüşlerini açığa çıkarmayı ve benimsediği doktrini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ayrıca Nesefî döneminde zât-sıfât ilişkisinin nasıl değerlendirildiği, bu konudaki tartışmaların hangi ekseninde ilerlediği ve kendisinin nasıl bir Allah anlayışına sahip olduğu da tezin ilgi alanındadır.

Çalışmamız, Nesefî'nin kelâmî görüşleri ile ilgili yapılan ilk çalışma olma özelliğini taşımaktadır. Ancak yukarıda da ifade edildiği üzere tezin konusu, Nesefî'nin Allah düşüncesi ile sınırlı olduğundan ileride onun diğer kelâmî görüşleriyle ilgili yapılacak çalışmalar için uygun bir zemin hazırlayacağı düşünülmektedir.

Tez yazım aşamasında yazma eserlerin temini konusunda yardımlarını esirgemeyen Süleymâniye Yazma Eser Kütüphanesi Müdürlüğü'ne ve çalışanlarına şükranlarımı sunarım. Çalışmamın her aşamasında desteklerini sunan ve tezin olgunlaşması için yardımcı olan tüm hocalarıma ve arkadaşlarıma teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Özellikle çalışmamın başından sonuna kadar bana tezim ile ilgi yol gösterip rehberlik eden kıymetli hocam Dr. Öğr. Üyesi İsmail YÜRÜK'e, okuma ve

yönlendirmeleri ile tezime katkıda bulunan değerli hocam Prof. Dr. İsmail ŞİK'a, okumaları ile tezime katkı sunan dostum Dr. Arş. Gör. Ahmet BEKEN başta olmak üzere emeği geçen tüm arkadaşlarıma şükranlarımı sunuyorum. Son olarak, doktora sürecinde bana her türlü kolaylığı sağlayan ve dualarını esirgemeyen annem, babam ve eşim başta olmak üzere tüm aileme teşekkür ediyorum.

Ömer FİDANBOY
ADANA 2022



İÇİNDEKİLER

ÖZET	İV
ABSTRACT.....	V
ÖNSÖZ	Vİİ
İÇİNDEKİLER.....	X
KISALTMALAR	XVİ

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu, Önemi ve Amacı.....	1
2. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları.....	5
3. Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları.....	7
4. Burhânüddîn en-Nesefî.....	7
4.1. Hayâtı	7
4.2. Eserleri	15
4.3. Yaşadığı Dönemin ve Coğrafyanın Siyâsî, Sosyal, İlmî ve Kültürel Yapısı	23

BÖLÜM I

ALLAH'İ İDRÂK

1.1. Allah'ın Mâhiyet ve Hakîkatinin İdrâki.....	30
1.2. Allah'ın Varlığını Bilmenin Yolları	31
1.3. Allah'ın Varlığının Delilleri	32
1.3.1. Varlık Delili	34
1.3.2. Hudûs Delili.....	47
1.3.2. İmkân Delili	47

BÖLÜM II

ALLAH'IN İSİMLERİ

2.1. İsim-Müsemma İlişkisi	53
2.2. İsim ve Sıfat İlişkisi	61

2.3. İsim ve Sıfatlara Farklı Yaklaşımlar	64
2.3.1. Sıfatları Kabul Edip İsimleri İnkâr Edenler	66
2.3.2. İsimleri Kabul Edip Sıfatları İnkâr Edenler	67
2.3.3. İsim ve Sıfatları Kabul Edenler	72
2.4. İsimlerin Tasnîfi	75
2.4.1. Zât İçin Konulan İsimler	75
2.4.2. Zâta Dâhil Olan Şeyler/Cüzler İçin Konulan İsimler	78
2.4.3. Zâta Dâhil Olmayan (Hâriçteki) Bir Manâ İçin Konulan İsimler	78
2.5. Allah'ın İsimlerinin Tevkîfi veya Kıyâsî Oluşu	79
2.6. İsm-i A'zam Meselesi	83
2.7. Allah İsmi'nin Etimolojisi ve Anlamı	87
2.8. Kelime-i Tevhîd	94
2.9. Esmâ-i Hüsnâ	98
2.9.1-2. er-Rahmân ve er-Rahîm	100
2.9.3. el-Melik	104
2.9.4. el-Kuddûs	108
2.9.5. es-Selâm	110
2.9.6. el-Mümin	111
2.9.7. el-Müheymin	113
2.9.8. el-'Azîz	114
2.9.9. el-Cebbâr	116
2.9.10. el-Mütekebbir	117
2.9.11. el-Hâlik	120
2.9.12. el-Bâri'	121
2.9.13. el-Musavvir	122
2.9.14. el-Ğaffâr	123
2.9.15. el-Kahhâr	125
2.9.16. el-Vehhâb	127
2.9.17. er-Rezzâk	128
2.9.18. el-Fettâh	130
2.9.19. el-'Alîm	131
2.10.19.1. el-Muhîr	132
2.10.19.2. el-Karîb	132
2.10.19.3. el-Müdebbir	133

2.10.19.4. el-Kâdir.....	133
2.10.19.5. el-Mürîd.....	133
2.9.20-21. el-Kâbîd ve el-Bâsıt.....	138
2.9.22-23. el-Hâfîd ve el-Râfî‘	139
2.9.24-25. el-Mu‘îz ve el-Müzîl	140
2.9.26. es-Semî‘	141
2.9.27. el-Basîr.....	142
2.9.28. el-Hakem.....	142
2.9.29. el-‘Adl.....	144
2.9.30. el-Latîf	145
2.9.31. el-Habîr	147
2.9.32. el-Halîm	148
2.9.33. el-‘Azîm.....	150
2.9.34. el-Ğafûr.....	150
2.9.35. eş-Şekûr	151
2.9.36. el-‘Alî.....	153
2.9.37. el-Kebîr	154
2.9.38. el-Hafîz	156
2.9.39. el-Mukît	157
2.9.40. el-Hasîb.....	159
2.9.41. el-Celîl	160
2.9.42. el-Kerîm.....	162
2.9.43. er-Rakîb	164
2.9.44. el-Mücîb.....	165
2.9.45. el-Vâsi‘	166
2.9.46. el-Hakîm	167
2.9.47. el-Vedûd	170
2.9.48. el-Mecîd.....	171
2.9.49. el-Bâ‘is.....	173
2.9.50. eş-Şehîd.....	174
2.9.51. el-Hakk	176
2.9.52. el-Vekîl	178
2.9.53-54. el-Kavî ve el-Metîn	180
2.9.55. el-Velî	183

2.9.56. el-Hamîd.....	184
2.9.57. el-Muhsî	185
2.9.58-59. el-Mübdî' ve el-Mu'îd	186
2.9.60-61. el-Muhyî ve el-Mümît.....	187
2.9.62. el-Hayy	188
2.9.63. el-Kayyûm.....	189
2.9.64. el-Vâcid	191
2.9.65. el-Mâcid	192
2.9.66-67. el-Vâhid ve el-Ahad.....	193
2.9.68. es-Samed	197
2.9.69-70. el-Kâdir ve el-Muktedir	200
2.9.71-72. el-Mukaddim ve el-Muahhir.....	203
2.9.73-74-75-76. el-Evvel-el-Âhir ve ez-Zâhir-el-Bâtın.....	203
2.9.77. el-Vâlî.....	210
2.9.78. el-Müte'âlî.....	211
2.9.79. el-Berr	211
2.9.80. et-Tevvâb.....	212
2.9.81. el-Müntakim.....	214
2.9.82. el-'Afüvv	215
2.9.83. er-Raûf.....	216
2.9.84-85. Mâlikü'l-mülk ve Zü'l-Celâli ve'l-İkrâm	217
2.9.86. el-Muksît	218
2.9.87. el-Câmi'	219
2.9.88-89-90. el-Ğanî-el-Muğnî-el-Mâni'	220
2.9.91-92. ed-Dârr ve en-Nâfi'	222
2.9.93. en-Nûr	224
2.9.94. el-Hâdî.....	225
2.9.95. el-Bedî'	227
2.9.96. el-Bâkî	228
2.9.97. el-Vâris	229
2.9.98. er-Reşîd	230
2.9.99. es-Sabûr.....	231

BÖLÜM III

ALLAH HAKKINDA KULLANIMI TARTIŞMALI KAVRAMLAR (ZEVÂİD)

3. Zât İsimleri (Esmâu'z-Zât).....	234
3.1. eş-Şey'	235
3.2. el-Kadîm	237
3.3. el-Ezelî.....	240
3.4. Vâcibü'l-Vücûd (Bi zâtihi/Li zâtihi)	241
3.5. ed-Dâim	241
3.6. el-Cisim	242
3.7. el-Cevher	246
3.8. el-Mevcûd.....	248
3.9. en-Nefs	249
3.10. el-Mâhiyet.....	250
3.11. es-Sûret.....	251
3.12. en-Nûr.....	252
3.13. el-İnniyye (İpseity)	252
3.14. el-Kâin	254

BÖLÜM IV

ALLAH'IN SIFATLARI

4.1. Sıfatların Tasnîfi	262
4.1.1. Zâtî/Nefsî Sıfatlar	267
4.1.1.1. Vahdâniyet.....	269
4.1.1.2. Kıdem	272
4.1.1.3. Bekâ	273
4.1.1.3.1. Âlemin Fenâsı ve Keyfiyeti	274
4.1.1.3.2. Ma'dûm'un İ'âdesi	279
4.1.1.4. Vücûb/Kıyâm bi-Nefsihi	281
4.1.1.5. Muhâlefetün li'l-Havâdis.....	282
4.1.2. Sübûtî Sıfatlar	286
4.1.2.1. Vücûd/Mevcûd	287

4.1.2.1. Hayât.....	290
4.1.2.2. İlim.....	290
4.1.2.3. İrâde	295
4.1.2.4. Kudret	302
4.1.2.5. Tahlîk (Tekvîn).....	304
4.1.2.5.1. Bedensel ve Ruhsal İ‘âdenin Keyfiyyeti.....	309
4.1.2.5.2. Cennet ile Cehennem’in Yaratılmışlığı.....	312
4.1.2.6-7 Sem‘ ve Basar.....	314
4.1.2.8. Kelâm (Kelâmullâh)	316
4.2. Sıfatlara Delâlet Eden Lafızlar	317
4.2.1. Allah Hakkında Vâcib Olan Sıfatlara Delâlet Eden Lafızlar.....	319
4.2.2. Allah Hakkında Mümteni‘ Olan Sıfatlara Delâlet Eden Lafızlar	320
4.2.3. Allah Hakkında Vâcib veya Mümteni‘ Olmayan Sıfatlara Delâlet Eden Lafızlar.....	323
4.3. Nesefî'nin Diğer Kelâmî Görüşleri	323
4.3.1. Rü‘yetullâh	323
4.3.2. Tahsîn/Hüsün ve Takbîh/Kubuh.....	331
4.3.3. Allah’ın Fiillerinde ‘İllet.....	336
SONUÇ	345
KAYNAKÇA.....	349

KISALTMALAR

AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜİFY	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
AÜSBE	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
A.mlf.	: Aynı Müellif
B.	: İbn
Bkz.	: Bakınız
Bnt.	: Bint
Çev.	: Çeviren
ÇÜİFD	: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Değ.	: Değerlendirme
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	: Editör
FÜİFD	: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
H.	: Hicri
Haz.	: Hazırlayan
HÜİFD	: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Hız.	: Hazreti
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
İİFY	: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları
İSAV	: İslamî İlimler Araştırma Vakfı
İÜEFY	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları
Krş.	: Karşılaştırınız
Ktp.	: Kütüphane
Mat.	: Matbaa
Nr.	: Numara
Nşr.	: Neşreden
OMÜİFD	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ö.	: Ölüm Tarihi
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
SÜİFD	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
S.	: Sayfa

Ss.	: Sayfa Sayısı
Ter.	: Tercüme
TDVY	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
Thk.	: Tahkîk Eden
TİB	: Temel İslam Bilimleri
Ts.	: Tarihsiz
TTK	: Türk Tarih Kurumu
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Vb.	: Ve Benzeri
Vs.	: Ve Saire
Vr.	: Varak
Yay.	: Yayınları
Yy.	: Yayın Yeri Yok

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu, Önemi ve Amacı

Her inancın kendisine ait bir tanrı anlayışı olduğu gibi İslâm dininin de tevhîd ilkesine dayalı bir tanrı düşüncesi vardır. Tevhîd ilkeleri İslâm'ın temel kaynağı olan Kur'ân'da açıkça ortaya konmuş ve bu ilkelerin oluşumuna katkı sunan ilâhî sıfatlar belirtilmiştir. Tebliğin ilk muhatap kitlesi olan sahâbe, ilgili Kur'ân âyetlerini te'vîle başvurmadan daha çok luğavî anlamlar çerçevesinde değerlendirmiştir. Onlar da üstesinden gelemedikleri soru ve problemlerle ilgili Hz. Peygamber'e müracaat etmişlerdir. Ancak Hz. Peygamber sonrası dönemde sahâbe arasında birtakım fikir ayrılıkları zuhûr etmiştir ki bunlardan biri de Allah anlayışı çerçevesinde değerlendirilen ilâhî sıfatlar konusudur. Bu konu İslâm düşüncesinin merkezinde yer alıp kelâmcılar ile felsefecilerin ortak ilgi alanıdır. Bu nedenle tanrı-âlem ilişkisi ve bu ilişki üzerinde cereyan eden tartışmalar neticesinde kelâm ve felsefede müstakil bir literatür oluşmuş ve her iki gelenekte konuyla ilgili farklı düşünceler ortaya konmuştur.

İslâm düşüncesinde Allah anlayışı, temelde Onun varlığını ortaya koyma ve zâtını tanıma çabasını ifade etmekte olup bu da Onun isim, sıfat ve fiillerini bilmeyi gerektirmektedir. Kelâm ilmi temelde; Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiillerini konu edinir. Diğer bir ifadeyle Allah anlayışı, kelâm ilminin temel meselelerinden olup bu alana dâhil olan diğer tüm hususlarla doğrudan veya dolaylı olarak ilişkilidir. Buradan hareketle gerek filozoflar gerekse kelâmcılar, inanca ta'alluk eden konulara "Allah anlayışı" perspektifinden yaklaşmışlardır. Zira nedenli ve mümkün olan âlemin varlığı, nedensiz ve zorunlu olan Allah'a bağlıdır. Bu ise ontolojinin konusudur. Bu açıdan kelâm ilmi, "varlığı zorunlu olan Allah ile varlığı mümkün ve sınırlı bir idrâk kapasitesine sahip olan insan" arasındaki ilişkiyi incelemektedir. İslâm düşünürleri, Allah'ın zâtının idrakinin imkânı konusunda farklı anlayışlar ortaya koymuşlardır. Kelâmcılar bu hususta öncelikle akıl ile birlikte vahiy merkezli bir yöntem takip ederken, filozoflar ise ağırlıklı olarak akli esas alan bir yaklaşım sergilemişlerdir.

Verili kaynakların ifadesine göre Allah anlayışı çerçevesinde isim ve sıfat kavramlarını ilk ele alan düşünür, Ebû Hanîfe'dir (ö. 150/767). Daha sonra konu ile ilgili literatür gelişip sistematik bir hal almıştır. Ehl-i Sünnet içerisinde ilgili kavramlar arasındaki nüanslar, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) ile Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) tarafından ortaya konmuştur. Özellikle hicrî beşinci asırdan itibaren

Allah'ın isim ve sıfatlarını konu edinen eserler kaleme alınmış ve bu husus daha belirgin bir hâl almıştır. Bu minvalde eserler kaleme alan düşünürlerden biri de Burhânüddîn en-Nesefî'dir. Ancak eserlerinin büyük bir çoğunluğunun hala yazma hâlinde bulunduğunu ve bunların ilim dünyasına kazandırılmasının önemli olduğunu belirtmek gerekir.

İslâm düşüncesi, bilgiye değer verdiğinden ve fikir özgürlüğünü ön planda tuttuğundan üretkenliğini ve dinamizmini muhafaza etmeyi başarmıştır. Bu çatı altında toplanan insanlara, dinî konularda fikir ve düşünce ortaya koyma imkânı verilmiştir. Fikir özgürlüğünün getirdiği bu bireysel farklılaşmalar ileriki safhalarda İslâm düşünce tarihi içerisinde birçok mezhep ve ekolün oluşumuna zemin hazırlamıştır. Mezhepler, siyâsî otoritelerin yönlendirmeleri, müntesiplerinin çok yönlü tercihleri, sosyal ve kültürel şartlar gereği birtakım dönüşümlere maruz kalıp yeni şekiller almışlardır. Bu mezheplerden biri de Eş'arîliktir. Eş'arîlik, Mâverâünnehir bölgesinde yaygın olmamakla birlikte, felsefî kelâm geleneğinin Eş'arî kelâmcılar tarafından geliştirilmesi sonucunda ortaya çıktığı düşünülen ve hicrî dördüncü asırdan itibaren İslâm dünyasının diğer bölgelerinde etkisini arttıran iki önemli Sünnî kelâm ekolünden biridir. Farklı düşünceleri içinde barındıran bu mezhep epistemolojik ve metodolojik açıdan diğer mezheplerden etkilenmiştir.

Eş'arî doktrinin sistemleşip kurumsallaşması, Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılmasıyla başlayan ve Bâkillânî (ö. 403/1013), İbn Fûrek (ö. 406/1015), Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027) ve Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) ile devam eden, Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî, Şehristânî (ö. 548/1153) ve Râzî ile tekâmül eden bir süreçtir. Bu sürecin devamında özellikle Allah'ın isimleri konusundaki değerlendirmelerini sistematik bir tarzda sunan düşünürlerden biri de Burhânüddîn en-Nesefî'dir. Nesefî, Mâtürîdî coğrafyada büyüyüp Eş'arî kelâmcıların etkisinde kalarak Eş'arî doktrini benimsemiş önemli bir kelâmcıdır. O, İslâm tarihindeki en sıkıntılı siyâsî dalgalanmaların yaşandığı bir döneme tanıklık etmiş, birçok devletin kuruluş ile yıkılışlarına, yeni saltanatların ilânına ve İslâm dünyasındaki kanlı savaşlara şahit olmuştur. Böylesine çalkantılı bir dönemde yaşamasına rağmen kendisi felsefe, kelâm, tasavvuf, mantık, hilâf, cedel ve fıkıh gibi birçok alanda eserler kaleme almıştır.

Çalışmamızda Nesefî'nin Allah anlayışı, isim ve sıfat konularıyla ilgili yaklaşımı incelenerek hem onun bu konudaki düşüncesinin hem de konuyla ilgili dönemin hâkim anlayışının ortaya konması hedeflenmektedir. Yaşadığı dönemde kelâm

ile felsefenin yakın temas hâlinde olması, Neseî'nin konuyla ilgili düşüncelerinin açığa çıkarılmasını önemli kılan bir diğer husustur.

Öte yandan bir araştırmacının dikkat etmesi gereken önemli hususlardan biri de araştırmanın adını doğru bir şekilde koyup buna uygun kavramlar kullanmaktır. Bu çerçevede çalışmada Allah hakkında tasavvur kavramını kullanmamaya özenle dikkat edilmiştir. Zira Neseî, “bir şeyin sûretinin akılda hâsıl olması” anlamını taşıyan tasavvur kavramının Allah hakkındaki kullanımını doğru bulmamaktadır. Bununla birlikte Allah/tanrı tasavvuru ifadesinin kelâm ve felsefe literatürüne yerleşip yaygın olarak kullanıldığını herkesçe bilinmektedir.

Biyografi eserlerinde Neseî'den büyük bir kelâmcı olarak bahsedilmesi, buna rağmen günümüzde hakkında fazla araştırmanın olmaması ve isminin şöhret bulmaması, bizi bu çalışmaya yönelten temel sâiklerdendir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Neseî hakkında şu ana kadar yapılan çalışmalar şu şekildedir:

1. Şükrü Özen tarafından *İlm-i Hilâf Yahut Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşe'ü'n-Nazar* adlı çalışma, 1999'da Makâlât Dergisi'nde yayımlanmıştır.¹

2. Neseî'nin *Keşfü'l-Hakâik ve Şerhu'd-Dekâik fî Tefsîri Kelâmi Rabbi'l-Âlemîn* adlı eserinde yer alan Nâs sûresinin tefsîri, İyâde b. Eyyûb el-Kübeysî tarafından 2001'de neşredilmiştir.²

3. Mustafa Sinanoğlu tarafından 2006'da “*Neseî, Burhânüddîn*” maddesi yazılıp DİA'da yayımlanmıştır.³

4. Neseî'nin *et-Terâcîh* adlı eserinin tahkîk ve değerlendirmesi, Şerîfe binti Ali b. Süleymân tarafından yapılmış ve 2006'da Melik Su'ûd Üniversitesi Dergisi'nde yayımlanmıştır.⁴

5. Neseî'nin *Keşfü'l-Hakâik* adlı eserindeki Fâtiha sûresinin tefsîrinin tahkîk ve değerlendirmesi doktora tezi olarak Üsâme Abdülvehhâb tarafından çalışılıp 2011 yılında yayımlanmıştır.⁵

¹ Özen, Şükrü, “İlm-i Hilâf Yahut Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşe'ü'n-nazar”, *Makâlât*, sayı: 2 (1999), ss.171-198.

² Neseî, *Tefsîru Sûreti'n-Nâs*, nşr. İyâde b. Eyyûb el-Kübeysî, Dübey 1422/2001.

³ Sinanoğlu, Mustafa, “Neseî, Burhânüddîn”, *DİA*, XXXII, ss. 565- 567, İstanbul 2006.

⁴ Neseî, *et-Terâcîh*, thk. Şerîfe bnt. Ali b. Süleymân, *Mecelletü Câmi'i'l-Melik Su'ûd*, 19 (1427/2006), ss. 889-959.

⁵ Neseî, *Keşfü'l-Hakâik ve Şerhu'd-Dekâik min Tefsîri Kelâmillâhi'l-'Azîz*, thk. Üsâme Abdülvehhâb Hamd b. Abdülazîz, *Câmi'âtü'l-'Ulûmi'l-İslâmiyyeti'l-'Âlemiyye*, 'Ammân/Ürdün 2011.

6. Neseî'nin *Keşfü'l-Hakâik* adlı eserinin Bakara sûresinin tefsîrinin birinci cüz'ünün tahkîk ve değerlendirmesi doktora tezi olarak Abdülcevvâd Halef Muhammed Hamîd tarafından yazılıp 2011 yılında yayımlanmıştır.⁶

7. Neseî'nin *Keşfü'l-Hakâik* adlı tefsîrinin Bakara sûresinin ikinci cüz'ünün tahkîk ve değerlendirmesi Hâlid Mansûr Mahmûd tarafından çalışılıp 2012 yılında yayımlanmıştır.⁷

8. Necmettin Pehlivan ile Hadi Ensar Ceylan tarafından *Âdâbu'l-Bahs Devrimine Doğru Son Evrim: Burhânüddîn en-Neseî'nin el-Fusûl'ü* adlı çalışmada Neseî'nin *el-Fusûl* adlı eseri ile Şemsüddîn es-Semerkindî'nin (ö. 702/1303) *Âdâbu'l-Bahs* adlı eseri karşılaştırılarak Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde 2015 yılında yayımlanmıştır.⁸

9. Necmettin Pehlivan ile Hadi Ensar Ceylan tarafından kaleme alınan *Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkindî el-Hüseynî et-Türkî'ye Ait İki Yeni Eser: Şerhu Menşe'i'n-Nazar ve Şerhu'n-Nikât* adlı makalede Neseî'nin cedel ilmiyle ilgili görüşlerine yer verilmiş ve 2019 yılında Nazariyat Dergisi'nde yayımlanmıştır.⁹

10. Ahmet Beken ile Ömer Fidanboy tarafından *Burhânüddîn en-Neseî'de Ahlâk ve Ahlâk Eğitimi* adlı makale 2020 yılında Çukurova İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanmıştır.¹⁰

11. Ömer Fidanboy'un *Burhânüddîn en-Neseî'nin Ahlâk Temelli Dindarlık Anlayışı* adındaki çalışma, 2020 yılında İslam ve Yorum IV kitabının birinci cildinde kitap bölümü olarak yayımlanmıştır.¹¹

Tüm bunlar değerlendirildiğinde Neseî hakkındaki çalışmaların son dönemde kaleme alındığı ve ayrıca kelâmî görüşleri hakkında müstakil akademik bir çalışmanın bulunmadığı müşâhede edilmiştir. Bu eksikliğin giderilmesi, ilgili görüşlerinin ilim dünyasına tanıtılıp kazandırılması ve başka araştırmacıların bu hususta yeni çalışmalar yapabilmesi adına onun kelâmî görüşlerinin sistematize edilmesi büyük önem arz

⁶ Neseî, *Keşfü'l-Hakâik ve Şerhu'd-Dekâik min Tefsîri Kelâmillâhi'l-'Azîz*, thk. Abdülcevvâd Halef Muhammed Hamîd, Câmî'âtü'l-'Ulûmî'l-İslâmiyyeti'l-'Âlemiyye, 'Ammân/Ürdün 2011.

⁷ Neseî, *Keşfü'l-Hakâik ve Şerhu'd-Dekâik min Tefsîri Kelâmillâhi'l-'Azîz*, thk. Hâlid Mansûr Mahmûd, Câmî'âtü'l-'Ulûmî'l-İslâmiyyeti'l-'Âlemiyye, 'Ammân/Ürdün 2012.

⁸ Pehlivan, Necmettin-Ceylan, Hadi Ensar, "Âdâbu'l-Bahs Devrimine Doğru Son Evrim: Burhânüddîn en-Neseî'nin el-Fusûl'ü" *AÜİFD*, 56: 2 (2015), ss.1-75.

⁹ Pehlivan, Necmettin-Ceylan, Hadi Ensar, "Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkindî el-Hüseynî et-Türkî'ye Ait İki Yeni Eser: Şerhu Menşe'i'n-Nazar ve Şerhu'n-Nikât", *Nazariyat* 6: 1 (Nisan 2020), ss. 115-207.

¹⁰ Beken, Ahmet-Fidanboy, Ömer, "Burhânüddîn en-Neseî'de (ö. 687/1289) Ahlâk ve Ahlâk Eğitimi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, XX (2020), ss. 387-409.

¹¹ Fidanboy, Ömer, "Burhânüddîn en-Neseî'nin Ahlâk Temelli Dindarlık Anlayışı", *İslam ve Yorum IV*, İnönü Üniversitesi Yayınları: 93, Malatya 2020, ss. 207-228.

etmektedir. Biz de bu çalışmada Neseî'nin tespit ve temin edebildiğimiz tüm eserlerini dikkate alarak genelde onun bazı kelâmî anlayışlarını, özelde ise isim-sıfat bağlamında Allah anlayışını ortaya koymaya çalıştık.

2. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Kelâm Anabilim Dalı alanında yapılan çalışmalarda takip edilmesi gereken kendine has, metot ve teknikler bulunmaktadır. Buradan hareketle çalışmamız boyunca özellikle şahıslar üzerinde yoğunlaşma, ilk el kaynaklara müracaat etme, fikir-hadise irtibatını tesis etme ve menkûlde makûlu arama gibi tekniklere uygun hareket edilmiş, tez boyunca yargılama, dışlama veya onaylama gibi alanın sorumluluklarını aşan yaklaşımların sergilenmesinden uzak durulmuştur.

Çalışmamızın sınırları bu perspektifte belirlenip istifade edilecek makale, kitap, sempozyum gibi kaynaklar hakkında ön bilgiler elde edilmiş ve konumuza temel teşkil eden eserler incelenmiştir. Yine günümüz şartlarının gerektirdiği internet ve diğer teknolojik materyal imkânlarından da yararlanılmış ve incelenen, araştırılan kaynaklar özgün bir şekilde yorumlanmıştır.

Konuyla ilgili eserler bilimsel kıstaslara, metot ve tekniklere uygun bir şekilde incelenerek çalışmamız bilimsel güvenilirlik ve geçerlilik ölçülerine riâyet edilerek aktarılmıştır. Bununla birlikte kelâm ilminde kullanılan metotlar yanında açıklayıcı yöntemlerle karşılaştırmalar yapılmış, örnekleme, yorumlama ve genel açıklama metodu kullanılarak konular daha bütüncül bir açıdan ele alınmıştır.

Tezimize kaynak teşkil eden Neseî'nin kelâm ile ilgili yazma halinde üç temel eseri bulunmaktadır. Bunlardan birincisi *Meşâriku'l-Envâr fî Şerhi'l-Esmâ'i'l-Hüsna* adlı eseridir. Bu eserin mevcut yazma nüshaları Âtîf Efendi Kütüphanesi, nr. 1529; Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, nr. A 1168/1; Berlin Staatsbibliothek, nr. 2233'te bulunmaktadır. Bunlardan Âtîf Efendi ile Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi'ndeki nüshaları temin ederek tezimizde yeri geldiğinde her iki kaynaktan da yararlandık. Neseî'nin bu eseri, çalışmamızın omurgasını oluşturan esmâ-sıfat ile ilgili görüşlerinin çoğunu içeren ve alana dair kaleme alınmış husûsî bir çalışmadır. Yazarın burada Gazzâlî (ö. 505/1111) başta olmak üzere Fahrüddîn er-Râzî'den (ö. 606/1210) de etkilendiği göz önünde bulundurularak mezkûr düşünürler ve konumuzla ilgili çalışmaları detaylı bir şekilde incelenmiştir. Nitekim Neseî, mezkûr eserinde

Gazzâlî'nin *el-Maksadü'l-Esnâ* ile Râzî'nin *Levâmi'u'l-Beyyinât* adlı eserlerini esas aldığını bizzat ifade etmektedir.

Müellifin tezimizle ilgili diğer bir eseri de *Muhtasaru Nihâyeti'l-'Ukûl* (*el-Müntehab min Nihâyeti'l-'Ukûl*) adını taşımaktadır. Bu yazma nüsha da Süleymânîye Kütüphanesi, Yenicami, nr. 758'de kayıtlıdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu eser tek nüsha halinde bulunmaktadır. Müellifin bu eseri, Râzî'nin *Nihâyetu'l-'Ukûl* adlı eserinin özeti niteliğinde olup bütün kelâmî meseleleri geniş çaplı bir şekilde ele almaktadır. Ancak tezimizin konusu çerçevesinde burada sadece esmâ ve sıfât anlayışının tespiti bakımından gerekli olan kısımlardan yararlanılmıştır.

Nesefî'nin çalışmamızın merkezinde yer alan diğer bir eseri de *Keşfü'l-Hakâik ve Şerhu'd-Dekâik* adlı tefsiridir. Eser, Râzî'nin *Mefâtihu'l-Ğayb* (*et-Tefsîru'l-Kebîr*) adlı tefsirinin özeti niteliğinde olup burada Nesefî'nin tezimizin konusuyla ilgili âyetlere yaklaşımı araştırılmış ve esmâ-sıfât bağlamında onun Allah düşüncesi üzerindeki etkileri değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Tüm bunlara ek olarak diğer temel kaynaklardan yazar ile ilgili elde edilen bilgiler toplanıp derlenerek konular sistematik bir şekilde analiz edilmiştir. Elde edilen bilgiler *tasvîr* metoduyla objektif bir şekilde aktarılmaya gayret edilmiştir. Kaynak gösteriminde klasik dipnotlu sistem (*Chicago of Manual Style*) tercîh edilip tezin yazımında *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Fakültesi Tez Yazım Kılavuzu*'nda belirtilen tez şablonu, ilke, esas ve yazım kurallarına uyulmuştur. Ayrıca Kelâm ilminden kullanılan araştırma yöntemleri takip edilmiş, meseleler ele alınırken konu hakkında genel ve öz bir bilgilendirmede bulunulmuştur. Bu bağlamda şahıs üzerine derinleşme yöntemi kullanılarak Nesefî'nin ilgili görüş ve düşünceleri konuyla ilgili malûmâtlar bağlamında değerlendirilmiştir.

Çalışmamızda bilimsel esaslara uygun şekilde hareket edilerek; ilgili dönemin ve coğrafyanın siyasi, sosyal ve kültürel yapısı ve şahsiyetler üzerindeki etkileri deskriptif bir şekilde ele alınmış ve tarafsızlık ilkesi göz ardı edilmeden ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ayrıca kaynak eserlerden yapılan doğrudan alıntılarda alıntı ana metinden ayrılarak soldan girintili ve bir satır arasıyla yazılmıştır. Dipnotlarda kullanılan klasik kaynakların ilk geçtiği yerde müelliflerin tam künyeleri ile çeviren, neşreden gibi esere ait diğer bilgiler verilmiştir.

Tezin konusu araştırılırken klasik eserlerin temini yanında modern kaynaklar, ülkemiz başta olmak üzere İslam dünyasında yapılan yüksek lisans ve doktora düzeyindeki çalışmalar incelenmiş ve Yök Tez Kataloğu'ndan istifade edilmiştir.

3. Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları

Her bilimsel çalışmanın kendine özgü bir kapsam ve sınırı vardır. Bu, araştırmanın donanım ve derinliği için önemli bir husustur. Buradan hareketle çalışmamız esmâ-sıfât-zât bağlamında Neseî'nin Allah anlayışına dair düşünceleri ile sınırlıdır. Bu çerçevede onun isbât-ı vâcib, Allah'ın isimleri, sıfatları ve bununla ilintili olan konulara dair görüşleri tespit edilmiştir.

Neseî'nin söz konusu düşünceleri ortaya konulurken *Meşâriku'l-Envâr fî Şerhi'l-Esmâ'i'l-Hüsna*, *Muhtasaru Nihâyeti'l-'Ukûl* (*el-Müntehab min Nihâyeti'l-'Ukûl*) ve *Keşfü'l-Hakâik ve Şerhu'd-Dekâik* adlı eserleri başta olmak üzere günümüze ulaşan tüm çalışmaları göz önünde bulundurulmuştur. Yine onun bu husustaki görüşlerine değinen klasik ve modern kaynaklar ivedilikle incelenmiş ve bu inceleme neticesinde elde edilen sonuçlar sistematik bir şekilde analiz edilmiştir.

4. Burhânüddîn en-Neseî

4.1. Hayâtı

Tam adı Ebü'l-Fazl/Fazâil Burhânüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed (Mahmûd) en-Neseî el-Haneî'dir.¹² Lakabı Burhânüddîn olup kimi

¹² İbn 'Îmâd, Abdülhay b. Ahmed el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût, I-XI, Dâru İbn Kesîr, Beyrût 1986-1993, XI, s. 574; Zehebî, Şemsüddîn Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, I-LIII, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût 1993, V, s. 317; *el-İber fî Haberî men Ğaber (et-Târîhu'l-Evsat)*, thk. Ebû Hâcer M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, I-IV, Beyrût 1405/1985, III, s. 355; Kureşî, Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Haneîyye*, I-II, Matba'atü Meclisi Dâireti'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, Haydarâbâd-Dekken 1914, II, s. 127; Hicranî, Ebû Muhammed et-Tayyib b. Abdullâh b. Ahmed b. Ali Bâ Mahreme el-Hadremî eş-Şâfi'î, *Kılâdetü'n-Nahr fî Vefeyâti A'yânî'd-Dehr*, thk. Cum'a Mekrî-Halid Zevârî, I-VI, Dâru'l-Minhâc, Cidde 2008, V, s. 407; Yâfi'î Ebû Muhammed 'Afîfuddîn Abdullâh b. Es'ad b. Ali b. Süleymân el-Yemenî, *Mir'âtü'l-Cenân ve 'İbretü'l-Yakzân fî Ma'rîfeti Havâdisi'z-Zamân*, I-IV, Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, Beyrût 1418/1997, IV, s. 151; Safedî Ebû's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaûtî-Mustafa Türkî, I-XXIX, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût 1420/2000, I, s. 126; İbn Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısri, *Tâcü't-Terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, I-III, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 1413/1992, s. 246-247; 'Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *İkdü'l-Cümân fî Târîhi Ehli'z-Zamân*, yy., ts., s. 204; Çelebî, Katib Mustafa b. 'Abdillâh el-Kostantîni, *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütübî ve'l-Fünûn*, Mektebetü'l-Müsenna, Beyrût 1941, II, s. 1273; Davûdî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût ts., II, s. 252; Bağdadî, İsmail b. Muhammed Emîn el-Bâbânî, *İzâhu'l-Meknûn fî'z-Zeyli 'alâ Keşfi'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütübî ve'l-Fünûn*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-

kaynaklarda bu isim kısaca Burhân şeklinde geçmektedir. Künyesi “erdem/erdemlerin babası/öncüsü” anlamındaki Ebü'l-Fazl/Fazâil'dir. Yine bazı kaynaklarda künye olarak Ebü 'Abdillâh ifadesi de bulunmaktadır. Kendisi fıkhıta Hanefî mezhebi taraftarı olması nedeniyle el-Hanefî nisbesiyle de anılmaktadır. Neseî'nin, i'tikatta Mâtürîdî ekolünün hâkim olduğu bir coğrafyada doğup ilk eğitimini bu yörelerde almış olmasına rağmen Eş'arî anlayışa bağlı olan Gazzâlî ve Râzî gibi düşünürlerin etkisinde kalarak Eş'arîliği benimsemesi oldukça dikkat çekicidir.¹³ Her ne kadar *Keşfü'l-Hakâik* adlı tefsîrinin Fâtîha sûresini tahkîk eden Üsâme Abdülvehhâb, Neseî'nin Mâtürîdî olduğunu iddia etse de¹⁴ gerekçe olarak öne sürdüğü; Neseî'nin mukallidin imânını geçerli kabul etmesi¹⁵ ve Neseîli olması gibi argümanlar, onun Mâtürîdî olduğunu ispat için yeterli değildir. Zira mukallidin imânının geçerliliği meselesi sadece Mâtürîdî mezhebine has bir görüş değildir. Ayrıca Ehl-i Sünnet'e mensup kelâm okulları içerisinde çoğu zaman bir fikir etrafında birleşmiş olsalar da bazı konularda düşünürlerin diğer ekollere atfedilen fikirlere kaydıklarını görmekteyiz. Bir ya da birkaç konuda fikirsel farklılık o düşünürü kahir ekseriyette fikrini benimsediği ve savunduğu ekolden ayırtmaz. Neseî'nin bu tutumu aynı zamanda onun radikal bir Eş'arî olmadığının da göstergesidir. Bununla birlikte bazı meselelerde diğer mezheplerin görüşlerine meyletmesi, temelde Eş'arîliği benimsemediği anlamına gelmez. Diğer taraftan her ne kadar Neseîli âlimlerin çoğunluğu Mâtürîdî doktrini benimsemiş olsalar da bu durum -

¹³ Arabî, Beyrût ts., IV, s. 194; *Hedîyyetü'l-Ârifin Esmâ'ü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrût ts. II, s. 135; Kehhâle, Ömer Rızâ b. Muhammed ed-Dımaşkî, *Mu'cemü'l-Müellifin Terâcimü Musannifi'l-Kütübî'l-Arabîyye*, Mektebetü'l-Müsennâ, Beyrût 1406/1986, XI, s. 276, 297; İbn el-Verdî, Ebü Hafs Zeynüddîn Ömer b. el-Muzaffer b. Ömer el-Ma'arrî el-Kindî, *Târîhu İbni'l-Verdî (Tetimmetü'l-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer)*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1417/1996, II, s. 227; Hasenî, Abdülhayy b. Fahriddîn b. Abdil'âlî et-Tâlî, *el-İ'lâm bi-men fî Târîhi'l-Hind mine'l-A'lâm: Nüzhetü'l-Havâtur ve Behcetü'l-Mesâmi' ve'n-Nevâzir*, Dâru İbni Hazm, Beyrût 1420/1999, I, s. 81; Ziriklî, Ebü Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkî, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlmi li'l-Melayîn, yy., 2002, VII, s. 31; Tehânevî, Muhammed b. Alî b. Kâdî Muhammed Hâmid el-Hanefî el-Fârûkî, *Mevsû'atü Keşşâfi Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dehrûc, Mektebetü Lübnân, Beyrût 1996, I, s. 553; Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Eminillâh es-Sihâlevî, *el-Fevâ'idü'l-Behîyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Matbaatu's-Sa'âde, Kâhire 1324, s. 194-195; İbn el-Gazzâlî, Ebü'l-Me'âlî Muhammed b. Abdilrahmân, *Dîvânü'l-İslâm*, thk. Seyyid Kesrevî Hasen, I-IV, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1990, IV, s. 322; Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Littiratur*, Leiden 1943-1949, I, 615; *Supplemband*, Leiden 1937-1942, I, 849; Wilferd Madelung, “Borhân-Al-Dîn Nasafî,” *Encyclopaedia Iranica*, IV/4, p. 371, available online at <http://www.iranicaonline.org/articles/borhan-al-din-nasafi-abul-fazael-mohammad-b> (accessed on 30 December 2012); Neseî, *Tefsîru Sûreti'n-Nâs*, (neşreden giriş) s. 13-14; Sinanoğlu, “Neseî, Burhânüddîn”, *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

¹⁴ Tehânevî, *Mevsû'a*, I, s. 553; İbn el-Gazzâlî, *Dîvânü'l-İslâm*, IV, s. 322; Özen, “İlm-i Hilâf...” s. 176; Sinanoğlu, “Neseî, Burhânüddîn”, *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

¹⁵ Neseî, *Keşfü'l-Hakâik ve Şerhu'd-Dekâik min Tefsîri Kelâmillâhi'l-'Azîz*, thk. Üsâme Abdülvehhâb Hamd b. Abdülazîz, (mukaddime) s. 14.

¹⁶ Neseî, *Keşfü'l-Hakâik*, Köprülü Kütüphanesi, nr. 123, vr. 744b.

Üsâme'nin iddia ettiği gibi- Neseî'nin Mâtürîdî olduğunu ispatlamaz. Çünkü İslâm düşünce tarihinde aynı bölgede yetişip farklı mezheplerin görüşlerini benimseyen çok sayıda âlim bulunmaktadır.

Neseî'nin Eş'arî'nin bütün görüşlerine katılmaması, Eş'arîliğin tarihi süreci göz önünde bulundurulduğunda oldukça normal karşılanmaktadır. Zira Eş'arîlik kendi içlerinde homojen bir yapıda olmayıp tarihi süreç içerisinde farklı düşünceleri içinde barındırmış ve etkileşimde bulunduğu yapıların epistemik şeklini almıştır. Eş'arîlerin geneli, kurucu figüre saygı duyan ancak mutlak anlamda bağımlı olmayan; farklı görüşler ortaya atmaktan çekinmeyen kimselerdir. Bu doktrini benimseyen kelâmcılar, kelâmî tartışmaların merkezinde yer alan ilâhî sıfatlar konusunda da kendilerine özgü birtakım farklı düşünceler ortaya koyabilmişlerdir. Nitekim Neseî de bu kelâmcılardandır.¹⁶

Hayatı hakkında pek fazla bir malûmât bulunmayan Neseî, h. 600 (1203/1204) yılında Orta Asya'nın zengin ilmî ve kültürel zeminine sahip olan Mâverâünnehir¹⁷ bölgesinin Neseî (Nahşeb) kasabasında (günümüz Özbekistan'ın Karşı şehrinde) dünyaya gelmiştir. Neseî'nin doğum ve ölüm tarihleri hakkında kaynaklarda farklı tarihler verilmektedir. Örneğin Brockelmann (ö. 956) onun 606/1210 yılında dünyaya geldiğini öne sürmektedir.¹⁸

Doğduğu kasabaya nispeten kendisine Neseî denmiştir. Nitekim burada doğan âlimler genellikle bu nispet ile tanınmaktadırlar. Bunlardan bazıları şöyledir: “Ebû Mutî' Mekhûl b. el-Fazl en-Neseî (ö. 318/930), Hafs Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ en-Neseî (ö. 344/955), Muhammed b. Ahmed en-Neseî (ö. 414/1023), Hüseyin b. Hızır en-Neseî (ö. 424/1032), Muhammed b. Ahmed en-Neseî (ö. 442/1050), Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî en-Neseî (ö. 493/1100), Ebü'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed en-Neseî (ö. 508/1115), Ebû Hafs Necmüddîn Ömer en-Neseî (ö. 537/1142), Ebü'l-Fazl Burhânüddîn Muhammed en-Neseî (ö. 687/1289), Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullâh en-Neseî (ö. 710/1310).”¹⁹

¹⁶ Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik Matürîdîlik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, 2. Baskı, 2017, s. 88, 217 vd.; Sancar, Muhammed Mustafa, *İlâhî Sıfatlar Ekseninde Eş'arî Kelâmının Değişim Süreci*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2021, s. 1.

¹⁷ Irmak ötesi anlamına gelen bu kelime ile kastedilen, Orta Asya Türkistan topraklarında Ceyhun (Amuderya) ırmağının kuzey ve doğusunda kalan bölgedir. Ceyhun nehrinin batı tarafına da Horasan denilmektedir. Bkz.: Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn b. Abdillâh, *Mu'cemü'l-Büldân*, Dâru Sâdır, Beyrût 1977, V, s. 285.

¹⁸ Brockelmann, *GAL*, I, 615; *Supplemmentband*, I, 849; Neseî, *Tefsîru Süreti'n-Nâs*, (neşreden giriş) s. 14.

¹⁹ Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr, *el-Ensâb*, thk. Abdullâh Ömer el-Bârûdî, Beyrût 1988, IV, s. 487; Temîmî, Takiyyüddîn Abdülkâdir, *Tabakâtü's-Seniyye fî Terâcimi'l-*

İslâm düşünce tarihinde birçok düşünür gibi Neseî de hayatı boyunca çok sayıda ilim yolculuğu (*rihle-i 'ilmiyye*) düzenlemiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Neseî'nin yolculukları daha ziyade Hindistan'ın başkenti Dehli (Delhi), Dimaşk (Şâm) ve Bağdâd yöresinde yoğunlaşmaktadır. Neseî, ilk eğitimini doğduğu şehirde tamamladıktan sonra Dehli'ye gidip Dârü'l-Mülk'de uzun bir süre müderrislik yapmış ve genç yaşlarda ilim meclislerinde kabul görmüştür. Ardından Dimaşk'a geçerek ilmî faaliyetlerini burada sürdürmüştür. 675 (1277) yılında ise hac vazifesini îfâ etmek üzere gittiği Mekke'den Bağdâd'a geçip oraya yerleşmiştir. Ömrünün geri kalanını ders vermek sûretiyle burada geçirmiştir.²⁰

Bağdâd'da müderrislik yaptığı dönemlerde okutacağı talebeleri bizzat sınava tâbî tutarak seçen Neseî, başarılı öğrencileri okutmak için üç şart koştur:

1. Günde sadece bir öğün yemek yemek,
2. Bir gün dahi derslerini aksatmamak,
3. Yolda hocasını gördüğünde sadece sünnet olan selamı verip geçmek; tokalaşma, el öpme vb. davranışlarda bulunmamak.²¹

Bu şartlardan da anlaşılacağı üzere eğitimin temelini ahlâk anlayışı üzerine inşâ eden Neseî, bu konuda talebelerinden büyük bir hassasiyet bekleyerek talebenin hocaya karşı saygısını en temel eğitim-öğretim kriteri addetmiştir. Ona göre talebe, sadece Allah'a yakınlaşmak (*takarrub*) gayesiyle ilim öğrenmelidir. Nitekim bu gayeyle ilim talep edip âhireti arzulayan bir talebe hem dünya hem de âhiret saâdetini elde eder. Bu gayenin dışına çıkıp sadece dünyayı elde etmek için ilim öğrenen kimse ise hem dünyasını hem de âhiretini kaybetmeye mahkûmdur.²²

Allah'a yakınlaşma gayesini taşıyanlar dâima Onu zihninde tutup (*tezekkür*) şu dört şarta hassasiyetle ri'âyet etmelidirler:

1. *Halvet*: Bu terim, “günahlardan sakınmak ve huşû içinde ibâdet edebilmek üzere تنها yerlere çekilip oralarda yaşamak” anlamına gelmektedir. Nitekim Hz.

Hanefiyye, thk. Abdulfettâf Muhammed el-Huluv, Riyâd 1989, II, s. 93, 96, 136, 157, 188; Yeşilyurt, Temel, *Ebü'l-Berekât en-Neseî ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, Kubbealtı Yayıncılık, Malatya 2000, s. 18-19.

²⁰ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, V, s. 317; Safedî, *el-Vâfi*, I, s. 126; Hasenî, *el-İ'lâm*, I, s. 81; Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, s. 31; Özen, “*İlm-i Hilâf...*”, s. 175; Sinanoğlu, “Neseî, Burhânüddîn”, *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

²¹ Hasenî, *el-İ'lâm*, I, s. 81.

²² Neseî, Burhânüddîn, *Mekârimu'l-Ahlâk*, thk. Muhammed b. Abdullâh Ahmet, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2011, s. 29-30.

Peygamber'in yalnızlığı sevdiği, ara sıra Mekke'nin dışındaki Hirâ mağarasına gidip burada inzivâyâ çekildiği bilinmektedir.²³

2. *Samt*: Arapçada “susmak” anlamına gelen bu kelime ile kastedilen; yerinde, az ve öz konuşmak (*killet-i kelâm*), halk ile iletişimi azaltıp Hakk (yaratan) ile iletişimi arttırmaktır.

3. *Sehr*: “Gece uykularını terk etmek (*killet-i menâm*)” anlamındaki bu kavramdan kasıt, geceleri az uyuyup çokça ibâdet etmektir.

4. *Cû*: Sözlükte “açlık” anlamına gelen bu kelime ıstılâhta, az yemek (*killet-i ta'âm*) ve mümkün mertebe oruç tutup nefsi terbiye etmek demektir. Ayrıca bu şıkkın önemini vurgulayan Nesefî, az yemeyi ve oruç tutmayı Cennet'in anahtarları olarak nitelemiştir.²⁴

Öte yandan Nesefî'ye göre Allah'ı zikretme ibadeti, dile has bir eylem olmayıp dil, kalp ve bedenın tüm uzuvlarıyla olabilir. Hatta bazı âlimler zikrin kapsamını daha da genişleterek yedi çeşit zikirden bahsetmişlerdir:

a. Gözlerin zikri; Allah için ağlamak, Onun için korku ve sevinç gözyaşları dökmektir.

b. Kulakların zikri; Allah için dinlemek, rızâsına yönelik şeylere kulak verip Onun rızâsı dışındakilere kulak tıkamaktır.

c. Dilin zikri; Allah'a hamd-u senâda bulunup hoşlanacağı şeyleri konuşmak ve bunun aksi söylemleri terk etmektir.

d. Ellerin zikri; Allah yolunda çalışmak ve infâk etmektir.

e. Ayakların zikri; Allah yolunda koşuşturmak ve vefakârlıkta bulunmaktır.

f. Kalbin zikri; Allah'tan korkup Ona tazimde bulunmak (*havf*) ve ümitvar olmaktır (*recâ*).

g. Ruhun zikri; Allah'a teslim olup vereceği hükme rızâ göstermektir.²⁵

Nesefî'nin ahlâk odaklı bu açıklamalarına, Cüneyd-i Bağdâdî'den (ö. 297/909) yaptığı nakillere, Hallâc-ı Mansûr'u (ö. 309/922) savunmasına²⁶ ve özellikle *Meşârikü'l-Envâr* ile *Mekârimu'l-Ahlâk* adlı eserlerine bakılınca tasavvûfî bir eğilime sahip olduğu görülmektedir. Bununla birlikte özellikle kelâm, hilâf, cedel, mantık gibi

²³ Uludağ, Süleymân, “Halvet”, *DİA*, XV, ss. 386-387, İstanbul 1997.

²⁴ Nesefî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, s. 24.

²⁵ Nesefî, Burhânüddîn, *Meşârikü'l-Envâr fî Şerhi'l-Esmâ'i'l-Hüsnâ*, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, nr. A 1168/1, s. 19.

²⁶ Özen, “*İlm-i Hilâf...*”, s. 176.

alanlarda kaleme aldığı eserler, onun tek bir alanla sınırlı kalmayıp birçok bilim dalına ilgi duyduğunu göstermektedir.

Öte yandan Nesefî'nin vefat tarihi hakkında da net bir bilgiye sahip değiliz. Her ne kadar kaynaklarda 679,²⁷ 684,²⁸ 686²⁹ ve 688³⁰ gibi farklı tarihler zikredilse de kendisinden uzun bir süre ders alan öğrencisi Ebü'l-Fazl Kemâlüddîn İbnü'l-Füvâtî'nin (ö. 723/1323) verdiği 22 Zilhicce 687 (17 Ocak 1289) tarihi kanâatimizce daha isabetli görünmektedir. Öğrencisi Ebû Muhammed Kasım el-Birzâlî'ye (ö. 739/1339) 684 yılında icâzet vermiş olması ise vefat tarihi olarak 679 yılını imkânsız kılarken, 684 yılını da zayıflatmaktadır.³¹ Yaklaşık 90 yıl yaşayan Nesefî'nin, son olarak gittiği Bağdâd'da vefat ettiği, oradaki *Hayzürân Kabristanı*'nın doğu tarafında Ebû Hanîfe'nin türbesinin hemen yanı başında defnedildiği kaydedilmektedir.³²

İlmî canlılığıyla öne çıkan Nesefî'te yetişip Şâm ve Bağdâd gibi önemli ilim merkezlerine seyahatler düzenleyen Nesefî'nin bu bölgelerin önde gelen âlimlerinden ders almış olması kuvvetle muhtemeldir. Bununla birlikte tabakât kitaplarında hocaları ile ilgili herhangi bir isimden bahsedilmediği görülmektedir. Ancak Nesefî'nin cedelciliği üzerine çalışan Şükrü Özen, onun cedel ilminde Âmidî ekolünü benimsediğini ve bu nedenle onun Ebû Hâmid Rüknuddîn el-'Amîdî (ö. 615/1218) veya öğrencilerinden ders almış olabileceği ihtimaline değinmektedir. Aynı şekilde Nesefî'nin Râzî'den ders aldığına yönelik diğer bir takım iddialar da söz konusudur.³³ Ancak kaynaklarda bunları teyit edecek herhangi bir veriye rastlayamadık. Öte yandan Râzî'nin Nesefî'nin doğumundan beş-altı yıl gibi kısa bir süre sonra vefat etmiş olması, bu ihtimâlî zayıflatmaktadır. Zira henüz beş-altı yaşlarında olan bir çocuğun -özellikle de dönemin ilmî tartışmaları göz önünde bulundurulduğunda- Râzî'nin ders halkasına katılması mümkün görünmemektedir.

²⁷ Zehebî, *el-İber*, V, s. 346; Yâfi'i, *Mir'âtü'l-Cenân*, IV, s. 200-201; İbn 'Îmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, V, s. 585; Nesefî, *Tefsîru Sûreti'n-Nâs*, (neşredenin girişi) s. 29.

²⁸ Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*, II, s. 1861; Hicranî, *Kılâdetü'n-Nahr*, V, s. 407; 'Aynî, *İkdü'l-Cümân*, s. 204; Nesefî, *Tefsîru Sûreti'n-Nâs*, (neşredenin girişi) s. 29.

²⁹ Bağdadî, *İzâhu'l-Meknûn*, IV, s. 194, Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye*, s. 914-195; Nesefî, *Tefsîru Sûreti'n-Nâs*, (neşredenin girişi) s. 29.

³⁰ Nesefî, *Tefsîru Sûreti'n-Nâs*, (neşredenin girişi) s. 29.

³¹ Nesefî, *Tefsîru Sûreti'n-Nâs*, (neşredenin girişi) s. 32.

³² Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, V, s. 317; Safedî, *el-Vâfi*, I, s. 126; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 246-267; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, XI, s. 297; Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, s. 31; Sinanoğlu, "Nesefî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

³³ Özen, Şükrü, "İlm-i Hilâf...", s. 175; Sinanoğlu, "Nesefî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

Nesefî, 675'te (1277) Mekke'de hac vazifesini ifâ ettikten sonra Bağdâd'a yerleşmiş ve orada çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir.³⁴ Kaynaklarda Nesefî'den ders aldığı belirtilen öğrencilerden bazıları şunlardır:

a. İbnü's-Sâhib (ö. 685/1286)

Tam adı Hârûn b. Muhammed es-Sâhib Şemsüddîn b. Muhammed es-Sâhib Şerefüddîn el-Cüveynî'dir. Kendisi Memlûkler döneminde Bağdâd'da "*sâhibü dîvânî'l-memâlik*"³⁵ olarak görev yapmıştır. İbn Sâhib, Bağdâd'da hem Nesefî'den hem de Safiyyüddîn el-Bağdâdî'den (ö. 739/1338) ders almış ve ardından 671 yılında Nizâmiye Medresesi'nde müderrislik yapmıştır. Fakat 685 yılında bilinmeyen bir nedenden ötürü Sultanın emriyle Bağdâd'da öldürülmüştür.³⁶

b. Şemsüddîn es-Semerkindî (ö. 722/1322)

Tam adı Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkindî'dir. Kendisi matematik, astronomi, mantık, felsefe ve kelâm gibi alanlarda eserler kaleme almış çok yönlü bir âlimdir. Semerkindî, Nesefî'nin *el-Fusûl* adlı eserine yazmış olduğu şerhte müellifi dinlediğini (*semâ'*) açıkça ifade etmektedir. Bu da onun Nesefî'nin öğrencisi olduğunu göstermektedir.³⁷ Son dönemde Semerkindî üzerine birçok akademik çalışma yapılmış, eserleri tahkîk ve tercüme edilerek ilim dünyasına kazandırılmıştır.³⁸

c. İbnü'l-Fuvatî (ö. 723/1323)

³⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, V, s. 317; Safedî, *el-Vâfi*, I, s. 126; Hasenî, *el-İ'lâm*, I, s. 81; Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, s. 31; Özen, "*İlm-i Hilâf...*", s. 175; Sinanoğlu, "Nesefî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

³⁵ *Sâhibü dîvânî'l-memâlik*, *Dîvânü'l-ceyş*'e bağlı bir devlet memurudur. *Dîvânü'l-ceyş* makamı (*Dîvânü'l-cüyûşî'l-mansûre*), sultanın ordu mensuplarının ve diğer devlet memurlarının iktâlarını tanzim etmek suretiyle bunlara ait muamele ve yazışmaları yürüten divandır. Bu dîvân, Mısır ve Suriye askerlerine ait işleri daha düzenli bir şekilde yürütmek üzere *Dîvânü'l-ceyşî'l-Mısırî* ve *Dîvânü'l-ceyşî's-Şâmî* olmak üzere ikiye ayrılmıştı. Divan başkanı maiyetinde bizzat sultan tarafından seçilen *sâhibü dîvânî'l-ceyş*, *sâhibü dîvânî'l-memâlik*, *kâtibü'l-memâlik*, *şühüdü'l-memâlik* ve *müstevîler* bulunurdu." Koprman, Kazım Yaşar, "Divân" *DİA*, IX, s. 383, İstanbul 1994.

³⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, V, s. 317; Safedî, *el-Vâfi*, I, s. 126; Nesefî, *Tefsîru Süreti'n-Nâs*, (neşredenin girişi) s. 26; Sinanoğlu, "Nesefî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

³⁷ Semerkindî, Şemsuddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî, *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Burhâniyye*, Süleymâniye Kütüphanesi-Reisülküttab, no. 1203, vv. 40b-79b.

³⁸ Şemsüddîn es-Semerkindî ile ilgili bkz.: Yürük, İsmail, *Şemsü'd-din Muhammed b. Eşref El-Hüseynî Es-Semerkindî (Öl. 702 H.)'nin belli başlı kelâmı görüşleri (Allah ve iman anlayışı)*, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelâm ve İslâm Felsefesi Ana Bilim Dalı, Erzurum 1987; "Şemsüddîn es-Semerkindî ve Belirgin Kelâmî Görüşleri", ÇÜİFD, sayı: 1, I, Adana 2001, ss. 93-105; "Hanefî Maturidî Geleneğinde Kelâmın Felsefîleşmesi ve Şemsüddîn es-Semerkindî'nin Mezhebi Üzerindeki Spekülasyonlar", Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Maturidîlik-, Kastamonu 05-07 Mayıs 2017, I, ss. 307-314; Şık, İsmail, *es-Semerkindî Özelinde Hanefî Maturidî Yaklaşımın Anadolu Türk İslâm Düşüncesine Etkisi*, Uluslararası Malazgirtten Osmanlıya Selçuklu Sempozyumu, Kastamonu, Türkiye, 22 - 23 Mayıs 2014; *Felsefî Kelâm Geleneğinde Varlık Kavramı, Şemsüddin es-Semerkindî Örneği*, Uluslararası 13.Yüzyılda Felsefe Sempozyumu, Ankara, Türkiye, 16 - 17 Kasım 2013, ss.1-30.

Tam adı Ebü'l-Fazl/Fazâil Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ahmed b. Muhammed b. Ebi'l-Me'âlî eş-Şeybânî el-Bağdâdî el-Hanbelî'dir. Aynı zamanda İbnü's-Sâbûnî künyesiyle de tanınmaktadır. İyi bir tarih ve hadîs âlimi olan İbnü'l-Fuvatî, 642/1244 yılında Bağdâd'da dünyaya gelmiştir. Künyesini, peştamal dokumacılığı ve bunun ticaretiyle uğraşan dedesinden almıştır.³⁹

İbn Fuvatî, dönemin önde gelen âlimlerinden ders almıştır. Bunlardan biri de Nasîrüddîn et-Tûsî'dir (ö. 672/1274).⁴⁰ İbn Fuvatî'nin ders aldığı diğer belli başlı hocaları Burhânüddîn en-Nesefî, Ebû Muhammed İbnü'l-Cevzî (ö. 656/1258), Ebü'l-Hasan Kemâlüddîn Ali b. Muhammed b. el-Vaddâh (ö. ?), Ebü'l-Hasan b. el-Bâkillânî (ö. ?) ve Ebû Tâlib Tâcüddîn Alî İbnü's-Sâ'î'dir (ö. 674/1276). Ayrıca öz evladı Ebü'l-Me'âlî Muhammed (ö. ?) ve Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî (ö. 748/1348) gibi âlimler de ondan ders almıştır. Son olarak İbnü'l-Fuvatî, 723/1323 yılında Bağdâd'da vefat etmiştir.⁴¹

d. Allâme İbn Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325)

Tam adı Cemâlüddîn Hasan (Hüseyin) b. Yûsuf b. Alî b. Mutahhar el-Hillî'dir. 648/1250 yılında Hille'de doğmuş ve doğduğu yere nispetle Hillî olarak tanınmıştır. Dönemin büyük âlimlerinin tedrisinden geçmiştir. Bunlar arasında en fazla etkilendiği ise Nasîrüddîn et-Tûsî olmuştur. Bununla beraber Burhânüddîn en-Nesefî'nin yanında 'ilm-i cedel okumuştur.⁴²

İ'tikâta Şi'î olan Hillî, iyi bir kelâmcı olmasının yanı sıra derin fıkıh bilgisiyle akranları arasında temayüz etmiştir. Şi'î geleneğin yanı sıra Sünnî gelenekten de istifade eden Hillî, elde ettiği bu birikimi Şi'î doktrin içerisinde yeniden yapılandırarak bu düşünceye canlılık kazandırmıştır. Öte yandan Hillî, Şi'a arasında usûlî ekolünü (*Usûliyyûn*) zirveye taşıyan kişi kabul edilmiştir. Nitekim kapsamlı bilgi ve düşüncelerinden ötürü kendisine 'Allâme lakabı verilmiştir.⁴³ Son olarak 726/1325 yılında Hille'de vefat edip Necef'te defnedilmiştir.⁴⁴

e. Birzâlî (ö. 739/1339)

³⁹ Safedî, *el-Vâfi*, I, s. 126; Nesefî, *Tefsîru Süreti'n-Nâs*, (neşreden giriş) s. 25-26; Tomar, Cengiz, "İbnü'l-Fuvatî", *DİA*, XXI, ss. 47-49, İstanbul 2000; Sinanoğlu, "Nesefî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

⁴⁰ İbn el-Fuvatî, *el-Havâdisü'l-Câmi'a*, nşr. Mehdi en-Necm, Beyrût 1424/2003, s. 245, 269.

⁴¹ Tomar, "İbnü'l-Fuvatî", *DİA*, XXI, ss. 47-49.

⁴² Hillî, *er-Ricâl*, nşr. M. Sâdık Bahrülulûm, Necef 1381/1961, s. 282; *el-İcâzetü'l-Kebîre* (Meclisî, *Bihârü'l-Envâr* içinde), Beyrût 1403/1983, IV, s. 62-70, 135-137; Öz, Mustafa, "Hillî, İbnü'l-Mutahhar", *DİA*, XVIII, ss. 37-39, İstanbul 1998.

⁴³ Öz, "Hillî", *DİA*, XVIII, ss. 37-39.

⁴⁴ Hillî, *er-Ricâl*, s. 282; *el-İcâzetü'l-Kebîre*, IV, s. 62-70, 135-137; Öz, "Hillî", *DİA*, XVIII, ss. 37-39.

Tam adı ‘Alemüddîn Ebû Muhammed el-Kâsım b. Muhammed b. Yûsuf el-İşbîlî ed-Dımaşkî el-Birzâlî’dir. İyi bir tarih ve hadîs âlimi olduğu bilinen Birzâlî, 665/1267 yılında Dımaşk’ta doğmuştur. İşbîliye’den (Sevilla) burada göç eden Berberî bir kabileye/aileye (*Birzâle*) mensuptur. Birzâlî, ilim merakından ötürü birçok ilmî seyahat düzenleyip farklı hocalardan ders alma fırsatı bulmuştur. Semâ’ yoluyla hadîs dersi aldığı hocalarının sayısının 2000’nin, bizzat icâzet aldığı hocalarının sayısının ise 1000’nin üzerinde olduğu aktarılmaktadır. Ayrıca 684/1285 yılında Bağdâd’da Neseî’den de icâzet aldığı bilinmektedir. Son olarak 739/1339 yılının Zilhicce ayında Mekke ile Medine arasındaki Hulays mıntıkasında ihramlı olduğu bir esnada vefat etmiştir. Hatta bu nedenle kefenleme esnasında başının açık bırakıldığı söylenmektedir.⁴⁵

f. Kâdi’l-Kudât Celâlüddîn el-Hanefî (ö. 745/1344)

Tam adı Kâdi’l-Kudât Celâlüddîn Ahmed b. Hasan b. Ahmed b. Hüseyin b. Enûşirvân’dır. 17 yaşında Harput ve ardından Şâm kadılığı görevini başarıyla yerine getirdiğinden ötürü kendisine *Kâdi’l-Kudât* denmiştir. 651/1253 yılında Bizans hâkimiyetindeki Ankara’da doğmuştur. Henüz küçük yaşlarda Kur’ân’ı ezberleyip babasından fıkıh dersleri almıştır. Ayrıca Yezîd b. Eyyûb el-Hanefî’den nahiv ile tefsîr, Ebû’l-Bekâ el-‘Ukberî’nin (ö. 616/1219) öğrencisi Şeyh Sadrüddîn el-Konevî’den (ö. 673/1274) de nahiv okumuştur. Öte yandan Şeyh Şemsüddîn el-Mardîni’den *el-Câmi’u’l-kebîr* kitabını okumuş, ardından Şâm’a giderek Neseî’nin ‘*ilm-i hilâf* ile ilgili derslerine iştirâk etmiştir. Farklı alanlarda yetkinliğiyle bilinen Celâlüddîn, hayatının geri kalanını ders vermekle geçirmiştir.⁴⁶

4.2. Eserleri

Felsefe, kelâm, tasavvuf, mantık, hilâf, cedel ve fıkıh gibi birçok alanda eserler kaleme alan Neseî’nin kitaplarının sadece bir kısmı günümüze ulaşabilmiştir. Farklı alanlarda te’lîf ettiği bu eserler, onun tek bir alanla sınırlı kalmayıp mezkûr birçok bilim dalında yetkin olduğunu göstermektedir. Neseî’nin tespit edebildiğimiz başlıca eserleri şunlardır:

⁴⁵ Kureşî, *el-Cevâhirü’l-Mudîyye*, II, s. 127; Adenevî, Ahmet b. Muhammed, *Tabakâtü’l-Müfessirîn*, thk. Süleymân b. Sâlih, Mektebetü’l-‘Ulûmî ve’l-Hikem, 1. Baskı, Suûdî Arabistan 1417/1997, s. 256; Davûdî, *Tabakâtü’l-Müfessirîn*, II, s. 252; ‘Aynî, *‘İkdü’l-Cümân*, s. 204; İbn Kutluboğa, *Tâcü’t-Terâcim*, s. 246-267; Özen, “*İlm-i Hilâf*”, s. 175; Sinanoğlu, “Neseî, Burhânüddîn”, *DİA*, XXXII, ss. 565- 567; Yardım, Ali, “Birzâlî”, *DİA*, VI, s. 216. İstanbul 1992.

⁴⁶ Kureşî, *el-Cevâhirü’l-Mudîyye*, I, s.155; Neseî, *Tefsîru Sûreti’n-Nâs*, (neşreden giriş) s. 28; Özen, “*İlm-i Hilâf...*”, s. 176; Sinanoğlu, “Neseî, Burhânüddîn”, *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

1. *el-Fusûl fî 'İlmi'l-Cedel (el-Mukaddimetü'l-Burhâniyye fî'l-Cedel)*: Medreselerde uzun süre ders kitabı olarak okutulup ezberletilen bu eserle ilgili klasik kaynaklarda farklı isimlendirmelerle karşılaşılmaktadır. Hem yazma nüshalarda hem de müellifin bu eserine atıfta bulunan kaynaklarda kitap, “*el-Mukaddimetü'n-Nesefîyye*,⁴⁷ *Mukaddime fî'l-Hilâf*⁴⁸, *Fusûlü'n-Nesefî fî 'İlmi'l-Cedel*,⁴⁹ *el-Mukaddimetü'l-Burhâniyye*,⁵⁰ *Mukaddime fî'l-Cedel ve'l-Hilâf ve'n-Nazar*,⁵¹ *el-Fusûl fî'l-Cedel*,⁵² *el-Fusûl fî 'İlmi'l-Cedel ve el-Fusûlü'l-Burhâniyye fî'l-Cedel*”⁵³ şeklinde isimlendirilmektedir. Eser, yazma halinde olup tespit edebildiğimiz kadarıyla beş farklı nüshası bulunmaktadır.⁵⁴

el-Fusûl'un nazar, cedel ve hilâf gibi bilimsel alanlara ait olduğuna dair farklı görüşler ileri sürülmüştür. Nitekim Muhammed b. Efkânî (ö. 749/1348) gibi âlimler eserin cedel alanında olduğunu iddia etmişlerdir.⁵⁵ Nesefî'nin *Mekârimü'l-Ahlâk* adlı eserini tahkik eden Muhammed b. Abdullâh Ahmed el-Konevî ise bunları *el-Fusûl* ve *el-Mukaddimetü'n-Nesefîyye* adında iki farklı eser olarak aktarmıştır.⁵⁶ Şemsüddîn es-Semerkandî'nin *Miftâhu'n-Nazar* adlı şerhinde Tabîb b. Nu'mân el-Hârizmî'nin (ö. ?) *Vusûlü'n-Nu'mânî fî Şerhi Fusûli'l-Burhânî*, *el-Mütimmâtü'n-Nu'mâniyye fî Şerhi'l-Mukaddimetü'l-Burhâniyye* ve *'Aynü'n-Nazar* adında kaleme aldığı şerhlerinde bunun nazar ilmine ait olduğu ifade edilmiştir. Burhânüddîn el-Bulgârî (ö. ?) ise kitabın hilâf ilminin konularını ihtivâ eden bir eser olduğunu belirtmiştir. Özetle cedel, nazar ve hilâf kavramlarının birbirinden farklı muhtevâlara sahip oldukları kabul edilse bile *el-Fusûl* ile ilgili her üç ismin de kullanıldığı göz önünde bulundurulduğunda o dönemde bu isimlerin eş anlamlı olarak kabul edilmesi muhtemeldir.⁵⁷

⁴⁷ Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, s. 31.

⁴⁸ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudîyye*, II, s. 127; Adenevî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, s. 256; Davûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, II, s. 252; 'Aynî, *'İkdü'l-Cümân*, s. 204; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 247; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 246-267.

⁴⁹ Celebî, *Keşfü'z-Zunûn*, II, s. 1273; Bağdadî, *İzâhu'l-Meknûn*, II, s. 194; Tehânevî, *Mevsû'a*, I, s. 553.

⁵⁰ Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, s. 31.

⁵¹ Celebî, *Keşfü'z-Zunûn*, II, s. 1272, 1798-1799, 1803.

⁵² Bağdadî, *İzâhu'l-Meknûn*, IV, s. 194; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, XI, s. 297.

⁵³ Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, s. 31.

⁵⁴ Bkz: Süleymâniye Kütüphanesi, Reisülküttâb, Mustafa Efendi, nr. 1203/1; Ayasofya, nr. 2468/1, 2566; Laleli, nr. 739; Şehid Ali Paşa, nr. 2303; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1229/2; Kayseri Raşid Efendi, nr. 27016; Çorum, nr. 1071/4; Berlin, Staatsbibliothek, nr. 5168; Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, Yahuda Section, nr. 3334 (iki nüsha: mecmua nr. 187 ve 2246); Taşkent Bilimler Akademisi, Biruni Enstitüsü Kütüphanesi, nr. 1983; Sinanoğlu, “Nesefî, Burhânüddîn”, *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

⁵⁵ İbn el-Efkânî, *İrşâdü'l-Kâsîd*, nşr. Muhammed 'Avvâme, Cidde 1414/1994, s. 44.

⁵⁶ Nesefî, *Mekârimü'l-Ahlâk*, s. 10.

⁵⁷ Özen, “İlm-i Hilâf...” s. 177; Sinanoğlu, “Nesefî, Burhânüddîn”, *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

Medreselerin ders müfredatında yer alan *el-Fusûl* üzerine birçok şerh kaleme alınmıştır. Bulgârî⁵⁸ ile Mahmûd b. Abdurrahmân el-İsfahânî'nin (ö. 749/1349) *Şerhu'l-Fusûl fi'l-Hilâf*⁵⁹ ve Şemsüddîn es-Semerkandî'nin *Şerhu'l-Fusûl*⁶⁰ veya *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Burhâniyye fi 'İlmi'l-Cedel*⁶¹ adlı şerhleri bunlardan bazılarıdır.⁶² 686/1287 yılında Semerkandî'nin Mardin civarlarında olduğu dönemlerde talebeleri tarafından kendisine ısrarla bu kitabı şerh etmesine yönelik talepler gelince Semerkandî de onları kırmayıp aynı yıl içerisinde bu şerhi yazmıştır. Eseri bitirdikten sonra Artuklu Sultanı Kızılarşan el-Artûkî'ye sunmuştur.⁶³ Semerkandî'nin bu şerhi, Şerîfe binti 'Alî b. Süleymân tarafından tahkik edilip Melik Su'ûd Üniversitesi Dergisi'nde yayımlanmıştır.⁶⁴

Nesefî'nin bu eseri, cedel ilminin eğitimi ve gelişimi bakımından oldukça önemlidir. Necmettin Pehlivan, *Âdâbu'l-Bahs Devrimine Doğru Son Evrim: Burhânüddîn en-Nesefî'nin el-Fusûl*'ü adlı makalesinde bu kitabı tahkik ve tahlil etmiştir.⁶⁵ Ona göre her ne kadar Semerkandî, *Şerhu'l-Fusûl*'de, *el-Fusûl* bağlamında yapılan bu işi '*ilmu'n-nazar*'⁶⁶ olarak isimlendirse de ulaşılabilen nüshalarda bu şerhe *Miftâhu'n-Nazar* adını verdiğini teyit veya îma edecek herhangi bir bilgi tespit edilmemiştir.⁶⁷

2. *Menşeu'n-Nazar*: Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657), kitabın ismini *Menşeu'n-Nazar fi 'İlmi'l-Hilâf* şeklinde aktarmaktadır.⁶⁸ Bu eserin, *el-Fusûl*'den sonra kaleme alındığı⁶⁹ ve *el-Fusûl*'ün özeti niteliğinde olduğu söylenmektedir. Burada ilmî münazaralarda uyulması gereken kural ve ilkeler ele alınmış ve "telâzüm bahisleri, itirazların def'i ve kıyâsların der'i" olmak üzere üç temel konu üzerinde durulmuştur.

Öte yandan bu eser, Nesefî'nin cedel anlayışının daha ziyade teorik yönünü ele aldığı yoğun ve özlü bir eserdir. Bu özelliği nedeniyle bizzat Nesefî tarafından *el-İntisâr*

⁵⁸ Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*, II, s. 1273.

⁵⁹ Süleymâniye Kütüphanesi, Lâleli, nr. 740.

⁶⁰ Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*, II, s. 1273.

⁶¹ Süleymâniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 2303.

⁶² Sinanoğlu, "Nesefî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

⁶³ Semerkandî, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, Süleymâniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, No:1688; Semerkandî, Şemsüddîn, *el-Mutekad li 'İtikadi Ehli'l-İslâm/İslâm İnâç İlkeleri*, çev. İsmail Yürük-İsmail Şık, Araştırma Yayınları, Ankara 2011, s. 14; Kutluer, İlhan, "Semerkandî", *DİA*, XXXVI, ss. 475-477, İstanbul 2009.

⁶⁴ Nesefî, Burhânüddîn, *Şerhu'l-Fusûl fi 'İlmi'l-Cedel*, thk. Şerîfe bnt. Ali b. Süleymân el-Hûşânî, Câmî'atü'l-Melik Su'ûd, Riyâd 1433.

⁶⁵ Pehlivan, Necmettin-Ceylan, Hadi Ensar, "Âdâbu'l-Bahs Devrimine Doğru Son Evrim:...", ss.1-75.

⁶⁶ Semerkandî, *Şerhu'l-Fusûl*, Burdur İl Halk Kütüphanesi 133, 118a.

⁶⁷ Pehlivan-Ceylan, "Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî el-Hüseynî et-Türkî'ye Ait İki Yeni Eser:...", ss. 115-207.

⁶⁸ Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*, II, s. 1861; Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, s. 31.

⁶⁹ Özen, "İlm-i Hilâf...", ss. 182-193.

*fî Şerhi Menşei'n-Nazar*⁷⁰ adıyla şerh edilmiştir.⁷¹ Ayrıca eserin *Şerhu Menşei'n-Nazar*⁷² ve *Ecvibe 'ani'l-Esileti'l-letî Evredehâ Şârihu Menşei'n-Nazar 'alâ Musannifih*⁷³ adında yazarları tam olarak bilinmeyen iki farklı şerhi daha bulunmaktadır. Bunlardan birinde Nesefî eleştirilirken, diğesinde ise söz konusu eleştirilere cevap verilmektedir.⁷⁴ Pehlivan, *Şerhu Menşei'n-nazar* adındaki şerhin Şemsüddîn es-Semerkandî'ye ait olduğunu öne sürmektedir.⁷⁵ Ayrıca Kâtib Çelebi, Şeyh Ekmelüddîn Muhammed el-Bâbertî'nin (ö. 786/1384) de bu eseri şerh ettiğini bildirmektedir. Babertî, bu kitabın hacmi küçük olmakla beraber faydasının çok büyük olduğunu kaydeder.⁷⁶

Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Menşei'n-Nazar*'ın beş nüshası bulunmaktadır.⁷⁷ Eser, Özen tarafından 1999 yılında Türkçeye tercüme edilmiştir.⁷⁸

3. *Def'u'n-Nusûs ve'n-Nukûd*: Son dönem araştırmalarında Nesefî'ye nispet edilen bu eserin⁷⁹ tek nüshası Berlin Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.⁸⁰

4. *et-Terâcîh*: Deliller arasında te'âruz meselesini değerlendiren önemli bir eserdir.⁸¹ Berlin Yazma Eserler Kütüphanesi'nde⁸² bir nüshası bulunmaktadır. Eserin tahkîk ve değerlendirmesi, 2006 yılında Şerîfe binti 'Âlî b. Süleymân tarafından yapılmış ve Melik Su'ûd Üniversitesi Dergisi'nde yayımlanmıştır.⁸³

5. *en-Nikâtü'd-Darûriyyetü'l-Erba'îniyye (en-Nikâtü'd-Darûriyye ve el-Üstukussâtü'l-Erba'îniyye, el-Üstukussât)*: Henüz yazma halinde olan bu eserin iki nüshası bulunmaktadır.⁸⁴ Nesefî bu kitabında Ebû Hanîfe, Şâfi'î (ö. 204/820), Ebû Yûsuf (ö. 182/798), Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805) ve Züfer (ö. 158/775) gibi

⁷⁰ Süleymâniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3034.

⁷¹ Pehlivan-Ceylan, "Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî el-Hüseynî et-Türki'ye Ait İki Yeni Eser...", ss. 115-207.

⁷² Süleymâniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 2303/6.

⁷³ Süleymâniye Kütüphanesi, Reisülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1203/6.

⁷⁴ Sinanoğlu, "Nesefî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

⁷⁵ Pehlivan-Ceylan, "Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî el-Hüseynî et-Türki'ye Ait İki Yeni Eser...", ss. 115-207.

⁷⁶ Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II, s. 1861.

⁷⁷ Süleymâniye Kütüphanesi, Reisülküttâb, nr. 1203, vr. 11b-15a; Ayasofya, nr. 2566, vr. 43a-46a; Şehid Ali Paşa, nr. 2303, vr. 95a-97b; Bursa Orhan Gazi Kütüphanesi, nr. 77812, vr. 26a-33a; Berlin, nr. 5170, vr. 16a-20b.

⁷⁸ Özen, "*İlm-i Hilâf*...", ss. 171-198.

⁷⁹ Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, s. 31; Özen, "*İlm-i Hilâf*..." s. 178; Sinanoğlu, "Nesefî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

⁸⁰ Berlin Kütüphanesi, nr. 5171.

⁸¹ Özen, "*İlm-i Hilâf*..." s. 178; Sinanoğlu, "Nesefî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

⁸² Berlin Staatsbibliothek, nr. 5172.

⁸³ Nesefî, *et-Terâcîh*, thk. Şerîfe bnt. Ali b. Süleymân, *Mecelletü Câmi'i'l-Melik Su'ûd*, 19 (1427/2006), ss. 889-959.

⁸⁴ Süleymâniye Kütüphanesi, Reisülküttâb, nr. 1203/3; Laleli, nr. 2243; Ragıb Paşa, nr. 1297/2; Nuruosmaniye, nr. 1310, 1889.

âlimlerin ihtilâf ettikleri 40 konuyu cedel metoduyla tartışarak Ebû Hanîfe'nin görüşleri lehine deliller serdetmektedir.⁸⁵ Ayrıca eserin yazar tarafından, *Şerhu Nüketi'l-Erba'în fî 'İlmi'l-Cedel*⁸⁶ adıyla şerh edilip Hârûn b. Sâhib Şemsüddîn Gıyâsüddîn'e sunulduğu da kaydedilmektedir.⁸⁷

Öte yandan eserin Sa'd b. 'Alî es-Semerkandî'ye (ö. ?) ait olan *Şerhu Nüketi'l-Erba'în*⁸⁸ ve yazarı belli olmayan *Şerhu'n-Nikâti'd-Darûriyyeti'l-Erba'îniyye*⁸⁹ adında iki şerhi de bulunmaktadır.⁹⁰ Pehlivan, yazarı belli olmayan şerhin Şemsüddîn es-Semerkandî'ye ait olduğunu ileri sürmüştür.⁹¹

6. *Muhtasaru Nihâyeti'l-'Ukûl*:⁹² Bu eser, Neseî'nin kaleme aldığı en hacimli çalışması olup tek bir nüshası bulunmaktadır.⁹³ Kâtib Çelebi bu eseri *el-Müntehab min Nihâyeti'l-'Ukûl* adıyla zikretmektedir.⁹⁴ Eser, Râzî'nin *Nihâyetü'l-'Ukûl* adlı kitabının özeti niteliğindedir. Nitekim Neseî, kitabın giriş kısmında Râzî'nin *Nihâyetü'l-'Ukûl* adlı eserini tertip açısından örnek aldığını açıkça ifâde etmektedir.⁹⁵

Muhtasaru Nihâyeti'l-'Ukûl, Yeni Cami 758 numarada kayıtlı olup bu mecmuada, iki eser bulunmaktadır. Yazmanın 1-219 varakları arasında Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî'nin *Nihâyetü'l-'İkdâm fî 'İlmi'l-Kelâm* adlı eseri, 220-408 varakları arasında ise Neseî'nin mezkûr eseri yer almaktadır.

7. *Risâle fî'l-'ışk*: Tasavvuf ve manâ âlemine dair küçük bir risâle⁹⁶ olan eserin sadece bir nüshası bulunup Süleymâniye Kütüphanesi'ndedir.⁹⁷

8. *Mekârimü'l-Ahlâk*: Tespit edebildiğimiz kadarıyla eserin⁹⁸ tek nüshası Diyarbakır Yazma Eserler Kütüphanesi'ndedir.⁹⁹ *Mekârimü'l-Ahlâk*'ın tahkîki Muhammed b. Abdullâh Ahmed el-Konevî, içerisindeki hadislerin tahrîci ise 'Alî Rızâ b. Abdullâh tarafından yapılmıştır. 'Alî Rızâ, kitabın takdîm bölümünde, eserde zayıf ve

⁸⁵ Pehlivan-Ceylan, "Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî el-Hüseynî et-Türkî'ye Ait İki Yeni Eser...", ss. 115-207.

⁸⁶ Süleymâniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, nr. 2106/2.

⁸⁷ Özen, "İlm-i Hilâf...", s. 178; Sinanoğlu, "Neseî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

⁸⁸ Süleymâniye Kütüphanesi, Fâtih, nr. 2200.

⁸⁹ Süleymâniye Kütüphanesi, Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1203/7.

⁹⁰ Sinanoğlu, "Neseî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

⁹¹ Pehlivan-Ceylan, "Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî el-Hüseynî et-Türkî'ye Ait İki Yeni Eser...", ss. 115-207.

⁹² Süleymâniye Kütüphanesi, Yeni Cami, nr. 758.

⁹³ Süleymâniye Kütüphanesi, Yenicami, nr. 758.

⁹⁴ Çelebi, *Süllemü'l-Vusûl*, vr. 227b.

⁹⁵ Neseî, Burhânüddîn, *Muhtasaru Nihâyeti'l-'Ukûl (el-Müntehab min Nihâyeti'l-'Ukûl)*, Süleymâniye Kütüphanesi, Yenicami, nr. 758, vr. 220b.

⁹⁶ Özen, "İlm-i Hilâf...", s. 178; Sinanoğlu, "Neseî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

⁹⁷ Süleymâniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 680.

⁹⁸ Özen, "İlm-i Hilâf...", s. 178; Sinanoğlu, "Neseî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

⁹⁹ Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, nr. A 1168/2.

uydurma hadisler bulunduğu gerekçesiyle Neseî'ye yönelik bir takım eleştirilerde bulunmuş ve onu hadis ilmiyle ilgili yeterli bir bilgiye sahip olmamakla ithâm etmiştir. Bu hususta İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) sözüne atıfta bulunarak cedel âlimlerinin "hadis ilmine dair en az bilgiye sahip insanlar" olduklarını iddia etmiştir.¹⁰⁰ Ancak İbn Teymiyye, *Tenbîhu'r-Reculi'l-Âkil 'alâ Temvîhi'l-Cedeli'l-Bâtıl* adlı eserinde bu sözü serdederken Neseî'den bahsetmemekte ve bu sözüyle Müteahhirûn hilâf ilmiyle uğraşanlar ve fıkıhçıların genelini kastettiğini belirtmektedir.¹⁰¹

Konevî, Neseî'nin *Mekârimü'l-Ahlâk* adlı eserini Hanefî fakihlerden Nâsirüddîn Ebü'l-Kâsım Muhammed el-Hasanî es-Semerkindî'nin (ö. 556/1161)¹⁰² *Riyazâtü'l-Ahlâk* adlı eserinden¹⁰³ esinlenerek kaleme aldığını ileri sürmektedir.¹⁰⁴ Nitekim söz konusu eseri incelediğimizde bizler de aynı kanâate ulaştık. Ayrıca Konevî, *Meşâriku'l-Envâr fî Şerhi'l-Esmâ'i'l-Hüsnâ* adlı eserinde ilâhî sıfatlar konusunda sergilediği tutumundan hareketle Neseî'nin Eş'arî olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁵

9. *Meşâriku'l-Envâr fî Şerhi'l-Esmâ'i'l-Hüsnâ*: Eserin¹⁰⁶ üç nüshası günümüze ulaşmıştır.¹⁰⁷ Neseî, talebelerinin isteği üzerine bu eseri yazdığını, bunu hazırlarken de birçok güvenilir kaynaktan istifade ettiğini ve özellikle Gazzâlî'nin *el-Maksadü'l-Esnâ* ile Râzî'nin *Levâmi'u'l-Beyyinât* adlı eserlerini esas aldığını açıkça belirtmektedir.¹⁰⁸ Eser incelendiğinde Gazzâlî ile Râzî'nin, Neseî'nin kelâmî görüşleri üzerinde oldukça etkin oldukları anlaşılabacaktır. Kitabın sonunda eserin yazımının Recep ayında Sa'âdet Medresesi'nde tamamlandığı kaydedilmektedir.¹⁰⁹

10. *el-Müntehab mine'l-Maksadi'l-Aksâ fî Esmâillâhi'l-Hüsnâ*: Gazzâlî'nin Allah'ın isimlerini konu edinen *el-Maksadü'l-Esnâ* adlı eserinin özeti niteliğindedir.¹¹⁰ Eserin tek nüshası Princeton Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir.¹¹¹

¹⁰⁰ Neseî, *Mekârimü'l-Ahlâk*, (Mukaddime) s. 5.

¹⁰¹ İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed el-Harrânî, *Tenbîhu'r-Reculi'l-Âkil 'alâ Temvîhi'l-Cedeli'l-Bâtıl*, thk. Ali b. Muhammed-Muhammed Aziz, Dâru Alemlî'l-Fevaid, Mekke h. 1425/2004, II, s. 534.

¹⁰² Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, s. 149.

¹⁰³ Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, s. 149; Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*, I, s. 938.

¹⁰⁴ Neseî, *Mekârimü'l-Ahlâk*, (Mukaddime) s. 7.

¹⁰⁵ Neseî, *Mekârimü'l-Ahlâk*, (Mukaddime) s. 9.

¹⁰⁶ Bağdadî, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, II, s. 135; Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, s. 31.

¹⁰⁷ Âtîf Efendi Kütüphanesi, 2K 683, nr. 1529; Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, nr. A 1168/1; Berlin Staatsbibliothek, nr. 2233, (Sprenger 856).

¹⁰⁸ Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 1-2; Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, II, s. 1032; Sinanoğlu, "Neseî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

¹⁰⁹ Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 138.

¹¹⁰ Özen, "İlm-i Hilâf..." s. 178; Sinanoğlu, "Neseî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

¹¹¹ Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, Garrett, Yahuda Section, nr. 2432, mecmua nr. 4235y, vr. 1b-62a.

11. *el-Vâdih (Keşfü'l-Hakâik)*: Râzî'nin *Mefâtihu'l-Ğayb* adlı tefsîrinin özeti niteliğindedir.¹¹² Ancak Neseî'nin bu eserde Râzî'nin tefsîrini ihtisâr etmekle beraber kendisine ait görüşleri aktardığı da görülmektedir. Buradan eserin sade bir özet formatında olmayıp Neseî'nin yer yer Râzî'ye muhâlif görüşlerini ortaya koyduğu, farklı yorumlarda bulunduğu, birtakım ekleme ve çıkarmalar yaptığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Muhammed b. Kâdî Eyaslûğ'un (ö. h. 830-850 arası) bu eseri özetlediği söylenmektedir.¹¹³

Tespitlerimize göre İstanbul, Meşhed ve Mısır olmak üzere eserin üç nüshası bulunmaktadır. Bunlardan biri İstanbul Köprülü Kütüphanesi'nde bulunmakta olup *Keşfü'l-Hakâik ve Şerhu'd-Dekâik fî Tefsîri Kelâmi Rabbi'l-Âlemîn Muhtasarı Mefâtîhi'l-Ğayb* adını taşımaktadır.¹¹⁴ Diğer İran Meşhed Kütüphanesi'nde olup eser *Keşfü'l-Hakâik fî't-Tefsîr* adıyla kaydedilmiştir. Bir diğeri ise Mısır Ezher Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Eserin ismi *Keşfü'l-Hakâik ve Şerhu'd-Dekâik min Tefsîri Kelâmillâhi'l-'Azîz*'dir.¹¹⁵ Brockelmann da Neseî'ye ayırdığı bölümde onun *Keşfü'l-Hakâik fî Tefsîri'l-Kur'ân* adında bir eserden söz etmektedir.¹¹⁶

Öte yandan bazı kaynaklarda eserin adı *el-Vâdih*,¹¹⁷ bazılarında *el-Vâdih fî Muhtasar-ı Mefâtîhi'l-Ğayb* şeklinde, bazı kaynaklarda ise *el-Vâdih* ismi verilmeksizin sadece Neseî'nin *Mefâtîhu'l-Ğayb*'ı özetlediği bilgisi yer almaktadır.¹¹⁸ Neseî'nin bu tefsiri, farklı isimlerle anılsa da bunların tamamının aynı eseri ifade ettikleri söylenebilir.

Eserin Nâs sûresinin tefsiri ile ilgili kısmı İyâde b. Eyyûb el-Kübeysî tarafından 2001 yılında;¹¹⁹ Fâtîha sûresinin tefsiri Üsâme Abdülvehhâb Hamd b. Abdülazîz tarafından 2011 yılında;¹²⁰ Bakara sûresinin birinci cüz'ü Abdülcevvâd Halef

¹¹² Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*, II, s. 1756; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudîyye*, II, s. 127; Adenevî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, s. 256; Davûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, II, s. 252; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, V, s. 317; 'Aynî, *'İkdü'l-Cümân*, s. 204; Safedî, *el-Vâfi*, I, s. 126; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 246-267; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, XI, s. 297; Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, s. 31; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye*, s. 914-195; İbn el-Ğazzî, *Dîvânü'l-İslâm*, IV, s. 322; Sinanoğlu, "Neseî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

¹¹³ Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*, II, s. 1756.

¹¹⁴ Neseî, Burhânüddîn, *Keşfü'l-Hakâik ve Şerhu'd-Dekâik fî Tefsîri Kelâmi Rabbi'l-Âlemîn Muhtasarı Mefâtîhi'l-Ğayb*, Köprülü Kütüphanesi, nr. 123, vr. 744.

¹¹⁵ Neseî, *Keşfü'l-Hakâik*, thk. Üsâme Abdülvehhâb Hamd b. Abdülazîz, (mukaddime) s. 31.

¹¹⁶ Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, s. 737.

¹¹⁷ Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*, II, s. 1756; Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-'Ârifîn*, II, s. 136.

¹¹⁸ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudîyye*, III, s.351; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s.198.

¹¹⁹ Neseî, *Tefsîru Sûreti'n-Nâs* (nşr. İyâde b. Eyyûb el-Kübeysî), Dübey 1422/2001.

¹²⁰ Neseî, *Keşfü'l-Hakâik ve Şerhu'd-Dekâik min Tefsîri Kelâmillâhi'l-'Azîz*, thk. Üsâme Abdülvehhâb Hamd b. Abdülazîz, Câmî'âtü'l-'Ulûmî'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, Ammân/Ürdün 2011.

Muhammed Hamîd tarafından 2011 yılında¹²¹ ve son olarak Bakara sûresinin ikinci cüz'ü de Hâlid Mansûr Mahmûd tarafından 2012 yılında tahkîk edilmiştir.¹²²

Suyûtî (ö. 911/1505), *el-Habâik fî Ahbâri'l-Melâik* ile *el-Hâvî li'l-Fetâvî* adlı eserlerinde Nesefî'nin bu tefsîrine atıfta bulunmaktadır.¹²³ Yine İsmâîl Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) *Rûhu'l-Beyân* adlı tefsîrinde onun *Keşfü'l-Hakâik* adlı tefsîrinden bahsetmektedir.¹²⁴ Aynı şekilde müfessir Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) de *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî* adlı eserinde Nesefî'ye atıfta bulunduğu görülmektedir.¹²⁵

12. *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*:¹²⁶ İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) felsefe ve mantık ilimlerine dair eserinin şerhidir.¹²⁷ Nesefî'nin böyle bir şerh yazmış olması onun mantık, felsefe ve teolojik alanla olan ilişkisini ortaya koymaktadır. Ancak bu eser günümüze ulaşamamıştır.

13. *Şerhu'r-Risâleti'l-Kudsiyye bi-Edilletihi'l-Burhâniyye*: Gazzâlî'ye ait *er-Risâletü'l-Kudsiyye* adındaki eserin şerhi olduğu söylenir. Bununla beraber Nesefî'nin *er-Risâletü'l-Kudsiyye* adında müstakil bir kitabının olması ve kendi kitabını şerh etmesi de muhtemeldir.¹²⁸

14. *Risâle fî'd-Devr ve't-Teselsül*:¹²⁹

15. *el-Fevâid (Fevâidü Burhâniddîn)*:¹³⁰

16. *Matla'u's-Sa'âde*:¹³¹

17. *Müntehabü'l-Medârik*:¹³²

¹²¹ Nesefî, *Keşfü'l-Hakâik ve Şerhu'd-Dekâik min Tefsîri Kelâmillâhi'l-'Azîz*, thk. Abdülcevvâd Halef Muhammed Hamîd, Câmî'âtü'l-'Ulûmî'l-İslâmiyyeti'l-'Âlemiyye, Ammân/Ürdün 2011.

¹²² Nesefî, *Keşfü'l-Hakâik ve Şerhu'd-Dekâik min Tefsîri Kelâmillâhi'l-'Azîz*, thk. Hâlid Mansûr Mahmûd, Câmî'âtü'l-'Ulûmî'l-İslâmiyyeti'l-'Âlemiyye, Ammân/Ürdün 2012.

¹²³ Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân, *el-Habâik fî Ahbâri'l-Melâik*, thk. Ebû Hacer Muhammed es-Sa'id, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût/Lübnân 1421/2000, 1. baskı, II, s. 133; Suyûtî, *el-Hâvî li'l-Fetâvî*, thk. Abdüllatif Hasan Abdurrahman, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût/Lübnân 1408/1988, 2. baskı, s. 256.

¹²⁴ Bursevî, İsmâîl Hakkı, *Rûhu'l-Beyân*, nşr. Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût ts., VI, s. 5; VII, s. 106, 258; VIII, s. 461.

¹²⁵ Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût ts., XV, s. 105, 173.

¹²⁶ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, XI, s. 297.

¹²⁷ Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*, II, s. 1756; Özen, “İlm-i Hilâf...”, s. 178; Sinanoğlu, “Nesefî, Burhânüddîn”, *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

¹²⁸ Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*, I, s. 881; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, XI, s. 297.

¹²⁹ Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*, I, s. 865; Özen, “İlm-i Hilâf...”, s. 178; Sinanoğlu, “Nesefî, Burhânüddîn”, *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

¹³⁰ Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*, II, s. 1296; Sinanoğlu, “Nesefî, Burhânüddîn”, *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

¹³¹ Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*, II, s. 1720; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, XI, s. 297; Sinanoğlu, “Nesefî, Burhânüddîn”, *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

¹³² Çelebî, *Süllemü'l-Vusûl*, vr. 227b.

Kaynaklarda Neseî'ye nispet edilen bu eserle ilgili araştırmalarımız sonucu herhangi bir veri tespit edemedik.

18. *el-Kavâdîhu'l-Cedeliyye*:¹³³ Mezkûr adıyla Neseî'ye ait olduğu rivâyet edilen bu eserin sadece Berlin Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunmaktadır.¹³⁴ Süleymânîye Kütüphanesi'nde¹³⁵ ise aynı eser, *Risâle fî Fesâdi Usûli'l-Ebhâsi'lletî Vada'ahâ Müberrizü'l-Cedeliyyîn* ismiyle Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî (ö. 663/1265 [?]) adına kayıtlıdır.¹³⁶

19. *Te'ârudat (el-Muhtasar fî't-Tercihât)*: Neseî'nin eserlerinin bulunduğu bir mecmû'ada yazar adı belirtilmeyen bu risâlenin ona ait olması muhtemeldir.¹³⁷ Eserin sadece Berlin Yazma Eserler Kütüphanesi'nde¹³⁸ bir nüshası bulunmaktadır.

Öte yandan Osmanlı medreselerinde mütedâvil bir ders kitabı olarak okutulan meşhur 'akâid metni '*Akâ'idü'n-Neseî* adındaki eserin bazı kimseler tarafından Burhânüddîn en-Neseî'ye ait olduğu iddia edilmiştir.¹³⁹ Ancak eser üzerine oldukça zengin bir şerh kaleme alan Teftâzânî (ö. 792/1390), öte yandan Kâtib Çelebî, İsmâîl Paşa el-Bağdâdî (ö. 1920) ve Brockelmann gibi araştırmacılar bunun Necmüddîn Ömer en-Neseî'ye ait olduğunu açıkça belirtmektedirler.¹⁴⁰ Teftâzânî'nin bu şerhi (*Şerhu 'Akâ'idü'n-Neseî*) günümüz medreselerinde hala ders kitabı olarak okutulmaktadır.

4.3. Yaşadığı Dönemin ve Coğrafyanın Siyâsî, Sosyal, İlmî ve Kültürel Yapısı

Bir düşünür ve eserleri değerlendirilirken yaşadığı dönemi, yakın-uzak çevresini, vatanını, mukim olduğu yeri, içinde yetiştiği toplumun kültürel kodlarını, onun fitratını, karakterini, ana dilini ve öğrendiği yabancı dilleri, eğitimi, eğitim aldığı hocaları ve kurumları, edindiği ilimleri, mezhebini, toplum içerisindeki statüsünü, mesleğini ve aldığı görevleri, seyahatlerini, eseri te'lîf amacı ve niyetini, eserinde kullandığı kaynakları ve te'lîf sürecinde yaşadıklarını, ürün verirken sahip olduğu hâlet-i rûhiyeyi ve te'lîf ettiği diğer eserleri bilmek, âlimin ve görüşlerinin aydınlatılması açısından büyük önem arz etmektedir.¹⁴¹ Zira insanlar sosyal varlık olmaları hasebiyle

¹³³ Zirikli, *el-A'lâm*, VII, s. 31; Sinanoğlu, "Neseî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

¹³⁴ Berlin Staatsbibliothek, nr. 5169.

¹³⁵ Şehid Ali Paşa, nr. 2304/4.

¹³⁶ Özen, "*İlm-i Hilâf...*", s. 179.

¹³⁷ Özen, "*İlm-i Hilâf...*", s. 178; Sinanoğlu, "Neseî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

¹³⁸ Berlin Staatsbibliothek, nr. 5173.

¹³⁹ Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye*, s. 914-195.

¹⁴⁰ Sinanoğlu, "Neseî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

¹⁴¹ Sıcak, Ahmet Sait, *Kur'an Tefsirinde Öznellik*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2017, s. 14, 86; Çalışkan, Necmettin, *Kur'an'ın İki Fikhî Okunuşu Tahâvî'nin Ahkâmü'l-Kur'an ve Şerhu Meâni'l-Âsâr'ı Karşılaştırmalı Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2018, s. 15.

yaşamış oldukları dönemin ve içerisinde bulundukları toplumun etkisinden uzak kalamazlar. Dolayısıyla kimliklerin oluşumunda ve düşüncelerin şekillenmesinde içinde bulunulan zaman ve mekânın rolü oldukça büyüktür. Bu nedenle insanların zihin dünyaları, dönemin koşulları ve toplumun şartları dikkate alınarak değerlendirilmelidir.¹⁴²

Buradan hareketle Burhânüddîn en-Nesefî'nin Allah anlayışına dair düşüncelerine geçmeden önce yaşadığı dönem ve coğrafyanın siyâsî, sosyal, ilmî ve kültürel yapısına değinmenin faydalı olacağı kanâatindeyiz. Buradaki gayemiz Nesefî'nin yaşadığı dönemi ve coğrafyayı ana hatlarıyla tasvîr edip dönemin teolojik gelişmelerini zemin hazırlaması bakımından siyasal ve sosyal yapının karakteristik özellikleri hakkında bilgi vermektir.

İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan siyâsî, i'tikâdî ve amelî mezhepler, dinin anlaşılma ve yorumlamasıyla ilgili farklılıkların kurumsallaşması neticesinde ortaya çıkmış oluşumlardır.¹⁴³ Fikirlerin ortaya çıkmasında mezhep kurucusunun elbette ki önemli bir rolü vardır. Ancak bu düşüncenin gelişiminde ve kurumsallaşmasında müntesipleri de büyük bir etkiye sahiptir. Nitekim bu kişiler üzerinde derinleşmek ve onların hangi düşünceyi benimsediklerini tespit etmek önem arz etmektedir.¹⁴⁴

Tarih boyunca coğrafyalar ve oralarda yaşayan halk üzerinde siyasî iktidarların benimsediği mezhepler revaçta olmuştur.¹⁴⁵ Hicrî beşinci ve altıncı yüzyılda Mâverâünnehir bölgesinde meydana gelen dinî, ictimâ'î ve siyâsî oluşum ve hareketler, sonraki dönemleri derinden etkilemiştir. Örneğin Mâtürîdîlik bu zaman diliminde gelişip yayılmaya başlamıştır. Mâverâünnehir'de yaşayan âlimler fıkhîta Ebû Hanîfe'nin, i'tikâttâ ise Mâtürîdî'nin düşüncelerini benimseyip yayma gayreti içerisinde olmuşlardır. Ayrıca Mâtürîdîliğin temel kaynaklarının çoğunun Mâverâünnehirli âlimler tarafından 441/1050 ile 544/1150 tarihleri arasında sistematize edilmesi bunun göstergesidir.¹⁴⁶

¹⁴² Onat, Hasan, "Bilgi, Bilim ve Yöntem", *İslâm Bilimlerinde Yöntem*, ANKUZEM, Ankara 2007, s. 19-20.

¹⁴³ Fırlı, Ethem Rûhi, *Günümüz İslâm Mezhepleri*, İİFY, İzmir 2008, s. 15.

¹⁴⁴ Kutlu, Sönmez, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi-1*, haz. İsmail Kurt-S. Ali Akyüz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, ss. 431-440, s. 437; Ak, Ahmet, *Selçuklular Döneminde Mâtürîdîlik*, Yayınevi Yayınları, Ankara 2009, s. 14.

¹⁴⁵ Hıttı, Philip Khuri, *İslâm Tarihi: Siyasî ve Kültürel*, çev. Salih Tuğ, IV, İstanbul, Boğaziçi Yayınları, 1980, III, s. 727; Ayrıca bkz. Yıldırım, Ramazan, "Sünnî Siyaset Düşüncesinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Etkinliği", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, No: 24, İstanbul 2011, ss. 5-24.

¹⁴⁶ Demirci, M. Sami, *Hicri V-VI. Yüzyıllarda Mâverâünnehir'de Yaşamış Mâtürîdî Âlimlerin Mâtürîdîlik İçindeki Yeri ve Görüşleri*, Yüksek Lisans Tezi, Konya 2012, s. 2.

Mâverâünnehir'in Hanefî ve Mâtürîdîliğin yayılmasındaki etkisi ve Neseî'nin bu bölgede doğup büyümesi söz konusu coğrafyadan bahsetmemizi gerekli kılmaktadır. Mâverâünnehir, ırmak ötesi anlamına gelip bu kelime ile kastedilen, Orta Asya Türkistan topraklarında Ceyhun (Amuderya) ırmağının kuzey ve doğusunda kalan bölgedir. Ceyhun nehrinin batı tarafına da Horasan denilmektedir.¹⁴⁷ Müslümanların buraya ilk ayak basmaları h. I. Yüzyılına tekabül etmektedir. Velîd b. Abdülmelik'in (86/705-96/715) Irâk valisi Haccâc'ın (ö. 95/714) tayin ettiği Kuteybe b. Müslim (ö. 96/715) Horâsân, Buhârâ ve Semerkand'ı fethetmiştir.¹⁴⁸ Kuteybe, Semerkand'a iki defa girmek zorunda kalmış, ikinci kuşatmanın ardından 93/712'de şehri teslim almıştır. Daha sonra burası ribat mahalli olarak inşa edilmiş, cihat ve hayır gayesiyle vâkıflar kurulmuştur.¹⁴⁹ İslâm'ın bu bölgede yayılması için Buhârâ ile birlikte Semerkand'da bir üs oluşturulmuştur.¹⁵⁰

V/XI. Yüzyılların başlarına gelindiğinde Mâverâünnehir'de Karahanlı hâkimiyeti başlamıştır. Böylelikle Buhârâ ve Semerkand Karahanlı hâkimiyetine geçmiştir. Daha sonra 438/1046 yılında Karahanlı Devleti ikiye bölünmüş ve ardından yaşanan olumsuzluklar sonucunda bunlar, Büyük Selçuklu Devleti'ne bağlanmıştır. Selçuklu Devleti ise 431/1040 yılında Dandanakan Savaşı'ndan sonra kurulmuştur.¹⁵¹

Selçuklular; Büyük Selçuklular, Kirman Selçukluları, Suriye Selçukluları, Anadolu Selçukluları ve Selçuklu Atabeyleri gibi devletler kurmuşlardır.¹⁵² Bunlar içerisinde Mâverâünnehir bölgesinde söz sahibi olan, Büyük Selçuklu Devleti'dir. Büyük Selçuklu Devleti'nin başına geçen Sultan Sencer (ö. 552/1157) aynı zamanda 21 yıl boyunca da Horasan Meliki olarak görev yapmıştır. Sencer Selçuklu Meliki olarak 39 yıl saltanat sürmüş ve devletin korunması hususunda oldukça başarılı olmuştur. Sencer'in vefatıyla birlikte Büyük Selçuklu Devleti ortadan kalkarak Selçuklu varlığı, esas kökten neşet eden farklı kollarla devam etmiştir.¹⁵³

Öte yandan VI/XII. yüzyıllarda Mâverâünnehir'de Hanefî-Mâtürîdîlik hâkim olmakla beraber Mu'tezile mensupları da bulunmaktaydı. Aynı asırda Şâfi'î-Eş'arîlik adına yapılan en büyük faaliyet ise Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün (ö. 485/1092)

¹⁴⁷ Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, X, s. 285: Özgüdenli, Osman Gazi, "Mâverâünnehir", *DİA*, XXVIII, ss. 177-180, Ankara 2003.

¹⁴⁸ Yazıcı, Nesimî, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, TDVY, Ankara 2002, s. 6.

¹⁴⁹ Korkmaz, Sıddık, "İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Hayâtı ve Eserleri", *Dini Araştırmalar Dergisi*, IV, sayı: 10, Ankara 2001, ss. 90-91.

¹⁵⁰ Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDVY, Ankara 2006, s. 266.

¹⁵¹ Sevim, Ali-Merçil, Erdoğan, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, TTK Yayınları, Ankara 1995, s. 15, 26.

¹⁵² Yazıcı, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, s. 239.

¹⁵³ Yazıcı, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, s. 234.

Bâtınîler'e karşı Nizâmiye Medreseleri'ni kurması olmuştur. Nizâmülmülk, Sultan Alparslan'dan (ö. 465/1072) izin alarak Bağdâd başta olmak üzere birçok belde Nizâmiye Medreseleri'nin tesis edilmesine öncülük etmiştir. Ancak kurmuş olduğu medreselere alınacak müderris ve diğer kadroların Şâfi'î ve Eş'arîlerden seçilmesini şart koşturmuştur. Nişâbûr, İsfahân, Merv, Rey, Belh, Herat ve Mûsul gibi memleketlerde de şubeler açmıştır.¹⁵⁴ Nizâmülmülk, ülkenin her yerine Şâfi'î-Eş'arî âlimler göndermiş ve bunlar gittikleri yerlerde bu amelî ve i'tikâdî doktrinleri yaymaya çalışmışlardır.¹⁵⁵

Öte yandan Nesefî'nin yetiştiği ilmî, kültürel ve siyâsî koşulları daha iyi değerlendirebilmek için Eyyûbîler (566-866/1171-1462) ve Memlûkler (648-923/1250-1517) dönemlerini de bu yönleriyle ele almak yerinde olacaktır. Çünkü Nesefî'nin, Mâverâünnehir yöresinde yetişmekle birlikte daha sonraları Şâm ve Bağdâd gibi önemli ilim merkezlerine seyahati ve özellikle Bağdâd'da müderrislik yapması nedeniyle bu bölgelerin de siyâsî ve sosyal durumlarından bahsetmek yerinde olacaktır. Öncelikle belirtmemiz gerekir ki Kâhire ile Şâm, Hulefâ-i Râşidîn döneminden Eyyûbî ve Memlûkler dönemine kadar İslâm dünyasının en önemli kültür merkezleridir.¹⁵⁶ Öyle ki Kâhire Ezher Câmîi ve Şâm Emevî Câmîi ile çevresi ilim meclislerinin kurulduğu mekânlar olarak tarihe geçmiştir.¹⁵⁷

Eyyûbîler, Necmüddîn Eyyûb'un (ö. 568/1173) babası Şâzî'nin komutasında Düzcîn'den Irâk'a geçerek Büyük Selçuklu Devleti'nin himayesine girmişlerdir.¹⁵⁸ Eyyûbîler'in ilk dönemlerinde Mısır'a egemen olan Şi'î-Fâtımî Devleti birtakım dâhilî kargaşalar yaşamaktaydı. Bu çalkantılar, devleti hâricî tehlikelere karşı savunmasız hale getirmekteydi.¹⁵⁹ Kudüs Latin Krallığı'nın saldırılarına daha fazla dayanamayan son Fâtımî halifesi 'Âdid li-dinillâh (ö. 567/1171), Nûreddîn Mahmûd b. Zengî'den (ö.

¹⁵⁴ Bu medreseler için bkz.; İbn el-Enbarî, Ebü'l-Berekât, *ed-Dâ'i ile'l-İslâm*, thk. Seyit Bahçivan, Beyrût 1988, (muhakkikin önsözü) s. 21-24.

¹⁵⁵ Özeydin, Abdülkerim, "Nizâmülmülk", *DİA*, XXXIII, ss. 195-197, İstanbul 2007.

¹⁵⁶ Makrîzî, *el-Hitat*, II, s. 141-144.

¹⁵⁷ Nu'aymî, Muhyiddin Abdulkadir b. Muhammed, *ed-Dâris fî Târih'il-Medâris*, Kâhire 1998, II, s. 371.

¹⁵⁸ İbn Esîr, 'İzzüddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed, *et-Târihu'l-Bâhir fî'd-Devleti'l-Atâbekiyye (Târihu'd-Devleti'l-Atâbekiyye fî'l-Mevsıl)*, thk. Abdülkadir Ahmet Tilîmat, Kâhire 1382/1963, s. 119-120; İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân mimmâ Sebete bi'n-Nakl evi's-Semâ' ev Esbetehü'l-'Ayân*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Matbaatü's-Sa'âde, Kâhire 1948, I, 232; Bündârî, Kıvâmüddîn Ebü İbrâhîm el-Feth, *Zubdetü'n-Nusrâ ve Nuhbetü'l-'Usrâ*, Leyden 1889, s. 116-148; Şeşen, Ramazan, *Selâhaddin Devrinde Eyyubiler Devleti*, İÜEFY, İstanbul 1983, s. 33-34; *Selâhaddin Eyyûbi ve Devlet*, Çağ Yayınları, İstanbul 1987, s. 36; Togan, Zeki Velidi, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, Enderun Kitapevi, İstanbul 1981, s. 179; Gül, Muammer, "Eyyûbiler", *Türkler Ansiklopedisi*, V, s. 77-78, Ankara 2002; Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yayınları, İstanbul 1989, VI, s. 303-304.

¹⁵⁹ Gregory Abu'l-Farac, *Ebü'l-Farac Tarihi*, (çev. Ö. Rıza Doğrul), TTK Basımevi, Ankara 1978, s. 398-399; Demirkent, Işın, "Haçlılar", *DİA*, VI, ss. 534-535, İstanbul 1996; Şeşen, *Selâhaddin Devrinde Eyyubiler*, s. 34-35; Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, VI, s. 305-306.

1174) destek talebinde bulunmak zorunda kalmıştı. Bunun üzerine Nûruddîn, Selâhaddîn Eyyûbî (ö. 1193) komutasındaki orduyu Mısır'a göndermişti. Selâhaddîn Eyyûbî, zorlu bir mücadelenin ardından Mısır'da otoriteyi ele geçirip Fâtımî hilafetinin kalıntılarını yok etmek üzere Sünnî paradigmanın ilkelerini uygulamıştı. Nihâyetinde Nûruddîn b. Zengî'nin Fâtımî Devleti'nin sonlandırmasını bildiren fermanının ardından Selâhaddîn, 567/1171 yılında Fâtımî hilafetine son vermiştir. Selâhaddîn, Nûruddîn'in ölümünün ardından bağımsızlığını ilân etmiştir.¹⁶⁰ O, Haçlılara karşı elde ettiği kazanımlarla tanınıp Eyyûbîlere 1174-1193 yılları arasında en istikrarlı dönemlerini yaşatmıştır. Ayrıca Kudüs gibi tüm semâvî dinlerin kutsal addettiği mukaddes bir şehri fethedip devletin sınırları içerisine katmıştır.¹⁶¹ Ancak son Eyyûbî sultanı Turanşah, devlet yönetiminde doğru ve yerinde politikalar izleyemediğinden düzenlenen bir suikast sonucu 648/1250 yılında öldürülmüştür. Böylelikle Mısır'da Eyyûbîler dönemi son bularak Memlükler dönemi başlamıştır.¹⁶²

Memlükler, altın çağlarını I. Baybars el-Melikü'z-Zâhir Rûknüddîn es-Sâlihî el-Bundukdârî (ö. 676/1277) döneminde (658-676/1260-1277) yaşamışlardır. I. Baybars, ortaya koyduğu siyâsî başarılarının yanı sıra inşa ettirdiği hastaneler, yollar, köprüler ve medreseler gibi hayır kurumları ve yardımlarıyla halkın takdirini kazanmayı başarmıştır.¹⁶³ Son Memlüklü Sultanı Kansuh el-Ğûrî (1501-1516) ise her ne kadar istikrarı elde tutmaya çalışsa da başarılı olamamıştır. Ğûrî'nin, Osmanlı'nın azıllı hasımlarından Safevî kistrâsı Şâh İsmâîl'e (1502-1524) birtakım yardımlarda bulunması, Osmanlılarla olan ikili ilişkilerini koparmıştır. Yaşananlar üzerine Yavuz Sultan Selim (ö. 926/1520), evvela Mercî Dâbık Savaşı (922/1516), ardından da 1517 yılında

¹⁶⁰ Makrîzî, Takiyyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali, *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bî (fî) Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr*, Matbaatu'n-Nîl, Mısır 1324, I, s. 358, II, s. 2-3, s. 37; *Kitâbu İtti'âzi'l-Hunefâ' bi Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtimiyyine'l-Hulefâ'*, 1. cüz thk. Cemâlüddîn eş-Şeyyâl- 2. ve 3. cüzler thk. Muhammed Hilmî-Muhammed Ahmed, 1. Baskı, el-Meclisü'l-A'lâ li's-şuûni'l-İslâmiyye, III, s. 303; Ebû Şâme el-Makdisî, Şihabuddîn Abdurrahman b. İsmail, *Kitâbu'r-Ravzâteyn fî Ahbâri'd-Devleteyn*, Mısır 1288, I, s. 191-196; İbn Esîr, *et-Târîhu'l-Bâhir*, s. 330; Şeşen, *Selahâddîn Devrinde Eyyubiler*, s. 37-39.

¹⁶¹ Makrîzî, *el-Hitat*, I, s. 496-497; *es-Sülûk fî Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, nşr. Muhammed Mustafa Ziyade, Mısır 1956, I, s. 48, 72-75, 78; İbn Kesîr, 'İmâdüddîn Ebü'l-Fidâ İsmâîl, *en-Nihâye ve'l-Bidâye*, Matba'atü's-Sa'âde, Mısır 1932, I, s. 12, s. 276; Ebû Şâme, *Kitâbu'r-Ravzâteyn*, I, s. 220-221; İbn Şeddâd, Bahâ'uddîn Yûsuf, *en-Nevâdiru's-Sultâniyye*, nşr. Cemaleddîn Seyyâl, Mısır 1964, s. 62-84; Hıyârî, Mustafa A., *Salâhüddîn*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût 1994, s. 205; 'İmâdüddîn el-İsfâhânî, *el-Fethü'l-Kussî fî Fethi'l-Kudsî*, nşr. M. Mahmûd Subhî, Dâru'l-Kavmiyye, Kâhire 1962, s. 211-212, 397-398; *el-Barkü's-Şâmî*, haz. Ramazan Şeşen, İÜEFY, İstanbul 1979, V, s. 96-106; İbn Cübeyr, *er-Rihle*, Dâru's-Sadr, Beyrût 1980, s. 58-60; Ulvan, Abdullâh N., *Kudüs Fatihi Selahaddin Eyyubi*, Seçkin Yayıncılık, İstanbul 1992, s. 66-67; Demirkent, Işıl, "Hittin Zaferi ve Kudüs'ün Müslümanlarca Fethinin Batıdaki Akisleri", *Belleten*, II, sayı: 204, Ankara 1988, ss.1547-1555.

¹⁶² Sibt b. el-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân fî Târîhi'l-A'yân*, nşr. Ali Sevim, Ankara 1968, VIII, s. 773-779.

¹⁶³ Makrîzî, *el-Hitat*, III, s. 387; *es-Sülûk*, II, s. 436-640; Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, VI, s. 456-467; Yiğit, İsmail, *Siyâsî, Dini, Sosyal, Kültürel İslam Tarihi*, Kayhan Yayınları, İstanbul 1991, s. 41-56.

düzenlediği Mısır Seferi ile Ğûrî'nin ordusunu hezimete uğratıp Memlûkler Devletine son vermiştir.¹⁶⁴

Burada üzerinde durulması gereken önemli husus, Eyyûbîler ve Memlûkler dönemlerinde yaşanan tüm siyâsî kargaşa ve çalkantıya rağmen ilmî faaliyetlerin duraksamadan devam etmiş olmasıdır. Nitekim o dönemde tefsîr, hadîs, fıkıh, edebiyat, târih vb. alanlarda kaleme alınan eserler bunun en bariz göstergesidir.¹⁶⁵

Bu cümleden olarak Nesefî'nin yaşadığı zaman diliminin güven ve istikrarın neredeyse olmadığı, ekonomik hayatın bozulduğu, siyâsî ve dinî çatışmaların alevlendiği bir döneme denk geldiği görülmektedir. Nesefî, İslâm tarihindeki en sıkıntılı siyâsî dalgalanmaların yaşandığı bir döneme tanıklık etmiş, birçok devletin kuruluş ile yıkılışlarına, yeni saltanatların ilânına ve İslâm dünyasındaki kanlı savaşlara şahit olmuştur. Nesefî'nin yaşadığı yüzyılda İslâm Dünyası, özellikle üç büyük tahribat yaşamıştır: Birincisi; doğudan gelip, yakıp yıkmayı kendilerine şîâr edinen Moğol İstilâsı'dır. İkincisi; batıdan gelip İslâm'a karşı topyekûn bir savaş başlatan Haçlı İstilâsı'dır. Üçüncüsü; İslâm dünyasında iktidarı elinde tutan aileler arasındaki derin düşmanlıklardır. İşte bu dönemde İrân ve Irâk bölgesinde Büveyhîler, Horâsân, Afganistân ve Kuzey Hindistân yöresinde ise Gazneliler ortaya çıkmıştır. Yine Mısır'da Memlûkler Devleti ve Şâm topraklarında da Nûruddîn ez-Zengî yönetiminde birtakım emirlikler kurulmuştur. Bunların merkezî hilâfetten ayrılıp bağımsız devletler olarak ortaya çıkması, haliyle Abbâsî hilâfetine İslâm dünyasındaki otoritesini de zayıflatmıştır. Bunun neticesi olarak Abbâsî Devleti, Moğolların saldırılarına dayanamayıp yıkılmıştır.¹⁶⁶

Hicrî yedinci yüzyılda Nesefî'nin yaşadığı dönemin bu denli karmaşık olmasının temel nedeni, hicrî beşinci yüzyıldan itibaren İslâm dünyasına yönelik yapılan şiddetli saldırılardır. Bu kargaşa toplum içerisinde “yöneticiler, tüccarlar, âlimler ve genel halk” olmak üzere dört farklı sınıfın oluşmasına neden olmuştur:

1. Yöneticiler: Nesefî dönemindeki yöneticiler, Abbâsî hilâfetini/halifeliğini temsîl etmekteydi. Bu yöneticilerin etraflarında idareciler, vezirler ve komutanlar yer almaktaydı.

¹⁶⁴ Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, VI, s. 525-540; Yiğit, İsmail, *Siyâsî, Dini, Sosyal, Kültürel İslam Tarihi*, s. 124-129.

¹⁶⁵ Makrîzî, *el-Hitat*, I, s. 334-338; Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, VI, s. 41.

¹⁶⁶ Selîm, Muhammed Rızık, *'Asru Salâtini'l-Memâlik ve Nitâcuhi'l-İlmî ve'l-Edebî*, Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, Kâhire 1947, III, s. 8-9.

2. Tüccarlar: Büyük bir mal, servet ve lüksiyatı temsil ediyorlardı. Bu nedenle toplumda ikinci sırada kabul edilmişlerdi.

3. Âlimler: Bunlar, yönetici ve tüccarlardan sonra dinî statülerinin vermiş olduğu saygınlıktan ötürü ikinci konumdadırlar. Dönemin ulemâsı üstün bir statüye sahip olup bunlardan bazıları kâdî (yargıç), kâtib (özel kalem) vb. devlette üst kademelerde de görev almıştır.

4. Halk: Bu sınıf sade vatandaşlardan ('avâm) oluşmaktadır. Bunlar arasında farklı meslek, din, inanç ve ırka mensup çeşitli tabakalardan insanlar bulunmaktadır. Memlûkler Devleti, böylesine farklı kitleleri hâkimiyeti altında tutmayı başarmıştır. Böylece heterojen bir toplum yapılanması ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte halkın iç içe yaşaması farklı kültür ve gelenekler arasında bir kaynaşma meydana getirmiştir.¹⁶⁷

Yaşanan olumsuzluklara rağmen bu dönemde Fahrüddîn er-Râzî, İbn Mâlik el-Endelüsî (ö. 672/1274), 'İzzüddîn b. Abdisselâm (ö. 660/1262), Ebû Zekerîyyâ en-Nevevî (ö. 676/1277), İbn Dakîkul'îd (ö. 702/1302), İbn Teymiyye el-Harrânî gibi çok yönlü ilim adamları yetişmiştir. Bu âlimlerin her biri farklı alanlarda eserler ortaya koyarak İslâm düşüncesine önemli katkılarda bulunmuşlardır. O dönemde kaleme alınan eserler, günümüz dünyasındaki etkisini hâlâ sürdürmektedir. Farklı mezhep ve düşüncelere sahip olan bu düşünürler, düzenledikleri ilmî münazaralarla ilim dünyasına ışık tutmuşlardır. Ayrıca bu bilim insanlarının yetişmesini sağlayan eğitim kurumlarının, dönemin halk ve yöneticileri tarafından desteklenen medreseler olduğu unutulmamalıdır. Nitekim Nesefî de bu medreselerin yetiştirdiği güzide şahsiyetlerdendir.¹⁶⁸ Ancak medreseler ilmî faaliyetlerinin yanı sıra çoğu zaman belli bir mezhep anlayışına dayandıklarından bazen mezhep taassubunun yaygınlaşmasında da rol almışlardır. Hatta bu bağlamda inançlarla ilgili eğilimler, dönemin siyasetinin dahi önemli bir parçası haline gelmiştir.¹⁶⁹ Nitekim iktidarlar siyasî menfaatleri açısından mezhepleri dahi istedikleri şekilde dönüştürüp onların nüfuz alanlarını bu doğrultuda genişletip daraltmışlardır.

¹⁶⁷ Selîm, III, s. 8-9.

¹⁶⁸ Hasenî, *el-İ'lâm*, I, s. 88.

¹⁶⁹ Selîm, *'Asru Salâtîni'l-Memâlik*, III, s. 8-9.

BÖLÜM I

ALLAH'I İDRÂK

1.1. Allah'ın Mâhiyet ve Hakîkatinin İdrâki

Allah'ın mâhiyet ve hakikatinin idrâki konusu Kelâm ilminin ilgilendiği alanlardan biridir. Bu husus sadece kelâmcıların değil, aynı zamanda filozofların da ilgi alanına girmektedir. Öyle ki Pozitivizm haricindeki tüm felsefi akımların bu meselelere değindikleri görülmektedir.¹⁷⁰

Bütün semâvî dinler aşkın ve zorunlu varlık olan Allah'ın künhünün insanlar tarafından idrâk edilemez bir sır olduğu hususunda hemfikirdirler.¹⁷¹ Örneğin Ebü'l-'Alâ el-Üstüvâî (ö. 432/1041) Ebû Hanîfe'den naklen, Allah'ın zâtı hakkında bir şey söylemenin uygun olmadığını ve Onun kendisini nitelediği şekilde bilinmesi gerektiğini aktarmaktadır.¹⁷² Aynı şekilde Gazzâlî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Allah'ı Ondan başkası tanıyamaz!" sözünü naklederek Allah'ı tanımanın mümkün olmadığını savunmuştur.¹⁷³ İbn Sînâ da Allah'ın hakikatinin tam manasıyla bilinemeyeceğini, sadece Onun zorunlu ve bir/tek varlık olduğunun bilinebileceğini savunmuş ve bu meselenin felsefe¹⁷⁴ ile metafiziğin¹⁷⁵ konusu olduğunu ifade etmektedir. Ancak Georges Gusdorf'un (ö. 2000) değimiyle insan Allah'tan bahsetme kabiliyetine sahip değildir. Bununla birlikte Ondan bahsetmek zorundadır. Zira kendi perspektifini düzenlemek için buna mecburdur.¹⁷⁶

Nesefî'ye göre ne dünyada ve ne de âhirette hiç kimse Allah'ın hakikatini tam anlamıyla idrâk edemez ve bu bilgiye asla sahip olamaz. Zira Onun hakikatini ancak kendisi bilebilir. Nitekim bu hususta şöyle denmiştir: "*Ey Rabbimiz! Seni bütün noksan sıfatlardan tenzîh ederiz. Seni hakıyla tanıyamadık.*" Yine bir rivayette şöyle geçmektedir: "*Allah'ın sonsuz nimetlerini tefekkür edip düşünün. Onun zâtını (aslını ve*

¹⁷⁰ Ülken, Hilmi Ziya, *Felsefe Giriş*, İkinci Kısım, Ankara 1958, s. 232.

¹⁷¹ Rousseau, Herve, *Les Religions*, que sia-je, P.U.F., Paris 1968, s. 15.

¹⁷² Üstüvâî, Ebü'l-'Alâ Sâ'id, *el-İ'tikâd*, thk. Seyyid Bağcevan, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrût 1426/2005, s. 89.

¹⁷³ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 30.

¹⁷⁴ İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn, *Metafizik*, trc. Demirli, Ekrem-Türker, Ömer, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 20; *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Mektebetü'l-İ'lâmi'l-İslâmî, Kûm ts., s. 20-21.

¹⁷⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 3-4.

¹⁷⁶ Ülken, *Felsefe Giriş*, s. 233.

*künhünü) düşünmeyin! Zira siz Onun yüceliğini takdir edemez ve bunu kavrayamazsınız.”*¹⁷⁷

Nesefî'ye göre âriflerin Allah hakkındaki bilgilerinin zirvesi, Onu hakkıyla tanımaktan âciz olduklarını anlamalarıdır. Bunu anladıklarında Onun hakkında elde edebilecekleri nihâî bilgiye ulaşmış olacaktırlar. Onun ilmini kavrayabilmek için ilminin bir benzerine sahip olmak gerekir ki bu da ancak Onun benzeri bir ilâhın varlığı ile mümkündür. Ondan başka ilâh olmadığına göre bu imkânsızdır. Nitekim Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) *الْعَجْزُ عَنْ دَرْكِ الْإِدْرَاكِ* “Anlamaktan âciz olduğunun farkına varmak da bir nev'i anlamaktır”¹⁷⁸ sözü bu hakikati ortaya koymaktadır.

1.2. Allah'ın Varlığını Bilmenin Yolları

İslâm düşünürleri genellikle Allah'ın varlığını bilmenin zarûrî ve nazarî olmak üzere iki yolla meydana geldiğini öne sürmüşlerdir:

a. Zarûrî ve Fitrî Yol: Bazı düşünürler, Allah'ın varlığını bilmenin insanda zarûrî ve fitrî olduğu kanâatindedirler. Bu çerçevede isbât-ı vâcib için deliller arayıp akıl yürütmeye ihtiyaç yoktur. Zira fitratı bozulmamış her insan Allah'ı kendi başına bulabilir. Peygamberlerin temel görevi ise bu hususta insana yardımcı olmak ve zarûrî yolla elde ettiği bilgiyi geliştirip pekiştirmektir. İslam düşünürlerinden bu yolu kabul edenler arasında Gazzâlî, Şehristânî (ö. 548/1153) ve Râzî gibi önemli isimler bulunmaktadır. Öte yandan Allah'ın varlığının bilinmesinin zarûrî yol ile mümkün olduğunu savunanlar sadece İslam düşünürleri değil, aynı zamanda birçok Batılı düşünür de Allah inancının insanın yaratılışında/fitratında var olduğunu kabul etmektedirler. Nitekim Saint Thomas (ö. 1247),¹⁷⁹ Saint Bonaventura (ö. 1274),¹⁸⁰ Descartes (ö. 1650),¹⁸¹ Ernest Renan (ö. 1892)¹⁸² gibi düşünürler bunlardan bazılarıdır.

b. Nazarî ve İstidlâlî Yol: Bazı düşünürler Allah'ın varlığını bilme hususunda zarûrî bilginin yetersiz olduğu ve akla başvurulması gerektiği kanâatindedirler. Dolayısıyla bunlar, isbât-ı vâcib için insanın birtakım akıl yürütmelerde bulunmaya ihtiyaç duyduğunu öne sürmektedirler.¹⁸³ Hatta Gaylân ed-Dımaşkî (ö. 120/738 civarı)

¹⁷⁷ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 26. Bu ifadeler bazı kaynaklarda hadis olarak geçmektedir. Bkz. Devvânî, Celâlüddîn, *Celâl*, Dersaadet, 1310h., s. 16; Manastırlı İsmail Hakkı, *Mevâidu'l-Enâm*, yy. ts., s. 28; Yüksel, Emrullah, *Sistematiik Kelâm*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 26.

¹⁷⁸ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 34; Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 27.

¹⁷⁹ Sena, Cemil, *Filozoflar Ansiklopedisi*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1974, IV, s. 442-451.

¹⁸⁰ Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, I, s. 265-268.

¹⁸¹ Descart, *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul 1962, s. 169.

¹⁸² Renan, Ernest, *Bilimin Geleceği*, Ziya İhsan, Ankara Üniversite Basımevi, Ankara 1965, II, s. 300.

¹⁸³ Yüksel, *Sistematiik Kelâm*, s. 30-31.

ve taraftarları î mânî unsurun oluşmasını Allah'ın ikinci bilgisine bağlamaktadır. Bu ise nazar ve istidlâl yoluyla Onu tanımaktır. Dolayısıyla Allah'ı birinci bilgi (zarûrî ve fitrî) yoluyla tanımak î mânî hasletin meydana gelmesini sağlayamamaktadır.¹⁸⁴

Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 400/1023) gibi düşünürler ise Allah'ı bilmenin akıl bağlamında zarûrî, duyular açısından da istidlâlî olduğunu iddia ederek her iki yolu birleştirerek farklı bir format ortaya koymuşlardır.¹⁸⁵

Gazzâlî'ye göre kul, ancak iki yolla Allah'ı tanımaya çalışabilir. Fakat her iki yol da Onu tanıtmaktan âcizdir. Birinci yol, Allah Teâlâ'yı isimleri ve sıfatları vasıtasıyla tanıma yoludur ki bu yol kullara açık olmakla beraber eksiktir (*kâsir*). Zira kul bu yolla Allah'ı tam olarak tanımaktan âcizdir. Bu nedenle Onu tanıma gayretlerinin dereceleri de birbirinden farklıdır. Nitekim evliyalar, melekler ve peygamberler olmak üzere bunların her biri kendi derecelerine göre Onu tanımaya çalışmışlardır. İkinci yol ise Allah'ın benzerlerinin (*misl/emsâl*) varlığı varsayımıyla/teorisiyle Onu tanıma yoludur ki bu hakikî yol olmakla birlikte kapalıdır (*mesdûd*). Bu metot, aynaya bakıp kendini tanımak gibi benzerine bakıp zâtı tanımak şeklinde tezâhür eder. Dolayısıyla Onu tam olarak tanımak için Onun gibi olmak gerekir ki bu mümkün değildir. Hatta Gazzâlî daha da ileriye giderek nübüvvetin hakikatini bile sadece nebîlerin bileceğini, diğer insanların ise nübüvvetin ismi ve sıfatlarını bilmekle yetineceğini ifade etmektedir. Yine ona göre cennete girmeyenin cennetin, cehenneme girmeyenin cehennemin ve ölümü tatmayanın da ölümün hakikatini bilmesi imkânsızdır, zira tatmayan bilmez! Âriflerin Allah hakkındaki malûmâtlarının sınırı ise daha önce Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) ifade ettiği gibi Onu tanımaktan âciz olduklarını idrâk etmeleri ve hiçbir zaman Onun hakikatini anlamayacaklarını bilmeleridir. İşte bu hal, Onun tanımanın nihâi noktasıdır.¹⁸⁶

1.3. Allah'ın Varlığının Delilleri

Tanrının varlığını kabul edenler, bu inançlarını temellendirmek üzere onun varlığını ispat etme yolunda birtakım aklî deliller geliştirmişlerdir.¹⁸⁷ Bu bağlamda hem İslâm öncesi ilahiyatçı filozoflar hem de Müslümanlar inandıkları aşkın varlığı ispat etme (*isbât-ı vâcib*) yolunda benzer faaliyetler yürütmüşlerdir. Zira inancın üzerine bina

¹⁸⁴ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Na'im Zerkûr, el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1. Baskı, II, y.y. 1426/2005, I, s. 117.

¹⁸⁵ Tevhîdî, Ebû Hayyân, *el-Mukâbesât*, thk. Hasan es-Sendûbî, Mısır 1929, s. 205.

¹⁸⁶ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 32-35.

¹⁸⁷ Cevizci, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Sentez Yayınları, İstanbul 2007, s. 240.

edildiği teklîfi ilkeler, bu yüce varlığı kabul esasına dayanmaktadır. Dolayısıyla metafizik alanı ilgilendiren Allah'ın varlığını aklî deliller doğrultusunda ortaya koyup Ona inanmak, îmânî bir konu olarak dinlerin esasını teşkil etmiştir.¹⁸⁸

Bu konudaki tartışmaların iki temel düşünce etrafında şekillendiği söylenebilir: Birincisi, âlem'in bir 'illete mebnî olarak yoktan var olduğunu öne süren Platon'un (mö. 427-347) düşüncesidir ki ona göre âlem sonradan yaratılmış olup hâdistir. Her yaratılmışın bir yaratıcısı olduğuna göre âlem'in de varlığı zorunlu bir yaratıcısı vardır. İkincisi ise âlem'in kadîm olduğunu iddia eden Aristoteles'in (mö. 384-322) görüşüdür ki ona göre var olan her şeyin bir nedeni vardır. Fakat bu sebep-sonuç zinciri sonsuz olmayıp bunun bir ilk sebebi bulunmaktadır.¹⁸⁹

Günümüze kadar ulaşan tarihsel birikime bakıldığında genel olarak tüm teologların dinî inançlarını rasyonel olarak gerekçelendirmeye çalıştıkları görülmektedir.¹⁹⁰ Bu paradigmanın karşısında yer alan ateistler ise böyle bir temellendirmenin imkânsızlığını savunmuş ve inanç sahiplerinin delillerini çürütmek üzere birtakım anti-tezler geliştirmişlerdir. Ancak ateistlerin ortaya koyduğu bu iddialar, kendi görüşlerini ispatlayacak seviyede olmayıp Allah'ın "yokluğunu" temellendirecek dayanaktan da yoksundurlar.¹⁹¹ Nitekim Onun varlığının ispatını temellendirmede esas olan, âlemin kendisi ve ayrıca Onun birtakım sıfatlarının akıl yoluyla idrak edilebilme imkânına sahip olmasıdır.¹⁹²

Bununla birlikte inananların din ve tanrı anlayışları da birbirinden farklı olduğundan tarihî süreç içerisinde bu hususta farklı düşüncelere tanık olunmaktadır. Tarihsel konjonktürün doğurduğu siyâsî ve dînî tartışmalar, onların tanrı hakkındaki düşüncelerinde etkisini göstererek toplumlarda farklı din/tanrı anlayışlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Çünkü ister vahye isterse akla dayalı inanç sistemleri ilk ortaya çıktığı zamanda müntesipleri o inanç sistemi üzerinde açıklama yapmaktan kaçınmakta ve onu her türlü insanî yorumlardan koruma gayreti içerisine girmektedir. Aslında bu dönem o sistemin îmânî açıdan en yüksek olduğu dönemdir. Ancak bu dönemden uzaklaştıkça insanın din üzerinde derin araştırmalar, geniş yorumlamalar yaptığı görülmekte ve onun aklî dayanaklarını ön plana çıkarmaktadır. Buna karşın bu

¹⁸⁸ Topaloğlu, Bekir, *İslam Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allâh'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, DİB Yayınları, Ankara 1992, s. 11.

¹⁸⁹ MetaphysiCa'dan naklen Wolfson, Harry Austryn, "İbn Haldun'a Göre Allâh'ın Sıfatları ve Kader", çev. Süleymân Toprak, *SÜİFD*, sayı 2, Konya 1986, ss. 213-214.

¹⁹⁰ Yeşilyurt, Temel, *Dini Bilginin İmkânı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 15.

¹⁹¹ Özervarlı, M. Sait, "İsbât-ı Vâcib", *DİA*, XXII, ss. 495-497, İstanbul 2000.

¹⁹² Abrahamov, Binyamin, "Akılcılığın Temelleri", çev. Fethi Kerim Kazanç, *Kelâm Araştırmaları Dergisi (Kader)*, I, sayı 2 (2003), s. 138.

evre ilk dönemin aksine dine bağlılığın zayıfladığı ve insanın dünyada dinden yararlanmaya çalıştığı dönemdir.¹⁹³

İslam düşünce tarihinde Allah'ın varlığının aklî delillerle ortaya konma çabası, elimizdeki kaynakların verdiği bilgiler doğrultusunda hicrî ikinci asrın başlarına tekabül etmektedir. Ancak XIII. yüzyıldan itibaren bu konuya hem kelam kitaplarında Allah'ın sıfatları bölümünden hemen önce yer verilmiş hem de bağımsız bir konu şeklinde değerlendirilerek müstakil kitaplar yazılmış ve bu durum günümüze kadar devam etmiştir. Bu husus mütekaddimûn döneminde genellikle metafizik alan içerisinde değerlendirilirken müteahhirûn döneminde ise isbât-ı vâcib, ilâhiyyât bölümü içerisinde incelenmiştir.

Allah inancının aklî delillere dayanması gerektiği anlayışını savunanlar bu sorunun aydınlatılması adına teleolojik, ontolojik ve kozmolojik olmak üzere birtakım deliller ortaya koymuşlardır. Filozoflar, Aristocu geleneğin kazandırdığı ontolojik ayrıma dayalı mümkün varlıktan hareketle Tanrı'ya ulaşma yöntemini benimseyerek bu imkân delili olarak isimlendirmişlerdir. Kelâmcılar ise atom nazariyesi üzerine kurgulanan hâdis varlıktan hareketle Tanrıya ulaşma yöntemini benimsemişler ve bunu da hudûs delili olarak isimlendirmişlerdir.¹⁹⁴

Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasında ilâhî sıfatlar konusunda farklı anlayışlar bulunmakla beraber Allah'ın varlığını ispat hususunda her iki kelâmî ekolün ortaya koyduğu delillerin çok farklı olmadığı söylenebilir.¹⁹⁵ Ancak kelâmcılar ile filozofların temelleri itibarıyla “kozmojik, metafizik ve ahlâkî/vicdânî” olarak sınıflandırdıkları deliller farklılık arz etmektedir.¹⁹⁶ Kelâmcıların genellikle “hudûs, gâye-nizâm, imkân, ‘ilm-i evvel ve kabûl-ü ‘âmme” delillerini, İslâm filozofları ise “hudûs, imkân, ilk sebep, gaye ve nizâm delili, hareket ve ekmel varlık” delillerini kullanmışlardır. Nesefî'nin ise isbât-ı vâcib bağlamında ontolojik ve kozmolojik delil olarak nitelendirilen “varlık, hudûs ve imkân” deliline özellikle işaret ettiğini görmekteyiz.

1.3.1. Varlık Delili

Yapı itibarıyla diğer delillerden farklı olan “ontolojik” ya da İslâm felsefesindeki adıyla “ekmel varlık” delili, Allah'ın varlığını ispatlamada Onun kavramsal boyutunu

¹⁹³ Behiy, Muhammed, *İslam Düşüncesinin İlahî Yönü*, çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yayınları, Ankara 1992, s. 71.

¹⁹⁴ Alpyağıl, Recep, *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 249 vd.

¹⁹⁵ Özervarlı, M. Sait, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, İsam yayınları, İstanbul 1998, s. 78.

¹⁹⁶ Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleymân, *Kelâm*, Tekin Kitabevi, Konya 1996, s. 150.

konu edinmektedir. Allah'ın varlığının imkânını analiz eden bu delilin kurucusu Batı dünyasında Anselm (ö. 1109) olarak bilinse de¹⁹⁷ delilin İslâm düşüncesindeki kökeninin Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ'ya kadar uzandığı anlaşılmaktadır.¹⁹⁸ Anselm'in ontolojik delilinde kullandığı tüm terimler, Fârâbî'nin "ilk sebep (*el- 'illetü' l- ûlâ*) delilinde bulunmaktadır. Ona göre Allah; ilk, ekmel ve 'akdem olup varlığı zorunludur. İbn Sînâ da bu delile vâcibü'l-vücûd kavramının tahliliyle başlamaktadır ki ontolojik delilin özü budur.¹⁹⁹

XVII. Yüzyılda rasyonalizme altın çağını yaşatan Descartes (1650), Spinoza (1677) ve Leibniz (ö. 1716) gibi önemli düşünürler, Anselm'den miras aldıkları ontolojik delili yeniden değerlendirerek ona büyük bir canlılık kazandırmışlardır.²⁰⁰

Ontolojik varlıkla ilgili ayrıntılara girmeden önce varlık ve türlerinden bahseden Nesefî'ye göre varlıklar (mevcûdât), canlı ve cansız olmak üzere ikiye ayrılmaktadırlar. Canlılar, varlıkların en değerlileri olup kendi aralarında üç farklı dereceye sahiptirler:

1. *Meleklerin Derecesi*: Canlıların içerisinde en üstün olanıdır. Zira onlar, maddî âleme düşkünlük/şehvet ve öfke gibi kirlerden arındırılmışlardır. Melekler, Allah'ın zikrine aşina olup onunla huzur bulan ve Ona itaat ederken zevk alıp rahatlayan varlıklardır.

2. *İnsanların Derecesi*: Melekler ile hayvanların dereceleri arasında orta bir konumdadır. Onlarda hem meleklerin hem de hayvanların potansiyeli (*kuvve*) bulunmaktadır. Genel olarak insan varlığının ilk etabında baş gösteren hayvansal kuvvedir. Bu nedenle maddî âleme düşkünlük/şehvet ve öfke insana galip gelir. Ardından kendini düzeltmek isteyip olgunlaşmaya gayret ederek akıbetini düşünür ve dünyadan elini ayağını çekip *riyâzete*²⁰¹ yönelir.

3. *Hayvanların Derecesi*: Diğerlerine nispeten en alt mertebedir. Zira hayvanlar, sadece duyu organlarıyla idrâk edebilen ve idrâk güçleri nâkıs olan varlıklardır.²⁰²

¹⁹⁷ John Hick, *Philosophy of Religion*, Prentice Hall, USA 1990, s. 15.

¹⁹⁸ Tunagöz, Tuna, *Ebü'l-Berakât El-Bağdâdî'de Tanrı Düşüncesi*, AÜSBE TİB (Kelâm) ABD, Doktora Tezi, Ankara 2012, s. 77.

¹⁹⁹ Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, 7. Baskı, İİFVY, İzmir 1999, s. 31-32.

²⁰⁰ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 30.

²⁰¹ Riyâzet, nefsin şehvet denilen beden ve dünya ile ilgili arzularını kırmak, bunları etkisiz hale getirmek, nefsi aklın ve dinin tesbît ettiği sınırlar içinde tutmaktır. Bkz. Uludağ, Süleymân, "Riyâzet", *DİA*, XXXV, ss. 143-144, İstanbul 2008.

²⁰² Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 28; Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 26.

Bu cümleden hareketle Allah'ın ahlâkı ile ahlâklananlar (*et-tahalluk bi-ahlâkillâh*), Ona en yakın olmayı başarmış, isim ve sıfatlarının hakikatlerine ulaşmış ve böylece kâmil ve huzurlu bir kul olma vasfını elde etmiş kişilerdir.²⁰³ Nitekim insanı hayvanlardan ayıran temel nitelik, akıl ve idrâk gücüdür. İnsanlar sahip olduğu bu nitelikleri yerinde kullanıp meleklerin yolunu takip ettiğinde hayvânî derecelerden uzaklaşarak 'ulvî mertebelere yakınlaşır. Melekler, Allah'a en yakın varlıklar olduklarından onlara yakın olanlar da Allah'a yakın olmuş olur.²⁰⁴ Allah'a yakın olmayı başaranlar ise Onun isim ve sıfatlarından üç farklı şekilde istifade eder:

a. *Mükâşefe*²⁰⁵ ve *müşâhede*²⁰⁶ yoluyla Onun isim ve sıfatlarındaki manâların hakikatini öğrenirler.

b. Allah'ın sıfatları onlara inkişâf ederek açığa çıkar. Bu durum arttıkça Ona daha da yakın olurlar. Bu yakınlaşma onların şevk ve muhabbetlerini artırır. Böylece kendilerini Ondan başka (*mâ sivallâh*) herkesten soyutlayarak *Mukarrabûn* melekleri misali bir hal alırlar.

c. Kendini Allah'ın isim ve sıfatlarıyla donatıp tezyîn ederler. Bunu yapabilmek için ellerinden geldiğince çaba gösterirler. Böylece rabbânî bir kul olup yüce ve değerli (*Mele-i a'lâ*) topluluğa, yani meleklerle dost olurlar.²⁰⁷

Tüm bu hususlara değindikten sonra insan ve hakikati üzerinde duran Neseî'ye göre Allah, insan bedenini üç ayrı parçadan yaratmış olup bunların her birinin kendine ait bir fonksiyonu bulunmaktadır:

a. Kalp: Tüm bedenın başı, insanın akletme, düşünme ve anlama merkezidir.

b. Dil: İnsanların kalplerindeki duygularını dışa vurup kendilerini ifâde ettikleri alettir.

c. Diğer uzuvlar: Kalp ve dilin hâricindeki bedenın geriye kalan kısmı olup her birinin kendine özgün bir işlevi bulunmaktadır.²⁰⁸

Neseî, insan varlığının "*beden, nefis-i şeytânî, nefis-i ğazabî, nefis-i şehvânî* ve *rûh-u melekî-i 'aklî*" olmak üzere beş unsurdan mürekkeb olduğunu ve Yüce Allah'ın her bir isminin bu unsurlarda tecellî ettiğini vurgulamaktadır. Buna göre Allah ismi, *rûh-u melekî-i 'aklî*; Rab ismi, *nefs-i şeytânî*; Rahmân ismi, *nefs-i ğazabî*; Rahîm ismi,

²⁰³ Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 24, 26.

²⁰⁴ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 29.

²⁰⁵ İki şey arasındaki perdenin kalkması ve bu iki şeyin birbirine karşı açığa çıkmasıdır. Bkz. Uludağ, Süleymân, "Keşf", *DİA*, XXV, ss. 315-317, Ankara 2002.

²⁰⁶ Allah'ın zuhur ve tecellilerini görme anlamında tasavvufî bir terimdir. Bkz. Uludağ, Süleymân, "Müşâhede", *DİA*, XXXII, ss. 152-153, İstanbul 2006.

²⁰⁷ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 25-26; Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 25.

²⁰⁸ Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 20.

nefs-i şehvânî; Mâlik ismi ise *beden* üzerinde tecellî etmiştir. Bunun neticesinde insandaki olumsuzluklar giderilmiş, cehennem kapıları kapanmış ve cennete götüren yollar açılmıştır.²⁰⁹

Nesefî'ye göre insanın yaratılışı; yaratma, dünyaya gönderip maslahatlarına uygun olarak terbiye etme, geçici güzergâhları olan dünyayı ve hakîkî vatanları olan âhireti tanıtmaya ve onları dünyadan âhirete intikâl etme şeklinde beş aşamadan meydana gelmiştir ki Allah'ın her bir ismi bu aşamalara delâlet etmektedir:

1. Yaratma (*halk*): Allah ismi, yaratılışın kaynağına delâlet etmektedir.

2. Dünya *maslahatı* açısından terbiye: Rab ismi, iki cihan refahı için insanlara tevzî edilen iyilik ve güzelliğe işaret etmektedir.

3. Dünyayı (*mebde*) tanıtmak için terbiye: Rahmân ismi, dünyayı tanımaya işaret etmektedir. Kul, Allah'ı tanıdıkça Ona hamd ve senâda bulunur.

4. Âhireti (*me'âd*) tanıtmaya yönelik terbiye: Rahîm ismi, âhireti tanımaya delâlet etmektedir. Kul, gereksiz işlerden uzak durup kendisini ilgilendiren şeylere odaklanır.

5. Ruhların cisimler âleminden âhiret (*me'âd*) âlemine intikâli: Mâlik ismi, kulların fenâ yurdu olan dünyadan bekâ yurdu olan âhirete sevk edileceğine işaret etmektedir.²¹⁰

Nesefî, insanların kemâl derecelerinin birbirinden farklı olmakla birlikte bazılarının diğer bazılarından daha olgun olduklarını ifade etmektedir. Kemâl dereceleri birbirinden üstün olduğuna göre bunların bir noktada son bulması gerekir ki bu nihâî zirvenin (*kemâl-i mutlak*) yegâne sahibi Yüce Allah'tır.²¹¹

Nesefî'ye göre insanın hakikati ya cisim, ya cisimde bulunan bir hâl, ya ikisinin tamamı, ya da ne cisim ne hâl ve ne de ikisinin toplamıdır. Bu son seçenek filozofların, mütekaddimûn dönemi Eş'arî kelâmcılarından Ebû Abdillâh Hüseyin el-Halîmî (ö. 403/1012), Gazzâlî ve Ebü'l-Kâsım er-Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) benimsediği görüştür.²¹²

Öte yandan İslâm düşünce ekolleri ile diğer inançlar arasında Allah'tan başka bir mûcidin var olup olmadığı hususu tartışmalıdır. Allah'ın dışında, müessir bir

²⁰⁹ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 36.

²¹⁰ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 36.

²¹¹ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 28; Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 26.

²¹² Nesefî, *Muhtasarü Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 371b.

varlığın mevcûdiyetini iddia edenlere göre bu müessir varlık ya cisim, ya cismânî ya da ne cisim ne de cismânîdir.²¹³

1. Bu müessirin cisim olduğunu kabul edenler, onun nasıl bir cisim olduğu hususunda üç farklı görüş ortaya koymuşlardır. Buna göre bazıları bu cismin ‘unsûrî, bazıları felekî diğer bazıları ise ne ‘unsûrî ne de felekî olduğunu iddia etmişlerdir:

A. Müessir cismin ‘unsûrî olduğunu iddia edenler bunun ya canlı ya da cansız varlık olabileceğini söylemişlerdir. Onun cansız varlıklar olduğunu savunanlar Tabiatçılardır (et-Tabi‘iyyûn). Zira onlara göre varlık, “hava, su, toprak ve ateş” olmak üzere dört unsurdan müteşekkildir. Bunların canlı varlıklar olduklarını savunanlar ise Hristiyanlar ve Mu‘tezile olmak üzere iki gruptur:

Hristiyanlar (Nasârâ): Bizans Kralı Konstantin Hristiyan olmadan önce Allah’ın birliğine ve Hz. Îsâ’nın (a.s.) peygamberliğine inanıyorlardı. Ancak o, Hristiyan olduktan sonra Îsâ’nın konumu hususunda fikir ayrılığına düşüp Nestûrî, Ya‘kûbî (Süryânî) ve Melkâî olmak üzere üç gruba ayrılmışlardır. İlk Nestûrîler, onun Tanrı; ilk Ya‘kûbîler Tanrı’nın oğlu; ilk Melkâîler ise Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olmak üzere üç tanrı olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak sonraki Melkâîler üç tanrı ifadesinden sakınarak Allah’ın tek cevher olduğunu ve bu cevherin de üç zâtî uknûmunun bulunduğunu öne sürmüşlerdir.²¹⁴

Hristiyanlara göre Tanrı; Baba, Oğul ve Kutsal Ruh (*Rûhu’l-kuds*) üçlüsünden (*ekânîm-i selâse*) müteşekkildir. Bu üç asıl *cevher* olma bakımından aynı iken, nitelikleri (*uknumları*) yönünden ayrıdır.²¹⁵ Buna göre Oğul Babadan doğmadığı gibi Rûh da Baba ile Oğuldan sudûr etmemiştir. Dolayısıyla Baba ile Oğul arasındaki münasebet soy ile ilgili değil, bilakis ışığın güneşten, alevin ateşten ve sözün akıldan sudûr etmesi gibidir.²¹⁶ Cüveynî, Hristiyanların “vücûd, hayat ve ilim” olmak üzere üç tane uknûmunun bulunduğunu; vücûd ile Baba, ilim ile kelime ya da Oğul, hayat ile de Kutsal Rûh’un kastedildiğini söylemektedir.²¹⁷

Diğer taraftan Kelâmcılar, Hristiyanların tanrı anlayışını mantikî tutarlılık açısından da değerlendirmişlerdir. Neseî, sebr ve taksîm yöntemine başvurarak bu konuyu tahlil ederken söz konusu ihtimâlleri şöyle sıralamaktadır:

²¹³ Neseî, *Muhtasarı Nihâyeti’l-‘Ukûl*, vr. 265b.

²¹⁴ Semerkandî, Şemsuddîn, *es-Sahâifu’l-Îlâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf, Kuveyt 1985, s. 315.

²¹⁵ Neseî, *Muhtasarı Nihâyeti’l-‘Ukûl*, vr. 278a.

²¹⁶ Sinanoğlu, “Hristiyanlık” *DİA*, XVII, ss. 364-368.

²¹⁷ Cüveynî, İmâmu’l-Harâmeyn Ebü’l-Me’âli, *Kitâbu’l-Îrşâd ilâ Kavâti’i’l-Edille fî Usûli’l-İ’tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Musa-Abdûlmün’im Abdülhamîd, Mektebetu’l-Hancî, Mısır 1950, s. 47.

1. Üç asıl (*ekânîm-i selâse*) ilâhî zâtın bizzat kendisi olabilir. İlâhî zât da tek ve bir olduğundan üç aslın aynı zât olması imkânsız olup aklı başında hiç kimse bunu iddia etmez.

2. Üç asıl ilâhî zâtın bizzat kendisi olmayabilir ki bu durumda iki ihtimâl söz konusudur:

a. Üç aslın bir kısmı ilâhî zâtın kendisidir. Buna göre üç asıldan biri olan Baba, ilâhî zâtın kendisidir ki Hristiyanların bir kısmı bu görüştedir.

b. Üç aslın bir kısmı ilâhî zâtın kendisi değildir. Bu durumda da üç asıl ilâhî zâtın dışındadır ki buna göre de iki ihtimâl ortaya çıkar. Birinci ihtimale göre üç asıl, ilâhî zât ile kâim olan sıfatlardır ki Kelâmcılar arasında Sıfâtiyye grubu bu metodu izlemiştir. İkinci ihtimale göre ise bu üç asıl, ilâhî zâtan bağımsız olup kendi nefisleriyle kâim sıfatlardır ki bu durumda birden fazla tanrı söz konusu olur.²¹⁸

Nesefî'ye göre tüm bu ihtimâllerin dışına çıkarak “üç aslın” Ebû Hâşim'in (ö. 321/933) *ahvâl*, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) *ahkâm* veya filozofların *izâfî* sıfat teorileri altında değerlendirilmesi de mümkündür. Ona göre Hristiyanların bu husustaki inançları, mezkûr görüşler arasında en çok Ebû Hâşim'in *ahvâl* teorisine benzemektedir.²¹⁹ Zira Ebû Hâşim, *cevher* ile 'araz ve *vücûd* ile 'adem arasında üçüncü bir kavram olarak *ahvâl*'den bahsetmektedir. *Ahvâl* ise cevhere yakından bağlı olmakla beraber ondan bağımsız *vücûd* bulamayan, cevherin var oluş biçimidir. Dolayısıyla *ahvâl*, 'arazı cevhere bağlayan araçlar olduğundan *vücûd*, 'adem, kıdem ve *hudûs* gibi sıfatlarla nitelendirilemez. Bununla beraber *ahvâl*, hakîkî anlamda var kabul edilmemektedir. Aksi halde *şey*' (*mevcûd*) olarak isimlendirilebilmeleri gerekirdi. Oysaki *ahvâl*, *şey*' olarak isimlendirilemez. Ancak buna rağmen *ahvâl* yok (*lâ şey*'/*ma'dûm*) da değildir. Bu nedenle Ebû Hâşim, *vasf* ile *sıfat* yerine *hâl*/*ahvâl* kavramını kullanmayı tercih etmiştir. Bu açıdan *ahvâl*, zât-ı ilâhiye zâid sıfatlar olmadığından tevhîd ilkesine zarar vermediği düşünülmektedir.²²⁰ Ebû Hâşim'e göre *ahvâl*, tek başına sayı (*ta'addüd*), birlik (*vahdet*), belirginlik (*ma'lûmiyyet*) veya belirsizlik (*mechûliyyet*) ile nitelendirilemediği gibi Hristiyanlara göre uknûmlar da tek başına *ta'addüd* ile nitelendirilemez. Zira zât, kendi başına tek olmakla birlikte uknûmlarla (*vücûd*+*hayat*+*ilim*) beraber üçe çıkmaktadır.²²¹

²¹⁸ Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti*'l- 'Ukûl, vr. 278a.

²¹⁹ Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti*'l- 'Ukûl, vr. 278a.

²²⁰ Yavuz, Yusuf Şevki, “Ahvâl”, *DİA*, II, ss. 190-192, İstanbul 1989.

²²¹ Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti*'l- 'Ukûl, vr. 278a-278b.

Nesefî'ye göre şayet Hristiyanların üç asıldan kastettikleri, zât-ı ilâhiyenin dışında kendi başına kâim olan üç farklı varlık ise bu anlayış, savunduklarını iddia ettikleri Allah'ın birliği ilkesine aykırı olur. Fakat kastettikleri, zât-ı ilâhiye ile kâim olan sıfatlar ise bu iddialarıyla küfre düşmüş olmazlar. O takdirde Hristiyanların küfre düşmelerinin nedeni, Hz. Îsâ'yı ilâhlaştırmaları ve Hz. Muhammed'in (a.s) nübüvvetini inkâr etmiş olmalarıdır.²²²

Mu'tezile: Onlara göre canlılar, kendi fiillerinin yaratıcısıdır. Bu yaratma bazen doğrudan (*mübâşir*) bazen de dolaylı (*mütevellid*) olarak meydana gelir. Bu nedenle kulların fiilleri doğrudan ve dolaylı olmak üzere ikiye ayrılır. Doğrudan fiiller, insanın kudreti dâhilinde olup bizzat kendisi tarafından icâd edilmiştir. Dolaylı fiiller ise vasıtalı olarak meydana gelir. Bu hususta Nesefî, Mu'tezile'den üç farklı görüş aktarmaktadır:

1. Allah, insanî fiillerin aynısını yapmaya kâdirdir. Buna göre bir makdûr iki kudretin tesiri ile ortaya çıkabilir. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî bu görüştedir.

2. Allah, insanî fiillerin aynısını yapmaya kâdir olmamakla beraber onun mislini/benzerini yapabilir. Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/916) ile oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî bu görüştedir.

3. Allah, insanî fiillerin ne aynısını ne de mislini yapmaya kâdirdir. Ebû İshâk en-Nazzâm (ö. 231/845) bu görüştedir. Ona göre kulun fiillerinden olan “cehâlet, yalan, zulüm vb.” eylemlerin Allah tarafından gerçekleştirilmesi imkânsızdır.²²³

B. Bazı Filozoflar ve Sâbiîler bu cismin felekî olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Onlara göre gök cisimleri ve yıldızlar diri olup düşünen/konuşan (*nâtık*) varlıklardır. Yüce Allah, süflî âlemin yönetimini onlara vermiştir. Bizlerde meydana gelen (hâdis) eylemleri var edip meydana getiren (muhtdis) onlardır. Allah, kendisine ibâdet etmemizden daha yüce olduğundan bizler doğrudan Ona değil, gök cisimlerine ibâdet ederiz. Gök cisimleri de Ona ibâdet eder. Böylelikle dolaylı bir ibadet gerçekleşmiş olur.²²⁴

C. Düalistler (*Seneviyye*), cismin ne 'unsûrî ne de felekî olduğunu ileri sürmüşlerdir. Birbirine zıt iki kadîm olan aydınlık (*nûr*) ile karanlığın (*zulûmât*) âlemi yarattığına inanırlar. Onlara göre her ne kadar âlemin sûreti/şekli hâdis olsa da ana maddesi kadîmdir. Nesefî, onların bu husustaki görüşlerini ilmî gerekçeleriyle şöyle

²²² Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 278a-278b.

²²³ Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 265b.

²²⁴ Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 272a.

eleştirmektedir: Aydınlık ile karanlık, cisimlerin zâtlarıyla kâim olan ‘arazî özellikler olup bizzat kendileri değildir. Aydınlık var olan (*vücûdî*), karanlık ise yok olan (*‘ademî*) bir olgudur. Farklı bir anlatımla karanlık, aydınlık saçan bir cisimden bu özelliğin ortadan kalkması sonucu meydana gelen bir durumdur. Cisimler hâdis olup karanlık ve aydınlık da cisimlerle kâim olduklarından, bunların kadîm olmaları mümkün değildir. Cisimlerin kadîm olduklarını kabul etsek bile bu durum aydınlık ile karanlığın ‘arazî olduğu gerçeğini değiştirmemektedir.²²⁵

2. Bu müessirin cismânî olduğunu iddia edenler, manâların zâtlar ile kâim olduğunu savunmuşlardır. Hareket edeni (*müteharrik*) gerektiren hareket sıfatı, bunun en bariz örneğidir.²²⁶

3. Bazı filozoflar da bu müessirin ne cisim ne de cismânî olduğu düşüncesindedir. Aslında bu görüş, onların sudûr teorileri ile ilişkilidir. Sudûr ise varlığın mutlak birden (*vâhid*) çıkıp sistematik bir sırayla kâinatı oluşturmalarıdır. Sudûr nazariyesinde en üstte mutlak bir olan Yüce Allah, daha sonra da on göksel akıl (*‘ukûl-u semâviye*) gelmektedir. En altta ise *heyûlâ* bulunmaktadır.²²⁷ Buna göre yaratıklar, Allah’a en yakın “akıllar” halinde Ondan çıkıp varlık âlemine intikâl etmektedir. Onun kendi hakikatini bilmesinden birinci akıl; bu aklın Onu bilmesinden ise ikinci akıl meydana gelir. Bu şekilde sırasıyla 10 akıl ortaya çıkar; onuncu akıl, fa‘âl (etkin) akıldır. Onlara göre feleklerin (yörüngelerin, galaksilerin) ve unsurların (kökenlerin, elementlerin) varlığını yokluğuna tercîh eden müessir, bu akıllardır.²²⁸

Semerkandî’ye göre nefis ya bir cisimdir ya cismânîdir (cisimde hulul etmiştir) yahut her ikisi de değildir. Nefis bir cisim olduğu takdirde; bu cisim; ya sadece duyumsanan beden veya bedenine içine giren bir cisim olur. Kelamcıların çoğu nefsin sadece duyumsanan beden olduğu fikrini benimsemiştir. Ancak bu görüş zayıftır. Çünkü insan, ömrünün başından sonuna kadar bâkîdir, bedenine ise hem iç hem de dış organları sürekli değişim ve ayrışma içerisinde. Nefsin, bedenine içine giren bir cisim olduğu hususuna ilişkin ise on farklı görüş bulunmaktadır:

1. Efloturhos’un (Plutarhos) (ö. m.ö. 120) görüşü olup, ona göre nefis cisimde cereyan eden ateştir. Çünkü ateşin özelliği işrâk/ışık yayma ve hareket etmektir. Nefsin özelliği ise idrâk/anlama yeteneği ve harekettir. İdrâk ise işrâk demektir. Tıp

²²⁵ Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti*’l- ‘Ukûl, vr. 275b.

²²⁶ Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti*’l- ‘Ukûl, vr. 265b.

²²⁷ Kaya, Mahmûd, “Sudûr”, *DİA*, XXXVII, ss. 467-468, İstanbul 2009.

²²⁸ Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti*’l- ‘Ukûl, vr. 266b.

doktorlarının “Bedeni hareket ettiren şey, tabî sıcaklıktır” sözü, bu görüşü desteklemektedir.

2. Diogenes (Diyojen)’in (ö. mö. 323) görüşüne göre nefis, havadır. Çünkü hava latiftir, dar yerlerden bile geçebilir, çeşitli şekillere girme yeteneği vardır. Üflemler (bir çalgı olan) tulumun, içindeki havayı hareket ettirmesi gibi, nefis de aynı şekilde içinde bulunduğu cismi hareket ettirir. O halde nefis havadır.

3. Miletli Thales’in (ö. mö. 548/545) görüşüdür. Ona göre nefis, sudur. Çünkü su, canlılarda büyüme ve gelişmenin sebebidir. Nefis de öyledir.

Semerkandî, tüm bu görüşleri zayıf olarak nitelemektedir.

4. Empedokles’e (ö. mö. 434) göre nefis, (kan, safra, balgam ve sevda’dan oluşan) dört unsurun karışımı, sevgi ve galebedir (şehvet ve gıdab).

5. Tabiatçılardan bir grubun görüşüdür. Bunlara göre nefis, bu (kan, safra, balgam ve sevda’dan oluşan) dört unsurun karışımıdır. Çünkü bu unsurların (sıcaklık, soğukluk, yaşıllık ve kuruluk gibi) özel nitelik ve nicelikleri bakımından devamı, hayat döngüsünün devam etmesinin sebebidir.

Semerkandî’ye göre bu görüş de zayıftır. Zira döngü, kesinliği sağlamaz.

6. Bu görüş, nefsin, kan olduğu şeklindedir. Nitekim kan, en üstün karışımdır.

7. Bir görüşe göre nefis; özü itibarıyla canlı olup herhangi bir çözülme ve değişime uğramaksızın, organlara ve karışımlara sirayet eden latif cisimlerdir. Her ikisinin (beden ve karışımların) içinde varlığını devam ettirmesiyle hayat, her ikisinden ayrılmasıyla da ölüm meydana gelir.

8. Bir görüşe göre nefis, kalbin sol lobunda oluşmuş latif cisimlerdir. Damarlar aracılığıyla bedenin tamamına yayılırlar.

9. Bir görüşe göre de nefis, his ve hareket etme güçlerini kabul etmek için beyinde oluşmuş olan ruhlardır. Bunlar da sinirler vasıtasıyla tüm bedene yayılır.

10. Bir görüşe göre ise nefis, ömrün başından sonuna kadar aslî ve bâkî olan parçalardır. Bu, muhakkik kelamcılarının görüşüdür.

Ayrıca nefsin cismânî (cisme hulul ettiği) olduğu hususunda da bazı görüşler vardır:

1. Nefis, mizaçtır. Tıpçıların çoğu bu görüştedir.

2. Nefis, hayatın (ve hayat kaynağının) sıfatıdır.

3. Nefis, şekil ve uzuvların oluşumudur.

4. Nefis, Karışımların uyumudur.²²⁹

Eğer nefis ne cisim ne de cismânî bir şey ise; o zaman ya boşlukta yer kaplayan bir şeydir. Bu, İbnü'r-Râvendî'nin (ö. 301/913-14 [?]) görüşüdür. Çünkü o; “Nefis, kalpte bulunan bölünmeyen bir parçadır” demiştir. Nefis boşlukta yer kaplayan değilse o zaman boşlukta yer kaplamayandır. Bu, filozofların genelinin, Mu‘tezile’den Mu‘âmmar b. Abbâd es-Sülemî’nin (ö. 215/830), İmâmiyye’nin çoğunun, Gazzâlî’nin ve Râğıb el-İsfahânî’nin görüşüdür.²³⁰

Semerkandî insanî nefse ait iki kuvvetten bahseder:

Birincisi: İnançları ve varlığı insan fiiline bağlı olmayan varlıkların durumu hakkındaki görüş ve düşünceleri elde etmeye imkân veren kuvvettir. Bu tür kuvvete “*nazarî akıl*” denir.

İkincisi: Mesela çiftçilikte olduğu gibi, menfaat ve fayda temin etmek amacıyla, insanın kendi kazanımıyla meydana gelen işler hakkındaki görüş ve düşünceleri öğrenmesine imkân veren kuvvettir. Bu tür kuvvete “*amelî akıl*” denir. Nefis, bu kuvvete itibarla *mütmainne nefis* olarak da adlandırılır. Bu sayılan kuvvetlerin ilkiyle (nazarî akılla) nefsin, ikicisiyle (‘amelî akılla) ise hem nefis hem de beden olgunluğu meydana gelir. ‘Amelî akıl, fiillerini gerçekleştirmek konusunda nazarî akla ihtiyaç duyar. Ayrıca nazarî aklın dört mertebesi vardır:

Birincisi: Çocukların nefsi gibi, nefsin bilkuvve idrak etme durumudur. Bu durumdaki akıl “*heyûlânî akıl*” diye isimlendirilir.

İkincisi: Evveliyât/bedihiyyât/apaçık olanların anlaşıldığı akıldır. Buna “*bilmeleke akıl*” denir.

Üçüncüsü: Nazarî meselelerin anlaşılıp dilediği zaman akla getiren kuvvettir. Buna “*bilfiil akıl*” denir.

Dördüncüsü: Nazarî meselelerin kendisinde her daim mevcut olduğu/asla yok olmayacak şekilde meydana geldiği akıldır. Bu da “*müstefâd akıl*” olarak isimlendirilir. Müstefâd akla, bu hakikatler doğrultusunda “nazarî bilgilerin meydana geldiği akıldır” da denmiştir.²³¹

İnsanî nefsin, nazarî akıl vasıtasıyla oluşan birtakım sıfatlar edinir. Örneğin bu sıfatlardan biri fikirdir. Fikir; hadd-i evsat veya onun yerine geçen şeyi talep etmek için nefsin manalardaki hareketliliğidir. Yine bu sıfatlardan bir diğeri sezgidir/hadsdir.

²²⁹ Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s. 272-275.

²³⁰ Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s. 276.

²³¹ Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s. 185-186.

Sezgi; nefsin, fikri kullanmadan neticeye ulaşmasıdır. Bu da, bazen arzu ve istekten hemen sonra bazen de arzu ve istek bulunmaksızın meydana gelir. Sezgi yoluyla gayesine ulaşan nefse *kudsi nefis*, bunun için kullanılan kuvvete ise *kudsi kuvvet* denir.²³²

Öte yandan insânî nefiste olduğu gibi hayvanî nefsin de birtakım kuvvetleri bulunmaktadır. Bunlardan biri *şehvânî kuvvettir*. Bu, kendisine faydalı olan şeyleri istemeye ve zararlı olan şeyleri defetmeye sevk eden bir kuvvettir. Diğeri *ğadabî kuvvettir*. Bu da üstün gelmeye ve hoşlanılmayan şeyleri kovmaya sevk eden kuvvettir. Bir diğeri de *nefs-i emmâre*dir. Nefs-i emmâre, düşünmek ve hayal etmek suretiyle hakiki isteklerden uzaklaşmayı ve bedenî lezzetleri elde etmeyi *şehvânî* ve *ğadabî* kuvvetlere emreden kuvvettir.²³³

Sudûr nazariyesini savunanlar, “birden ancak bir çıkar” hipotezinden hareketle “birden” iki farklı şeyin çıkabilme ihtimâlini reddetmişlerdir. Zira onlara göre bu, vahdet ilkesiyle çelişmektedir. Neseî ise onları muğâlata yapmakla suçlamaktadır. Çünkü bir cisim, hem hareket etme hem de siyah renkli olma gibi iki farklı sıfat ile nitelenebilir. Bu durum o cismin birliğine zarar vermez. Yine sudûru savunanlar “bir cismi ateşe arz ederseniz onu yakar, suya arz ederseniz onu serinletir” kuralından hareketle “bu iki farklı etki, her iki maddenin birbirinden farklı olduğunu gösterir” sonucuna varmaktadırlar. Böylece onlara göre eserlerin farklılığı, müessirlerin de farklı olduğunu göstermektedir. Neseî, bu çıkarımı da eleştirmektedir. Nitekim “su ile ateşin birbirinden farklı cisimler olması” eserlerinin/etkilerinin farklı oluşundan değil, bilakis iki cismin doğasının ve mâhiyetinin birbirinden farklılığındandır.²³⁴ Öte yandan Neseî’ye göre “birden” sudûr eden şey mümkünâtta olduğuna göre bu ya cevherdir ya da ‘arazdır; cevher olduğu takdirde bunlar “heyûlâ, sûret, cisim, nefis ve akıl” olmak üzere beş türden biri olabilir. Bunları ayrı ayrı değerlendirecek olursak:

a. İlk sudûr edenin heyûlâ olması mümkün değildir. Zira onun herhangi bir hakikati olmadığından müessir olamaz. Ancak heyûlâ’nın tahakkuku konusunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. Parçalanamayan en küçük parçanın varlığını kabul etmeyenler heyûlânın varlığını kabul etmişlerdir. Parçalanamayan en küçük parçanın varlığını kabul edenler ise heyûlânın varlığını nefyetmişlerdir.²³⁵

²³² Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s. 186.

²³³ Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s. 187.

²³⁴ Neseî, *Muhtasarü Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 265b-266a.

²³⁵ Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s. 267.

Ayrıca heyûlâ, sûretleri taşıyan ve kabul edendir. Şayet ilk sudûr eden heyûlâ olsaydı o zaman sûret, ona ihtiyaç duyacaktı. Bu durumda ise devr ve teselsül²³⁶ lazım gelirdi ki bu bâtıldır.

b. İlk sudûr edenin sûret olması mümkün değildir. Zira bu durumda heyûlâ, sûretin bir neticesi olurdu. Hâlbuki bir şeyin ‘illeti o şeyin varlığından öncedir. Ayrıca ilk sudûr eden sûret olsaydı heyûlâyâ ihtiyaç duymadan var olabildiği anlamı ortaya çıkardı ki bu da imkânsızdır.

c. İlk sudûr edenin cisim olması mümkün değildir. Zira cisim, sûret ile heyûlâ’nın birleşimden mürekkeptir.

d. İlk sudûr edenin nefis olması mümkün değildir. Zira nefis, cisim vasıtasıyla eylemde bulunur. Dolayısıyla nefis, cisim olmaksızın işlevsiz olduğundan ilk sudûr edenin cisimden önce olması gerekir.

e. İlk sudûr edenin akıl olmasından başka bir seçenek yoktur. İlk sudûr edenin akıl olduğu varsayımında ise bu akıldan taşan şeyler ya tektir ya da çoktur. Akıldan tek bir şeyin taşması bâtıldır. Aksi halde baştan sona teklik üzerinde bir zincirin oluşması gerekir ki bu muhaldir. Akıldan çokluk sudûr ettiği takdirde ise bu çokluk, aklın mâhiyetine nispet edilemez. Zira akıl, basît bir varlık olup mürekkeb değildir. Basît varlığa ise çokluk nispet edilemez.

Öte yandan “birden” sudûr eden şeyin ‘araz olması da imkânsızdır. Aksi halde cevherin varlığı ‘araza bağlı olur ki bu durumda cevherin ‘araza muhtaç olması gerekir ki bu imkânsızdır. Zira ‘arazın kendi varlığı cevhere bağlı iken cevherin ‘araza ihtiyaç duyması söz konusu değildir.²³⁷

Nesefî’ye göre Allah Teâlâ’nın dışında mücid müessir bir varlığın olduğunu iddia eden putperestlerin felsefesini anlamak için birtakım tevilleri idrâk etmek gerekir. Nitekim hiçbir putperest kendi eliyle yontup şekil verdiği cansız bir varlığın; kendisinin, yer ile gök ve aralarındaki her şeyin yaratıcısı olduğunu düşünmez ve böyle düz bir mantıkla olaya yaklaşmaz. Zira zarûrî bilgi marangozun yontup şekil verdiği tahta parçasının, hem kendisinin hem de diğer varlıkların yaratıcısı olmadığını gerektirir.

²³⁶ Mantıkta devir, “biri diğeriyle tanımlanabilen iki tarif, ispatı birbirine bağlı iki önerme ve birinin varlığı diğeriyle bağlantılı iki şart arasındaki ilişki” anlamlarına gelir. Devir bu ilimde genellikle bir tarif veya kıyas hatasını aksettiren terim olarak devr-i bâtil (fâsid dâire) şeklinde ve çoğunlukla teselsül kelimesiyle birlikte kullanılır. Teselsül ise mümkün varlıkların, sebep-sonuç ilişkisi içinde sonsuza kadar geriye doğru zincirleme sürüp gitmesidir. Aynı olumsuz sonucu veren, çözüm getirmeyen durumların tekrarlanması ve sürdürülmesi halini ifâde etmek için kullanılan döngü ve kısır döngü kavramları devrin günümüzde mantık terimi olarak karşılığı sayılmaktadır.” Yurdagür, Metin, “Devir”, *DİA*, IX, ss. 230-231, İstanbul 1994.

²³⁷ Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti’l-‘Ukûl*, vr. 265b.

Dolayısıyla aklın zarûrî bir şekilde kabul ettiği bu hususu putperestlerin kabul etmemeleri düşünülemez. Öyleyse onların putlar konusundaki değerlendirmelerini anlamak ve ibâdet felsefelerini idrâk etmek gerekir. Bu durum, birkaç şekilde yorumlanabilir:

1. Eskiden insanların çoğu Sâbiîlerin inancı üzereydi. Onlar ise tılsım ve efsunlarla uğraşmaktaydılar. Gökten aldıkları enerji gücünü yeryüzündeki enerjiyle birleştirip olağanüstü fiiller meydana getirmeye çalışıyorlardı. Bu tılsım ve efsunları yapmaları için özel zaman dilimleri olduğundan bu zaman dilimlerini hassas bir şekilde takip ediyorlardı. Zira bazen bin yılda bir bunu yakalayabiliyorlardı ve tılsım olarak kullandıkları şeylere kutsallık atfederek onları yüceltiyorlar, bu tılsımlara derin saygı duyup hizmet ediyorlardı. Daha sonra bu durum insanların aşırıya kaçıp heykellere ibâdet etmelerine kadar uzamış ve putperestlik bu şekilde gelişmiş olabilir.

2. Gök cisimlerine ibâdet edip onların diri, düşünen ve ilim sahibi varlıklar olduklarına inanan Sâbiîler, bu cisimleri temsilen yeryüzünde heykeller edinip onlara kendilerini Allah'a yaklaştıran araçlar olarak saygı duymuş ve ibâdet etmiş olabilirler.

3. Putperestler, aralarından nübüvvet veya velâyet makamlarına sahip olduğunu düşündükleri kişilerin vefatlarının ardından onların resim ve heykellerini yaptırmışlardır. Bununla sonraki nesillere onların sevgisini aktarmayı amaçlamış, böylelikle onları her gördüklerinde saygıyla anıp Allah katında kendilerine şefaet etmeleri için onlara yalvarmış olabilirler.

4. Müslümanlar Kâbe'ye yönelip namaz kıldıkları gibi putperestler de putları kendilerine kıblegâh edinerek onlara secde etmiş olabilirler. Ancak bu durum onlara ibâdet etmeleri anlamına gelmemektedir.

5. Putperestler, Mücessime²³⁸ veya Hulûliyye²³⁹ gibi fırkaların düşüncelerini paylaşmaktadırlar. Onlara göre Yüce Allah zâtı veya sıfatlarıyla putlara intikâl edip onlarla birleşmiştir. Bundan dolayı aslında putlara değil, onlara hulûl eden Allah'a ibâdet ettiklerine inanıyor olabilirler.

6. Riyâzette aşırıya kaçan putperestler, bir takım hayaller görerek putları Allah'ın nurunu taşıyan melekler olarak düşündüklerinden ibâdet ederken aslında meleklerle değil, onların taşıdıkları nurun sahibi olan Allah'a ibâdet etmiş olabilirler.

²³⁸ Yüce Allah'ı cisim olarak düşünenler ya da Ona cisimsel nitelikler izâfe edenlerdir.

²³⁹ Allah'ın zâtının ya da sıfatların diğer varlıklara geçip onlarla birleştiğini öne sürenlerdir.

7. Putperestler, peygamber olduklarını umdukları kişilerin telkinlerine dayanarak putlar vasıtasıyla bereketlenmeyi ümit etmiş olabilirler. Bunun üzerine onlar da putlardan bereket umarak Allah’a yakınlaşmaya çalışmışlardır.²⁴⁰

Son olarak Nesefî’ye göre aklî melekeleri gelişmiş bir kimsenin putları ilâhlaştırması ve doğrudan onlara ibâdet etmesi beklenemez.²⁴¹

1.3.2. Hudûs Delili

Sözlükte “sonradan meydana gelme, oluş, yoktan var olma, ortaya çıkma” anlamlarına gelen hudûs, terim olarak “yokluğun, varlığın mevcûdiyetine takaddüm etmesi” anlamına gelmektedir. Böylelikle sonradan yaratılan varlıklara “hâdis/muhdes”, onları var edip yaratana da “Muhdis” denmektedir.²⁴²

Hudûs delili, isbât-ı vâcib hususunda başvuru kozmolojik delillerden biridir. Bu delil, kâinattaki olaylara bakarak onu yaratan gücün varlığını kavrama ve kanıtlamaya yöneliktir. Böylece varlıkların yokluktan sonra yaratılmasından hareketle onları yaratan bir muhdisin varlığının aklen zorunlu olduğu sonucu ortaya çıkar. Bu delil, ilk kez Ca’d b. Dirhem (ö. 124/742) tarafından ortaya atılan cevher (madde, öz varlık)²⁴³ ve ‘araz (cismin gelip geçici niteliği)²⁴⁴ yöntemine dayanmakta olup bunlar delilin yapı taşlarını oluşturmaktadır. Çünkü âlem, cevher ve ‘arazlardan müteşekkildir. Cevherlerin birleşiminden ise cisimler meydana gelmektedir. ‘Arazlar da kendi başlarına kâim olamayıp varlıklarında cevhere ihtiyaç duyarlar. Tüm bunlar, âlemin hâdis olduğunu göstermektedir. Zira bunca noksanlık ve ihtiyaca rağmen âlemin kendi kendisini var etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla onu var eden bu özelliklerinden arınmış, ilim ve kudret sıfatlarıyla donanmış, varlığı kendi zâtından olan zorunlu bir varlık olmalıdır ki o da Yüce Allah’tır. Diğer bir ifadeyle âlem, ‘araz ve cevheriyle birlikte hâdistir. Her hâdisin bir muhdisi vardır. O takdirde âlemin de bir muhdisi vardır.²⁴⁵

Bu delilin temel dayanağının Kur’ân’da bulunup bulunmadığı ise tartışmalıdır. Eş’arî’nin düşüncelerini sistematize eden İbn Fûrek’e göre bu delilin aslı Kur’ân’da

²⁴⁰ Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti’l-‘Ukûl*, vr. 273a-273b.

²⁴¹ Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti’l-‘Ukûl*, vr. 273a-273b.

²⁴² Şehristânî, *Nihâyeti’l-İkdâm fî ‘İlmi’l-Kelâm*, thk. Alfred Guillaume, London 1934, s. 11; Topaloğlu, Bekir, “Hudûs”, *DİA*, XVIII, ss. 304-309, İstanbul 1998.

²⁴³ Cevher hakkında detaylı bilgi için bkz. Kutluer, İlhan, “Cevher”, *DİA*, VII, ss. 450-455, İstanbul 1993.

²⁴⁴ ‘Araz hakkında geniş bilgi için bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, “‘Araz”, *DİA*, III, ss. 337-341, İstanbul 1991.

²⁴⁵ Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti’l-‘Ukûl*, vr. 233a; Topaloğlu, “Hudûs”, *DİA*, XVIII, ss. 304-309.

mevcuttur. Nitekim Hz. İbrahim yıldızın, ayın ve güneşin batışını²⁴⁶ onların yaratılmış varlıklar olduklarına delil getirmiştir.²⁴⁷

Mâtürîdî'ye göre cisimlerin sonradan meydana gelmesi, Allah'ın varlığının en büyük delilidir.²⁴⁸ O, isbât-ı vâcib'i tüm varlıkların hâdis oldukları hakikatinden hareketle temellendirmeye ve cisimlerin hudûsunu aklî ve naklî delillerle ispatlamaya gayret etmiştir. Bununla birlikte çıkarımlarında takip ettiği metot, Nazzâm'ın metoduna oldukça yakındır. Nitekim kendisini bu hususta Mu'tezile'den ayıran en önemli fark, naklî delillere (*haber*) büyük bir ihtimâm gösterip bunlardan faydalanmasıdır.²⁴⁹

Hudûs delili, aynı zamanda Nesefî'nin isbât-ı vâcib ile ilgili kullandığı önemli delillerdendir. O, *hudûs*u iki şekilde tanımlamaktadır. Ona göre *hudûs*, ya bir şeyin önceden ma'dûm olup sonradan var olmasıdır ya da kendisinden önce var olan bir şeyden sonra meydana gelmesidir. Buna göre kadîm de aynı şekilde ya kendisinden önce yokluğun bulunmadığı bir varlıktır ya da kendisinden önce herhangi bir varlık bulunmayandır.²⁵⁰ Semerkandî *hudûs*u; “varlığın yokluk ile öncelenmiş olması”; kıdemi ise “varlığın yokluk ile öncelenmemiş olması” şeklinde açıklamaktadır. Ayrıca bazı kelimciler *hudûs*u; yokluktan varlığa çıkış olarak tanımlamışlardır.²⁵¹

Öte yandan Nesefî'ye göre *hudûs* *hudûs-ı zâtî*, *hudûs-ı zamanî* ve *hudûs-ı kadîmî*'l-'*ahd* (*hudûs-ı izâfî*) olmak üzere üç açıdan değerlendirilmelidir. Bunlar arasında ihtilafı olan ise *hudûs-ı zamanî*'dir.²⁵² Semerkandî ise *hudûs*u izâfî ve mutlak olmak üzere ikiye ayırır. İzâfî *hudûs*, bir şeyin varlığı üzerinden geçen zamanın, başka bir varlığın üzerinden geçen zamandan daha az olması demektir. Mutlak *hudûs* ise zamânî ve zâtî olmak üzere iki türdür. Zamânî *hudûs*, varlığın yoklukla öncelenmiş olması halidir. Zâtî *hudûs* ise varlığının başkası sebebiyle meydana gelmesi demektir. Nitekim onun varlığı kazanması, kendi zatından değil, bir illet sebebiyledir. Oysa zatı bakımından varlığı kazanmaması başka bir illet sebebiyle varlık kazanmasından daha öncedir, çünkü varlığı kazanmak, onu kazanamamaktan öncedir. Buradan anlaşılmaktadır ki ortaklık sadece *hudûs* lafzındadır. Kıdem de *hudûsa* mukâbildir.²⁵³

²⁴⁶ En'âm, 6/76-78.

²⁴⁷ İbn Fûrek, Muhammed b. Hasan, *Şerhu'l-Âlim ve'l-Müte'allim*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih-Tevfik Ali Vehbe, Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye, Kâhire 2009, s. 15.

²⁴⁸ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, Beyrût 1970, s. 17 vd.; Işık, Kemal, *Matuîdî'nin Kelam Sisteminde İmân, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, (Doçentlik Tezi), Fütüvvet Yayınları, Ankara 1980, s. 71.

²⁴⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, Huleyf Önsöz, s. 30; Işık, *Matuîdî'nin Kelam Sisteminde...*, s. 67.

²⁵⁰ Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 233b.

²⁵¹ Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s. 121.

²⁵² Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 233a.

²⁵³ Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s. 121-122.

Âlemin kıdemi veya hudûsu ile ilgili görüşler dört gruba ayrılmıştır:

1. Âlemdeki tüm cisimler zât ve sıfatları bakımından muhdestir. Müslüman, Hristiyan, Yahûdî ve Mecûsîlerin çoğunluğu bu görüştedir.

2. Âlemdeki tüm cisimler zât ve sıfatları bakımından kadîmdir. Aristoteles ve takipçileri bu görüştedir. Ona göre âlemdeki felekî cisimler zât ve sıfatlarıyla, unsûrî cisimler ise sadece heyûlâları bakımından kadîmdir, ancak bunların sûret ve 'arazları kadîm değildir. Bu Aristo ve takipçilerinin görüşüdür.

Bu görüşü savunan filozoflar, birkaç yönden âlemin kadîm olduğunu savunmuşlardır:

a. Âlem, mümkündür. Her mümkünin vâcibü'l-vücûd'a isnâd edilmesi gerekir. Vâcibü'l-vücûd olan Allah, değişimden münezzeh olduğundan Onun eserlerinden olan âlem de değişimden uzak olmalıdır.

b. Yok olma potansiyeline sahip olan her şey mümkünâtandır. Aksi halde mümkün varlığın mümteni'e dönüşmesi lâzım gelir ki bu imkânsızdır. Âlemin mümkünâtan olması ise kendisine bir mahal (yer) gerektirir ki bu da heyûlâ'dır. Heyûlâ'nın da cisimlikten hâlî (arınmış) olması muhâldir. O takdirde cismin yok olduktan sonra yeniden var olması zorunludur.

c. Yok olan her şeyin yokluğu, varlığından sonradır. İşte bu sonradan olma, zamanın varlığından sonradır. Buna göre cisim, yok olduktan sonra var olur ki bu çelişkidir.²⁵⁴

3. Âlemdeki cisimler zâtları itibariyle kadîm olup sadece sıfatları açısından muhdestir. Mütেকaddimûn filozoflarının çoğunluğu ve Seneviyye'nin tamamı bu görüştedir. Semerkandî bunların da kendi aralarında fikir ayrılığına düştüklerini söyler. Bu çerçevede onlardan bazılarının göre kadîm zatlar cisimdir, bazılarının göre değildir. Cisim olduğunu söyleyenler de kendi aralarında ihtilaf etmiştir:

Bunlardan bazılarının göre bu cisim topraktır, diğer üç unsur ise incelleme ile oluşmuştur.

Bazılarının göre bu ateştir, diğer unsurlar ise yoğunlaşma ile oluşmuştur ki bu Herakleitos'un (ö. mö. 475) görüşüdür.

Bazılarının göre bu sudur. Su hareket ederek buharı üretti. Buhar sebebiyle suyun yüzeyinde bir köpük yükseldi. Daha sonra köpükten dumanlı bir buhar yükselerek köpükten yeryüzü, dumanından ise gökyüzü oluştu. Bunların arasında

²⁵⁴ Nesefî, *Muhtasarü Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 375a-375b.

kalanlardan ise geriye kalan âlem meydana geldi. Bu Thales'in görüşüdür ki Tevrat'ın başında da bu şekilde geçmektedir.

Bazılarına göre bu havadır. Diğer unsurlar ise yoğunlaşarak ve incelerek oluşmuştur. Bu Aneksimenes'in (ö. mö. 525) görüşüdür.

Bazılarına göre bu buhardır. İki latif unsur incelerek, iki kesif/sık unsur ise yoğunlaşarak oluşmuştur.

Bazılarına göre bu küre şeklinde sert cisimsel cüzlerdir. Boşluktaki cüzleri benzeştiği için bunlardan hiçbirinin belirli başka bir cüz içerisinde sürekli var olması daha uygun değildir. Dolayısıyla bu cüzlerin sürekli hareket etmeleri gerekir. Daha sonra bu cüzler özel çarpışmaya girdiler ve karşılıklı hareketleri sebebiyle birbirlerini engellemeleri sonucunda gökler oluştu. Gökler yuvarlanıp, içi cisimlerle dolunca bunlara son derece yakın olanlara yüksek bir sıcaklık ilişerek ateş; son derece uzak olanlara son derecede yüksek yoğunluk ve soğukluk ilişerek yeryüzü; ateşe yakın yerde hava; uzak yerde su oluştu. Bileşik cisimler ise maden ve otlardan, canlılar ise eşit olan cisimlerin farklı hareketlerinden meydana geldi. Bu Demokritos'un (ö. mö. 370) ekolüdür.

Öte yandan kadîm zatların cisim olmadığını söyleyenler de kendi aralarında ihtilaf etmiştir. Onlardan bazıları bunun “yaratıcı, nefis, heyûlâ, zaman ve fezâ” olmak üzere beş şey olduğunu söylemiştir. Bu Sâbiîlerden bir grup olan Harranlıların görüşüdür. Başka bir rivayete göre bu görüş İdrîs peygamberin hocası olan Mısırlı âlim Hz. Şît'ten (Gusazimun'dan) nakledilmiştir.

Bazılarına göre bu kadîm olan mücerret birlerdir. Bire konum/boyut iliştigi zaman nokta oluşur. Çizgi iki boyuttan, yüzey iki çizgiden, cisim ise iki yüzeyden oluşur. Bu Pisagor ve taraftarlarının ekolüdür. Bazılarına göre âlem iki kadîm olan nur ve zulmetin birleşiminden oluşmuştur. Bu da Seneviyye'nin görüşüdür.²⁵⁵

4. Âlemdeki cisimler sıfatları itibariyle kadîm olup zâtları bakımından muhdestir. Yunan filozofu Câlînûs (Galenos, Galen veya Galien) (ö. 200 [?]) ve takipçileri bu görüştedir.²⁵⁶ Neseî bu görüşü Câlînûs'a nispet ederken, Semerkandî ise Câlînûs'un bu hususta tevakkuf edip fikir belirtmediğini söyler.²⁵⁷

Neseî'ye göre âlemin hudûsunun ispatında kullanılan en meşhur delil:

- “Âlemdeki cisimler hudûsluktan arınmış değildir.

²⁵⁵ Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s. 400-403.

²⁵⁶ Neseî, *Muhtasaru Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 233a; Ayrıca bkz. Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s. 400-404.

²⁵⁷ Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s. 404.

- Hâdis olma niteliğini taşıyan her şey hâdistir.
- O takdirde âlemdaki cisimler de hâdistir” önermesidir.²⁵⁸

Nesefî, âlemdaki cisimlerin hudûsluktan arınmış olmayışının nedenini, sürekli olarak bir takım oluşumlar (*ekvân*) içerisinde olmalarına bağlamaktadır. Oluşumlar ise bizâtihi hâdis olup bunun nedeni, onların yok olma kabiliyetine sahip olabilmesidir. Yok olabilen varlıklar da kadîm değil, hâdistirler. Bu tür varlıkların hâdis oluşunun nedeni ise şöyle delillendirilebilir: Kadîm varlıklar aklî çıkarım itibariyle ya yok olabilirler ya da olamazlar. Yok olabilen varlıklar, onları varlık âlemine çıkaran bir müraccihe ihtiyaç duyarlar. Bu müraccihin mümkün varlıklardan olması olası değildir. Şayet mümkün olsaydı kendisi de aynı şekilde başka bir müraccihe ihtiyaç duyardı ki o zaman devr ve teselsül lazım gelirdi. Dolayısıyla bu müraccihin vâcib olması zorunludur.²⁵⁹ Nesefî bu delile eserinin başka bir yerinde de aynı şekilde işaret etmektedir.²⁶⁰

Nesefî, aklî çıkarımda bulunabilen insanların çoğunun “mümkinâtın, varlıklarını yokluğa tercîh edecek bir nedene ihtiyaç duymadıkları” yönündeki söylemlerini şöyle değerlendirmektedir: Âlemin hâdis olduğunu söyleyenler, genellikle Müslümanlardır. Onlara göre Allah, âlemi belirlediği vaktin kendinde barındırdığı özel bir neden olmaksızın belirli bir vakitte yaratmıştır. Vaktin, âlemin yaratılmasında özel bir fonksiyonu olmadığına göre bu durum, mümkün varlıkların nedensiz yaratılmasına bir örnek teşkil etmektedir. Allah’ın fiillerinde nedenselliği inkâr edenler ve bunu Onun hakkında müstahîl görenler, aynı zamanda fiillerin hüsün ve kubuh sıfatlarını da inkâr etmiş olurlar. Zira onlar, Allah’ın vermiş olduğu hükümleri özel bir nedene bağlamazlar.²⁶¹

Nesefî’nin aktarımına göre Mu‘tezile, bir şeyi yapmaya ve yapmamaya gücü yeten kimsenin, o şeyi yapmasının herhangi bir sebebe bağlı olmasını şart koşmamaktadır. Örneğin yırtıcı hayvandan kaçan bir kişinin karşısına eşit özellikte iki yol çıkar ve bu kişi yollardan birine girerse bu seçim herhangi bir sebep olmadan gerçekleşmiştir. Yine karnı aç bir kişiye eşit özellikte iki ekmek sunulduğunda bu kişinin yaptığı seçim herhangi bir sebep olmaksızın meydana gelmiştir. Aynı şekilde uykuda sağa sola dönen adamın dönüşlerinin herhangi bir sebebi yoktur.²⁶²

²⁵⁸ Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti*’l- ‘Ukûl, vr. 233a.

²⁵⁹ Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti*’l- ‘Ukûl, vr. 233a.

²⁶⁰ Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti*’l- ‘Ukûl, vr. 255a.

²⁶¹ Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti*’l- ‘Ukûl, vr. 256a-256b.

²⁶² Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti*’l- ‘Ukûl, vr. 256b.

1.3.3. İmkân Delili

İmkân kavramı sözlükte “bir işin kolayca yapılabilir olması, bir fiilin gerçekleşmesinde herhangi bir engel bulunmaması, güç yetirilebilir türden olması” anlamlarına gelmektedir. Bazen de bir potansiyeli ifade ettiğinden güç (kuvve) anlamıyla vârid olur.²⁶³

Nesefî, imkân delilini sistematik bir şekilde ele almamakla birlikte bu hususta birtakım değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ona göre bir varlık ya zorunlu ya da mümkündür. Yüce Allah’ın mümkünâtan olması imkânsızdır. Aksi halde her mümkün, varlığını yokluğuna tercih edecek bir müraccihe ihtiyaç duyduğundan ve mümkün varlıkların ‘illeti sonsuza dek gidemeyeceğinden bir vâcibde durmak zorundadır. Çünkü *devr* ve *teselsül* batıldır. Dolayısıyla mümkün varlıklar, varlığı zatı gereği ve zorunlu olan bir müraccihin tercihiyle var olmaktadır. Öyleyse tüm mümkün varlıkların ‘illeti *vâcibü’l-vüçûd li zâtihi* olan Yüce Allah’tır. Ayrıca o akli hükümler bakımından varlığı üçe ayrılır:

1. *Vâcib*: Varlığı zâtı gereği zorunlu olan, varlığında başka bir ‘illete muhtaç olmayandır. Bu niteliğe sahip yegâne varlık Allah’tır.

2. *Mümteni’/Muhâl/Müstahîl*: Yokluğu, zâtı gereği zorunlu olan, varlığı aklen imkânsız olandır. Buna “Allah’ın ortağının bulunmaması ve iki zıddın aynı anada bir arada bulunması” örnek verebilir. Böyle bir şeyin meydana gelmesi, imkânsız ve bâtıldır.

3. *Mümkin/Câiz*: Varlığı da yokluğu da zorunlu olmayan varlıklardır. Dolayısıyla bu tür varlıkların varlığı ile yokluğu akıl açısından eşittir. Mümkünün iki yönünden birini diğerine tercih edecek bir müraccihe ihtiyaç vardır. Bu tercih olmaksızın mümkünin varlığından söz edilemez. Böyle bir tercihi yapacak kimsenin varlığı da zorunlu olup bu zorunluluk Onun kendi zâtından kaynaklanmalıdır. Aksi halde sonsuzluğa doğru uzayan bir zincirleme durum (*teselsül*) söz konusu olur ki bu imkânsız ve bâtıldır. Tüm mümkün varlıklar bir gün helâk olup geriye bir tek varlığı zâtı gereği zorunlu olan Yüce Allah kalacaktır. Bu nedenle ârifler/mutasavvıflar, yok olması kesin olan mümkünâtı, yok hükmünde ve bâtil kabul etmişlerdir. Onlara göre hakikatte var olan yegâne varlık, Allah’tır.²⁶⁴

²⁶³ Gazzâlî, *Mağâsîdü’l-Felâsife*, nşr. Süleymân Dünyâ, Kâhire 1961, s. 201, 276; İbn Rüşd, *Tehâfütü’t-Tehâfüt*, Beyrût 1993, s. 28; Kaya, Mahmut, “İmkân”, *DİA*, XXII, 224-225, İstanbul 2000.

²⁶⁴ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 103.

BÖLÜM II

ALLAH'IN İSİMLERİ

2.1. İsim-Müsemma İlişkisi

Allah'ın isim ve sıfatları konusu, Onun zâtını tanıtmaya çalışan ve Allah ile âlem ilişkisini ele alan spesifik bir konudur. Felsefî ve teolojik boyutları olan bu mesele, müte'âl ve vâcibü'l-vücûd ile epistemolojik ve ontolojik bakımdan sınırlı olan mümkün varlığın zihnî ilişkisini gerektirdiğinden netameli bir fikrî sürecin de habercisidir. Zira insan, duyularıyla ya da akıl yürütmeye nesnel bir objeyi bilebilse de kendisinin epistemolojik sınırlarını aşan Allah'ı tam manasıyla idrâk edebilmesi mümkün değildir. Bu nedenle özellikle Allah'ın sıfatları konusu, düşünce tarihinde Allah'ın varlığı bahsinden daha kompleks ve tartışmalı bir saha olup tarihî süreçte hacimli bir literatürün ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu bağlamda aşkın varlığı Platon'un "Sanatkâr"; Aristoteles'in "Hareket Etmeyen Hareket Ettirici"; Plotinos'un (ö. 270) "İyi"; Deistlerin "Mimar"; Müslüman Filozofların "İlk Sebep"; Kelâmcıların ise "Fâil-i Muhtâr" şeklinde birbirinden farklı tavsîf edişi, varlığının künhüne vâkıf olunamayan Allah hakkında düşünmenin doğal bir sonucudur.²⁶⁵

İsim-müsemma ilişkisine dair tartışmaların Ğaylân ed-Dimeşkî (ö. 120/738 civarı) ile öğrencisi Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) ile başladığı, Mu'tezile'nin de onları takip ettiği söylenmektedir. Dolayısıyla kelâmî bir problem olarak bu tartışma h. II. yüzyılın ortalarında meydana geldiği söylenebilir.²⁶⁶ Bu ilişkinin semantik ve ontolojik boyutları vardır. Semantik boyutu şu şekilde özetlenebilir: İsim; herhangi bir zaman olmaksızın kelimeyi oluşturan unsurlardan biri olup hakikate delâlet eden mutlak lafızdır. Bu lafız, cevher olsun araz olsun bütün objeleri içine alıp ve manâlara delâlet eder. Kısacası isim, zihinde meydana gelen mefhumdur. Müsemma; hakikatin bizzat kendisini oluşturan şeydir. Adlandırılan şeyin dış dünyada bulunan bir obje olabilmesi gibi zihnî bir varlık olması da mümkündür. Dolayısıyla müsemma, ismin namına konulduğu dış dünyadaki varlıktır. Tesmiye ise isim ile müsemma arasındaki bağlantıyı

²⁶⁵ Tunagöz, *Ebü'l-Berakât el-Bağdâdî'de Tanrı Düşüncesi*, s. 141-142; Evkuran, Mehmet, "İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2007, II, sayı: 1, ss. 50-51; Ay, Mahmûd, "Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2008, VI, sayı: 2, ss. 47-48.

²⁶⁶ Çelebi, İlyas, "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi", *İlam Araştırma Dergisi*, III, No: 1, 1998, s. 103-104.

sağlayan manâdır. Yani zihinde oluşan isim ile dış dünyada gerçekliği olan varlık arasında irtibatı sağlayan adlandırma işlemidir. Ontolojik boyuta gelince fenomenler âlemi ile sınırlı olmayıp fenomenler üstü bir şekilde isim-müsemâm arasındaki ilişkinin keyfiyeti ve mâhiyetini ortaya koymaya odaklıdır. Böylece Allah'ın isim ve sıfatlarının Onun zâtının 'aynı mı gayrı mı olduğu hususu irdelenir.²⁶⁷

Kelâm tarihi açısından isim-müsemâm konusundaki tartışmaların ilk boyutunu zât-sıfat/isim ilişkisi oluşturmaktadır. Öncelikle belirtmek gerekir ki bir şeyin ismi ya onun hakikatine ya cüzüne ya sıfatına ya da cüz ve sıfatından mürekkebe bir manâya delâlet eder. Bunlardan ikincisi ve dördüncüsü Allah hakkında câiz değilken diğerleri ise câizdir. Birincisine “Allah” lafzı, üçüncüsüne de Kadîr ve Âlim isimleri örnek verilebilir.²⁶⁸

Nesefî'ye göre isim-müsemâm ilişkisi, birçok fırkanın hak yoldan sapıp yanlışlaşmasına neden olan hususlardan biridir. O, isim-müsemâm ile ilgili görüşleri özetle şöyle aktarmaktadır:

1. İsim, müsemâmın 'aynı olup tesmiye değildir.
2. İsim, müsemâmın 'aynı olmayıp tesmiyedir.
3. İsim, bazen müsemâm'dır; *Allah* lafzı gibi. Bazen de müsemâmın dışında bir şeydir; *Hâlık-Râzık* lafızları gibi. Bazen de ne müsemâm'dır ne de müsemâmın dışında bir şeydir; *Âlim-Kâdir* lafızları gibi.
4. İsim, ne müsemâm'dır, ne de müsemâmın dışındadır; *Âlim* ve *Kâdir* lafızları gibi.²⁶⁹

Genellikle Cehmî, Mu'tezilî ve Şî'î kelâmcılar, isim ile müsemâmı birbirinden ayır; Selefî ve Sünnî kelâmcılar ise bunları birbirinin aynı olarak değerlendirmişlerdir.²⁷⁰

Nesefî, konu ile ilgili tartışmaların aslında gereksiz olduğunu söyler. Çünkü meselenin anlaşılması isim ile müsemâmın mâhiyetlerinin tanınmasına bağlıdır. Nitekim isim, “su” kelimesinde olduğu gibi bazen müsemâmın gayrıdır. Zira “su”, mâhiyeti belirli olan bir sıvının adı olup müsemmadan başkadır. Bazen de “isim”

²⁶⁷ Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât*, nşr. Adnân Derviş-Muhammed el-Mısrî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrût 1998, 2. baskı, s. 83; Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, TDVY, Ankara 2017, s. 161; Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi ...”, *İlam Araştırma Dergisi*, s. 105; Çelebi, “İsim-Müsemâm”, *DİA*, XXII, ss. 548-551, İstanbul 2000.

²⁶⁸ Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s. 397-398.

²⁶⁹ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 3; *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 8b.

²⁷⁰ Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi ...”, *İlam Araştırma Dergisi*, s. 107 vd.; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 161.

kelimesinde olduğu gibi müsemmanın ‘aynıdır. Çünkü “isim”, ismin özelliklerini kendinde taşıyan isimler için vaz‘edilmiş bir kelime olup müsemmanın ‘aynıdır.²⁷¹

Nesefî, tüm bunların anlaşılabilmesi için öncelikle her birinin teker teker açıklanması ve ardından “O, O’dur (هُوَ)” sözünün ne anlama geldiğinin ortaya konması gerektiği kanâatindedir.²⁷² Gazzâlî “O, O’dur (هُوَ)” sözünün üç veçhinin bulunduğunu belirtir. Ona göre isim, müsemma ve tesmiyenin birbirinin ‘aynı veya gayrı olması; *müterâdif* (eş anlamlı), *muhtelif-mutedâhil* (farklı-iç içe) ve varlığı bir olup sıfatları çok olanlar şeklinde üç açıdan değerlendirilir:

1. “Şarap bâdedir (الخمير العفار); Aslan, aslandır (الليث الأسد)” örneklerinde olduğu gibi zâtı aynı olan bir şeyin iki farklı ismi söz konusudur. Bu tür isimlere eş anlamlı isimler denmektedir. Bu isimlerin harfleri farklı olsa da anlamları aynıdır. Özetle “Şarap bâdedir” ifadesinden hareketle bu tür isimlere kıyas yapılarak ismin müsemmanın ‘aynı olduğunu iddia etmek yanlıştır. Çünkü delâlet eden isim ile kendisine delâlet edilen müsemma farklı anlamlara sahiptirler.

2. “Keskin/sert olan, kılıçtır (الصارم السيف); Hint çeliğinden yapılan, kılıçtır (المُهَنَّد السيف),” örneklerinde olduğu gibi iki farklı mefhûma sahip kavramlar söz konusu olabilir, bunlarda eş anlamlılık yoktur. Zira es-Sârim (الصارم) ifadesi kılıcın keskinliğine, el-Mühenned (المُهَنَّد) de çeliğinin Hindistân’a nispetine delâlet etmektedir. es-Seyf (السيف) kelimesi ise bu anlamları barındırmaksızın mutlak olarak sadece kılıç anlamına gelmektedir. Dolayısıyla seyf kelimesi, sârim ve muhenneden ayrı bir anlama delâlet etmektedir. Bu tür isimler *mütedâhil* (iç içe) isimlerdir.

3. “Kar, beyaz ve soğuktur (الثلج ابيض بارد)” örneğinde olduğu gibi, sadece zât ve onun iki farklı sıfatına delâlet edebilir. Kar tek zât olup soğukluk ile beyazlık onun iki sıfatıdır.²⁷³ Varlığı bir olup sıfatları çok olan tüm isimler bu kısma dâhildir.

Varlığın kategorilerini değerlendiren Nesefî’ye göre bir varlık ya hâricî/hakîkî²⁷⁴ ya zihni/‘ilmî²⁷⁵ ya lafzî/sözel²⁷⁶ ya da kitabî/hattî²⁷⁷ varlıktır.²⁷⁸ Bu

²⁷¹ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 3; *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 8b; *Muhtasarı Nihâyeti’l-‘Ukûl*, vr. 347b.

²⁷² Gazzâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ*, s. 7, 10-11; Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 3.

²⁷³ Gazzâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ*, s. 10-11.

²⁷⁴ “Zaman ve mekânda bulunan, değişim ve oluşum içeren, insan bilincinden bağımsız olarak dış dünyada var olan, ilk ve ikinci yetkinliklerin (hâricî etkilerin) kaynağı olan varlık.” Bkz. Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, 11. baskı, İstanbul 2008, s. 127-128; Bolay, Süleymân Hayri, *Felsefeye Giriş*, Akçağ Yayınları, 1. baskı, Ankara 2004, s. 119

²⁷⁵ “İnsan bilincinde düşünölmek suretiyle ortaya çıkan, zaman ve mekândan bağımsız, hâricî varlıktaki şekilde değişimin ve oluşumun mümkün olmadığı ve nesnel etkilere kaynaklık etmeyen varlık.” Bkz. Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 127-128; Bolay, *Felsefeye Giriş*, s. 119

²⁷⁶ Zihinde inşâ edilip tasavvura delâlet eden sözel varlık.

²⁷⁷ Sözün varlığına delâlet eden yazısal varlık.

çerçevede o, ismi, varlığın üçüncü kategorisinde (lafzî-sözel) kabul etmektedir.²⁷⁹ Kitabî-hattî varlık, aynı zamanda lafzî varlığa da delâlet etmektedir. Lafzî varlık da zihnî varlığa delâlet eder, başka bir ifadeyle lafzî varlığın tasavvuru zihndir. Zihnîmizdeki varlıklar da dış (hâricî) âlemdeki varlıkların hakikatlerine karşılıktır. Ayrıca hâricî varlık, hakîkî varlık olarak kabul edilirken lafzî-sözel ve kitabî-hattî varlıklar ise mecâzî olarak değerlendirilmektedir. Zihnî varlığın hakîkî veya mecâzî olduğu hususu ise tartışmalıdır. Gazzâlî'ye göre hâricî varlıklar hakîkî, zihnî varlıklar 'ilmî-sûrî, lisânî varlıklar ise lafzîdir.²⁸⁰ O takdirde bu varlıklar birbirileri ile ilişkili olmakla beraber ayrı bir niteliğe sahip olup birbirinden farklıdır.

Nesefî'ye göre örfte kullanılan her bir lafız, bir şeye delâlet edebilmek üzere bazı harflerden oluşmaktadır. Örneğin isim, ilk vaz'ı itibariyle bir lafızdır ve isim dendiğinde akla ilk gelen; bir şeye delâlet etmek üzere vaz'edilmiş lafızdır. O takdirde ismin üç konumu vardır:

a. *el-Vâzi* (الواضع); bir lafza bir anlamı yükleyen kişidir ki buna "adlandırmayı yapan kişi (المسمي)" denmektedir.

b. *el-Mevzû' lehu* (الموضوع له); lafzın kendisi için tayin edildiği manadır ki buna "adlandırılan (المسمى)" denmektedir.

c. *el-Vaz* (الوضع); lafızların bir manâya karşılık tayin edilmesidir ki buna "adlandırma (التسمية)" denir.

Görüldüğü üzere Nesefî burada, isim-müsemmâ ve tesmiye ilişkisini, *vaz*' ilminden hareketle ortaya koymaya çalışmıştır. Nitekim bu ilim, lafız-mana arasındaki ilişkiyi konu edinir. Ona göre "isim, müsemmânın 'aynıdır" diyenler büyük bir hata içerisinde. Zira isim bir anlama delâlet eden lafızdır. Müsemmâ ise lafız olması şart olmayan medlûldür. Aynı şekilde isim; Türkçe, Arapça vs. dillerde gelebilirken, müsemmâ için böyle bir durum söz konusu değildir. Yine bir şeyin ismi öğrenilmek istendiğinde "O nedir (ما هو)?"²⁸¹ müsemmânın kendisi öğrenilmek istendiğinde ise bazen "O nedir (ما هو)?" bazen de "O kimdir (من هو)?"²⁸² sorusu sorulur. Ayrıca isim bazı durumlarda mecâzî olabilirken müsemmâ her zaman hakîkîdir. Bu tartışmaların

²⁷⁸ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 7; Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 3; *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 8b. Taşköprizâde de Nesefî gibi bu dört varlık kategorisini esas alarak ontolojik bir sınıflandırmada bulunmaktadır. Bkz. Taşköprizâde, Ahmed Efendi, *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevdu'âtî'l-'Ulûm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1985, I, s. 75.

²⁷⁹ Nesefî, *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 8b.

²⁸⁰ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 7.

²⁸¹ Arapçada akılsız varlıklar için "mâ (ما)" edatı kullanılır.

²⁸² Arapçada akıllı varlıklar için "men (من)" edatı kullanılır.

genelinin kaynağı, sesteş (*müşterek*) isimlerin manâlarının birbirinden ayırt edilememesidir. Dolayısıyla bu sıkıntı giderilirse ihtilâfların çoğu ortadan kalkar.²⁸³

Nesefî, Ehl-i Sünnet'in yaygın kanâatinin isim ile müsemmânın 'aynı olduğu yönünde olduğunu belirtir.²⁸⁴ Öte yandan İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Ebû Zür'a er-Râzî (ö. 264/877) gibi bazı hadis âlimleri de aynı görüşü paylaşmaktadırlar.²⁸⁵

Eş'arî, isimleri üçe ayırarak isim-müsemmâ ve tesmiye arasındaki ilişkinin keyfiyet ve mâhiyetini ortaya koymaya çalışır:

1. Zâtın 'aynı olan isimler: Şey', zât, mevcûd gibi. Yine Allah lafzı da böyledir.
2. Fiillere delâlet eden isimler: Bu isimler müsemmânın gayrı olup başkalarına nispetleri câizdir. Hâlık, Râzık gibi.
3. Zât ile kâim olan kadîm sıfatlara delâlet eden isimler: Bu isimler, müsemmânın ne 'aynı ne de gayrıdır. 'Âlim, Kâdir gibi.²⁸⁶

Eş'arî'ye göre yalnızca zâtın isimleri (birinci sınıf) müsemmâ ile 'aynıdır. Ancak bazı Eş'arîler bu hususta ona muhâlefet ederek tüm isimlerin müsemmânın 'aynı olduğunu iddia etmişlerdir.²⁸⁷

Öte yandan sıfat ile mevsûf da birbirinin 'aynı değildir. Bununla beraber "sıfat, ne mevsûftur ne de mevsûfun dışında bir şeydir" demek de mümkün değildir. Dolayısıyla bir varlığa âlim sıfatı verildiğinde bu sıfat o şeye zâiddir. Zira âlim ifadesi, hem o varlığı hem de ilim sıfatını kapsamaktadır. O varlık ise tek başına ilim sıfatını içermemektedir.²⁸⁸

Teftâzânî, "isim, müsemmâ ve tesmiye" kavramlarını şöyle açıklamaktadır: İsim, bir manâya karşılık verilen ve tüm kelime türlerini kapsayan tekil lafızdır. Müsemmâ, ismin kendisi için verildiği anlamdır. Tesmiye ise bir anlam için isim verme eylemidir. Teftâzânî, isim ile müsemmânın 'aynı olmasını, isimden medlûlün (zâtın) kastedilmesine bağlar. Örneğin; "Zeyd yazıcıdır (زيد كاتب)" cümlesinde Zeyd'den kastedilen onun ismi değil, medlûlü olan zâtıdır. Dolayısıyla böyle bir yerde "isim müsemmânın 'aynıdır" denilebilir. Ancak "Zeyd, yazılmış olandır (زيد مكتوب)"

²⁸³ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 9-11, 18; Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 3; Nesefî, *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 8b.

²⁸⁴ Nesefî, *Muhtasaru Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 347b.

²⁸⁵ Lâlikâî, Hibetullâh et-Taberî, *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*, nşr. Ahmed b. Sa'd Hamedân, Dârü't-Tayyibe, Riyâd 2003, I, s. 204-205; II, s. 378.

²⁸⁶ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 121-122; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 143; Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 86-87.

²⁸⁷ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 143-144.

²⁸⁸ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 9-10; Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 3; Nesefî, *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 8b.

örneğinde Zeyd'den kastedilen onun medlûlü değil, zâtına delâlet eden ismidir. O takdirde bu örneğin benzeri yerlerde “isim müsemmanın ‘aynıdır’” denilemez.²⁸⁹

Mâtürîdî kelâmcı Şemsüddîn es-Semerkindî ise isim ile zâtı aynılaştıran Eş‘arî görüşü tenkit ederek, lafzın zât ile aynı olmadığını, zât ile aynı olanın sadece lafzın medlûlü olduğunu belirtmektedir.²⁹⁰ Sıfat anlayışlarının uzantısı olarak kadîmlerin çoğalacağı endişesini taşıyan Mu‘tezile de zâtın sıfatlardan ayrı olmadığı görüşündedir.²⁹¹

‘Adudüddîn el-Îcî (ö. 756/1355) isim ile tesmiyenin aynı olmadığını öne sürmektedir. Zira ona göre tesmiye, bir ismi bir şeye has kılıp ona vaz‘etmektir. Bu ise isimden farklı bir husustur. Ayrıca tesmiye, bir lafzı bir anlama tayin eden kişinin geçmiş zamanda gerçekleştirdiği bir eylemdir. Hâlbuki isim, böyle değildir. Ancak Îcî’nin eserini şerh eden Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413), tesmiyeyi bir şeye delâlet eden söz, yani isim olarak ele alanların tesmiye ile ismi bir tuttuğunu ve Îcî’nin bu hususa değinmediğini belirtmektedir.²⁹²

Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ* adlı eserinde konuyu değerlendirirken “isim-müsemma-tesmiye” üçlüsünün birbirinden farklı şeyler olduklarını ifade etmektedir.²⁹³ Gazzâlî “isim, tesmiye, müsemma ve müsemmî” dörtlüsünü “hareket, tahrîk (hareketlendirme), müteharrik (hareketlendirilen/hareket eden) ve muharrik (hareket ettiren)” unsurlarına benzetmektedir. Nitekim hareket; fiile, fâile ve mahalle değil, salt intikâle delâlet eder. Muharrik, fâilin hareketine delâlet eder. Tahrîk, fâil ve mahalle değil, salt fiilin hareketine delâlet eder. Ona göre bu dört kavram nasıl birbirinden farklı ise aynı şekilde “isim, tesmiye, müsemma ve müsemmî” dörtlüsü de birbirinden farklıdır.²⁹⁴

Kelâmcılar isim-müsemma arasındaki ilişkinin keyfiyeti üzerinde durarak bunların birbirilerinin ‘aynı mı yoksa gayrı mı olduğu hususlarını değerlendirmişlerdir. Burada öncelikle isim ile müsemmanın birbirinden ayrı şeyler olduğunu iddia edenlerin, ardından da aynı olduğunu savunanların görüş ve delillerine yer verilecektir.

²⁸⁹ İbn Fûrek, Muhammed b. Hasan, *Kitâbü'l-İbâne ‘an Turuki'l-Kâsidîn ve'l-Keşf ‘an Menâhici's-Sâlikîn ve't-Teveffur ilâ 'İbâdeti Rabbi'l-Âlemîn*, thk. Ahmet Yıldırım-Abdulgaffar Aslan, Isparta 2003, s. 21; Teftâzânî, Sa'düddîn, *Şerhu'l-Makâsıd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2011, III, s. 251-252.

²⁹⁰ Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s. 396-398.

²⁹¹ Nesefî, *Muhtasarü Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 347b.

²⁹² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1239, VIII, s. 229.

²⁹³ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 7; Nesefî, *Muhtasarü Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 347b.

²⁹⁴ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 10.

Nesefî'nin aktardığına göre isim ile müsemmânın birbirinden ayrı olduğunu öne sürenler, iddialarını ispat etmek üzere şu delilleri öne sürülmüşlerdir:

1. Allah Teâlâ Kur'ân'da: “*En güzel isimler Allah'ındır; bu güzel isimlerle Ona dua edin*”²⁹⁵ “*Allah, kendisinden başka ilâh bulunmayandır; en güzel isimler Ona aittir*”²⁹⁶ buyururken, Hz. Peygamber de “*Şüphesiz Allah'ın doksan dokuz ismi vardır*”²⁹⁷ buyurmaktadır. Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere Allah Teâlâ'nın birçok ismi vardır. Bununla beraber müsemmâ (Allah), tektir.

2. İsim bir kelimedir, kelime de sadece lafzî bir varlıktır. O takdirde isim, sadece lafzî bir varlık olup müsemmâ böyle değildir. Zira müsemmâ, bir şeyin zâtı ve hakikati olup ya hâricî/hakîkî ya da zihnî/ilmî bir varlıktır. Dolayısıyla isim ile müsemmânın aynı şeyler olmaları imkânsızdır.

3. İsim ile müsemmâ birbirinden farklı niteliklere sahip olup onlardan birinin nitelendiği sıfatları diğeri alamamaktadır. Şöyle ki ismin; harflerin bir araya gelmesiyle oluştuğu (*mürekkab*), sestten ibaret bir ‘araz²⁹⁸ olduğu ve ‘Arabî (Arapça) veya ‘Acemî (Arapçanın dışında) bir dilden geldiği söylenebilirken, müsemmâ hakkında bunları söylemek mümkün değildir. Aynı şekilde müsemmânın cevher,²⁹⁹ cisim,³⁰⁰ nefis³⁰¹ ve kendi nefsiyle kâim (*kâim bi nefsihi*)³⁰² olduğu ileri sürülebilirken, isim hakkında bunlar söz konusu değildir.

4. Var olmayan bir şeye “ma’dûm veya lâ mevcûd” denir. Bunların müsemmâları bulunmamasına rağmen isimleri mevcûddur.

5. “Bu isim, şu müsemmâ karşılığında vaz’edilmiştir” demek câizdir. Bunu söylerken isim ile müsemmânın birbirinden farklı şeyler oldukları belirtilmektedir. Aksi

²⁹⁵ A’râf 7/180:

لِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا

²⁹⁶ Tâhâ 20/8:

أَلَلَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ

²⁹⁷ Buhârî; hadis no: 2736. Müslim; hadis no: 2677:

إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً تِسْعِينَ اسْمًا

²⁹⁸ “Cevher ve cismin gelip geçici niteliği anlamına gelen, cevher ve zâtın zıddı olarak kullanılan felsefe, mantık ve kelâm terimi.” Bkz. Yavuz, “‘Araz”, *DİA*, III, ss. 337-342.

²⁹⁹ “Kendi başına bulunan, değişmeyen, dâima bir yüklem konusu olup kendisi yüklem olmayan öz varlık anlamında mantık, felsefe ve kelâm terimi.” Bkz. Kutluer, “Cevher”, *DİA*, VII, ss. 450-455.

³⁰⁰ “Üç boyutlu varlık anlamında ve genel olarak ruh veya nefis gibi manevî varlıkların karşılığı olarak kullanılan felsefe veya kelâm terimi.” Bkz. Karlığa, H. Bekir, “Cisim”, *DİA*, VIII, ss. 28-31, İstanbul 1993.

³⁰¹ “İlkçağ ve Ortaçağ felsefe anlayışında nefis çok kapsamlı bir terim olup bitki ve hayvan türlerindeki canlılık yanında insanın psikolojik özelliklerini de ifade eden bedenden bağımsız manevî bir cevherdir.” Bkz. Türker, Ömer, “Nefis”, *DİA*, XXXII, ss. 529-531, İstanbul 2006.

³⁰² “Varlığını kendi başına hissettiren” Bkz. Karadeniz, Osman, “Kıyâm bi-Nefsihi”, *DİA*, XXV, s. 515, Ankara 2002.

takdirde isim kendi zâtı için vaz‘edilmiş olur ki bu imkânsızdır. Tüm bunlardan isim ile müsemmânın birbirinden farklı şeyler olduğu açıkça anlaşılmaktadır.³⁰³

Gazzâlî, ismin müsemmânın ‘aynı olduğuna dair delil olarak öne sürülen “Allah’ı bırakıp da taptıklarınız, sizin ve atalarınızın verdiği birtakım isimlerden başka bir şey değildir”³⁰⁴ ve “Yüce rabbinin adını tesbîh et”³⁰⁵ ayetlerinin aksine isim ile müsemmânın ayrı şeyler olduğuna delil teşkil ettiğini söyler.³⁰⁶

Nesefî, isim ile müsemmânın aynı olduğunu savunanların delillerini şu şekilde sıralamaktadır:

1. “Yüce rabbinin adını tesbîh et”³⁰⁷ ve “Öyleyse yüce Rabbinin adını tesbîh et”³⁰⁸ meâlindeki âyetlerde yer alan “adını tesbîh et” ifadesinden kastedilen “Rabbinin zâtını tenzîh ederek Onu an” anlamıdır.

2. Kur’ân’da: “Allah’ı bırakıp da taptıklarınız, sizin ve atalarınızın verdiği birtakım isimlerden başka bir şey değildir”³⁰⁹ buyurulmaktadır. Burada müşriklerin isimlere tapmalarından kastedilen isimlerin kendisi değil, onun sahipleri olan müsemmâlardır.

3. Şayet isim sadece lafızdan ibaret olsaydı Allah’ın ezeli³¹⁰ bir isminin olmaması gerekirdi. Bu ise naslara aykırıdır.

4. Şayet isim müsemmadan ayrı olsaydı “ Muhammed, Allah’ın elçisidir” sözü Hz. Muhammed’in (a.s.) zâtının değil, sadece isminin elçi olduğunu ifâde ederdi ki bu ittifakla geçersizdir.

5. Dil bilimcilerin geneline göre fiiller, isimlerden (mastarlardan) türetilmiş ve bu isimler de müsemmalardan meydana gelmiştir. Dolayısıyla tüm bunlardan anlaşıldığı üzere isim ve müsemma birbirinin aynıdır.³¹¹

Nesefî, isim ile müsemmânın birbirinden farklı olduğunu iddia edenlerin delillerini şu şekilde eleştirmektedir: İsim ile müsemma arasında çok ince bir fark

³⁰³ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 5-6.

³⁰⁴ Yûsuf, 12/40:

مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ آبَاؤُكُمْ

³⁰⁵ A’lâ, 87/1:

سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى

³⁰⁶ Gazzâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ*, s. 18-19.

³⁰⁷ A’lâ, 87/1:

سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى

³⁰⁸ Vâkı’a, 56/96:

فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ

³⁰⁹ Yûsuf, 12/40:

مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ آبَاؤُكُمْ

³¹⁰ “Başlangıcı olmayan, zihnen başlangıcı düşünülemeyen, varlığı geçmişte sonsuzca devam eden.” Bkz. Kılavuz, Ahmet Saim, “Ezel”, *DİA*, XII, ss. 49-50, İstanbul 1995.

³¹¹ Gazzâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ*, s. 18; Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 6-7; *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 8b-9a.

vardır. İsim; mâzî, müzârî‘ ve müstakbel olmak üzere üç zamandan herhangi birini içermeksizin doğrudan bir manâya delâlet eden lafızdır. Bu nedenle isim lafzının, ayrıca isim adında bir müsemmâsının da olması gerekir ki bu durumda isim ile müsemmâ birbirinin ‘aynı olur. Ancak burada şöyle bir problem ortaya çıkabilir: Bir şeyin ismi, o şeye izâfe edilendir. Şayet burada müsemmâ ile isim aynı şeyler kabul edilirse bir şeyin kendine izâfe edilmesi gibi bir durum söz konusu olur ki bu Arap dili kuralları açısından imkânsızdır. Dolayısıyla “isim, müsemmânın ‘aynıdır” sözünden “isim, müsemmânın kendisidir, başka bir şey değildir” anlamı kastedilirse bu söz bâtıl ve geçersizdir. Öte yandan yukarıdaki âyetlerde geçen isim kelimesinin ardından gelen zâta (Rab) izâfe edildiği görülmektedir. Bu da yukarıdaki istidlâlin aksine açık bir şekilde isim ile müsemmânın ayrı olduklarını göstermektedir.³¹²

Nesefî’ye göre mezkûr âyetten şöyle bir mesaj çıkarılabilir: Kullar, Allah’ı tesbîh etmekten âcizdirler. Onlar, ancak Allah’ın isimlerini tesbîh edebilirler. Onun isimleri ise nakil yoluyla bildirilmektedir. Ayrıca âyetteki “*sizin ve atalarınızın taktığı birtakım isimler*”³¹³ ifadesinden de anlaşılabileceği üzere bunlar onların uydurmuş olduğu isimlerdir. Dolayısıyla ilâh olarak isimlendirilen bu şeylerin hâricte/hakîkatte herhangi bir karşılığı olmayıp var olan tek şey, isimlerin lafzî varlığıdır.³¹⁴

2.2. İsim ve Sıfat İlişkisi

Basra ve Kûfe ekollerine bağlı dil bilginleri isim kelimesinin kökeni hususunda ihtilâf etmişlerdir. Basra ekolüne göre isim, “yücelik/yükselme (الْعُلُو)” anlamındaki “sümûv (سُمُو)” kelimesinden/mastarından türemiştir. Bu mastarın fiili, “semâ (سَمَى)” yesmû (يَسْمُو)” şeklindedir. Ayrıca gökyüzünün “semâ (السماء)” olarak isimlendirilmesinin nedeni de budur. Buna göre “sümûv (سُمُو)” kelimesinin sonundaki “vav (و)” harfi hazfedilip yerine kelimenin başına “hemze (ا)” getirilerek “ism (اسم)” halini almıştır.³¹⁵

Kûfe ekolüne göre ise isim kelimesi, “iz, alâmet, amblem, işâret” anlamındaki “vesm (وَسَمَ)” mastarından türemiştir. Bu mastarın fiili ise “veseme (وَسَمَ) yesimu (يَسِمُ)” şeklindedir. Buna göre “vesm (وَسَمَ)” kelimesindeki “vav (و)” harfi hazfedilip yerine

³¹² Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 5, 7; *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 9a.

³¹³ Yûsuf, 12/40.

³¹⁴ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 7.

³¹⁵ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 8; *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 8b; Semerkandî, *es-Sahâif*, s. 395; Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâluddîn, *el-İnsâf fî Mesâilî'l-Hilâf beyne'n-Nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kufiyyîn*, I-II, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Kâhire 1380/1961, I, s. 6-7; Ferâhidî, Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî, İbrahim Sâmerrâî, Müessesetü'l-'A'lemî li'l-Matbû'ât, Beyrût 1988, VII, s. 318.

“hemze (l)” getirilerek kelime “isim” halini almıştır. Ancak bu durumda isim kelimesinin *tasğîr*inin “vuseym (صَيْم)”, *cem* ‘inin ise “evsâm (أَسَام)” olması gerekirdi. Zira *ism-i tasğîr* ve *cem* ‘ durumlarında kelime aslına dönmektedir.³¹⁶

Şayet ismin “yücelik/yükselme” anlamındaki “sümûv” kelimesinden türediği kabul edilirse bu durumda herhangi bir manaya delâlet eden her lafız isim olur. Delâlet eden, medlûlünden önce gelip onu kapsadığından herhangi bir manâya delâlet eden bir lafız da medlûlünden önce gelip onu kapsar. Böylece “sümûv” kelimesinin manâsı hâsıl olmuş olur. Şayet “iz, alâmet, amblem, işâret” anlamındaki “vesm” kelimesinden türediği kabul edilirse müsemmâsının alâmeti olur ve müsemmâ artık onunla bilinir. Zira bir şeyin alâmeti, o şeyin kendisiyle bilinendir.³¹⁷

Tüm bunlardan hareketle bir manâya delâlet eden her lafzın isim olduğu söylenebilir. Buna göre Nahiv âlimlerinin ıstılahında mevcut olan “isim, fiil, harf” ayırımı, burada söz konusu olmayıp bunların tamamına “isim” denir. Nitekim “Âdem’e bütün isimleri öğretti”³¹⁸ âyetinden Allah Teâlâ’nın tüm dilleri Âdem’e öğrettiği anlaşılmaktadır. Zira diller arasındaki farklılıklar onlara isim denmesine engel değildir.³¹⁹

Terim olarak isim, üç zamandan biriyle beraber bulunmaksızın kendisinde bulunan bir manaya delâlet eden lafız olduğundan, isim; ‘*aynî* ve *ma’nevî* olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. ‘*Aynî isim*; Zeyd ve Amr örneklerinde olduğu gibi zâtıyla kâim olan bir manâya delâlet edendir. *Ma’nevî isim* ise zâtıyla kâim olmayan bir manâya delâlet edendir. Bu, ister ilim gibi vücûdî, ister de cehâlet gibi ‘ademî olsun fark etmez.³²⁰

Ayrıca Nahiv âlimleri isimleri; *bilinenler* (*mütemekkin*), *zamirler* (*muzmer*) ve *mübhemler* (*men, mâ, haysu vb.*) olmak üzere üç kısma ayırmışlardır. Her üç tür ismin de Allah hakkında kullanımı mümkündür.³²¹

Sıfat kelimesine gelince sıfat, genel olarak nitelik anlamında³²² olup İbn-i Fâris’e (ö. 395/1004) göre “bir şey için gerekli işâret”³²³ demektir. Ayrıca “mevsûfun zâtı için gerekli bir emâre”³²⁴ şeklinde de tarif edilmiştir.

³¹⁶ Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 8; *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 8b; Semerkandî, *es-Sahâif*, s. 395; Enbârî, *el-İnsâf*, I, s. 6-7; Ferâhîdî, *Kitâbu’l-’Ayn*, VII, s. 318.

³¹⁷ Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 8.

³¹⁸ Bakara, 2/31:
عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا

³¹⁹ Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 8.

³²⁰ Cürânî, es-Seyyid eş-Şerîf, *et-Ta’rifât*, thk. Komisyon, 1. Baskı, Dâru’l-Kutubi’l-’İlmiyye, Beyrût/Lübnân 1403/1983, 24.

³²¹ Bağdâdî, Abdulkâhir, *Usûlü’l-Dîn*, Matbaatu’d-Devle, İstanbul 1928, s. 116.

Öte yandan sıfat (nitelik) ve vasf (nitelemek) kelimeleri sözlükte eş anlamlı olmalarına rağmen kelâmcıların geneli tarafından iki farklı anlamda kullanılmıştır.³²⁵ Bâkılânî ile Abdülkâhir Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) aktardığına göre Eş'arî sıfat ile vasf kavramlarını eş anlamlı olarak kabul etmektedir.³²⁶ Fakat Eş'arîlerin geneli bu yaklaşımın tersini benimseyerek iki kavramı birbirinden ayrı görmektedir. Nitekim İbn Fûrek'e göre vasf, sıfata delâlet eden sözdür.³²⁷ Küllâbiyye ve Sıfâtiyye mensûbu âlimler de anlam açısından iki kavramın birbirinden farklı olduğunu düşünmektedirler.³²⁸ Onlara göre vasf, mevsûfa; sıfat ise vasfedene (*vâsıf*) dayanmaktadır. Dolayısıyla "Zeyd âlimdir" ifadesi vasfedenin sözü olması bakımından Zeyd için vasf olup sıfat değilken, Zeyd ile kâim olan ilim ise sıfattır.³²⁹

Kelâm literatüründe ise genellikle ilâhî sıfatlardan kastedilen, Allah'ın zâtına nispet edilen manâlardır. Bu manâlar da kelime şekli bakımından "isim, mastar, sıfat, zarf veya fiil" olabilir.³³⁰ Eş'arîler, Allah'ın isimlerini aynı zamanda Onun sıfatları olarak kabul etmektedirler.³³¹

Kelâmcılara göre bir lafız, müsem mânânın bizzat mâhiyetine delâlet ederse buna "isim" denir; yer, gök ve taş gibi. Müsem mânânın belirli bir sıfat ile nitelenmiş (mevsûf) olduğuna delâlet ettiğinde ise ona "sıfat" denir; 'Âlim, Kâdir ve Râzık gibi.³³² Dolayısıyla Allah'ın isimleri, Onun zâtına ve kemâl sıfatlarına delâlet ederken, sıfatları ise zâtıyla kâim olan kemâl vasıflarına işaret etmektedir. Yani Allah'ın isimlerinin iki (zât+sıfat), sıfatlarının ise tek (*vasf*) medlûlü vardır.

Sıfat ile na't (نعت) kavramları arasında şöyle bir fark olduğu öne sürülür: Na't, sadece övgü için iken, sıfat hem övgü hem de yergi içindir. Her ikisi arasında "tam

³²² Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseyn, *Tâcu'l-'Arûs min Cevheri'l-Kâmûs*, thk. Mustafa Hicâzî, Matba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt, Kuveyt 1987, XIV, s. 459; Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yakub, *el-Kâmâsu'l-Muhît*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrût 2005, s. 859-860.

³²³ Ebû'l-Hüseyn, Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1979, VI, s.115.

³²⁴ Heysem, Hilal, *Mu'cemu Mustalahi'l-Usûl*, Dâru'l-Cîl, I. Baskı, Kâhire 2003, s.183

³²⁵ Zebîdî, XXIV, s. 459.

³²⁶ Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *Temhidu'l-Evâil ve Telhisu'd-Delâil (et-Temhîd fî'r-Red'ale'l-Mülhideti'l-Mu'attıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile)*, thk. 'Îmâdüddîn Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrût 1987, s. 244; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 128.

³²⁷ İbn Fûrek, Muhammed b. Hasan, *Kitâbu'l-Hudûd fî'l-İslâm (el-Hudûd fî'l-Usûl)*, thk. Muhammed es-Süleymânî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût 1999, s. 95.

³²⁸ Sekkâf, 'Ulvî b. Abdulkâdir, *Sıfâtullâhi 'Azze ve Celle el-Vâridetu fî'l-Kitâbi ves-Sünne*, nşr. Ed-Dürerü's-Seniyye, Suûdî Arabistân 2011, s. 16.

³²⁹ Tehânevî, *Mevsû'a*, II, s. 1078.

³³⁰ Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 280.

³³¹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniyel Gimaret, Dâru'l-Meşrik, Beyrût 1987, s. 38; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 115.

³³² Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 8.

girişimcilik (*'umûm-u husus-u mutlak*)" ilişkisi olup her sıfat na'ttır, ancak her na't sıfat değildir.³³³

Öte yandan İbn Hazm (ö. 456/1064), bu konuda farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Ona göre Allah Teâlâ, kitabında sıfat veya sıfatlar lafzını kullanmadığı gibi Hz. Peygamber'den de bu hususta herhangi bir rivâyet aktarılmamıştır. Ayrıca sahâbe, tabi'ûn veya sonraki nesillerde de böyle bir bilgiye rastlanmamıştır. Sıfat lafzını ilk icâd eden Mu'tezile'dir. İbn Hazm'a göre sıfat kavramı, Mu'tezile, Hişâm b. el-Hakem (ö. 179/795) ve birtakım Râfizîler tarafından kelâm kaynaklarına sokulmuş bir bid'attir. Kelâmcılardan bir grup da onların yolundan gitmiştir. İbn Hazm, sıfat kavramının yerine Kur'ân'da açıkça zikredilen *isim* veya *el-esmâü'l-hüsnâ* ifadelerinin kullanılması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre sıfatlar, mevsûfa yüklenmiş 'arazlardır. Bundan ötürü Allah'a nispet edilen kavramların tamamı isim olup sıfat kavramının Ona izâfesi muhâldir. Zira sıfat kelimesinin kökeni (*v-s-f*), Kur'ân'da³³⁴ Allah'a yönelik yersiz nitelemeler bağlamında kullanılmaktadır. Bununla beraber Kur'ân'da³³⁵ Onun sıfatlarından değil, güzel isimlerinden bahsedilmektedir.³³⁶ Kelâm âlimleri, bu iddianın aksine isim-sıfat ayırımı yapmaksızın Allah'a nispet edilen kavramlar içerisinde sadece Allah lafzı hakkında bir manâ aranmadığını, diğer kavramların ise içerikleriyle beraber Ona nispet edildiğini kabul etmektedirler.³³⁷

2.3. İsim ve Sıfatlara Farklı Yaklaşımlar

Kelâmcılar Allah'a nispet edilen isim ve sıfatların aynı olup olmadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bu iki kavram arasındaki ilişkiyi bazı âlimler mantığın bir metodu olan tam girişimcilik (*'umûm-u husûs-u mutlak*) yöntemiyle açıklamışlardır. Buna göre iki kavramdan biri, ötekinin bütün fertlerini ihtivâ etmektedir. Dolayısıyla isimler, sıfat olarak nitelendirilirken, aynı şey sıfatlar için söz konusu değildir. Diğer bir ifadeyle, her isim sıfattır, ancak her sıfat isim değildir. Nitekim Eş'arî bu hususta Abdullâh b.

³³³ Tehânevî, *Mevsû'a*, II, s. 1711.

³³⁴ Yûsuf, 12/18,77; Enbiyâ, 21/18, 22,112; el-En'âm, 6/100, 139, Mü'minûn, 23/91, 96; Sâffât, 37/159, 180; Zührûf, 43/82.

³³⁵ A'râf, 7/180; İsrâ, 17/110; Tâhâ, 20/8; Haşr, 59/22-24.

³³⁶ İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, thk. Muhammed İbrâhim Nâsır, Abdurrahman 'Umeyre, Dâru'l-Cîl, Beyrût ts., II, s. 283-284; Çelebi, İlyas, "Sıfat", *DİA*, XXXVII, ss. 100-106, Ankara 2009.

³³⁷ Topaloğlu, Bekir, "Esmâ-i Hüsnâ", *DİA*, XI, ss. 404-418, İstanbul 1995.

Küllâb'ın (ö. 240/854) “Allah'ın isimleri, aynı zamanda Onun sıfatlarıdır” sözünü nakletmektedir.³³⁸

İsim ile sıfat arasındaki diğer bir münasebet, türeme (*iştikâk*) ilişkisidir. Örneğin Allah'ın “‘Âlim, Kâdir, Hâlık ve Semî” gibi isimleri, Onun “‘ilim, kudret, halk ve sem” gibi sıfatlarından türemiştir. Buradan hareketle Eş‘arî'ye göre bu gibi sıfatları inkâr edenler, Onun isimlerini de inkâr etmiş olurlar.³³⁹

Nesefî'ye göre isim ile sıfat birbirinden farklıdır. Bununla beraber bazı âlimler ismi sıfattan üstün görürken bazıları da sıfatı isimden üstün tutmaktadırlar. İsmi sıfattan üstün olduğunu savunanlar, bu iddialarını şu delillerle desteklemeye çalışmışlardır:

1. Sıfatlar, müştak isimlerdir. Müştak olmayan isimler (*cevâmid*), müştak isimlerin aslı olup bir şeyin aslının fer'inden daha üstün olduğundan hareketle isim, sıfattan daha üstündür. Bunlar arasında herhangi bir türeme olmadığı varsayıldığında ise bâtil olan bir *devr* ve *teselsül* lazım gelir.

2. Zâtlar, sıfatlardan daha üstündür. Zira sıfatlar, varlıkları zâtlara muhtaç olan mümkün varlıklardır. Zâtlar ise bazen mümkün bazen de gayr-ı mümkündür. Zâtlar, sıfatlardan üstün olduğuna göre onlara delâlet eden isimler de sıfatlardan üstündür.

3. İsimler, sıfatlardan daha önceliklidir. Zira önce zâta delâlet eden isim, ardından da onu niteleyen sıfat meydana gelir. Önceden var olma ise üstünlüğü gerektirir. İsimler sıfatlardan evvel var olduklarından daha üstündürler.³⁴⁰

Sıfatları isimlerden üstün görenler ise iddialarını şöyle delillendirmişlerdir:

1. İsim, bir şeyin mâhiyetine icmâlî, sıfat ise tafsîlî bir şekilde delâlet eder. Dolayısıyla bir şeyin mâhiyeti isim ile değil, o şeyin özel sıfatı ile bilinir. Ancak Nesefî, bu hususa itiraz ederek, sıfatın bir şeyin mâhiyetine tafsîlî bir şekilde delâlet etmesinin onun isimden üstün olduğu anlamına gelmeyeceğini belirtir. Zira sıfat, nihâyetinde türemiş bir isimdir. Bu nedenle sıfatın bilinmesi için öncelikle ismin bilinmesi gerekmektedir. Öyleyse bilinmek için isme muhtaç olan sıfatın, isimden daha üstün olması imkânsızdır. Hatta bu durumda ismin sıfattan daha üstün olduğu söylenebilir.

2. Sıfat, nitelenmiş bir zâta, yani bir şeyin zât ile sıfattan müteşekkil birleşimine delâlet ettiğinden sıfat ile nitelenmiş bir zât, sıfatsız bir zâttan daha

³³⁸ Eş‘arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Na'im Zerzûr, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Saydâ-Beyrût 1333/2012, I, s. 141.

³³⁹ Eş‘arî, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, Dâru İbni Zeydûn, Beyrût ts., s. 146-147.

³⁴⁰ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 8-9; *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 9b.

üstündür. Neseî, buna da itiraz ederek; sıfatın zâta eklenmesinin, başkasına muhtaç olmayı gerektireceğini bunun ise üstünlüğe engel olduğunu ifade etmektedir.

3. Zâtın fazileti, sıfatları dolayısıyladır. Bu nedenle sıfat, zâttan daha üstündür. Neseî, bu iddiaya da katılmamaktadır. Çünkü zâtın faziletinin sıfat ile olması, zâtın sıfat ile kemâl bulacağı anlamına değil, bilakis zâtın, sıfatı kendine gerekli kıldığı (*istilzâm*) anlamına gelmektedir.³⁴¹ Dolayısıyla burada sıfat, sadece varlığını gerekli kılan zâtın faziletinin alâmetidir. Buna göre sıfatı kendine gerekli kılan zât, sıfattan daha üstündür. Zât, sıfatlardan üstün olduğuna göre zatlara delâlet eden isimler de sıfatlardan üstündür.

Neseî'ye göre isim ve sıfatlar hakkında üç farklı yaklaşım söz konusudur:

1. Sıfatları kabul edip isimleri inkâr edenler.
2. İsimleri kabul edip sıfatları inkâr edenler.
3. İsim ve sıfatları kabul edenler.³⁴²

2.3.1. Sıfatları Kabul Edip İsimleri İnkâr Edenler

Allah'ın hakikatinin yaratılmışlar tarafından bilinemeyeceği hususu daha önceden belirtilmişti. Çünkü malûm; ya vardır ya yoktur ya da eklentidir. Allah'ın varlığını bilmek, Onun hakikatini bilmek anlamına gelmez. Varlığın karşılığı, yokluktur. Varlık, tüm mevcûdâtı kapsamaktayken yokluk ise cevher, 'araz, mekân ve yön (cihet) gibi kavramların Allah hakkında var olmamasıdır. Tüm bunlar, Onun hakikatinin dışındadır. Eklentiler ise Allah'ın bir şeyi var etme hususundaki işlevsel vasıflarıdır. Örneğin; 'Âlim ve Kâdir oluşundan ötürü bir şeyi yaratmasıdır. Dolayısıyla bu eklentiler Onun hakikatinin dışındadır. Onun zatının dışında olan herhangi bir isimlendirme söz konusu olamaz. Zira isim, belirli bir müsemma'ya delâlet etmek üzere vaz' edilmiştir. Allah Teâlâ ise böyle bir isimlendirmeden münezzehtir.³⁴³

Neseî, Allah için böyle bir isimlendirmenin Onun imkânsızlığına değil, hakikatinin bilinemeyeceğine işâret ettiğini söyleyerek itiraz etmektedir. Belki de Allah Teâlâ, bazı kullarına zâtının hakikatini bildiren isimleri öğretmek suretiyle onları şereflelendirmeyi murâd etmiş olabilir.³⁴⁴

³⁴¹ Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 9.

³⁴² Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 10; *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 9a.

³⁴³ Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 10; *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 9a.

³⁴⁴ Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 10.

2.3.2. İsimleri Kabul Edip Sıfatları İnkâr Edenler

Nesefî'ye göre isimleri kabul edip sıfatları inkâr edenler, Kudemâ/Mütekaddimûn filozoflarıdır. Bunlar iddialarını temellendirmek üzere şu delilleri ortaya koymuşlardır:

1. Şayet Allah'a bir takım sıfatlar isnat edilirse onlar ya Onun hakikatine uygundur ya da değildir. Uygun olmadığı takdirde bu husus tartışmaya gerek kalmayacak kadar açıktır. Uygun ise;

a. Bu sıfatlar onun zâtının 'aynı olur ki bu imkânsızdır. Zira bu durumda sıfatlar, zâta delâlet eden eş anlamlı isimler olurlar. Hâlbuki isimler ve sıfatlar birbirinden farklı şeylerdir. Dolayısıyla bu ihtimâller göz önünde bulundurulduğunda sıfatların var olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır.

b. Bu sıfatlar zâttan başka bir şey olur ki bu da imkânsızdır. Zira her sıfat, var olabilmek için bir mevsûfa muhtaçtır. Başkasına muhtaç olan mümkünâttan olduğundan bu durumda Allah'ın sıfatları da mümkünâttan olacaktır. Bu ise varlığı zorunlu olan Allah hakkında imkânsızdır.

Öte yandan her mümkün, varlığını yokluğuna tercîh eden bir müessire muhtaçtır. Bu durum mümkünâtın hâdis olmasından kaynaklanmaktadır. Zira mümkünât, kadîm ve bâkî olsaydı bir müessire ihtiyaç duymazdı. Bununla beraber sıfatlar hâdis kabul edildiğinde Allah Teâlâ, hâdis varlıklara mahal olmuş olur ki ezelî ve ebedî olan Allah bu durumdan münezzehtir. Bu nedenle Onun sıfatlarının mümkünât içerisinde değerlendirilmesi imkânsızdır. Ayrıca sıfatların hâdis olduğu zaman zât, var olabilmek için başka sıfatlara ihtiyaç duyar. Bu ise *teselsül* meydana getireceğinden aklen bâtıldır/geçersizdir. Nesefî'ye göre buna şöyle bir itirazda bulunulabilir: Sıfatların, kendi zâtları itibariyle mümkün olması, Allah'ın zâtı itibariyle de zorunlu olması bakımından iki yönü bulunmaktadır. Böylece basît varlığın³⁴⁵ hem elverişli (kâbil) hem de fâ'il olma niteliğine sahip olması gerekir. Öyleyse sıfatların mümkünler içerisinde değerlendirilmesinin imkânsız olduğu söylenemez. Hâlbuki Yüce Allah'ın hakikati; Onun varlığını, birliğini ve tecellisini (ta'ayyün) gerektirir. Bu durum, sıfatların olmadığı anlamına gelmemektedir.

³⁴⁵ “Varlığı mâhiyetinin aynı olan, bünyesinde muhtelif parça veya unsurlar taşımayan, kendisinde değişik ve tecrit edilebilir birkaç nitelik bulunmayan, nicelik ve nitelik bakımından tamamen veya fiilen parçalanması imkânsız olan varlık, nesne yahut kavramdır” bkz.: Çağrıçı, Mustafa, “Basît”, *DİA*, V, ss. 106-107, İstanbul 1992.

Allah'ın sübûtî sıfatlarının ezeli³⁴⁶ olduğunu kabul eden Eş'arî'ye göre Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi ilâhî sıfatlar, zâtın kendisi değildir. Çünkü zâtla aynı olması durumunda her bir sıfatın aynı zamanda ilâh ile aynı olma durumu söz konusu olmaktadır ki bu imkânsızdır.³⁴⁷

Eş'arî, zât-isim ilişkisi bağlamında dört farklı görüşün ortaya atıldığını söylemektedir:

1. Allah'ın isimleri, Onun zâtının 'aynıdır: Ashâb-ı Hadîs'in çoğunluğu bu görüştedir.

2. Allah'ın isimleri Onun zâtının ne 'aynıdır ne de gayrıdır: Abdullâh b. Küllâb'ın taraftarlarının bir kısmı bu düşüncededir.

3. "Allah'ın isimleri, Onun zâtının 'aynıdır veya gayrıdır" şeklinde bir söylemden sakınıp tevakkuf edenler: Abdullâh b. Küllâb'ın taraftarlarının bir kısmı da bu düşüncededir.

4. Allah'ın isimleri, Onun zâtının gayrıdır. Sıfatların konumu da bu şekildedir: Mu'tezile, Hâricîler ve Mürcie ile Zeydiyye'nin çoğunluğu bu görüştedir.³⁴⁸

İsim ve sıfatların zâtın 'aynı olduğunu söylemeyenler, bunların mâhiyetleri hakkında iki farklı görüş ortaya koymuşlardır:

a. İsim ve sıfatların mâhiyeti, "Allah Âlim'dir, Kâdir'dir vb." sözlerdir: Mu'tezile ve Hâricîler bu düşünceyi benimsemişlerdir.

b. Allah'ın isimleri Onun sıfatları olup bunlar da "ilim, kudret, hayat, sem' basar ve benzerleridir: Abdullâh b. Küllâb da bu fikri savunmuştur.³⁴⁹

Bu bilgilerden hareketle Eş'arî'ye göre vücûd sıfatı haricindeki sıfatlar, zâtın ne kendisi ('ayn) ne de başkasıdır (gayr).³⁵⁰ İbn Hazm bu konuda biri "sıfatlar, zâtın ne 'aynı ne de gayrıdır" diğeri "sıfatlar, zâtın gayrıdır" olmak üzere Eş'arî'den iki farklı görüş aktarmaktadır.³⁵¹ Bununla beraber sıfatların, zâtın 'aynı veya gayrı olmadığı hususu ilk kez Eş'arî tarafından ortaya konmuş bir ilke değildir. Çünkü sıfatların

³⁴⁶ Eş'arî, *el-Luma' fi'r-Reddi 'alâ Ehli'z-Zeyğî ve'l-Bida'*, thk. Hamude Gurabe, Mektebetu Müsned, London ts., s. 20 vd.

³⁴⁷ Eş'arî, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, thk. 'Abbâs Sebbâğ, Dâru'n-Nefâis, 1. Baskı Beyrût 1994, s. 109.

³⁴⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, s. 141.

³⁴⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, s. 141.

³⁵⁰ Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1404, s. 82; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, s. 229-230.

³⁵¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, II, s. 126.

Allah'ın, zâtının ne 'aynı ne de ğayrı olduğu teorisi ilk defa Abdullâh b. Küllâb tarafından ileri sürülmüştür.³⁵²

Semerkandî, Eş'arîlerden Allah'ın sıfatlarının ne zâtının 'aynı ne de zâtından başka bir şey olduğuna dair iki yorum nakledildiğini söylemektedir:

a. İki başka şey; mekân, zaman veya varlık ve yokluk bakımından birbirinden ayrılmaları mümkün olan şeylerdir.

b. İki başka şey, biri diğerinden ibaret olmayan iki zattan müteşekkildir.

Buna karşın muhakkik kelâmcılar, biri diğerinin ne 'aynı ne de ğayrı olan iki şeyin bulunduğunu mümkün görmeyen cahillik olduğunu söylemişlerdir. Çünkü var sayılan iki şeyin birbirinden anlaşılan, diğerinden anlaşılanın 'aynı ise, bu iki şey birbirinin 'aynıdır. Eğer onların birinden anlaşılan diğerinden anlaşılanın 'aynı değilse bu iki şey birbirinden başkadır. Semerkandî'ye göre muhakkiklerin bu sözü doğrudur. Aslında Allah'ın sıfatlarının, zâtından başka olması veya olmaması şeklindeki tartışma anlatış farklılığından kaynaklanmaktadır. Ayrılık sadece "ğayr" lafzına verilen değişik manalardan ibarettir. Çünkü zikredilen he iki tefsire göre Allah'ın sıfatlarının zâtının ğayrı olmadığı konusunda bir farklılık bulunmaktadır. Eş'arîler bu tefsire göre sıfatın zâtın ğayrı olduğunu kabul etmektedirler. Durum böyle olunca asıl manâ yönünden bir ayrılık söz konusu olmaz.³⁵³

Teftâzânî Ehl-i Sünnet'in Allah'ın sıfatlarının Onun zâtının ne 'aynı, ne de ğayrı olduğu teorisini değerlendirerek bu sıfatların kadîm olmasının *ta'addüd-ü kudemâ'yı* gerektirmeyeceğini söylemektedir. Sıfatlar zâttan ister başka olsun isterse olmasın kesret ve ta'addüdü konusunda Ehl-i sünnet arasında bir görüş birliği vardır. Buna göre "imkânsız olan, kadîm zatların ta'addüdüdür. Yoksa zat ve sıfatın toplamından kaynaklanan ta'addüd imkânsız değildir" sözü daha doğrudur. Fakat yine de "Allah Teâlâ sıfatlarıyla kadîmdir" demeli ve kadîmlerin ta'addüdünü çağrıştıracak sözlerden kaçınılmalıdır. Nitekim konunun zorluğundan olacak ki, Mu'tezile ve Felsefeciler sıfatları inkâra, Kerrâmiyye sıfatların kadîm oluşunu nefye gitmiş ve Eş'arîler de sıfatların hem 'ayniyetini hem de gayriyetini nefye kâil olmuşlardır.

Sıfatların Allâh'ın zâtının ne 'aynı ne de ğayrı olduğunu söyleyerek aynı anda hem 'ayniyeti hem de gayriyeti nefyetmek zâhirde iki nakîzi nefyetmek demektir ki, bu hakikatte iki nakîzi cem' etmek anlamına da gelir. Çünkü gayriyeti açıkça nefyetmek zımnen 'ayniyeti ispat etmektir. 'Ayniyeti açıkça nefyederek zımnen gayriyeti ispat

³⁵² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, s. 251; II, s. 225-226.

³⁵³ Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s. 301.

etmek de iki nakîzi cem‘ etmektir. Bunun gibi tersinden bakıldığında ‘ayniyeti açıkça nefyetmek de ğayriyyette anlatıldığı sûretle iki nakîzi cem‘ etmek demektir. Zira bir şeyden anlaşılan şey eğer diğer şeyden anlaşılan şey değilse onun ğayıdır. Aksi takdirde onun ‘aynıdır. Bu ikisinin arasında üçüncü bir şık bulunmaz. Nitekim birbirine nakîz olan iki mefhumun ikisi bir anda nefyedilemediği için biri nefyedildiğinde ister istemez diğeri de ispat edilmiş olur. Bu durum diğeri şık için de geçerlidir. O da nefyedildiğinde bu defa baştan nefyedilen şık ispat edilir ki neticede her iki şık da ispatlanmış olur. Bunun içindir ki; “*ref-i nakîzayn cem-i nakîzayndır*” denmiştir.

Ehl-i Sünnet kelâmcıları ğayriyeti, iki şeyin, birisi olmadan diğerrinin varlığının tasavvur edilebilmesi, yani ikisinin birbirinden ayrılabilmesi şeklinde tarif etmişlerdir. Kelâmcılar ‘ayniyeti iki şeyin arada hiçbir fark olmaksızın aynı mefhumu sahip olması şeklinde tanımlamışlardır. Buna göre ‘ayniyet ile ğayriyet birbirlerinin nakîzi olamazlar. Bilakis aralarında üçüncü bir şık bulunmaktadır. Şöyle ki, bir şeyin diğeri bir şeyle mefhumu farklı olduğu halde birbirlerinden ayrılmaları mümkün olmayabilir. Nitekim parçayla bütün, sıfatla zât ve bazı sıfatlarla diğeri bazı sıfatlar arasında bu tür bir ilişki vardır. Çünkü Allah’ın zâtı da sıfatları da ezelîdir. Ezelî olan bir şeyin yokluğu mümkün değildir. Şu halde Onun sıfatlarının bir an dahi olsa bulunmayıp zâtının sıfatlarından ayrı kalması imkânsızdır.³⁵⁴

Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, Allah’ın sıfatları hususunda Onun ‘Âlim oluşunu, zâtının ‘aynı olarak değerlendirmektedir.³⁵⁵ Mu‘tezile’ye göre zât ile sıfatları birbirinden ayrı görenler birden fazla kadîm kabul etmiş olmaktadır. Yani sıfatların zât ile kâim manâlar olduğunu kabul etmek, kadîm olan Allah ile birlikte başka kadîmlerin varlığını da gerektirir. Bu ise tevhîd prensibine tamamen aykırıdır. Bu nedenle kıdem sıfatı dışındaki diğeri zâtî sıfatların te’vîl edilmesi gerekir.³⁵⁶ Dolayısıyla onlara göre Allah Teâlâ’yı tüm noksanlıklardan tenzîh etmek için ilâhî sıfatları zâtla özdeşleştirmek gerekir. Zira bu sıfatlar, Onun zâtına eklenmiş ezelî manalar olmayıp Onun zâtında mündemiçtir. Bu perspektifte “Allah; ‘Âlim, Semî‘ ve Basîr’dir” denilebilirken, “Onun; ‘ilim, sem‘ ve basar sıfatları vardır” denilemez. Çünkü ‘Âlim, Semî‘ ve Basîr kelimeleri, hem zâta hem de sıfata aynı anda delâlet eder. ‘İlim, sem‘ ve basar kelimeleri ise belirli özel bir anlam taşıdıklarından ötürü zâta eklenmiş

³⁵⁴ Teftâzânî, *Şerhu’l-‘Akâid*, thk. Ali Kemâl, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, Beyrût/Lübân, 1436/2014, s. 59-61.

³⁵⁵ Râzî, Fahrüddîn, *İşârâtü’n-Nuzzâr ilâ Latâifi’l-Esrâr*, thk. Halife Keskin-Hayri Kaplan-Muhammed Yılmaz, TDV, Ankara 2012, s. 49.

³⁵⁶ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, s. 57; Işık, Kemâl, *Mu‘tezilenin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, AÜİF, Ankara 1967, s. 67.

manâlardır.³⁵⁷ İslâm filozofları da bu hususta Mu'tezile ile benzer düşüncede olup onlara göre Allah Teâlâ'nın sıfatlarla nitelenmesi i'tibâridir.³⁵⁸

Mu'tezilî âlimlerin ilâhî sıfatların hakikatini ve zât üzerine zâid oluşunu kabul etmemelerinin arka planında Hristiyanlarla yapılan tartışmalar ve teslîs inancının etkisinin olduğu söylenebilir. Bu nedenle Mu'tezile ilk başta teslîs inancının ikinci ve üçüncü uknûmunun da karakteristik özellikleri olan “hayat, ilim ve kudret” sıfatlarının gerçekliğini inkâr etmişlerdir.³⁵⁹

2. Allah'ın zâtıyla birlikte sıfatları var kabul edildiğinde O zât ve sıfat birleşiminden mürekkebe bir varlık olur ki bu imkânsızdır. Zira mürekkebler, mümkünâttandır. Allah Teâlâ'nın ise varlığı zorunludur. Ayrıca “zât, sıfatların temel kaynağıdır” da denilemez. Aksi halde sıfatlar, zâtın sebepliliklerinden (ma'lûlât) olur ve zât sıfatlardan soyutlanır. Neseî onları bu hususta, zâtın sıfatları gerekli kılamayacağını söyleyip sıfatlarla donatılmış bir zâtın yaratılmışları meydana getirebileceğini ifade etmemelerini hayretle karşılamaktadır. Dolayısıyla filozofların bu yaklaşımlarından sıfatların var olmadığı sonucu ortaya çıkmaz.

3. Ulûhiyyet konusunda zâtın kemâli ya bu zâtın ötesindeki herhangi bir duruma itibar edilmeksizin olabilir ki o takdirde ulûhiyyet konusunda zâtın kendisi yeterlidir. Yahut zâtın ötesindeki bir duruma itibar edilebilir o zaman da zâtın bu sıfatlar olmaksızın eksik olup başkasıyla kemâl bulmuş olması gerekir ki bu muhâldir. Neseî'ye göre ise zât, sıfatları kendisi için gerekli kılmaktadır. Bu da zâtın başkasına ihtiyaç duymadan kendi başına yeterli olduğu anlamına gelmektedir.

4. Allah, hakîkî anlamda birdir ve tektir. Bir ve tek olan, kesretten/çokluktan münezzehtir. Zira Kur'ân'da da belirtildiği gibi Hristiyanlar hakkında “*And olsun, “Allah, için için üçüncüsüdür” diyenler kâfir olmuştur*”³⁶⁰ buyrulmaktadır. Hristiyanlar; üç zâtın var olduğunu değil, üç uknûm'un olduğunu ileri sürmekte ve bu uknûmlardan da sıfatları kastetmektedirler. Dolayısıyla Allah hakkında sıfatları kabul etmek Hristiyanların düştüğü hataya düşmek anlamına geleceğinden sıfatların varlığı söz konusu değildir. Neseî, bu delilin şöyle bir tenkite maruz kalabileceğini aktarmaktadır: Hristiyanlar, varlığı kendi zâtından olan bir takım kadîmlerin var olduğunu iddia

³⁵⁷ Kâdî, Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerîm Osman, Kâhire 1384/1965, s. 155 vd.; Neşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, s. 241-242; Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, s. 67-68; Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi*, Damla Yayınevi, 2. bs., İstanbul 1985, s. 174.

³⁵⁸ Harpûti, Abdullatîf, *Tenkihu'l-Kelâm fi 'Akâidi Ehli'l-İslâm*, TDVY, Elazığ 2000, s. 172.

³⁵⁹ Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hristiyan-Yahûdî Kelâmı*, çevr. Kasım Turhan, Kitapevi, İstanbul 2001, s. 94-95.

³⁶⁰ Mâide, 5/73.

etmişlerdir. Varlığı kendi zâtından olan kadîmler ise sıfat olamazlar. Her iki durum birbirinden farklı olduğundan buradan sıfatların olmadığı neticesi çıkmaz.

5. Şayet Allah Teâlâ herhangi bir sıfat ile nitelenecek olursa bu sıfatın kesinlikle ezeli olması gerekir. Ancak böyle bir şey mümkün değildir. Zira sıfat, kendinden önce var olmuş bir mevsûfu gerektirir ki bu da sıfatın ezeli olmadığı anlamına gelir. Neseî, ezelin zamansal önceliğe engel teşkil ettiğini ve sıfatların da bu durumda olduğunu söyleyerek bu düşünceye itiraz etmektedir.³⁶¹

2.3.3. İsim ve Sıfatları Kabul Edenler

Neseî, isim ve sıfatları kabul edenlerin akıllı ve zeki kimseler olduklarını söyleyerek onların bu konuda üç farklı yol izlediklerini belirtir:

1. İlahiyatçı filozofların³⁶² yolu olup onlar sıfatları selbî ve izâfî olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Kur'ân'da, onların bu taksimatında yer alan selbîyyât, celâl sıfatları; izâfîyyât ise ikrâm sıfatları şeklinde geçmektedir. Her iki sıfat kategorisi de çokluğu/kesreti gerektirmemektedir. Zira çokluktan en uzak olan şey birlik olmasına rağmen o bile sayısız nispete ve eklemelere sahiptir.³⁶³

2. Mu'tezile'nin izlemiş olduğu yol olup bunlar Allah'ın Âlim ve Kâdir olduğunu ittifâken kabul etmektedirler. Ancak bunlardan anlaşılması gerekenin selbî³⁶⁴ veya sübûtî³⁶⁵ anlamlar olduğu hususunda ise farklı düşünmektedirler:

a. Basra Mu'tezilesinin ileri gelen kelâmcılarından Nazzâm,³⁶⁶ bu sıfatlardan anlaşılması gerekenin selbî anlamlar olduğunu savunmaktadır. Ona göre Allah'ın 'Âlim oluşunun anlamı, câhil olmadığıdır. Yine Kâdir oluşu, âciz olmayışıdır. Ancak Neseî'ye göre Nazzâm'ın bu görüşü oldukça zayıftır. Zira cansız varlıklar (cemâdât) da câhil ve âciz olmama gibi niteliklere sahiptirler. Dolayısıyla Âlim ve Kâdir sıfatlarının karşılığının, câhil ve âciz olmayan şeklinde ifade edilmesi doğru değildir.³⁶⁷ Fahrüddîn er-Râzî, Mülâhide'nin³⁶⁸ bu görüşte olduğunu naklederek bunu tenkit etmektedir.³⁶⁹

³⁶¹ Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 10-12; *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 9a-9b.

³⁶² Genellikle filozoflar, *Tabîyyûn* (tabiatçılar-natüralistler), *Dehriyyûn* (materyalistler) ve *İlâhiyyûn* (ilâhiyatçılar) diye üç grupta incelenmiştir. *İlâhiyyûn*, ilâhiyata dair konuları ele alıp değerlendiren filozoflardır.

³⁶³ Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 12; *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 9b.

³⁶⁴ Allâh'ın ne olmadığını ve neler yapmadığını, hangi özelliklere sahip olmadığını ifade eden sıfatlardır.

³⁶⁵ Allâh'ın ne olduğunu ve neler yaptığını, hangi özelliklere sahip olduğunu ifade eden sıfatlardır.

³⁶⁶ Çelebi, İlyas, "Nazzâm", *DİA*, XXXII, ss. 466-469, İstanbul 2006.

³⁶⁷ Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 13; *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 9b.

³⁶⁸ Mülâhide, Mülhid'in cem'idir. Mülhid ise Allâh'ın varlığı veya birliğini, dinin temel hükümlerini inkâr eden, bunlar hakkında kuşku beslemeyen ve dinî kuralları hafife alan kişidir. Bkz; Sinanoğlu, Mustafa, "İlhâd", *DİA*, XXII, ss. 90-92, İstanbul 2000.

³⁶⁹ Râzî, *İşârâtü'n-Nuzzâr*, s. 49-50.

b. Basra Mu‘tezilesinin liderlerinden Ebü’l-Hüzeyl el-‘Allâf’a (ö. 235/849-50)³⁷⁰ göre bu sıfatlardan anlaşılması gereken sübûtî manâlardır. Ona göre Allah, zâtı olan ilmiyle ‘Âlim ve yine zâtı olan kudretiyle Kâdirdir. Fakat Neseî’ye göre ‘Allâf’ın bu görüşü zayıftır. Zira bu düşünce, Allah’ın bir olan zâtının hem ‘Âlim hem de Kâdir olduğunu ifâde etmektedir. Hâlbuki zât bir olmasına rağmen bu iki sıfat birbirinden farklıdır. Dolayısıyla zâtı bir olan Allah’ın hakikati de birdir. Bu nedenle ‘Âlimliği ve Kâdirliği olmaksızın da Allah’ın zâtının düşünülmesi mümkündür.³⁷¹

Eş‘arî, ‘Allâf’ın bu hususta Aristoteles’in “Allah tamamıyla ilimdir, tamamıyla kudrettir, tamamıyla hayattır, tamamıyla sem‘dir, tamamıyla basardır” şeklindeki yaklaşımından etkilendiğini söyleyerek onun bu düşüncesini tenkit etmiştir.³⁷²

c. Basra Mu‘tezilesinin önde gelen imamlarından Ebû Hâşim el-Cübbâî,³⁷³ bu sıfatlardan anlaşılması gerekenin ne selbî ne de sübûtî anlamlar olduğunu öne sürmüştür. Ona göre “Allah’ın âlimiyyeti vardır veya yoktur yahut malûmdur veya meçhuldür” denemez. Neseî’ye göre Ebû Hâşim’in bu görüşü zayıftır. Zira bir şey ya vardır ya da yoktur. Dolayısıyla Allah’ın âlimiyyetinin varlığını veya yokluğunu söylememek gibi bir durum söz konusu değildir.³⁷⁴

Eş‘arî’nin de değindiği gibi Mu‘tezile, tenzîh ve te’vîl prensibinde birleşmekle birlikte sıfat teorisinde yeknesak bir bütünlük arz etmemektedir.³⁷⁵ Mu‘tezile içerisinde bu hususta en farklı görüş, sıfatları zâtın halleri olarak kavramsallaştıran Ebû Hâşim’e aittir. Nitekim Allah’ın sıfatları meselesinin çözümüyle ilgili ahvâl teorisini ortaya atmıştır. Ona göre cevher ile ‘araz, vücûd ile ‘adem arasında üçüncü bir kavram vardır ki o da *ahvâl*’dir.³⁷⁶ Şehristânî’ye göre ‘Allâf’ın sıfatlarla ilgili “vücûh-u zât” görüşü Ebû Hâşim’in *ahvâl* teorisiyle birebir aynıdır.³⁷⁷ Aynı şekilde Mısırlı aydın Ali Sâmî en-Neşşâr (ö. 1980) da Ebû Hâşim’in bu düşüncesinde eski Yunan filozoflarından ve ‘Allâf’ın “vücûh-u zât” görüşünden etkilendiğini ifâde etmektedir.³⁷⁸

Halleri zâta zâid veya zâtan ayrı saymayarak sıfatları hem ispat hem de nefyeden bu görüşü, Mu‘tezilî ve Sünnî teorilerin arasında yer alan, orta bir görüş

³⁷⁰ Yurdağür, Metin, “Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf”, *DİA*, X, ss. 330-332, İstanbul 1994.

³⁷¹ Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 12-13; *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 9b.

³⁷² Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, II, s. 158.

³⁷³ Bkz. İlhan, Avni, “Ebû Hâşim El-Cübbâî”, *DİA*, X, ss. 146-147, İstanbul 1994.

³⁷⁴ Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 13; *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 9b.

³⁷⁵ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 164, 222, 280, 298; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, s. 98; Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-Fırak*, Dâru’l-Âfâki’l-Cedide, Beyrût 1977, s. 211- 212.

³⁷⁶ Yavuz, “Ahvâl”, *DİA*, II, ss. 190-192.

³⁷⁷ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 34.

³⁷⁸ Neşşâr, Ali Sâmî, *Neş‘et-u Fikri’l-Felsefi fi’l-İslam*, Dâru’l-Meârif, Kâhire ts., I, s. 457.

olarak değerlendirmek mümkündür.³⁷⁹ Muhtemelen bu yakınlıktan ötürü bir süre sonra Bâkîllânî ve Cüveynî³⁸⁰ gibi kelâmcılar tarafından da kabul edilmiştir.³⁸¹ Nitekim Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025), Ebû Ali el-Cübbâî'den naklen teşbîh ve tecsîm probleminin Müslümanlar arasında meydana gelen ilk problem olduğunu öne sürmüştür.³⁸² Ebû Hâşim'in ortaya koyduğu bu teori, daha sonraları Kâdî Abdülcebbar, Bâkîllânî ve Cüveynî gibi âlimler başta olmak üzere bazı Mu'tezilî, Sünnî ve Kerrâmî kelâmcılar da benimsemiştir. Ancak haller nazariyesi aynı ekollerin diğer müntesipleri çoğunluğu tarafından reddedilip tenkit edilmiştir. Buna ilk karşı çıkanlar Ebû Ali el-Cübbâî ile Eş'arî olmuştur. Ayrıca İbn Sînâ, Bağdâdî ve İbn Hazm gibi düşünürler de bu görüşü tenkit edenler arasındadır.³⁸³

Ebû Hâşim'e kadar ilâhî sıfatlar meselesinde iki teorinin hâkim olduğu görülmektedir:

a. Sıfatlar, zihinde (zihnî) ve zihnin dışında (hâricî) zât ve mâhiyet olarak hakîkî bir vücûda/varlığa sahiptirler: Bu teoriyi savunanlara *Sıfâtiyye* veya *Müsebbite* denir. Ehl-i Sünnet âlimlerinin ekseriyeti bu görüşü benimsemişlerdir.

b. Sıfatların zihnî ve hâricî bir varlık kategorisinde değerlendirilmesi durumunda Allah'ın zâtı gibi sıfatlarının da ezeli olması gerekir. Bu da birden fazla ezeli varlık sonucunu doğurur. Dolayısıyla ilâhî sıfatlar, varlık mefhumunu taşımayan isimlerdir. Mu'tezile'nin çoğunluğu ve Meşşâî filozoflar bu görüşü savunmaktadır. Bunlar muhâlifleri tarafından *Mu'attıla* (sıfatları işlevsiz kılanlar) olarak isimlendirilmişlerdir.³⁸⁴

Ebû Hâşim, doğuracağı problemlerden ötürü her iki teori arasında orta yolu bulmaya çalışmıştır. Ona göre birinci teori, Allah'ın zâtının hakîkî varlığı olan unsurlardan meydana gelmiş bileşik bir varlık olması neticesine götürür. İkinci teori ise sıfatları tamamen inkâr etmeyi gerektirir.³⁸⁵ Aslına Ebû Hâşim Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet'in sıfat anlayışını uzlaştırma çabası içerisine girmiştir. Dolayısıyla bu teori,

³⁷⁹ İlhan, "Ebû Hâşim el-Cübbâî", *DİA*, X, ss. 146-147; Topaloğlu, "Allâh", *DİA*, II, s. 490.

³⁸⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 167.

³⁸¹ Tunagöz, *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'de Tanrı Düşüncesi*, s. 148.

³⁸² Kâdî Abdülcebbar, *Fazlu'l-İ'tizâl*, thk. Fuad Seyyid, Dârü't-Tunusiyye, Tunus 1974, s. 149, 156, 161, 162.

³⁸³ Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hristiyan-Yahûdî Kelâmı*, çevr. Kasım Turhan, Kitapevi, İstanbul 2001, s. 134, 150; Yavuz, "Ahvâl", II, s. 190-192.

³⁸⁴ Yavuz, Yusuf Şevki, "Ahvâl", *DİA*, II, ss. 190-192.

³⁸⁵ Yavuz, "Ahvâl", II, s. 190-192.

Mu‘tezile’nin nominalist sıfat anlayışı ile Eş‘arîlerin realist sıfat anlayışlarını uzlaştırma çabasıdır.³⁸⁶

Mu‘tezile bu sıfatları ism-i fâil sığasıyla (âlim, kâdir vb.) kabul ederken, Ehl-i Sünnet ise bunları mastar manasıyla (‘ilim, kudret vb.) Allah’a izâfe etmektedir. Ebû Hâşim’in ahvâl olarak isimlendirdiği bu durum, ism-i fâil sığası ile mastarın birleşiminden ibarettir. Örneğin onun hal olarak belirttiği âlimiyyet ve kâdiriyyet gibi durumlar ism-i fâilin mastar halini almış şeklidir.

3. Âlimiyyet ve Kâdiriyyet gibi durumların haller olmayıp Allah’ın zâtı üzerine zâid sübûtî sıfatlar olduğu görüşünü kabul edenlerin yoludur. Bu anlayış, kelâm kitaplarında zikredildiği üzere Ashâbu’s-Sıfât/Sıfâtiyye grubuna nispet edilir.³⁸⁷

Cüveynî’nin bu konu ile ilgili tespiti şu şekildedir: Kendisini yaratıp idare eden Allah’ı anlamaya çalışan ve aklının erdiği bir varlıkta karar kılan kişi *Müşebbihdir*; *nefy-i mahzda* karar kılan *Mu‘attıldır*; bir varlıktan emin olduğu halde onun künhünü idrakten ‘âciz olan ise *Muvahhiddir*.³⁸⁸

‘Alâüddîn el-Üsmendî (ö. 552/1157 [?])³⁸⁹ ise bazı filozofların ve Bâtiniyye fırkasının Allah’ın herhangi bir isim veya sıfat ile nitelenemeyeceğini savunduklarını belirterek bunlara dördüncü bir sınıf eklemiştir.³⁹⁰

2.4. İsimlerin Tasnîfi

Nesefî, isimleri üç kategoride değerlendirmektedir:

1. Zât için konulan isimler,
2. Zâta dâhil olan cüz’ler için konulan isimler,
3. Zâta dâhil olmayan (zâtın hâricindeki) bir manâ için konulan isimler.³⁹¹

2.4.1. Zât İçin Konulan İsimler

Öncelikle zât kavramı, sâhib anlamındaki *nâkıs* isim olan “zû (ذُ)” kelimesinin müennes tekilidir. Aslında kelimenin müennes tekili, kısa “ta (ة)” harfî ile yazılıp “zevâtun (ذَاتُ)” şeklindedir. Ancak Araplar kelimedeki “vav (و)” harfini hazfedip “zât

³⁸⁶ Koloğlu, Orhan Şener, “Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *UÜİFD*, XVI, No: 2, Bursa 2007, s. 200.

³⁸⁷ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 13; *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 9b.

³⁸⁸ Cüveynî, *el-‘Akîdetü’n-Nizâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Mektebetü’l-Ezheriyye, Mısır 1992, s. 23.

³⁸⁹ İltâş, Davut, “Üsmendî”, *DİA*, XLII, ss. 388-389, İstanbul 2012; Özervarlı, M. Sait, “Üsmendî”, *DİA*, XLII, s. 389-391, İstanbul 2012.

³⁹⁰ Üsmendî, ‘Alâüddîn Muhammed, *Lübâbü’l-Kelâm*, İsam Yayınları, İstanbul 2005, s. 74.

³⁹¹ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 15; *Muhtasarü Nihâyeti’l-‘Ukûl*, vr. 347b; *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 9a.

(ة) şeklinde okumuşlardır. Ardından kapalı “ta (ة)” harfî yerine açık “ta (ا)” harfîni getirerek “zât (ا)ة” şeklini vermişlerdir.³⁹²

İslâm âlimlerinin bir kısmı müennes kalıbındaki “zât (ا)ة” kelimesinin Allah hakkında kullanımını câiz görmezken bazıları ise terim anlamıyla kelimenin cisim olmayan şeyler için kullanıldığını göz önünde bulundurarak Allah’a nispetinde herhangi bir sakınca görmemişlerdir.³⁹³

Zât kavramı genel manâda “kendi başına idrâk edilen şey” olarak tarif edilmiştir.³⁹⁴ Buradan hareketle zât; ilâhî sıfatların kendisiyle kâim olduğu, kendisi ise başkasıyla kâim olmayan yüce varlık şeklinde tanımlandığı gibi,³⁹⁵ bazen *nefis* ve ‘*ayn* gibi anlamları ifade etmek için, bazen de şeyin tüm özelliklerinin kendisine dayandığı kavram olarak ‘araz ve sıfat kavramlarının mukabilinde kullanılmıştır.³⁹⁶ Felsefe ve kelâm ilminde ise zât kavramı sıfatların kendisine yüklenildiği şey’ anlamında kullanılmaktadır.³⁹⁷

Nesefî, Allah hakkında zât kelimesinin kullanımı ile ilgili ihtilâfların tamamen lafzî olduğunu söylemektedir. Zira bu kelime ile bazen nefsi ile kâim olan hakikat anlamı kastedilir. Allah Teâlâ nefsi ile kâim olduğundan bu durumda Onun hakkında zât kavramının kullanımı câizdir. Ancak bunun dışında farklı bir anlam hedeflendiği zaman böyle bir kullanım Allah hakkında câiz olmaz.³⁹⁸

Nesefî’ye göre zât için konulan isimler ya cins ismi³⁹⁹ ya da özel isimdir.⁴⁰⁰ Cins ismi, genel anlam arz ederken özel isim ise o şeyin kendisine has bir anlam taşır. Dolayısıyla Türkçedeki Tanrı, Farsçadaki Hudâ, Arapçadaki İlâh kelimelerinin hepsi birer cins isim olup özel isim olan Allah kelimesinin eş anlamlısı değildir. Bu çerçevede “Tanrılar, Hudâyân/Hudâlar, Âlihe/İlâhlar” şeklindeki cins isimler çoğul kalıbında kullanılabilirken Allah ifadesi cemi‘ sığasıyla kullanılmamaktadır. Öte yandan Allah hakkında özel bir ismin kullanılabilirliği hususunda kelâmcılar ihtilâf etmişlerdir. Onların çoğu bunu kabul etmezken bunun nedenlerini şöyle sıralamışlardır:

³⁹² Ferâhîdî, *Kitâbü’l-’Ayn*, VIII, s. 207-208.

³⁹³ Duğaym, Semîh, *Mevsû’atu Mustalahâtî’l-’İlmi’l-Kelâm*, Mektebetü Lübnân, Beyrût 1998, I, s. 619.

³⁹⁴ Duğaym, Semîh, *Mevsû’a*, I, s. 85.

³⁹⁵ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 346.

³⁹⁶ Fârâbî, Ebû Nasr, *Kitâbu’l-Hurûf*, thk. Muhsin Mehdî, Dâru’l-Meşrik, Beyrût 1990, s. 106; İbn Rüşd, Ebû’l-Velîd Muhammed, *Risâletü mâ ba’de’t-Tabî’a*, “*Rasâilu İbn Rüşd*” içerisinde, nşr. Gerard Cihâmî, Rafik el-’Acem, Dâru’l-Fikri’l-Lübnânî, Beyrût 1994, s. 42.

³⁹⁷ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 346.

³⁹⁸ Nesefî, *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 9b.

³⁹⁹ Belirli bir şeye mahsûs olmayıp o cinsin özelliklerini taşıyan her şeyi kapsayan isim.

⁴⁰⁰ Özel isim.

1. Özel isim, aynı zamanda birine/bir şeye işâret etme anlamındadır. Allah’a herhangi bir şekilde işâret edilemeyeceğine göre Onun için özel isim söz konusu değildir.

Nesefî bunu şöyle cevaplandırmaktadır: Özel isim, duyu organlarımızla hissedebildiğimiz şeylere işâret etme anlamındadır. Dolayısıyla bu, akıl ile var olduğunu bildiğimiz şeyler hakkında kullanıldığında işâret anlamına gelmemektedir. Allah’ın varlığı da akıl vasıtasıyla bilindiğinden özel isim Ona işâret etmek anlamını taşımamaktadır. Bu durumda Allah’ın zâtı için özel isim kullanılmasında herhangi bir sakınca yoktur.

2. İnsanların, var ve bir olan, her şeyi bilen ve her şeye güç yetiren anlamında Allah hakkındaki bilgileri küllî bilgilerdir. Özel isim ise cüzî bilgilere delâlet etmektedir. Dolayısıyla Allah hakkında özel ismin kullanımı mümkün değildir.

Nesefî bu anlayışa da itiraz ederek şöyle cevap vermektedir: İnsanların Allah hakkındaki bu tür küllî bilgileri, sadece Ona şirk koşulmasına engel olmak içindir. Zira Onun zâtı hakkındaki bilgiler, ona ortak koşulmasını engelleyen bilgilerdir. Dolayısıyla Allah hakkında özel ismin kullanılması imkân dâhilindedir.

3. Özel ismin varlığı ve nispetindeki gaye, cinsinde veya nev’inde kendisine ortak olan diğer şeylerden temeyyüz etmektir. Hâlbuki Allah, cins ve nev’den münezzehtir. Bu nedenle Onun hakkında özel ismin kullanımı imkânsızdır.

Nesefî, özel ismin varlığındaki gayenin, cinsinde veya nev’inde kendisine ortak olan diğer şeylerden temeyyüz etmek olduğunu kabul etmektedir. Hâlbuki Allah’ın varlığının gayesi bu değildir. Öyleyse Allah için bu tür şeyler söz konusu olamaz. Ayrıca cins ismin Allah hakkında kullanılabilirliği hususu da tartışmalı olup özel ismin kullanımında olduğu gibi bazı kelâmcılar tarafından bu da reddedilmiştir.

4. Özel isim, duyu organlarımızla hissedip tasavvur edebildiğimiz varlıklara işâret ederken kullanılır. Allah ise his ve tasavvur edilmekten münezzehtir. Ancak Nesefî’ye göre bu durum, duyu organlarıyla hissedilen varlıklarla ilgili olup sadece akıl ile var olduğunu bildiğimiz varlıklar hakkında böyle bir şey söz konusu değildir.

5. Özel ismin varlığındaki gaye, cinsinde veya nevi’nde kendisine ortak olan diğer şeylerden ayrı olmaktır. Hâlbuki Allah, cins ve nevi’den münezzehtir. Dolayısıyla Onun hakkında özel ismin kullanılması mümkün değildir. Bu durumda “Allah” isminin ‘alem değil, müştak olduğu anlaşılmaktadır. Nesefî bunu şöyle cevaplandırmıştır: ‘Alem isminin varlığındaki gaye, cinsinde veya nevi’nde kendisine ortak olan diğer şeylerden ayrı olmaktır. Bu, ‘alem in var oluş gayesidir. Yüce Allah’ın varlığının gayesi bu

olmadığından kendisi için bu tür şeyler söz konusu değildir. Bu nedenle Onun hakkında ‘alemin kullanılmasında bir sakınca yoktur. Ayrıca Onun zâtını diğer varlıklardan - varlık açısından- ayırt etmek için özel bir ismi kullanmak neden mümkün olmasın ki?⁴⁰¹

2.4.2. Zâta Dâhil Olan Cüz’ler İçin Konulan İsimler

Bu, bir isimlendirme yöntemi olmakla birlikte böyle bir kullanım Allah hakkında imkânsızdır. Zira bir şeyin zâta dâhil edilmesi, o zâtın mürekkebe olması anlamına gelir. Allah’ın zâtı ise mürekkebe olmaktan münezzehtir.⁴⁰² Cevher-i ferd gibi bazı isimlendirmeler, o şeyin mâhiyetine değil, cüz’üne delâlet edebilir. Bu durumda varlığın cüz’lerden meydana gelmesi söz konusu olduğu gibi o varlığın bileşik olduğuna da delâlet eder. Allah Teâlâ bu durumdan münezzeh olduğuna göre böyle bir isimlendirme yöntemiyle Allah’ın isimlendirilmesi muhâldir.

2.4.3. Zâta Dâhil Olmayan (Hâriçteki) Bir Manâ İçin Konulan İsimler

İsimlendirme yöntemlerinden biri de o şeyin mâhiyetine delâlet eden bir lafız ile değil, onun sıfatına delâlet eden bir lafızla söz konusu olabilir. Bu kısma sıfatlar örnek verilebilir. Allah hakkında câiz olan böyle bir yöntem sonucunda ortaya çıkan sıfatların tasnîfi ayrıntılı bir şekilde ileride ele alınacaktır.⁴⁰³ Fahrüddîn er-Râzî’nin aktardığına göre kelâmcıların çoğu zâta delâlet eden isimler ile zâtın cüz’lerinden birine delâlet eden isimlerin Allah’a nispetinin imkânsız olduğunu iddia etmektedir. O, zâta dâhil olmayan (hâriçteki) bir manâ için konulan isimler hakkında sıfat tabirini kullanmakta ve bunların Allah’a nispet edilmesini mümkün görmektedir.⁴⁰⁴

Bu hususta farklı bir yaklaşım sergileyenlerden biri de Abdülkâhir el-Bağdâdî’dir. Nitekim o, isimlerle sıfatlar arasındaki isticâk/türeme ilişkisine vurgu yaparak Allah’ın isimlerini üç sınıfa ayırmaktadır:

1. Allah’ın zâtından ötürü lâayık olduğu isimler (şey’, mevcûd, zât gibi),
2. Allah’ın zâtıyla kâim olan bir manadan ötürü lâayık olduğu isimler (Hayy, ‘Âlim, Kâdir, Müttekellim ve Mürîd gibi),
3. Allah’ın fiilinden ötürü lâayık olduğu isimler (Hâlık ve Ğâfır gibi).⁴⁰⁵

⁴⁰¹ Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 15-16, 43-44; *Muhtasarı Nihâyeti’l-‘Ukûl*, vr. 348a-348b; *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 9a, 11b.

⁴⁰² Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 16.

⁴⁰³ Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 16.

⁴⁰⁴ Râzî, Fahrüddîn, *Levâmi’u’l-Beyyînât Şerhu Esmâillâhi Teâlâ ve’s-Sıfât*, tsh. Muhammed Bedruddîn Ebu Firâs el-Halebî, el-Matbaatü’ş-Şerefiyye, 1323/1905, s. 21-22.

⁴⁰⁵ Bağdâdî, *Usûlü’l-Dîn*, s. 122-124.

2.5. Allah'ın İsimlerinin Tevkîfî veya Kıyâsî Oluşu

Allah'ın isimlerinin tevkîfî veya kıyâsî oluşu kelâmcılar arasında tartışmalı bir konudur. Meseleyi ayrıntılarıyla ele alan Neseî, bu husustaki farklı görüşleri şöyle açıklamaktadır:

1. Allah'ın isim ve sıfatları tevkîfî'dir. Aksi halde anlam itibariyle hakkında kullanılması uygun olan her türlü isim ve sıfatın zâtına nispeti câiz olurdu. Hâlbuki Kur'ân ve sahîh sünnette vârid olmayan isim ve sıfatın Ona nispeti câiz değildir. Bu nedenle Kâdir, 'Âlim gibi nisbeler uygun görülürken tabîb, fakîh gibi izâfeler ise uygun görülmemiştir.⁴⁰⁶

Selef akidesinin öncü isimlerinden Ahmed b. Hanbel, sıfatların kadîm ve tevkîfî olduğunu savunmaktadır.⁴⁰⁷ Aynı şekilde onun akidesini benimsediği ifade eden Eş'arî de bu görüştedir.⁴⁰⁸ Ona göre Allah'ın isim ve sıfatlarının belirlenmesi, bizzat kendisinin ya da peygamberinin bildirilmesi ve Müslümanların da bunlar üzerinde ittifak etmeleriyle mümkündür.⁴⁰⁹ İbn Fûrek, Eş'arî'nin bu görüşünü aktararak isimlerin tevkîfî olduğunu ve bu konuda kıyâsa mahal olmadığını söylemektedir.⁴¹⁰ Genel olarak Selef âlimleri ve muhaddisler de esma-i ilâhiyenin tevkîfî olduğu kanâatindedir.⁴¹¹ Hatta Eş'arî, Bağdâd Mu'tezilesinin de bu düşüncede olduğunu aktarmaktadır.⁴¹² Buna göre naslarda geçen “sekâhüm (سقاھم)”,⁴¹³ “yestehzi'u (يستھزئ)”,⁴¹⁴ “ğadibe (غضب)”,⁴¹⁵ “sallâ (سلى)”,⁴¹⁶ gibi fiillere bakılarak “Sâkî (ساقى)”, “Müstehzi' (مستھزئ)”, “Ğadbân (غضبان)”, “Musallî (مصلى)” gibi isimler Allah hakkında kullanılamaz.⁴¹⁷

⁴⁰⁶ Neseî, *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 11a.

⁴⁰⁷ İbn Hanbel, Ahmed, *el-'Akîde*, thk. Abdülazîz Sirvan, Dâru'l-Kuteybe, Dimaşk 1988, s. 41; *Kitâbü's-Sünne*, thk. Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtânî, Ramâdî li'n-Neşr, Demmâm 1414/1994; *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, Gırâs li'n-Neşr, Kuveyt 1426/2005; *Usûlü's-Sünne*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1433/2012.

⁴⁰⁸ Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 13.

⁴⁰⁹ Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma' fi'r-Redd'i 'alâ Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'*, thk. Richard Mc. Carty, Beyrût 1952, s. 10; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî'l-Eş'arî*, s. 49; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, s. 233; Yar, Erkan, “Eş'arî'nin Teolojik Görüşleri”, *FÜİFD*, 11: 1 (2006), ss. 1-23, s. 3. Elazığ 2006.

⁴¹⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî'l-Eş'arî*, s. 42, 49, 50.

⁴¹¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 197, 525; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî'l-Eş'arî*, s. 42, 49, 50; Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 192; Arûcî, Muhammed, “el-Esmâ ve's-Sıfât fi mâ beyne 'Ulemâi's-Selef ve Ehli'l-İ'tizâl”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, I, ss. 31-46, s. 33, İstanbul 1997.

⁴¹² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 197, 525.

⁴¹³ İnsân, 76/21.

⁴¹⁴ Bakara, 2/15.

⁴¹⁵ Nisâ, 4/93.

⁴¹⁶ Ahzâb, 33/56.

⁴¹⁷ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 129.

Nesefî âyetinde geçen *yestehzi*’u fiili hakkında şunları söylemektedir: Burada biri “Allah, alay etme fiili ile nasıl nitelenebilir ki?! Zira alay etmek Kur’ân’da⁴¹⁸ cehâlet ile beraber zikredilmiştir. Öyleyse bu fiil Allah’a nasıl isnat edilebilir?!” şeklinde bir itirazda bulunabilir. Buna birkaç açıdan cevap verilebilir:

a. Buradaki istihzâ fiili, Allah’ın onlara alay etmelerinin cezasını vereceği anlamında olabilir.

b. Onların alay etmelerinin Allah’a hiçbir zararı yoktur. Bilakis kendilerine zarar vermektedirler. Dolayısıyla burada fiilin Allah’a isnadı, bu gerçeği göstermek için olabilir.

c. Allah Teâlâ, onları alçaltıp rezil edecektir. Zira istihzânın neticesi bunu gerektirmektedir.

d. Allah dünyada Hz. Peygamber’e münâfıkların gerçek yüzünü gösterip onları alay edecek bir hale sokacaktır. “İşte o gün (ahirette) de îmân edenler kâfirlere gülerler”⁴¹⁹ ayetinden de anlaşılacağı üzere cennetteki müminler onların bu halleriyle alay edeceklerdir.⁴²⁰

Öte yandan Bâkillânî’ye göre anlam uygun olsa bile Allah’ı naslarda sabit olmayan bir isim ile isimlendirmek caiz değildir. Onun isimleri kıyâs ile değil, tevkîf ile tespit edilir.⁴²¹ Ancak Gazzâlî ve Râzî gibi düşünürler Bâkillânî’nin Allah’ın isimlerinin kıyâsî olduğunu savunduğunu naklederek⁴²² Bu nispet, Bâkillânî’nin *el-İnsâf* adlı eseriyle uyuşmamaktadır. Bu karmaşıklığın, Bâkillânî’nin daha sonraları kaleme alıp günümüze ulaşmayan eserlerindeki görüşlerinden kaynaklanmış olması muhtemeldir.

2. Allah’ın isim ve sıfatları ıstılâhî/kıyâsî olup tevkîfe mahal yoktur. Dolayısıyla Allah’ın zâtına ve sıfatlarına lâayık olan anlamların Ona nispeti câizdir. Öte yandan Arapça dışındaki dillerde Allah hakkında Kur’ân ve sünnette bulunmayan birtakım isimlerin Ona nispet edildiği görülmektedir. Zira her kültürün kendi diline has kavramları olup insanlar inandıkları Allah’a kendi dillerine ait bu kavramlarla seslenmektedirler. Bu da isim ve sıfatların tevkîfi olmadığının göstergesidir.⁴²³

3. Allah’ın isimleri tevkîfi olup sıfatları kıyâsîdir.⁴²⁴

⁴¹⁸ قَالُوا اتَّخَذْنَا هُذَا آيَةً قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ “Onlar: Bizimle alay mı ediyorsun? demişlerdi. O da: Cahillerden olmaktan Allâh’a sığınırım, demişti.” Bkz.: Bakara, 2/67.

⁴¹⁹ Mutaaffîfîn, 83/34.

⁴²⁰ Nesefî, *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 26b.

⁴²¹ Bâkillânî, *el-İnsâf*, s. 39.

⁴²² Bkz: Gazzâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ*, s. 139; Râzî, *Levâmi’u’l-Beyyînât*, s. 18.

⁴²³ Nesefî, *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 11a.

⁴²⁴ Nesefî, *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 11a.

Kelâmî tartışmaların başladığı dönemden itibaren isim ve sıfatların tevkîfî olması gerektiğine vurgu yapılmıştır. Ancak Gazzâlî ile birlikte iki kavram arasında ayırma gidilerek isimlerin tevkîfî, sıfatların ise akıl veya nakil kaynaklı olduğu fikri benimsenmiştir. Gazzâlî ve Râzî bu görüştedir. Zira onlara göre isim ve sıfat kavramları birbirilerinden farklıdır. Nas ile sabit olmayan isimleri Allah'a izâfe etmek doğru değildir; bununla beraber zâtına ve yüceliğine ters düşmeyen kavramlarla Onu sıfatlandırmak (*tavsîf*) mümkündür.⁴²⁵ Ayrıca Gazzâlî ile Râzî, Bâkillânî'nin düşüncesinin de Allah'ın isimlerinin tevkîfî olduğu yönündeki görüşünü nakletmektedirler.⁴²⁶

Öte yandan Gazzâlî, bu konunun aynı zamanda fikhî bir mesele olduğunu ve ilgili hususta iki görüşün bulunduğunu söyler. Bunlardan birincisine göre naslarda geçmeyen isimlerin Allah'a nispeti haramdır. İkinci görüş ise bunun hükmünü söz konusu ismin anlamına bağlamaktadır. Şayet o ismin anlamı Allah hakkında herhangi bir eksiklik ifade etmesi yahut yanlış anlaşılmaya neden olması söz konusu değilse, onun Allah'a nispeti caizdir.⁴²⁷

Teftâzânî, kelâmcılar arasında hakkında şer'î izin veya yasak bulunan isim ve sıfatlarla ilgili ihtilâf olmadığını, ihtilâfin sadece hakkında şer'î izin veya yasak bulunmayanlarla alakalı olduğunu ifade etmiş, hakkında şer'î izin veya yasak bulunmayan isim ve sıfatların Allah hakkında kullanılmasının Eş'arîlerce câiz görülmediğini, Mu'tezile tarafından ise câiz görüldüğünü belirtmiştir. Bununla beraber Teftâzânî, Bâkillânî'nin⁴²⁸ bu hususta Mu'tezile'ye meylettiğini, Cüveynî'nin görüş bildirmeyip tevakkuf ettiğini, Gazzâlî'nin ise isim ve sıfatları birbirinden ayırıp sıfatları değil, isimleri tevkîfî kabul ettiğini aktarmıştır. Öte yandan Teftâzânî, isimleri arasında olmayan bir ismin Hz. Peygamber'e verilmesinin câiz olmadığını, sıradan birinin dahi anne-babasının kendisine takmadığı bir isim ile çağrılmaya rıza göstermediğini, bu nedenle Allah'ın kendisini isimlendirmedığı isimlerle isimlendirmekten uzak durulması gerektiğini söylemiştir.⁴²⁹

Nesefî'ye göre ise genel anlamda ister isim ister sıfat olsun edebe aykırı bir anlam barındıran her türlü kavramın Allah hakkında kullanımı doğru değildir. Zâtına

⁴²⁵ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 139-141; Razi, *Levâmi'u'l-Beyyinât*, s. 36-37; Topaloğlu, "Allâh", *DİA*, II, ss. 471-498, İstanbul 1989.

⁴²⁶ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 139-141; Râzî, *Levâmi'u'l-Beyyinât*, s. 33.

⁴²⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, haz. Enes Muhammed, s. 108.

⁴²⁸ Gölçük, Şerafettin, "Bâkillânî", *DİA*, IV, ss. 531-535, İstanbul 1991.

⁴²⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, III, s. 256-257.

övgü barındıran kavramların Ona nispeti ise câizdir.⁴³⁰ Nesefî, âlimlerin çoğunluğunun Allah'ın isimlerinin tevkîfî olduğunu savunduklarını ve bu hususta şu delilleri öne sürdüklerini aktarmaktadır:

1. Allah'ın isimlerinin tevkîfî olduğunun delillerinden biri “el-‘Ârif (العارف), el-Fakîh (الفقيه), el-‘Âkil (العاقل), el-Fatin (الفطن)” gibi isimlerin Onun hakkında kullanılmasının câiz olmayışıdır. Zira ma‘rifet, bir şeyi çabalayarak sonradan bilmek anlamına gelmektedir. Bilinmeyen bir şeyi sonradan bilmek ise bilgi öncesi gaflet içinde bulunduğu anlamına gelmektedir. *Fıkıh* kelimesinde de durum aynı olup bir şeyin şer‘î açıdan câiz olup olmamasının öğrenilmesi, konunun araştırılmasından sonradır. Allah Teâlâ bu tür şeylerden münezzehtir olduğundan bu isimlerin ona nispeti câiz değildir. Öte yandan akıl, kişiyi kendisini ilgilendirmeyen şeylerden uzak kılan şeydir. Akıl kavramı, kendisini ilgilendirmeyen şeylerle uğraşması mümkün olan varlıklar hakkında kullanılabilir. Allah böyle bir şeyden münezzehtir olduğundan Onun hakkında bu kavramın kullanılması mümkün değildir. Yine fitnat kavramı, zeki bir kişinin bilmediği bir şeyi çabuk ve hızlı bir şekilde kavramasıdır. Allah hakkında bir şeyi önceden bilmeyip sonradan bilme/öğrenme gibi bir durum söz konusu olmadığına göre bu tür isimlerin Onun hakkında kullanılması doğru değildir.⁴³¹

2. Allah'ın isimleri tevkîfî olmadığı takdirde hakkında kullanılması câiz olmayan birtakım isimlerin Ona verilmesi gibi bir tehlike söz konusudur.

3. Allah'ı yüceltmek gerekir. İsimlerinin tevkîfî oluşu ise Onu yüceltmek anlamındadır.⁴³²

Mu‘tezile ile Kerrâmiyye’ye göre bir lafzın anlamının Allah hakkında sâbit olabileceğine aklî bir işâret varsa bunu Allah’a isim olarak nispet etmek câiz olup bunun tevkîfî olması şart değildir. Zira onlara göre bir lafzın manası Allah hakkında mevcûd ise naslarda bulunsun veya bulunmasın o lafzın Allah hakkında kullanılması câizdir.⁴³³ Ancak burada Mu‘tezile’yi Bağdâd ve Basrâ Mu‘tezilesi olarak ayrı ayrı ele almak daha yerinde olacaktır. Nitekim Eş‘arî, Bağdâd Mu‘tezilesi’nin Allah'ın isimlerinin tevkîfî olduğu görüşünde olduklarını belirtmektedir.⁴³⁴ Kâdî Abdülcebbar’a göre bir lafzın manası Allah hakkında mevcûd olup bu lafzı kullanmak herhangi bir yanlış anlaşılmaya

⁴³⁰ Nesefî, *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 11a.

⁴³¹ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 14; Teftâzânî, Sa’düddîn, *Şerhu'l-Makâsıd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2011, III, s. 257-258.

⁴³² Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 13-14.

⁴³³ Râzî, *Levâmi‘u'l-Beyyinât*, s. 33; Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 13.

⁴³⁴ Eş‘arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, II, s. 207.

sebeup olmayacaksa isimlerin tevkîfî olmaları şart değildir. Zira bu tamamen Onu yüceltmeye yönelik olup Kur'ân'ın “*O halde beni anın*”⁴³⁵ emrini yerine getirmektir.⁴³⁶

Nesefî'ye göre bu hususta isimler ve sıfatlar farklı değerlendirilmektedir. İsimlerin tevkîfî olması şartken sıfatlarda böyle bir şart aranmamalıdır. Sıfata delâlet eden lafız, anlam itibariyle Allah hakkında kullanılmaya uygun ise tevkîfî olması zorunlu değildir. Allah hakkında kullanıldığında birtakım soru işaretlerine neden olması durumunda ise bu tür nitelermelerden uzak durmak gerekir.⁴³⁷ Öte yandan Nesefî'ye göre naslarda Allah'a nispet edilen fiillerden türeyen “kâdî ve kâşif” gibi isimler sarîhî bir şekilde naslarda vârid olmadıklarından bunların da zât-ı ilâhîye nispeti câiz değildir.⁴³⁸

Allah'ın isimlerinin tevkîfî olduğunu savunan Nesefî'nin Nâs sûresini tefsîr ederken Allah hakkında *Hazret* ifadesini kullanması dikkat çekicidir. Söz konusu tefsîri tahkîk eden İyâde b. Eyyûb el-Kübeysî, bu ifadenin daha çok tasavvuf kitaplarında mevcûd olduğunu belirtmektedir.⁴³⁹

2.6. İsm-i A'zam Meselesi

İsim kelimesi Kur'ân'da muhtelif yerlerde geçmekle beraber *a'zam* sıfatıyla kullanımı sadece hadislerde mevcuttur.⁴⁴⁰ Hadislerde geçen bu kavram, *Kütüb-i Tis'a* eserlerindeki rivâyetlere dayanmaktadır. Ayrıca İbn Ebî Şeybe (ö.235/849) ve Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin (ö.405/1014) eserleri gibi *Kütüb-i Tis'a* haricindeki hadis kaynaklarında da konuyla ilgili rivâyetler bulunmaktadır.⁴⁴¹ Sözü edilen rivâyetlerdeki isimler: “*Allah, Hayy, Kayyûm, Rabb, Lâ ilâhe illâ Hû, Samed, Mennân, Hannân, Bedî'u's-Semâvâtî ve'l-'Ard, Zü'l-Celâli ve'l-İkrâm, Rahmân, Berr, Rahîm, Lâ ilâhe illâ Ente*” şeklinde sıralanmaktadır. Aynı şekilde rivâyetlerdeki “*Besmele, Kelime-i Tevhîd, Esmâ-i Hüsnâ, Allahümme, Mâlikü'l-Mülk ve Lâ ilâhe illâ Ente Sübhâneke İnnî Kuntu mine'z-Zâlimîn*” ifadeleri de ism-i a'zam kategorisinde değerlendirilmiştir.⁴⁴²

⁴³⁵ Bakara, 2/152.

⁴³⁶ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 14.

⁴³⁷ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 15.

⁴³⁸ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s.137.

⁴³⁹ Nesefî, *Tefsîru Sûreti'n-Nâs*, s. 70.

⁴⁴⁰ Müslim, *Sahîh*, “*Salâtü'l-müsâfirîn*”, 258; Ebû Dâvûd, *Sünen*, “*Vitir*”, 17.

⁴⁴¹ İlgili rivâyetler için bkz. Ebû Dâvûd, *Sünen*, Tefrî'u ebvâbi'l-vitr, 23, hadis no: 1496; Tirmîzî, *Sünen*, ed-De'avât, 64, hadis no: 3478; İbn Mâce, *Sünen*, ed-Du'a', 9, hadis no: 3855; Dârimî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 14, hadis no: 3412. Hâkim, *Müstedrek*, II, 711, hadis no: 1866; Müslim, *Salâtü'l-müsâfirîn*, 258, hadis no: 1885; Nesâî, *Sehv*, 58, hadis no: 130; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 158, hadis no: 12638; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 47, hadis no: 29362; Asar, M. Ali, *Hadislerde Allâh Tasavvuru*, AÜSBE, Doktora Tezi, Ankara 2012, s. 127.

⁴⁴² Asar, *Hadislerde Allâh Tasavvuru*, s. 127.

Hangi ismin ism-i a‘zam olduğu hususu ile ilgili farklı görüşler serdedilmiştir. Neseî, bu husustaki görüşleri üç sınıfta değerlendirmektedir:

1. Cafer es-Sâdık (ö. 148/765), Cüneyd-i Bağdâdî, İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), Eş‘arî, İbn Hibbân (ö. 354/965) ve Bâkılânî gibi âlimler, Allah’ın ism-i a‘zam diye bir isminin olmadığını, Allah’ın isimleri arasında böyle bir ayrımın yapılamayacağını savunmaktadırlar. Onlara göre rivâyetlerde geçen ism-i a‘zam ifadesinden kastedilen ise sadece “yüce isim” anlamıdır. Dolayısıyla burada ism-i tafdîl kalıbındaki a‘zam kelimesi en yüce değil, ‘azîm (yüce) anlamındadır. Ayrıca buradaki yücelik isme değil, müsemma olan zâta ait bir niteliktir.⁴⁴³

2. İsm-i a‘zam, Allah’ın isimlerinin en üstünüdür. Bu isim, Kadîr gecesinde olduğu gibi sadece Allah tarafından bilinmektedir.⁴⁴⁴ Bu hususu destekleyen birçok hadis vardır. Bunlardan biri şöyledir: “*Allah’ın dört bin tane ismi vardır. Bunlardan bin tanesini sadece Allah bilir. Bin tanesini Allah ve melekler bilir. Bin tanesini Allah, melekler ve peygamberler bilir. Geriye kalan bin tanesini de tüm müminler bilir. Bu bin tanenin üç yüzü Tevrat’da, üç yüzü İncil’de, üç yüzü Zebur’da ve yüz tanesi de Kur’ân’da geçmektedir. Kur’ân’daki yüz isimden doksan dokuzu herkesçe bilinir, fakat geriye kalan biri (ism-i a‘zam) ise gizlidir. Bunları ezberleyen (ve gereğini yerine getiren) Cennet’e girer.*”⁴⁴⁵

Neseî’ye göre ism-i a‘zam’ın insanlardan gizli tutulması, birtakım hikmetlere mebnîdir. Bu hikmetlerden biri de inananları bu ismi bulmaya teşvik ederek Allah’ın isimleriyle meşgul etmektir.⁴⁴⁶

3. İsm-i a‘zam, bütün insanlarca bilinmektedir.⁴⁴⁷

İsm-i a‘zam’ın belirli bir isim olup olmadığı hususu tartışmalıdır.⁴⁴⁸ Ancak Neseî’ye göre bu isim bellidir. Fakat bunu sadece peygamberler ve Allah dostları bilebilir.⁴⁴⁹

İsm-i a‘zam’ın varlığını kabul eden Neseî, bu ismin ne olduğu hususundaki görüşleri şu şekilde özetlemektedir:

1. Kulun Allah’ı tanıma/bilme şuûruyla Allah’tan başka herkesle bağlarını koparmış olduğu bir halde Allah’ı zikrederken kullandığı her isim, ism-i a‘zam’dır.

⁴⁴³ Râzî, Fahrüddîn, *Levâmi‘u’l-Beyyinât*, nşr. Tâhâ Abdürreûf Sa’d, Beyrût 1404/1984, s. 92-94.

⁴⁴⁴ Suyûtî, *el-Hâvî li’l-Fetâvî*, II, s. 135-139.

⁴⁴⁵ Müslim, *Kitâbu’z-Zikr*, 1382; Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 35.

⁴⁴⁶ Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 35.

⁴⁴⁷ Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 32-33; *Keşfü’l-Hakâik*, vr.11a; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, XII, s. 526-527; Suyûtî, *el-Hâvî li’l-Fetâvî*, II, s.135-139.

⁴⁴⁸ Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 33.

⁴⁴⁹ Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 138.

Buna göre ism-i a‘zam, kulun ma‘rifetullâh bilinciyle hemhâl olarak Allah’ı zikrettiği isimdir.

2. İsm-i a‘zam’ın hangi isim olduğu belli değildir. Kulun, Allah’tan başka herkesten kendini soyutladığı bir anda Allah’ı zikretmek üzere kullandığı her isim, ism-i a‘zam’dır. Ebû Yezîd el-Bistamî (ö. 234/848) bu görüştedir. Ona göre ism-i a‘zam, kalbin mahlûkât ile irtibatı kesik bir şekilde Allah’ı zikrederken kullandığı her isme karşılık gelmektedir.

3. İsm-i a‘zam bellidir, fakat bunun hangi isim olduğu hususu tartışmalıdır:

a. İsm-i a‘zam, Hûve (هُوَ) zamiridir. Bundan dolayı dua ederken *يَا هُوَ، يَا مَنْ لَا هُوَ إِلَّا هُوَ* şeklinde dua edilmektedir. Öte yandan Hûve (هُوَ) zamiri, “ğâib ve bir/tek olan varlık” anlamına gelmektedir. Bunlar (müfred, mevcûd, ğâib) ise Allah’ın sıfatlarındandır.

b. İsm-i a‘zam, Allah lafzıdır. Bu görüşte olanların delilleri şöyle sıralanabilir:

ba. Allah lafzı, Onun zâtına has olup başkaları için kullanılamaz.

bb. Allah lafzı, özel isim gibi sıfat olmayı kabul etmez.

İbrâhîm Sûresi 2. âyetinin⁴⁵⁰ başında geçen Allah lafzını, yedi kırâat imamlarından Nâfi‘ b. Abdîrrahmân (ö. 169/785) ile Âmir b. Yezîd el-Yahsubî (ö. 118/736) gibi kurrâlar merfû‘ (الله) okuyarak mübtedâ kabul etmişlerdir. Bununla beraber Allah lafzını mecrûr okuyarak hemen öncesindeki “الْحَمِيدُ (el-Hamîd)” ismine bedel yapanlar da vardır.

bc. Kur’ân’da “*De ki: “İster Allah diyerek, ister Rahmân diyerek yakarın”*”⁴⁵¹ buyurulmaktadır. Bu âyetten de anlaşıldığı üzere Allah ile Rahmân, Onun en yüce isimleridir. İlk zikredilen daha üstün olduğundan Allah ismi, Rahmân isminden daha üstündür. Öte yandan Rahmân ismi sadece Onun rahmet sıfatına işâret ederken, Allah ismi Onun diğer tüm sıfatlarına da şâmilidir.

bd. Allah lafzından her bir harf eksildiğinde ortaya çıkan lafız yine Ona delâlet eder, şöyle ki: Allah lafzından hemze çıkarıldığında *lillâh*,⁴⁵² ardından *lam* harfi çıkarıldığında *lehû*,⁴⁵³ son olarak ondan da *lam* harfi çıkarıldığında *hû*⁴⁵⁴ zamiri kalır.

⁴⁵⁰ İbrâhîm, 14/1-2: “Elif-lâm-râ. Bu, rablerinin izniyle insanları karanlıklardan aydınlığa, güçlü ve övgüye lâyık olan Allah’ın yoluna çıkarman için sana indirdiğimiz kitaptır. O Allah ki, göklerde ve yerde ne varsa hepsi O’nundur. Şiddetli azaptan dolayı inkârcıların yay haline!”

الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ زَاوِيَةِ الْعَرْشِ الْحَمِيدُ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لِلْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ

⁴⁵¹ İsrâ, 17/110.

⁴⁵² Münâfik, 63/7.

⁴⁵³ Furkân, 25/2.

⁴⁵⁴ Bakara, 2/255.

be. Kâfir biri, *Lâ ilâhe illâ Huve* şeklinde *Hûve* zamirini kullanarak kelime-i şehâdet getirmiş olsa bile Müslüman sayılmaz. Zira bu zamir ile Allah'ın dışındaki ma'bûdlara işaret edilmesi imkân dâhilindedir. Bu nedenle Müslüman olmak için *Lâ ilâhe illâllâh* şeklinde Allah lafzı kullanılarak şehâdet getirilmelidir.

bf. Kur'ân'da “(Resulüm!) Sen “Allah” de, sonra onları bırak, daldıkları bataklıkta oyalanadursunlar!”⁴⁵⁵ buyurulmaktadır. Görüldüğü üzere Allah, lafzatullâhı zikretmeyi ve diğer tüm şeylerden yüz çevirmeyi emretmektedir. Tüm bunlardan lafzatullâhın diğer isimlerden daha üstün olduğu anlaşılmaktadır.

bg. Allah lafzı *elif lâm* ile başlamasına rağmen *Yâ Allah!* şeklinde nidâ harfiyle (yâ) birlikte kullanılabilir. Oysaki Arap dili kurallarına göre nidâ harfi ile harf-i ta'rîf bir arada gelemmez. Zira mezkûr ikili bir arada geldiklerinde harf-i ta'rîf hazfedilir. Allah lafzındaki *elif lâm* ise kelimenin bir parçası olarak kabul edildiğinden hazfedilmemektedir.

bh. Akıl sahipleri Allah lafzının hakikatinin ne olduğu ve türeyip türemediği hususlarında büyük bir şaşkınlık içerisinde.

b1. Kur'ân'ın birinci sûresi olan Fâtiha'nın ilk âyetinde Allah ismi geçmektedir.

bi. Allah lafzı, özel isim olduğundan diğer isimlerden daha üstündür.

c. İsm-i a'zam, Hayy ve Kayyûm isimleridir. Bu görüşte olanların dayanağı her iki ismin yücelik ile ululuğa delâlet etmesidir. Abdullâh b. Abbâs (ö. 68/687-88) da ism-i a'zamin Hayy ve Kayyûm isimleri olduğunu söylemiştir.⁴⁵⁶

d. İsm-i a'zam, *Yâ Ze'l-Celâli ve'l-İkrâm*'dir. Bu görüşü benimseyenlerin dayanağı Hz. Peygamber'in “*Yâ Ze'l-Celâli ve'l-İkrâm duasını sıkça tekrarlayınız!*”⁴⁵⁷ hadîsidir. Bu iki isim tüm ilâhî sıfatlara işaret etmektedir. Zira Celâl, Allah'ın selbî, İkrâm da sübûtî sıfatlarına delâlet etmektedir.

e. İsm-i a'zam, Kur'ân'daki bazı sûrelerin başlarında yer alan hurûf-ı mukatta'adır.⁴⁵⁸ Zira rivâyete göre Hz. Peygamber'e ism-i a'zam hakkında soru sorulduğunda: “Âl-i 'İmrân suresinin başındadır” şeklinde cevap vermiştir. Ayrıca Hz. Ali'nin her dara düştüğünde “*Yâ Hâ Mîm 'Ayn Sîn Kâf*”⁴⁵⁹ ve “*Kâf Hâ Yâ 'Ayn Sâd*”⁴⁶⁰

⁴⁵⁵ En'âm, 6/91.

⁴⁵⁶ Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 110.

⁴⁵⁷ Ahmed, *Müsned*, 17596; Hâkim, *Müstedrek*, 1836-1837.

⁴⁵⁸ “Hurûf-ı mukatta'a Arap alfabesindeki on dört harften (ا، ح، ر، س، ص، ط، ع، ق، ك، ل، م، ن، ه، ي) teşekkül etmiş olup bunların üçü tek, dördü iki, üçü üç, ikisi dört, ikisi de beş harflidir. Tekrarlarıyla birlikte yirmi dokuz ünite oluşturan hurûf-ı mukatta'a, ikisi Medenî olmak üzere yirmi dokuz sûrenin başında yer alır.” Bkz.: Duman, M. Zeki-Altundağ, Mustafa, “Hurûf-ı mukatta'a”, *DİA*, XVIII, ss. 401-408, İstanbul 1998.

⁴⁵⁹ Şûrâ, 42/1-2.

şeklinde dua ettiği rivâyet edilmektedir.⁴⁶¹ Tabîîn neslinden Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713) de ism-i a‘zam’ın Kur’ân’daki hurûf-ı mukatta‘a içinde olduğunu ifâde etmektedir. Ona göre bu harflerin birleşiminden bazen bir isim ortaya çıkarken bazen de çıkmamaktadır. Ortaya çıkmayan isim ism-i a‘zam’ın kendisidir. Örneğin Elif Lâm Râ (الر) harfleri ile Hâm Mîm (م) ve Nûn (ن) harflerinin birleşiminde er-Rahmân (الرحمن) ismi ortaya çıkmaktadır.⁴⁶²

Zeynülâbidîn Alî b. el-Hüseyin (ö. 94/712) ise Allah’ın ism-i a‘zâm’ı kendisine öğretmesi için çok dua ettiğini ve rüyasında birinin ona “Allah’ım! Ey yüce arşın rabbi olup kendisinden başka ilah bulunmayan Allah’ım! Allah’ım! Allah’ım! Şüphesiz ben, senden dilemekteyim!”⁴⁶³ şeklinde dua etmesi gerektiğini, bundan sonra kendisinin bu şekilde yaptığı tüm duaların kabul olduğunu söylemiştir.⁴⁶⁴ Ayrıca Suyûtî’nin 16 isimden oluşan ism-i a‘zam listesinin başında Allah ismi veya Ona delâlet eden Hüve zamiri vardır.⁴⁶⁵

Nesefî, hurûf-ı mukatta‘ayı ism-i a‘zâm olarak kabul edenlerin olduğunu belirterek onların konuyla ilgili şöyle bir çıkarımda bulunduklarını aktarmaktadır. Onlara göre Kur’ân’daki 29 sûrenin başında hurûf-ı mukatta‘a bulunmaktadır. Bunların 19’unda bu harfler tek başına âyet olarak gelmekte ve bu da 19 sayısının barındırdığı anlamlara işâret etmektedir. Ayrıca bir gün içerisinde beş vakit namaz vardır. Bir gün 24 saat olduğuna göre bundan beş çıkarıldığında yine 19 kalmaktadır. Dolayısıyla bu sayıda birtakım işâretler mevcuttur. Yine Cehennemde görevli meleklerin sayısı da 19⁴⁶⁶ olarak geçmektedir.⁴⁶⁷

2.7. Allah İsminin Etimolojisi ve Anlamı

Allah lafzı, sadece Müslümanlar tarafından değil, câhiliye dönemindeki Araplar tarafından da kullanılmıştır. Nitekim onlar taptıkları putların yanı sıra varlığına inandıkları aşkın ve yüce varlığı da Allah olarak isimlendirmişlerdir. Hatta Allah lafzının Hz. İsmâîl’den beri Araplar tarafından bilindiği ileri sürülmüştür.⁴⁶⁸

⁴⁶⁰ Meryem, 19/1.

⁴⁶¹ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 110; *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 11a.

⁴⁶² Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 33-35; *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 11a.

⁴⁶³ اللهم اني اسئلك الله الله الذي لا اله الا هو رب العرش العظيم

⁴⁶⁴ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 35.

⁴⁶⁵ Suyûtî, *el-Hâvî li’l-Fetâvî*, I, s. 380.

⁴⁶⁶ Müddessir, 74/30.

⁴⁶⁷ Nesefî, *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 12b.

⁴⁶⁸ Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili*, İstanbul 1992, I, s. 45.

Allah lafzının tefsîrine geçmeden şunu ifâde etmemiz gerekir ki Neseî, bu lafzı esmâ-i hüsnâ listesi içerisinde değil, “zât için konulan isimler” bölümünde ele almaktadır. Ayrıca Neseî, mütekaddimûn filozofların Allah’ın kendi zâtına mahsûs bir isminin olmadığına inandıklarını aktarmaktadır. Zira onlara göre şayet Allah’ın kendi zâtına ait bir isim olsaydı bu isim ya bizzat Onun tarafından ya da başkası tarafından zâtına verilecektir. Her iki seçenek de muhâl olduğundan Onun kendi zâtına ait bir ismi yoktur.⁴⁶⁹

Neseî, Halîl b. Ahmed’den (ö. 175/791) naklen Allah isminin Yüce yaratana ait olduğu hususunda tüm düşünürlerin ittifâk ettiklerini bildirmektedir. Buna göre Allah lafzı, Onun zâtına has bir isim olup başkası hakkında kullanılamaz. Neseî, bu lafzın diğer isimlerde bulunmayan kendisine has lafzî ve manevî bazı niteliklere sahip olduğunu söylemektedir. Lafzî niteliklerden bahsedecek olursak Allah ismindeki harfler baştan sona doğru sırasıyla hazfedildiğinde daha önce de belirtildiği gibi ortaya çıkan her yeni kelime yeniden Yüce Allah’a delâlet etmektedir. Manevî niteliğe gelince Allah Teâlâ, ‘Âlim ve Kâdir gibi herhangi bir sıfatla anıldığında sadece mezkûr (ilim, kudret) niteliklerle vasıflanırken, Allah ismi ile anıldığında ulûhiyyet sıfatlarının tamamıyla nitelenmiş olur. Dolayısıyla bu lafız, tüm ilâhî sıfatları kapsamaktadır. Nitekim gerçek ilâh, tüm sıfatları kendinde barındırandır.⁴⁷⁰ Örneğin kelime-i şehâdet getiren bir kâfirin Allah ismi dışındaki ilâhî isimleri kullanması, Müslüman olması için yeterli değildir.⁴⁷¹

İslâm âlimleri, Allah isminin köken itibarıyla hangi dile ait olduğu hususunda ihtilâf etmişlerdir. Bazı âlimler bunun Süryânî veya İbrânî kökenli bir kelime olup sonradan Arapçaya geçtiğini savunmuşlardır. Nitekim Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934),⁴⁷² bu ismin Arapça kelime kalıplarına uyarlanarak sonradan bu dile girmiş yabancı kökenli bir kelime (*mu‘arreb*) olduğunu iddia ederken, âlimlerin çoğunluğu aşağıdaki delilleri serdederek bu ismin Arapça kökenli olduğunu savunmuşlardır:

1. Putperestler her ne kadar Allah’a şirk koşsalar da Onun var olduğunu biliyor, îmân ediyor ve kendi aralarında Allah ismini kullanıyorlardı.

2. Mekke müşrikleri arasında bu ismin yaygın bir şekilde kullanıldığına dair Kur’ân’da şöyle buyurulmaktadır: “*And olsun, eğer onlara, “Gökleri ve yeri kim*

⁴⁶⁹ Neseî, *Muhtasarı Nihâyeti’l-‘Ukûl*, vr. 347b.

⁴⁷⁰ Neseî, *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 12a.

⁴⁷¹ Neseî, *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 12a.

⁴⁷² Kutluer, İlhan, “Belhî, Ebû Zeyd”, *DİA*, V, ss. 412-414, İstanbul 1992.

*yarattı, güneşi ve ayı hizmetinize kim verdi?” diye soracak olsan mutlaka, “Allah” diyeceklerdir.”*⁴⁷³

3. Kur’ân’daki bazı kelimelerin Süryânîce gibi başka dillerde de kullanılıyor olması, diller arasındaki uyumun bir göstergesidir. Dolayısıyla bu durum, söz konusu kelimelerin Arapçaya sonradan girdiği anlamına gelmemektedir.

Öte yandan İslâm âlimlerin çoğu, Kur’ân’ın tamamen Arapça kelimelerden müteşekkil olduğunu belirtmektedirler. Nitekim Kur’ân’daki “*Şüphesiz ki, biz onu Arapça bir Kur’ân olarak indirdik*”,⁴⁷⁴ “*Onu, apaçık/anlaşılır bir Arapça ile indirmiştir*”⁴⁷⁵ gibi âyetler bu hususu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

4. Arap dili uzmanlarının, Allah isminin hangi kelimedenden türediği hususundaki ihtilâfları, ismin Arapça kökenli olduğunu göstermektedir.

5. Allah’ın en üstün ismi, Allah lafzı olup Arapça da en zengin ve en donanımlı dil olduğundan bu lafzın Arapça olması gerekir.⁴⁷⁶

Allah lafzının Arapça olduğunu savunanlar, bu ismin etimolojisi üzerinde iki farklı görüş ortaya koymuşlardır:

1. Allah lafzı, özel isim olup herhangi bir kökenden türememiştir. Ebû Hanîfe, Halîl b. Ahmed, Sîbeveyhi (ö. 180/796), Şâfi’î, Müberred (ö. 286/900), Eş’arî, Cüveynî, Gazzâlî, Zamahşerî (ö. 538/1144) ve Râzî gibi isimler başta olmak üzere kelâm ve fıkıh âlimlerinin çoğunluğu bu görüştedir. Nesefî de bu görüşe katılanlar arasındadır.⁴⁷⁷

Öte yandan ilâhî isimlerin de Allah lafzı gibi özel isim olması mümkündür. Nitekim “Kayyûm, Allah’ın isimlerindendir” denilebilirken “Allah, Kayyûm’un ismidir” denilemez. Yani Onun diğer isimleri Allah lafzına nispet edilebilirken bu lafız ise Onun diğer isimlerine nispet edilemez.⁴⁷⁸

Nesefî, Allah lafzının özel isim olduğunu savunanların delillerini beş maddede özetlemektedir:

a. Allah lafzı, müştak olduğu taktirde kelime-i tevhîd açık bir şekilde tevhîd anlamını veremez. Zira müştak bir lafız, küllî anlamlar ifade etmektedir. Bu ise tevhîdin zıddı olan şirke engel değildir. Bu nedenle Allah lafzının müştaklığı söz konusu olamaz. Bu, “*لا إله إلا الله*” den başka evde hiç kimse yoktur” cümlesindeki duruma benzemektedir. İfadedeki âlim kelimesi, özel bir isim olup kendisiyle kastedilen belirli

⁴⁷³ ‘Ankebût, 29/61.

⁴⁷⁴ Yûsuf, 12/2.

⁴⁷⁵ Şu’arâ, 26/195.

⁴⁷⁶ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 42; *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 11b.

⁴⁷⁷ Nesefî, *Muhtasaru Nihâyeti’l-‘Ukûl*, vr. 348a.

⁴⁷⁸ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 16.

bir kişidir. Aksi halde evdeki kişinin tam olarak kim olduğu bilinemez.⁴⁷⁹ Aynı durum, kelime-i tevhîd için de söz konusu olduğundan Allah lafzının özel isim olduğu kesinlik kazanır.

b. Allah Teâlâ, Kur’ân’da “*Hiç, Onun adını taşıyan bir başkasını biliyor musun?*”⁴⁸⁰ buyurmaktadır. Âlimlerin çoğunluğuna göre Allah ismi, Onun zâtına has olduğundan kâinatta hiçbir varlık bu ismi taşımamaktadır. Bu lafız, müştak olduğu takdirde sıfat olur ki bunlarda asıl olan isim olmamalarıdır. Allah lafzı, Onun ismi olduğuna göre müştak değil, özel isimdir.

c. Müştak isimler, sıfattır. Sıfatlar ise kendisinden önce zikredilmiş bir mevsûfu gerektirmektedir. Mevsûfun zâtının isimsiz olması imkânsız olduğundan zât-ı ilâhînin ismi Allah lafzıdır. Bu lafız ise sıfat alabilir, ancak başkasına sıfat olamaz. Allah lafzı dışındaki diğer tüm isimler, Onun sıfatlarıdır. Şayet o da sıfat olsaydı bütün sıfatları mevsûfsuz kalırdı ki bu muhâldir.⁴⁸¹

d. Müştak isimler, yukarıda da ifade edildiği gibi küllî olup kendinden başkalarını da içermektedir. Allah ismi ise sadece Onun zâtına has olup başkaları için kullanılmamaktadır. Nitekim zâtî değil de küllî olsaydı kelime-i tevhîd, tevhîdin anlamını vermezdi.⁴⁸²

e. Allah ismi, ilâhî isimlerin en üstünü olduğundan Onun zâtına uygun olmalıdır. Zâtı tek olduğuna göre bu ismin de hiçbir şeyden türememesi ve Ona has tek isim olması gerekir.⁴⁸³

2. Allah lafzı türemiş bir isimdir. Mu‘tezile ve diğer bazı âlimler bu görüştedir. Onlara göre bu isim, ilâh kelimesinden türemiş olup başına harf-i ta‘rîf takısı almış ve böylece kelime el-İlâh şekline dönüşmüştür. Ardından kullanımı kolaylaştırmak üzere ilâh kelimesinin başındaki hemze kaldırılıp sonraki lam harfleri birleştirilerek (idğâm) Allah ismi ortaya çıkmıştır.⁴⁸⁴ Buna göre Allah isminin ma‘rifeliği özel isim oluşundan değil, bilakis başındaki harf-i ta‘rîf takısından kaynaklanmaktadır.⁴⁸⁵

Nesefî, Allah lafzının ilâh kelimesinden türediği yönündeki görüşleri aktarıp ardından bu kelimenin muhtemel anlamlarını şu şekilde açıklamaktadır:

⁴⁷⁹ Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti’l-‘Ukûl*, 348a.

⁴⁸⁰ Meryem, 19/65.

⁴⁸¹ Ayrıca bkz. Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti’l-‘Ukûl*, vr. 347b.

⁴⁸² Nesefî, *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 11a.

⁴⁸³ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 42-43; *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 11a.

⁴⁸⁴ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 44-45; İbn Manzûr, Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn, *Lisânu’l-‘Arab*, Dârü Sadr, 3. Baskı, Beyrût 1414, XIII, s. 467; Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs*, XXXVI, s. 320.

⁴⁸⁵ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 42.

1. İlâh (اله) kelimesi, “korkudan kaçıp sığınmak/güvenmek” anlamındaki “Elihe-Ye’lehu (أَلِهْ/يَأْلُهْ)” fiilinden türemiştir. Ancak bu görüş, birkaç yönden tenkit edilmiştir:

a. Allah Teâlâ, kâinattaki tüm varlıkların ilahı olmasına rağmen cansız varlıklar ve şuarsuz hayvanların Ona sığınmaları söz konusu değildir. Neseî’ye göre her ne kadar mezkûr varlıkların Ona sığınmaları söz konusu olmasa da tüm bunlar varlıklarını devam ettirme konusunda Ona muhtaçtırlar. Bu ihtiyaç, Ona sığınmaları hükmünde değerlendirilir.

b. Allah, ezeli bir varlık iken mahlûkat böyle değildir. Bu nedenle ezelde var olmayan mahlûkatın Ona sığınması imkânsızdır. Neseî, Allah’ın tüm sıfatlarının ezeli olup vakti geldiğinde tecellî etmesi nedeniyle hâdis olan mahlûkatın sonradan Ona sığınması, Onun ezeli oluşuyla çelişmediğinden ilâh kelimesinin sığınma manasına alınmasında bir sakınca yoktur.

c. Yaratıcının en değerli ismi olan Allah lafzının mahlûkattan sâdır olan fiiller gibi türemiş olması mümkün değildir. Neseî bu itiraza, ilâh kelimesinin bu fiilden türemesinin korku esnasında mahlûkatın Allah’a sığınmasından değil, sahip olduğu sıfatlardan kaynaklandığını, çünkü bu sıfatların varlığının korku esnasında herkesin Ona sığınmasını sağladığını belirterek cevap vermektedir.

2. İlâh kelimesi, “yüceliğiyle akılları hayrete düşürmek (tahayyür)” anlamındaki “Elihe-Ye’lehu (أَلِهْ/يَأْلُهْ)” fiilinden türemiştir. Nitekim akıllar, Onun yüceliği karşısında hayretler içerisinde.

3. İlâh kelimesi, “gönülden bağlanmak, aşırı sevmek, sevgiden aklını yitirmek” anlamındaki “Velihe-Yevlehu (وَلِهْ/يَوْلُهْ)” fiillerinden türemiştir. Zira kullar, Allah’a gönülden bağlı olup Onu çok sevmektedirler.

4. İlâh kelimesi “sevip affetmek, bağışlamak” anlamındaki “Velehe (لِهْ)” fiilinden türemiştir. Nitekim Allah, kullarını çok sevip bağışlamaktadır.

5. İlâh kelimesi “gizlenmek, duyu idrâkinin fevkinde olmak” anlamındaki “Lâhe-Yelûhu (لَوْهْ/يَلَوْهْ)” fiilinden türemiştir. Allah hakkında kendi irâdesiyle gizlenmiş anlamındaki Muhtecib (مُخْتَجِب) ifadesini kullanmak câiz iken başkası tarafından gizlenmiş anlamındaki Mahcûb (مَحْجُوب) ifadesinin kullanımı ise câiz değildir. Zira birincisi kudretin kemâlinin, ikincisi ise âcizliğin göstergesidir. Birincisinde akılları zâtının mâhiyetini idrâk etmekten âciz kılan, ikincisinde ise başkası tarafından âciz bırakılan anlamı vardır. O, gerek zâtı gerekse sıfatları bakımından sonsuzlukla

nitelenmiştir. Mahlûkât ise sonlu ve sınırlı olduğundan böyle bir varlığın sonsuz bir varlığa ulaşması, Onu idrâk etmesi ve tam olarak tanınması mümkün değildir.

6. İlâh kelimesi, “yüce ve yüksek olmak” anlamındaki “Lâhe-Yelûhu (يَلُوهُ/لَاهُ)” fiilinden türemiştir. Ancak Onun yüceliği, zamansal ve mekânsal olmayıp O, bütün bunlardan münezzehtir.

7. İlâh kelimesi “daimi kalmak, yer edinmek” anlamındaki “Elihe-Ye’lehu (يَالُوهُ/يَالُوهُ)” fiilinden türemiştir. O, bu isme lâayık olan yegâne zattır.

8. İlâh kelimesi ibâdet etmek anlamındaki “Elihe-Ye’lehu (يَالُوهُ/يَالُوهُ)” fiilinden türemiştir. İlâh kelimesi, hak ma’bûd için kullanıldığı gibi bâtil tanrılar hakkında da kullanılmaktadır. Fakat Allah lafzı, yalnızca hak ma’bûda has bir isim olup Ondan başkası için kullanılamaz. O, zâtı ve sıfatları gereği ibâdete lâayık olan yegâne varlıktır.

9. Çoğunlukla yabancı araştırmacılar tarafından benimsenen bir diğer görüşe göre bu lafız, Câhiliye Araplarının putlarından “el-Lât (اللات)” putunun adından veya Ârâmîce “elâhâ (الاهة)” kelimesinden türemiştir.⁴⁸⁶

Öte yandan Kur’ân’ın bazı âyetlerinde geçen اَللّٰهُمَّ (Allahümme) ifadesi⁴⁸⁷ ve kelimenin aslı Arap dili bilginleri tarafından tartışılmıştır. Bu tartışmalara değinen Nesefî, konu ile ilgili söylenenleri şöyle özetlemektedir:

Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyhi, kelimenin aslının “يا الله /Yâ Allah” şeklinde olduğunu söylemektedirler. Daha sonra çok kullanıldığından (*kesret-i isti’mâl*) nidâ harfî olan “yâ/يَا” hazfedilip yerine kelimenin sonuna şeddeli bir “mim/مِّم” eklenmiştir. Basrîlerin geneli bu kanaattedir.

Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ’ (ö. 207/822) ise kelimenin aslının يَاَ اَللّٰهُ اَمْنًا بِخَيْرٍ /Yâ Allâhu Ümmena bi hayr/Ey Allah’ım hakkımızda hayrı kastet/irâde et! şeklinde olduğunu belirtmiştir. Ardından çok kullanıldığından nidâ harfî olan yâ ile beraber “أَمْنًا /Ümmenâ” fiilindeki “hemze/ء” hazfedilerek Allahümme şeklini almıştır. هَلُّمَّ /Helümme ifadesinde de benzer bir durum söz konusudur. Kûfîlerin geneli bu görüştedir.⁴⁸⁸

Ferrâ’, Halîl ile Sîbeveyhi’nin bu konudaki görüşüne üç yönden karşı çıkmıştır:

1. Kelimenin sonuna eklenen şeddeli mim, kelimenin başındaki harf-i nidâ olan yâ’nın yerine geçemez. Şayet böyle bir şey mümkün olsaydı harf-i nidânın münâdâdan sonra gelmesi câiz olurdu. Oysaki Arap dili kuralları açısından bu doğru değildir.

⁴⁸⁶ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 44-46; *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 11b; Ayrıca bkz. İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, XIII, s. 467

⁴⁸⁷ Âl-i ‘İmrân, 3/26; Mâide, 5/114; Enfâl, 8/32; Yûnus, 10/10; Zümer, 39/46.

⁴⁸⁸ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 48; *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 12a.

2. Şayet şeddeli mim, yâ harfinin yerine geçseydi ikisinin bir arada bulunmaları mümkün olmazdı. Oysaki **يَا اللَّهُمَّ** şeklinde iki harfin bir arada geldiği görülmektedir.⁴⁸⁹

3. Şeddeli mim, yâ harfinin yerine geçtiği takdirde bu durumun sadece Allahümme kelimesine has olmayıp diğer isimlerde de geçerli olması gerekirdi. Böylelikle “Yâ Bekr! Yâ Zeyd!” ifadeleri yerine “Bekrümme! Zeydümme!” demek câiz olurdu. Ancak Arap dili kuralları açısından bu mümkün değildir.⁴⁹⁰

Halîl ile Sîbeveyhi ise bunları şöyle cevaplandırmaktadırlar:

1. Şayet Allahümme kelimesinin aslı Ferrâ’nın öne sürdüğü gibi Yâ Allahu Ümmena bi hayr şeklinde olsaydı **اللَّهُمَّ افْعَلْ كَذَا** ifadesinin atıf harflerinden vav harfiyle beraber gelmesi gerekirdi. Zira **يَا اللَّهُ أَمَّا بِخَيْرٍ افْعَلْ كَذَا** şeklindeki atıfsız kullanım, anlam açısından sorunludur. Oysaki **اللَّهُمَّ افْعَلْ كَذَا** ifadesinin atıfsız kullanımı Arap dili kuralları açısından câizdir. Dolayısıyla kelimenin aslının **يَا اللَّهُ أَمَّا بِخَيْرٍ** şeklinde olması mümkün değildir.

2. Ebû İshak İbrahim ez-Zeccâc’ın (ö.311/923) dediği gibi şayet kelimenin aslı **يَا اللَّهُ أَمَّا بِخَيْرٍ** şeklinde olsaydı **اللَّهُ أَمَّ** şeklindeki kullanım da câiz olurdu. Zira **يَلْمِيهِ** kelimesini mevcûd şekliyle kullanmak câiz olduğu gibi kelimenin aslı olan **يَا لِمِهِ** şeklinde kullanmak da câizdir. Arap dili kuralları açısından **اللَّهُ أَمَّ** şeklindeki bir kullanıma rastlanmadığından kelimenin aslının **يَا اللَّهُ أَمَّا بِخَيْرٍ** olmadığı anlaşılmaktadır.

3. Şayet kelimenin aslı “Yâ Allahu Ümmena bi hayr” şeklinde olsaydı **يَا اللَّهُ اغْفِرْ** cümlesindeki gibi “Yâ Allahümme” kullanımı da câiz olurdu. Oysaki böyle bir kullanım Arap dili kuralları açısından câiz değildir. Zira gramer kuralları açısından mu‘avvaz/‘ivaz ile mu‘avvazu ‘anhu aynı kelimedede bir arada gelemmez. Ayrıca bazı Araplar, telaffuzu kolaylaştırmak için Allahümme kelimesini Lâhümme⁴⁹¹ şeklinde kısaltarak okumuşlardır.⁴⁹²

Nesefî, Halîl ile Sîbeveyhi’nin bu husustaki görüşlerini destekleyen başka bir delil daha aktarmaktadır: Şayet Allahümme kelimesinin aslı “Yâ Allahu Ümmena bi hayr (yani **يَا اللَّهُ اقْصِدْنَا بِخَيْرٍ**)” şeklinde olsaydı **اللَّهُمَّ اغْفِرْ** şeklindeki kullanımda **اغْفِرْ** (bağışla)

⁴⁸⁹ مَا عَلَيْكَ أَنْ تَقُولِي كَلِمَاتِي هَلَلْتُ يَا اللَّهُمَّ
أُرَدُّ عَلَيْنَا شَيْخَنَا مُسْلِمًا فَإِنَّا مِنْ خَيْرِهِ لَنْ نَعْدَمَا

⁴⁹⁰ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 48; *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 12a.

⁴⁹¹ İfadenin tam hâli şöyledir:

لَا هُمْ إِنَّ عَامِرَ بْنِ... أَرَمَ... جَاءَ فِي ثِيَابِ دُسْمٍ
لَا هُمْ إِنَّ... رَهْمَا عِبَادُكَ... النَّاسُ طُرُقَ... هُمْ بِلَادُكَ

⁴⁹² Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 48-49; *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 12a.

fiili kendisinden önceki أَقْصَدُ fiilinin tefsiri olurdu. Ancak bu kelimeler, farklı anlamlarda olduklarından birbirilerinin açıklamaları olması imkânsızdır.⁴⁹³

Öte yandan Allahümme kelimesinin kullanımı üç hususu içermektedir:

a. Dua ederken kulun Allah’a yalvarışını ifade etmek için “Ey Allah’ım!” anlamında nidâ gayesiyle söylenebilir.

b. Sorulan suâle verilen cevabın doğruluğuna muhâtabı ikna etmek ve cevabına Allah’ı şâhit tuttuğunu ifade etmek için “Allahümme ne’am” veya “Allahümme lâ” şeklinde kullanılabilir.

c. Allahümme ifadesinin, bir şeyin nadiren vukû‘ bulduğunu anlatmak üzere istisnâ harfi olan “illâ/لَا” ile beraber, yani “Allahümme illâ...” şeklinde kullanımı da söz konusu olabilir.

Son olarak İbrânîcede de bu ifadeye benzer Elohîm kelimesi kullanılmaktadır. Yahûdîler bu kelimeyi Allah’a şirk koştuklarında taptıkları ilâhların tamamını ifade etmek için kullanmaktaydılar. Hz. Mûsâ sonrasında bunun Allah hakkındaki kullanımını devam ettirmişlerdir.⁴⁹⁴

2.8. Kelime-i Tevhîd

Kelime-i tevhîd hem Allah lafzı hem de zamîrlerle kullanılmıştır. Bunun “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ/Allah’tan başka ilâh yoktur”⁴⁹⁵ şeklindeki Allah lafzı ile kullanımı Kur’ân’da ve hadis kaynaklarda oldukça yaygındır. Kelime-i tevhîd’in zamîrlerle kullanımının Kur’ân’da üç versiyonu bulunmaktadır. Bunlar zamîrlerin ma‘rifelik derecesine göre sırasıyla şöyledir:

1. Birinci versiyonu “لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا/Benden başka ilâh yoktur”⁴⁹⁶ şeklindeki kullanımı olup bu sadece Allah Teâlâ’ya aittir.

2. İkinci versiyonu, Hz. Yûnus tarafından: “لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ/Senden başka ilâh yoktur!”⁴⁹⁷ şeklinde kullanılmıştır. Bu ise kullara hastır. Ancak Neseî’ye göre böyle bir hitapta bulunabilmenin şartı, Hz. Yûnus gibi tüm dünyevî ve nefsanî arzulardan uzaklaşıp üstün makamlardan olan *müşâhede makamını*⁴⁹⁸ elde etmektir. Aksi takdirde bu makama ulaşılamaz.

⁴⁹³ Neseî, *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 12a.

⁴⁹⁴ Günel, Fuat, “Allâhümme”, *DİA*, II, s. 503, İstanbul 1989.

⁴⁹⁵ Muhammed 47/19.

⁴⁹⁶ Nahl, 16/2; Tâhâ, 20/14.

⁴⁹⁷ Enbiyâ, 21/87.

⁴⁹⁸ Neseî’ye göre bu makam, aklın Allâh’ın yüceliğini anlamaya çalışma yolculuğu olduğundan sınırsızdır; Bkz. Neseî, *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 12a.

3. Üçüncü versiyonu ise: “*لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ* /Ondan başka ilâh yoktur”⁴⁹⁹ şeklindeki kullanımıdır. Neseî’ye göre bu kelime-i tevhîd, müşâhede makamını elde edemeyenlerin hitap şeklidir.⁵⁰⁰

Kelime-i tevhîd’in Kur’ân’da geçen bir diğer versiyonu da Fir‘avun’un boğulma esnasında “*لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَءِيلَ*” /İsrailoğulları’nın îmân ettiği ilâhtan başka ilâh yoktur”⁵⁰¹ söylediğini ifade eden âyetteki ism-i mevsûl şeklindeki kullanımıdır. Ancak Neseî’nin de belirttiği gibi bu söz, imanın bir tezahürü olarak Fir‘avun’dan kabul edilmemiştir.⁵⁰²

Neseî’ye göre tevhîdden kastedilen, kelime-i şehâdeti talaffuz edip anlamına îmân etmektir. O, kelime-i tevhîd’i dört ayrı bölümde değerlendirmektedir. Bunlardan birinci bölüm birkaç maddeyi içerir:

1. Nahiv âlimlerinin çoğuna göre *لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ* cümlesinde mahzûf bir kelime vardır. Bazıları bu kelimenin *لَنَا* ifadesi olup cümlenin aslının *لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ*, bazıları da buradaki mahzûfun *لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ* olduğu ve cümlenin aslının *لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ* şeklinde anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. Birinci görüşe *لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ* cümlesinin tam olarak tevhîde delâlet etmediği gerekçesiyle itiraz edilmiştir. Zira böyle bir ifade “sadece bizler için Allah’tan başka ilâh yoktur” anlamını taşımaktadır. Dolayısıyla başkaları için Ondan başka ilâhın var olması ihtimâl dâhilindedir. Oysaki Kur’ân’da: “*İlâhınız bir tek ilâhtır. Gerçek ilâh yalnızca Odur*”⁵⁰³ buyurulmaktadır. Âyetteki “*İlâhınız bir tek ilâhtır*” ifadesi tam olarak tevhîde delâlet etmediğinden hemen ardından “*Gerçek ilâh, yalnızca Odur*” şeklinde gelmiştir.

Neseî’ye göre *لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ* ifadesi zaten Allah’ın dışındaki ilâhların ulûhiyetinin mâhiyetini nefyetmektedir. Bu olumsuzlama çok kuvvetli bir nefiy olduğundan *لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ* şeklinde bir takdire gerek yoktur.

2. Nahiv âlimlerine göre *لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ* cümlesindeki *هُوَ* zamîri *لَا* ile isminin (إله) mahalline bedel olup i‘râb açısından mahallen merfû’dur.

3. Nahiv âlimlerine göre *لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ* cümlesindeki *إِلَّا*, hüküm açısından *غیر* edatı hükmünde olup *لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ* anlamındadır. Zira *إِلَّا* istisnâ harfî kabul edildiği takdirde *لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ* cümlesinden tevhîd anlamı çıkmadığı gibi Onun dışındaki ilâhların varlığı da söz konusu olur ki bu açık bir küfürdür. Bundan dolayı dil bilginleri *إِلَّا* edatının kelime-i

⁴⁹⁹ Bakara, 2/163.

⁵⁰⁰ Neseî, *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 10b.

⁵⁰¹ Yûnus, 10/90.

⁵⁰² Neseî, *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 10b.

⁵⁰³ Bakara, 2/163.

tevhîd içerisinde غير anlamında olduğu hususunda ittifâk etmişlerdir. Yine “لَوْ كَانَ فِيهِمَا ” لَوْ كَانَ فِيهِمَا /Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin ve göğün düzeni bozulurdu”⁵⁰⁴ âyetindeki لا edatı da aynı hükümdedir.

4. Bazı dil bilginlerine göre nefiyden sonra gelen istisnâ, müstesnânın varlığını ispat etmez. Bu hükümden hareketle Nesefî, لا إله إلا الله cümlesinden luğavî olarak Allah’ın varlığının ispatının değil, Onun dışındaki ilâhların nefyinin anlaşıldığını belirtmektedir. Fakat şer’î olarak hâricî ilâhların nefyi anlaşıldığı gibi Onun varlığının ispatı da anlaşılır. Bununla birlikte kelime-i tevhîd’den maksat Allah’ın varlığının ispatı değil, Onun dışındaki ilâhların nefyidir.

5. Nahiv âlimlerine göre kelime-i tevhîd’in başındaki لا harfî nefy-i cins konumunda olup ليس anlamını taşımamaktadır. Bundan dolayı âlimler, لا إله إلا الله cümlesindeki لا harfinin ismi olan إله kelimesinin fethalı olduğu üzerinde ittifâk etmişlerdir.

6. Bazılarına göre varlık düşüncesi yokluktan önce gelir. İnsan bir şeyin varlığını düşünmeden yokluğunu düşünemez. “O takdirde kelime-i tevhîd’de nefyin/yokluğun, ispattan/varlıktan önce gelmesinin hikmeti nedir?” şeklindeki soruya Nesefî şöyle cevap vermektedir: Bu iddia yerinde değildir. Zira insan zihni aynı anda tek şey için nefiy veya ispat şeklinde iki zıt hükmü kabul etmez. Bundan dolayı لا إله nefiy cümlesiyle tüm ilâhlar çıkarılmış, لا إله cümlesiyle de ulûhiyyet sadece Allah’a has kılınmış olur. Yani birinci cümleyle Allah’ın dışındakilerle olan bağlar koparılırken ikinci cümleyle doğrudan bağlantı sağlanmış olmaktadır.

7. Nesefî’ye göre bir insan, aklî delillerle Allah’ın var olduğu bilmesine rağmen kelime-i tevhîd getirmeye vakit bulamadan ölürse o kişi kesin olarak mümindir. Fakat vakit bulmasına rağmen kelime-i tevhîd getirmediği ölen kişinin durumu tartışmalıdır. Mâtürîdîlere göre kalp ile îmân yeterli olup dil ile ikrâr şart değildir. Eş’arîlere göre ise kalbiyle îmân eden birinin diliyle kelime-i tevhîd’i ikrârı zorunludur. Aksi halde bu kişi küfür üzerine ölür. Zira Firavun, Allah’ın varlığını bilip tanınmasına rağmen îmân etmeyip küfür üzerinde ölmüştür.

8. Nesefî, kelime-i tevhîd’i dil ile ikrâr edenleri kendi aralarında sınıflara ayırmaktadır:

Birinci (ve en alt derecedeki) sınıf: Bu kelimeyi sadece dil ile ikrâr edenlerdir. Mümin ya da münâfık herkes bu hususta eşit olup böyle bir kimsenin canı ve malı

⁵⁰⁴ Enbiyâ, 21/22.

emniyettedir. Nitekim Hz. Peygamber bu hususta “İnsanlarla Lâ ilâhe illallâh deyininceye kadar savaşmakla emrolundum. Kim bunu söylerse malını ve canını benden korumuş olur”⁵⁰⁵ buyurmaktadır.

İkinci sınıf: Dilleriyle ikrâr ettiklerini kalpleriyle tasdik edenlerdir. Fakat bunlar ma‘rifet sahibi olmayıp îmânları da taklîdîdir. Mukallidin îmânının geçerli olup olmadığı hususu ise tartışmalıdır. Mâtürîdîlere göre îmân kalp ile tasdik, dil ile ikrârdır. Dolayısıyla mukallidin îmânı geçerlidir. Eş‘arîlere göre ise taklîd ile yetinilemez. Eş‘arî, mukallide mutlak olarak mümin ismini vermese de kendisinde tasdik meydana geldiği için kâfir olmadığı gibi onun müşrik de olmadığını söyler.⁵⁰⁶ Neseî’ye göre taklîdî îmâna sahip bir kişi, ârif-i billâh olamadığından mezkûr görüşler arasında en doğrusu mukallidin îmânının geçerli olmasıdır.⁵⁰⁷ Dolayısıyla genelde Eş‘arî doktrinini benimseyen Neseî’nin bu hususta Mâtürîdî mezhebinin görüşünü tercih ettiği görülmektedir.

Üçüncü sınıf: Bunlar iknâ‘î delillerle ma‘rifet sahibi olup îmân etseler de yakînî delillerle îmân edecek konuma henüz ulaşmamışlardır.

Dördüncü sınıf: Bunlar kat‘î ve yakînî delillerle ma‘rifet sahibi olarak îmân edenlerdir. Bununla beraber müşâhede ile mükâşefe ehlinin makamlarına henüz ulaşmamışlardır.

Beşinci sınıf: Bunlar müşâhede ile mükâşefe makamlarında olanlardır. Bu makamlar ise sınırsızdır. Zira aklın, Allah’ın kibriyâ makamlarında düzenlediği yolculuk sınırsızdır.⁵⁰⁸

İkinci bölüm: Neseî bu bölümde kelime-i tevhîd’in isimlerine değinip bunlardan “*Kelimetü’t-Tevhîd, Kelimetü’l-İhlâs, Kelimetü’l-İhsân, Da‘vetü’l-Hakk, Kelimetü’l-‘Adl, et-Tayyibü mine’l-Kavl, el-Kelimetü’t-Tayyibe, el-Kelimetü’s-Sâbite, Kelimetü’t-Takvâ, el-Kelimetü’l-Bâkiye, Kelimetullahi’l-‘Ulyâ, el-Meseli’l-A‘lâ, Kelimetü’s-Sevâ, Kelimetü’n-Necât, el-‘Ahd, Kelimetü’l-İstikâme, Mekâlîdü’s-Semâvâtî ve’l-‘Arz, el-Kavlü’s-Sedîd, el-Birr, ed-Dînü’l-Hâlis, es-Sirâtü’l-Müstakîm, Kelimetü’l-Hakk, Kelimetü’s-Sıdk, el-‘Urvetü’l-Vuskâ*” olmak üzere 24 tanesini zikretmiştir.⁵⁰⁹

⁵⁰⁵ Müslim, *Îmân*, 8; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IV, 556; Tirmizî, *Îmân*, 1, 2.

⁵⁰⁶ Bağdâdî, *Usûlü’l-Dîn*, s. 255; Şeyhzâde, Abdurrahman b. Ali, *Nazmü’l-Ferâid*, Mısır 1317, s. 40; Yüksel, Emrullah, *Mâtürîdîler ile Eş‘arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, Düşün Yayınları, İstanbul 2012, s. 115.

⁵⁰⁷ Neseî, *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 12a.

⁵⁰⁸ Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 54; *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 12a.

⁵⁰⁹ Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 56-59.

Üçüncü bölüm: Neseî, bu bölümde kelime-i tevhîd'in faydalarına değinmektedir.⁵¹⁰

Dördüncü bölüm: Neseî, burada ise kelime-i tevhîd'in anlamları üzerinde yapılan yorumlara değinmiştir.⁵¹¹

2.9. Esmâ-i Hüsnâ

Esmâ, isim kelimesinin çoğuludur. Hüsnâ da güzel veya en güzel anlamındadır. İkisinin birleşiminden oluşan esmâ-i hüsnâ terkibi, Kur'ân'da dört âyette⁵¹² vârid olup Allah'a nispet edilen isimleri ifade etmektedir.⁵¹³ Mezkûr terkipte yer alan hüsnâ kelimesinin hangi kalıp olduğu hususunda iki farklı görüş vardır: Birincisi, hüsnâ kelimesinin güzel anlamında bir sıfat, ikincisi ise en güzel anlamında ism-i tafdîl olduğudur. İkinci görüş Arap dili kuralları açısından daha isabetlidir.⁵¹⁴ Ancak belirtmelidir ki burada ismin güzelliğinden kastedilen, bir hakikati vurgulamaktır. Aksi halde Allah'ın tüm isimleri güzeldir. Dolayısıyla buradaki güzel (hüsnâ) kavramı, mefhûm-u muhâlifini gerektirmemektedir.⁵¹⁵

Esmâ-i hüsnâ terkîbi, genellikle 99 ismi kapsamaktadır.⁵¹⁶ Ancak bu isimlerin tam olarak hangileri olduğu hususu net değildir. Râzî bu belirsizliği, beş vakit namazdan hangisi olduğu bilinmeyen orta namaz (*salât-ı vustâ*)⁵¹⁷ ve Ramazan ayında gizli olan Kadir gecesine benzetmektedir.⁵¹⁸

Allah'ın isimlerinin sayısı hususunda nihâî merci Kur'ân ve sünnettir. Kur'ân'da farklı kalıplarla Allah'a izâfe edilen kavramların sayısı 313 civarındadır.⁵¹⁹ Bu nedenle âlimlerin çoğunluğu, esmâ-i hüsnâ'nın 99 isimden ibaret olmadığı görüşündedir.⁵²⁰ Zira onlara göre bu sayı sınırlandırıcı değil, kesretten kinâyedir.⁵²¹ Hatta Nevevî, bu konuda ittifâk olduğunu belirtmektedir.⁵²²

⁵¹⁰ Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 59.

⁵¹¹ Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 50-60.

⁵¹² A'râf 7/180; Tâhâ 20/8; İsrâ 17/110; Haşr, 59/24.

⁵¹³ Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", *DİA*, XI, ss. 404-418.

⁵¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XIII, s. 114.

⁵¹⁵ Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", *DİA*, XI, ss. 404-418; Yurdağür, Metin, *Ayet ve Hadislerde el-Esmâu'l-Hüsnâ, Allâh'ın Güzeli İsimleri*, Marifet Yayınevi, İstanbul 2006, s. 17.

⁵¹⁶ Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", *DİA*, XI, ss. 404-418.

⁵¹⁷ Bakara, 2/238.

⁵¹⁸ Râzî, *Levâmi'u'l-Beyyinât*, s. 77-78.

⁵¹⁹ Topaloğlu, "Allâh", *DİA*, II, ss. 471-498.

⁵²⁰ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, thk. Abdullâh b. Muhamed el-Hâşidî, Mektebetü's-Sevâdî, Cidde ts., s. 27-28; Topaloğlu, "Allâh", *DİA*, II, ss. 471-498.

⁵²¹ Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", *DİA*, XI, ss. 404-418.

⁵²² Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ, *Şerhu Sahîhi Müslim*, Kâhire 1349, XVII, s. 5-6.

Gazzâlî, bu konudaki görüşleri aktardıktan sonra Allah'ın isimlerinin sayısının 99'dan fazla olup bunun akla en uygun olduğunu söyler. Çünkü buna delâlet eden birçok rivayet bulunmaktadır. Nitekim 99 isim arasında olmamasına rağmen rivayetlerde Allah'ın es-Seyyid ve Ramazan gibi isimlerinden bahsedilmektedir. Esmâ-i hüsnâ'nın 99 olduğunu bildiren rivayetler ise Hz. Peygamber'in (a.s.) teşvik babındaki öğretileridir.⁵²³

Râzî de isimlerin sayının 99 ile sınırlı olmadığı kanâatindedir. O, rivayetlerdeki 99 ismin yücelik bakımından diğer isimlerden daha üstün olabileceğini ve bu sayının detaylı değil de mücmel (genel) olarak zikredilmesinin muhtemel olduğunu söyler.⁵²⁴

Nesefî, bazı âlimlerden naklen 1000 tane Kur'ân ve sünnette, 1000'er tane de Tevrât, Zebûr ve İncîl'de olmak üzere Allah'ın isimlerinin sayısının 4.000 olduğuna dair bir rivâyet aktarmaktadır. Hatta bazıları bu sayıya *levh-i mahfûz*'da bulunan 1000 ismi de eklemektedirler. Nesefî'ye göre bu olasılıklar akla aykırı değildir.⁵²⁵ Bununla beraber esmâ-i hüsnâ tefsîrinin sonunda bu isimlerin sayısının 99 olduğunu,⁵²⁶ ancak sonuç olarak Allah'ın isimlerinin sayısının sonsuz olup bunu kimsenin bilemeyeceğini söylemektedir. Allah ve kâinat hakkında ne kadar ma'rifete sahip olunursa o derece Allah'ın isimlerine vâkıf olunabilir.⁵²⁷ Nesefî'ye göre Allah'ın isimlerini ve sıfatlarını şerh etmek üzere tüm insanlar ve cinler bir araya gelse ve bıkmadan usanmadan Onun isim ve sıfatlarını şerh etmeye çalışsa yine de bunu yapmaya güçleri yetmeyecektir. Zira Onun isimleri ve sıfatları şerh edilmeyecek kadar derin ve sonsuzdur.⁵²⁸

Öte yandan Allah Teâlâ, “*En güzel isimler Allah'ındır. Ona güzel isimleriyle dua edin ve Onun isimleri hakkında ilhâda düşenleri terk edin! Onlar yaptıklarının cezasına çarptırılacaklardır*”⁵²⁹ âyetiyle isimlerinde ilhâda düşenlere (gerçeği çarpıtanlara) itibar edilmemesini emretmektedir. Bu mulhidlerin kimler olduğu hususunda müfessirler farklı görüşler ortaya koymuşlardır: İbn Kesîr'e (ö. 774/1373) göre bunlar müşriklerdir. Zira onlar bu hususta itidâl çizgilerini aşarak Allah ve Azîz isimlerine karşılık putlarına Lât ve 'Uzzâ isimlerini vermişlerdir.⁵³⁰

⁵²³ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 132-133.

⁵²⁴ Râzî, *Levâmi'u'l-Beyyinât*, s. 48-50.

⁵²⁵ Nesefî, *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 11a.

⁵²⁶ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 132.

⁵²⁷ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s.137; *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 11a.

⁵²⁸ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 17; *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 9a.

⁵²⁹ A'râf, 7/180.

⁵³⁰ İbn Kesîr, *Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl, Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Sellâme, Dâru Taybe, 2. Baskı, Riyâd 1999, III, s. 516.

Kur'ân'dan esmâ-i hüsnâ listeleri çıkarma çalışmalarının II. (VIII.) yüzyıldan itibaren başladığı görülmektedir.⁵³¹ Böyle bir liste yapan Neseî de isim listesine Tirmizî'nin *Sünen*'inde yaptığı gibi Allah ismiyle ile başlayıp Sabûr ile sonlandırmıştır. Neseî bu isimleri sırasıyla şöyle tefsîr etmiştir:

2.9.1-2. er-Rahmân ve er-Rahîm

Sözlükte “merhamet etmek, severek ve acıyarak korumak” manâsındaki “rahmet” kökünden türeyen Rahmân ismi, “sonsuz merhametiyle lütuf ve ihsânda bulunan” anlamındadır.⁵³²

Kur'ân'da rahmet kavramı; Allah'a, kutsal kitaplara, Hz. Peygamber'e ve insanlara nispet edilir. Allah'a nispet edilen âyetlerde 119 yerde fiil, 92 yerde de isim kalıbında gelmiştir. Rahmân ismi 57, Rahîm ise -Hz. Peygamber'e nispet edildiği âyet⁵³³ hâricinde- 114 yerde vârid olmuştur.⁵³⁴ Rahmân ismi, Besmele ve Fâtiha sûresi dışında hiçbir yerde sıfat olarak Allah'a nispet edilmemiştir.⁵³⁵ Her iki isim, İbn Mâce⁵³⁶ ile Tirmizî'nin⁵³⁷ esmâ-i hüsnâ listelerinde yer almaktadır. Ayrıca Neseî'ye göre bazı âlimler rahmeti zâtî sıfatlardan kabul ederek “hayra ulaştırıp şerri defetme”, bazıları ise “güzel nimet” anlamını vermişlerdir.⁵³⁸

Rahîm ismi insanlar için kullanılabilirken Rahmân isminin onlar hakkında kullanılamayacağı hususunda ittifak vardır. Her iki ismin aynı anda Allah'tan başkasına nispeti de câiz görülmemiştir. Ayrıca rahmet kavramının insana nispetle “birinin üzüntüsüne ortak olmak, ona acıyarak yardım etmek” şeklindeki anlamın Allah'a nispeti câiz değildir.⁵³⁹ Bununla beraber Onun merhameti, hakiki merhamet olup bütün merhametleri gölgede bırakır ve öteki merhametler bu ada layık değildir.⁵⁴⁰

Rahîm isminin Arapça kökenli olduğu hususunda ittifâk edilirken,⁵⁴¹ Rahmân isminin kökeni ise tartışmalıdır. Çoğu âlimler bu ismin rahmet kökünden türeyen

⁵³¹ Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, *DİA*, XI, ss. 404-418.

⁵³² İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin Rağîb, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvudî, nşr. Dâru'l-Kalem/ed-Dâru's-Şâmiyye, 1. Baskı, Beyrût/Dımaşk 1412, s. 347; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XII, s. 30-31; Topaloğlu, “Rahmân”, *DİA*, XXXIV, ss. 415-417, İstanbul 2007.

⁵³³ Tövbe, 9/128.

⁵³⁴ Topaloğlu, “Rahmân”, *DİA*, XXXIV, ss. 415-417.

⁵³⁵ Kâdî Beydâvî, Abdullâh b. Ömer, *Envârü't-Tenzîl*, Beyrût 1410/1990, I, s. 157.

⁵³⁶ İbn Mâce, *Sünen*’ed-Du‘â”, 10.

⁵³⁷ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da‘avât”, 82.

⁵³⁸ Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 62; *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 12b.

⁵³⁹ Topaloğlu, “Rahmân”, *DİA*, XXXIV, ss. 415-417.

⁵⁴⁰ William C. Chittick, Sachiko Murata, *İslam'ın Vizyonu*, çev. Tuna Koç, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 123.

⁵⁴¹ Neseî, *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 12b.

Arapça bir isim olduğunu savunarak⁵⁴² “Biz, onu Arapça bir Kur’ân yaptık”,⁵⁴³ “Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik”⁵⁴⁴ ve “Uyarıcılardan olası diye onu güvenilir Ruh (Cebrail) senin kalbine apaçık Arapça bir dil ile indirmiştir”⁵⁴⁵ âyetlerini delil göstermişlerdir.⁵⁴⁶

Arap dili bilginlerinin çoğunluğuna göre Rahmân ve Rahîm isimleri sıfat-ı müşebbehe’dir. Fakat bir ismin sıfat-ı müşebbehe olabilmesi için geçişsiz olması şart iken buradaki her iki isim de geçişkendir. Bu durumda asıl itibariyle Rahmân ve Rahîm isimleri müte‘addî olan مَرْتَبَة fiilinden türemiştir. Ancak böyle bir geçiş imkânsız olduğundan müte‘addî مَرْتَبَة fiilinden lâzîmî مَرْتَبَة fiiline nakil yapılarak iki ismin sıfat-ı müşebbehe olması önündeki engel kaldırılmış olmaktadır. Beydâvî (ö. 685/1286) ise her iki ismin müte‘addî fiillerden türeyip ism-i fâ’il’in mübâlağa kalıbında olduklarını öne sürmüştür.⁵⁴⁷

Kûfe ekolünün önde gelen dil bilginlerinden Sa‘leb (ö. 291/904) ise Rahmân kelimesinin aslının İbrânîce رَحْمَان olduğunu iddia ederek bunu şöyle delillendirmektedir:

1. Rahmân ismi Arapça asıllı bir kelime olsaydı, “Onlara “Rahmân’a secde edin” denildiğinde onlar “Rahmân da nedir?”⁵⁴⁸ demezlerdi. Nitekim müşrikler Allah’ın rahmetini inkâr etmiyorlardı. Ancak Rahmân ismi Arapça olmadığından onlar bu kelimenin ne anlama geldiğini anlamayıp böyle bir soruya gereksinim duymuşlardır. Nesefî, Sa‘leb’in bu değerlendirmesine; onların “Rahmân da nedir?”⁵⁴⁹ şeklindeki sorularının Rahmân kelimesinin kökeni ile ilgisi olmadığını, onların bu sorusunun Rahmân’ı bilmediklerinden değil, Allah’ı Rahmân olarak hayal edemediklerinden kaynaklandığını belirterek itiraz etmektedir.

2. Rahmân ismi Arapça asıllı bir kelime olsaydı rahmet kökünden türemiş olurdu. Bu durumda “kullarına karşı Rahîm’dir” ifadesi gibi “kullarına karşı Rahmân’dır” ifadesini kullanmak da câiz olurdu. Oysaki böyle bir kullanım câiz değildir. Nesefî, Sa‘leb’in bu iddiasına karşı şunları söylemektedir: Bilindiği üzere Rahîm, Allah’a kul olma vasfını hak etmiş

⁵⁴² Râzî, *Levâmi’u’l-Beyyinât*, s. 164-182; Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 61; *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 12a.

⁵⁴³ Zührûf, 43/3.

⁵⁴⁴ İbrâhîm, 14/4.

⁵⁴⁵ Şua’râ, 26/193-195.

⁵⁴⁶ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 61.

⁵⁴⁷ Koğî, Ahmed Hilmi, *Şerhu Mesâilî’l-Cürânîyye*, İhsan Yayınları, İstanbul ts., s. 2-3.

⁵⁴⁸ Furkân, 25/60.

⁵⁴⁹ Furkân, 25/60.

müminlere has bir sıfat olup sadece onlar üzerinde tecellî edecektir. Rahmân ise mümin-kâfir farkı gözetmeksizin tüm insanlara yöneliktir. Allah hakkında “kullarına karşı Rahmân’dır” ifadesinin câiz olmamasının nedeni, Rahmân isminin de Rahîm ismi gibi “müminlere has bir sıfat” olarak algılanma ihtimâlinden dolayıdır. Bu algıyı ortadan kaldırmak için böyle bir kullanım câiz görülmemiştir.

3. Rahmân ismi Arapça asıllı bir kelime olsaydı besmele’de Rahîm’den önce gelmesi uygun olmazdı. Zira Rahmân, Rahîm’den daha fazla mübâlağa ihtivâ etmektedir. Arap dili kuralları açısından ise daha fazla mübâlağa içeren kelimenin sonda gelmesi daha uygundur. Bu düşünceye de itirazda bulunan Nesefî, Arap dili kuralları açısından daha fazla mübâlağa içeren kelimenin sonda gelmesinin daha uygun olduğunu, ancak bunun her iki kelimenin içerisinde barındırdıkları mübâlağa aynı cinsten olduğu durumlarda geçerli olacağını söylemektedir. Bazı Selef âlimlerinden de nakledildiği üzere Rahmân ismindeki mübâlağa “rahmetin büyüklüğünde (*keyfiyyet*)”, Rahîm ismindeki mübâlağa ise “rahmetin sayısal çokluğundadır (*kemmiyyet*)”. Dolayısıyla her iki isim birbirinden farklı cinsten mübâlağa içerdiğinden mezkûr itiraz söz konusu değildir.⁵⁵⁰

Gazzâlî’ye göre her iki isim de rahmet kökünden türemiştir. Rahmet fiili ise kendisine merhamet edilen muhtaç bir varlığı gerektirir. Ayrıca rahmet, tam ve nâkıs olmak üzere ikiye ayrılır. Tam rahmet Allah’a has olup dünya ve âhirette tüm insanları kuşatmaktadır. Nâkıs rahmet ise insanlara aittir.⁵⁵¹

Öte yandan Rahmân ve Rahîm isimleri arasında anlam açısından herhangi bir fark olup olmadığı hususu da tartışılmıştır. Bazıları bu iki kavram arasında herhangi bir anlam farkı gözetmezken kimileri de Rahmân’ın tüm insanları kuşatıp dünya hayatına yönelik bir kavram olduğunu, Rahîm’in ise müminlere has olup âhirete yönelik ilâhî rahmeti ifade ettiğini belirterek aralarında bir fark olduğunu ortaya koymuşlardır.⁵⁵² Dil bilginlerinden Ebû Süleymân el-Hattâbî (ö. 388/998) iki isim arasındaki farkı şöyle açıklamaktadır: “Rahmân ismi, mevsûfuna nispetinde husûsîlik, manâsında ise ‘umûmîlik ifâde eder. Rahîm ise nispetinde ‘umûmîlik, manâsında husûsîlik taşır.”⁵⁵³

⁵⁵⁰ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 61-62; *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 12a.

⁵⁵¹ Gazzâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ*, s. 41.

⁵⁵² Topaloğlu, “Rahmân”, *DİA*, XXXIV, ss. 415-417.

⁵⁵³ Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd, *Şe’nü’d-Du’â*, nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk, Dımaşk 1404/1984, s. 39.

Bununla beraber iki ismin tecellilerinin dünya ve âhiret hayatını kuşattığı söylenebilir. Zira Allah'ın isim ve sıfatlarının zamansal bakımdan öncelik ve sonralık şeklinde sınırlandırılması imkânsızdır.⁵⁵⁴

Nesefî, Rahmân'ın özel, Rahîm'in ise genel bir kavram olup her zaman özeli genelden daha değerli kabul edildiğini belirtmektedir. Nitekim besmelede Rahmân'ın Rahîm'den daha önce zikredilmesinin bir nedeni de budur. Zira özel, genel kavramdan daha öncedir.⁵⁵⁵ Nesefî, Allah'ın Rahmân ismiyle başkalarının yapamayacaklarını yapabildiğine ve bunun Hâlik sıfatıyla ilişkili olduğuna, Rahîm ismiyle ise başkasının da yapabildiklerine ve bunun Rezzâk ismiyle ilintili olduğuna işâret ettiğini söylemektedir. Yine Allah'ın Rahmân sıfatı, Onun vâcibü'l-vücûd, diğer varlıkların da mümkün olduğuna işâret etmektedir. Mümkün varlıklar Rahmân sıfatıyla nitelenemeyeceğinden kendilerine rahmet edilen konumdadırlar. Bu da onların âciz olduklarının göstergesidir.⁵⁵⁶ Abdullâh b. Mübârek (ö. 181/797) iki isim arasındaki farkı şöyle açıklamaktadır: Rahmân, kendisinden bir şey istendiğinde veren; Rahîm ise kendisinden bir şey istenmediğinde kızıp darılandır.⁵⁵⁷ Zira Hz. Peygamberin de ifade ettiği gibi “Allah, kendisinden istemeyene kızar/darılır.”⁵⁵⁸

Gazzâlî'ye göre Rahmân ismi sadece Allah hakkında kullanılabileceğinden bu yönüyle Allah ismine benzemekte olup özel isim hükmündedir. Nitekim Kur'ân'daki “De ki: *“İster Allah diyerek, ister Rahmân diyerek yakarın”*⁵⁵⁹ âyetinde iki ismin birlikte zikredilişi de bunu desteklemektedir.⁵⁶⁰

Gazzâlî'ye göre Rahmân isminden elde edilecek feyiz; kalp gözü perdeli olan kulları şefkat ve nezaketle uyarmak, günahkârlara hakaret değil merhamet nazarıyla bakmak, işlenen her günahı bir musibet kabul edip onu ortadan kaldırmaya çalışmaktır. Rahîm isminden elde edilecek feyiz ise fakirlerin ihtiyacını gidermeye gayret etmektir.⁵⁶¹

Nesefî ise kulun Rahmân isminden elde edeceği nasibinin günahkârları affetmek ve onları isyandan uzak tutmak; Rahîm'den nasibinin ise fakir ve muhtaçlara imkân dâhilinde merhamet etmek olduğunu belirtmektedir.⁵⁶²

⁵⁵⁴ Topaloğlu, “Rahmân”, *DİA*, XXXIV, ss. 415-417.

⁵⁵⁵ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 62; *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 12b.

⁵⁵⁶ Nesefî, *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 15a.

⁵⁵⁷ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 62; *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 12b.

⁵⁵⁸ Tirmizî, *ed-Da'avât*, 3, (3370); İbn Mâce, *ed-Du'â*, 1, (3827).

⁵⁵⁹ İsrâ, 17/110.

⁵⁶⁰ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 42; Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 62.

⁵⁶¹ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 42-43.

⁵⁶² Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 62; *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 15a.

Nesefî'nin aktardığına göre âlimlerin çoğunluğu her iki ismi irâde sıfatı bağlamında zâtî; bazıları da lütuf ve ikrâm manâsında fiilî sıfatlar arasında mütâla'a etmişlerdir.⁵⁶³

2.9.3. el-Melik

Sözlükte “sahip olma, elinin altında bulundurup tek başına tasarruf etme” anlamındaki “mülk” kökünden türeyen Melik ismi, “zâtında ve sıfatlarında başkasına muhtaç olmayıp her şeyin kendisine muhtaç olduğu ve görünenle görünmeyen âlemlerin sahibi/yöneticisi” demektir.⁵⁶⁴ Nitekim Allah'ın dışındaki tüm varlıklar her yönden Ona muhtaç olup mülkü içerisinde yer alırlar.⁵⁶⁵

Mülk kavramı, Kur'ân'da yaklaşık 40 âyette Allah'a izâfe edilmektedir.⁵⁶⁶ İsfahânî Melik isminin “akıl sahibi canlılara emir ve yasaklarıyla hükmeden” anlamını da içerdiğinden dolayı “insanların meliki”⁵⁶⁷ ifadesini doğru bir kullanım olarak kabul ederken, bu ismin “eşyanın meliki” şeklinde cansız varlıklara izâfe edilemeyeceğini söyler.⁵⁶⁸

Nesefî, dil bilginlerinin mülk kavramına “bağlama, birleştirme, sıkıştırma” gibi anlamlar yüklediğini, bu manâların tamamının Allah'ın kudret sıfatı ile ilişkili olduğunu ve böylece Melik isminin “mutlak tasarruf kudretine sahip olan” şeklinde bir anlam taşıdığını belirtmektedir. Bazı muhakkik âlimler hakîkî anlamda Melik ismini “zât ve sıfatlarında mutlak anlamda ğanî olup başkasına hiçbir şekilde muhtaç olmayan” şeklinde açıklamışlardır. Bazıları ise bu isme “hiç kimsenin karşı koyamadığı, kimsenin engel olamadığı, tek başına karar verip uygulayan, hükmünden dönüş olmayan” anlamını vermişlerdir. Nesefî, Melik ismini “tasarrufta bulunma” anlamıyla fiilî/sübûtî, “tasarrufta bulunma kudreti” anlamıyla ise zâtî/selbî sıfatlar kategorisinde değerlendirmiştir.⁵⁶⁹

Nesefî'ye göre Allah'ın yok olan bir şey üzerindeki tasarrufu, o şeyi varlığa çıkarması; var olan üzerindeki tasarrufu ise o şeyin varlığını sürdürüp ardından yok etmesidir. Kâmil kudret ve mutlak tasarruf sahibi sadece Allah olduğuna göre mülkün yegâne sahibi de Odur. Onun mülkünü açıklamak için tüm varlığı anlamlandırmak

⁵⁶³ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 62; Topaloğlu, “Rahmân”, *DİA*, XXXIV, ss. 415-417.

⁵⁶⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 774-775; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, X, s. 491-492; Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 45; Topaloğlu, Bekir, “Melik”, *DİA*, XXIX, ss. 50-51, Ankara 2004.

⁵⁶⁵ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 45.

⁵⁶⁶ Topaloğlu, “Melik”, *DİA*, XXIX, ss. 50-51.

⁵⁶⁷ Nâs, 114/2.

⁵⁶⁸ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 774.

⁵⁶⁹ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 62-64; *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 15a-15b.

gerekir. İnsanlar arasında bu sığata ancak Allah'tan başka hiç kimseye muhtaç olmayan peygamberler ve onların gerçek vârisleri olan âlimler sahip olabilirler.⁵⁷⁰

Melik ismi, en somut geçerliliğe sahip olan isimdir. Ancak bununla beraber bu isim Allah'ın somut terimlerle tasvîr edilebileceğine işaret etmez. Bilakis Allah'tan başka hiçbir varlığın bu isme gerçek manada layık olamayacağını gösterir. Zira bütün g  ve otorite Ona aittir. Buna karşılık dünyevî krallar ve başkanlar, Allah'ın meliklik kudretinin sadece sönük bir yansımasını temsil etmektedir.⁵⁷¹

Gazz li de Melik isminin mutlak anlamda yalnızca Allah'a nispet edilebileceği kanaatinde olup insanlar hakkında böyle bir ismin kullanımı tasavvur dahi edilemez. Zira varlıkların çoğu, insanlara muhtaç değildir. Onların bir kısmı diğer varlıklara ihtiyaç duymasalar bile her zaman Allah'a muhtaçtırlar. Öte yandan her insanın kendine ait bir memleketi vardır. Bu memleket; kişinin kalbi ve bedenidir. Askerleri; şehveti, gazabı ve hev sıdır. Halkı; dili, gözleri, elleri ve diğer organlarıdır. şayet kişi tüm bunlara hâkim olup istediği şekilde y nlendirebilirse o zaman kendi şahs  âleminin meliki olur. Nitekim insanların hem dünyevî hem de uhrevî işlerinde kendilerine muhtaç oldukları kişiler, Allah'ın elçileri olan peygamberlerdir. Onlar, yeryüzünün melikleridirler. Mertebe olarak onları takip edenler ise vârisleri olan âlimlerdir. Onlar, bu özellikleriyle öncelikle Allah'a en yakın olan meleklere ve ardından Allah'a yakınlaşırlar.⁵⁷² Bu duruma örnek veren Gazz li, hikmet ehlerinden bazı kimselerin kendilerinden nasihat isteyenlere “dünya arzunu ve h rsını kesersen  zg rleşirsin! Böylece dünya ile âhiretin meliki olursun” şeklinde nasihatte bulunduklarını aktarmaktadır.⁵⁷³

Gazz li'nin bu benzetmesine farklı bir yaklaşım getiren Nesefî, insan kalbini bir memlekete benzetip o memleketin sultanının ruh, düşmanın ise nefis olduğunu söylemektedir. Sultan, vezir edindiği akıldan düşünerek, düşman ise veziri olan cehâletten aceleyle yardım ister. Sultan, memlekette iffeti ve hay yı, düşmanı ise kötülüğü ve hay sızlığ  yaymaya gayret eder. Bu mücadelede bazen ruh nefse, bazen de nefis ruha galip gelir. İşte insan bu iç savaşın ortasında bazen şeytânî bazen de Allah'ı kendine melik edinir. Bununla beraber hayâtı boyunca hidâyet üzere kalması için Allah'tan yardım dilemelidir. Nitekim peygamberler bu yönde dua etmişlerdir. Bütün bunların ş  runda olan bir kişi, yalnızca ruhların, nefislerin ve cesetlerin meliki olan

⁵⁷⁰ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 62-64; *Keş 'l-Hakâik*, vr. 15a.

⁵⁷¹ William C. Chittick, Sachiko Murata, *İslam'ın Vizyonu*, s. 123.

⁵⁷² Gazz li, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 45.

⁵⁷³ Gazz li, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 46.

Allah’a yönelir, yaratılmışlardan bir şey beklemez ve böylece kendini tüm afetlerden korumuş olur.⁵⁷⁴

Öte yandan Melik ile Mâlik isimleri arasında herhangi bir fark olup olmadığı hususu da tartışmalıdır. Melik isminin Mâlik isminden daha fazla mübâlağa içerdiği hususunda ittifâk vardır.⁵⁷⁵ Ayrıca Melik ismi birçok hadîs mecmû‘asında, Mâlik ismi ise sadece bazı hadîs kaynaklarında yer almaktadır.⁵⁷⁶ Mâlik ile Melik isimlerinden hangisinin daha üstün olduğu tartışmalıdır:

1. Mâlik isminin Melik isminden daha üstün olduğunu söyleyenler, Mâlik’in tüm insanlar üzerinde, Melik’in ise sadece tebaası üzerinde bir tasarruf sahibi olduğunu iddia ederek Mâlik’in Melik’ten daha üstün olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁵⁷⁷

2. Melik isminin Mâlik isminden daha üstün olduğunu söyleyenler, Melik’in daha fazla mülk anlamını ihtivâ etmesi dolayısıyla Mâlik’ten daha fazla mübâlağa içerdiğini iddia ederek Melik’in Mâlik’ten daha üstün olduğunu ileri sürmüşlerdir. Nâs sûresinde Melik isminin tercih edilmesi, bunun bir göstergesidir.⁵⁷⁸ Ayrıca herkes Mâlik olabilirken, sadece insanların en şerefliileri Melik olabilir. Dolayısıyla her Melik, Mâlik iken, her Mâlik, Melik değildir.⁵⁷⁹

Öte yandan Âl-i ‘İmrân sûresindeki⁵⁸⁰ Mâlikü’l-mülk şeklindeki terkîb daha çok dünya hükümrânlığının Allah’a ait olduğuna delâlet etmektedir. Neseî’ye göre Mâlikü’l-mülk terkîbi “Melik, Mâlik ve Melîk” isimlerinin muhtevâsının tamamını içermekte olup son derece mübâlağalı bir ifâdedir.⁵⁸¹ Fâtîha sûresindeki⁵⁸² “Mâliki yevmi’d-dîn” terkîbi ise ebedî (âhiret) hükümrânlığın yegâne sahibinin Allah olduğunu ifade etmektedir.⁵⁸³

Kur’ân’da dört yerde⁵⁸⁴ geçen ve hadîs kaynaklarında⁵⁸⁵ da yer alan melekût kavramına gelince bununla “kâinât üzerindeki ilâhî güç ve hâkimiyet” vurgulanır. Bazı

⁵⁷⁴ Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 64.

⁵⁷⁵ Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 63.

⁵⁷⁶ Müslim, “Edeb”, 20; İbn Mâce, “İkâme”, 180.

⁵⁷⁷ Neseî, *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 15a.

⁵⁷⁸ Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 63.

⁵⁷⁹ Neseî, *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 15a.

⁵⁸⁰ Âl-i ‘İmrân, 3/26.

⁵⁸¹ Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 63.

⁵⁸² Fâtîha, 1/4.

⁵⁸³ Topaloğlu, “Melik”, *DİA*, XXIX, ss. 50-51.

⁵⁸⁴ En’âm 6/75; A’râf 7/185; Mü’minûn 23/88; Yâsîn 36/83.

⁵⁸⁵ Ahmed, *Müsned*, IV, 388; 6, 24; Ebû Dâvûd, “Salât”, 147; Tirmizî, “İlim”, 19.

dil bilginleri “melekût (ملكوٲ)” kelimesindeki “vav (و)” ve “ta (ٲ)” harflerinin mübâlağa ifade ettiğini ileri sürmüşlerdir.⁵⁸⁶

Nesefî, melekût kavramının Melik isminden daha mübâlağalı olduğunu belirtmektedir. Aynı şekilde o, Melik ile Ğanî isimleri arasında bağlantı kurmaya çalışarak Melik’e “zâtında ve sıfatlarında mutlak Ğanî (hiçbir şeye muhtaç olmayan ve her şey kendisine muhtaç olan, zengin)” anlamlarını vermektedir. Nitekim Allah’ın dışındaki varlıkların tamamı vasıtalı olsun veya olmasın her şekilde Ona muhtaçtır.⁵⁸⁷

Nesefî, Kur’ân’daki esmâ-i ilâhiyenin bir kısmının diğer bir kısmının tefsîri niteliğinde olduğunu öne sürmüştür. Nâs sûresindeki Rab, Melik ve İlâh isimlerini tefsir eden Nesefî’ye göre Rab, kulun tedbîr ve ıslâhını üstlenendir. Bunu yapmaya gücü yeten kişi, hükümlerini herkese uygulayabilir. Fakat hiç kimse Onun hakkında hüküm veremez. Herkes Ona muhtaç iken O hiç kimseye muhtaç değildir. Bu niteliklere sahip olan biri ise şüphesiz Melik’tir. Bundan dolayı Allah, Rab isminden hemen sonra Melik ismini zikretmiştir. Hemen ardından da böyle birinin ibâdet edilmeye lâyık olduğunu ifade etmek üzere İlâh ismini getirmiştir.⁵⁸⁸ Melik ile İlâh kavramları, Rab kelimesi için ‘atf-ı beyândır.⁵⁸⁹ Rab kelimesi “Rabbü’l-dâr (evin efendisi, büyüğü)” ifadesinde olduğu gibi her zaman sahip anlamına gelmemektedir. Bu nedenle âyetten hemen ardından gelen Melik sıfatı, bu Rabbin aynı zamanda insanların sahibi olduğunu beyân etmiştir. Aynı şekilde “Melik-i Rûm (Bizans İmparatoru)” ifadesinde olduğu gibi “her Melik, ilâh olmadığından” âyetin devamında bu Melik’in insanların ilâhı olduğu belirtilmiştir. Öte yandan Nesefî’ye göre Allah’ın bazı isimlerinin kullar hakkında kullanımı câizdir. Zira Rab ile Melik sıfatları kullar hakkında da kullanılmaktadır. İlâh sıfatı ise Allah’a hastır. O, ulûhiyyette ortaklık kabul etmez.⁵⁹⁰

Nesefî, Rab sıfatını sıfat-ı rubûbiyyet; Melik sıfatını celâl-i hazret, kemâl-i ilim ve kudret, istiğnâ ‘ani’l-halk; İlâh sıfatını ise azamet-i hazret kavramlarıyla açıklamaktadır. Ona göre kul, bu üç isimden ilk önce Rab ismini tanır. Zira kendisinin hâdis bir varlık olduğunun şuûruna varan kimse, varlığını yokluğuna tercîh edip onu yaratan bir muhdise muhtaç olduğunu idrâk eder. Bu idrâk, Allah’ın kulu terbiye etmesiyle meydana gelmektedir ki bu Rab isminin tecellisidir. Öte yandan Nesefî, Nâs sûresinde üç kez art arda “nâs” kelimesinin tekrar edilmesinin hikmetini şöyle

⁵⁸⁶ Aydın, Fuat, “Melekût”, *DİA*, XXIX, ss. 45-47, Ankara 2004.

⁵⁸⁷ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 63.

⁵⁸⁸ Nesefî, *Tefsîru Sûreti’n-Nâs*, s. 76.

⁵⁸⁹ Kendinden önceki unsura açıklık getirmek için kullanılan kelimedir.

⁵⁹⁰ Nesefî, *Tefsîru Sûreti’n-Nâs*, s. 75-76.

açıklamaktadır: Melik ile İlâh kavramları, Rab kelimesi için ‘atf-ı beyândırlar. ‘Atf-ı beyân ise kendinden önceki unsura daha fazla açıklık getirmek içindir. Bu nedenle her üç yerde de “nâs” kelimesi tekrar edilmiştir. Ayrıca bu ayetlerde mezkûr kelimeye üç farklı ilâhî sıfat izâfe edilmiştir. Bu, Allah’ın insanları şereflendirdiğinin bir tezâhürüdür.⁵⁹¹

Nesefî’ye göre Nâs sûresinin hemen öncesindeki Felak sûresinde kendisine sığınılan sadece Rab’tır. Kendisinden Allah’a sığınılan ise “alacakaranlık, üfürükçüler ve kıskanç” olanlardır. Bu sığınma ile Allah’tan istenilen can ve beden selâmetidir. Nâs sûresinde kendisine sığınılan olarak üç sıfat (Rab, Melik, İlâh) zikredilmiştir. Kendisinden Allah’a sığınılan ise sadece vesvesedir. Bu sığınma ile Allah’tan istenilen de dinin selâmetidir. Dolayısıyla her ne kadar nicelik bakımından dinin zararları dünya zararlarından daha az olsa da nitelik yönünden dinin zararları dünya zararlarından çok daha ötedir. Bu nedenle iki sûrede önce dünya zararından, ardından da en önemlisi olan âhiret hasarından bahsedilmektedir.⁵⁹²

2.9.4. el-Kuddûs

Sözlükte “temiz ve kusurlardan münezzeh olmak” manasındaki “kuds” kökünden türeyen Kuddûs ismi, “her türlü noksanlıktan ve kusurdan münezzeh olan”⁵⁹³ anlamındadır. İsfahânî, buradaki temizliğin manevî olduğunu vurgulamaktadır.⁵⁹⁴ Ayrıca bu isme “zâtı başkasına muhtaç olmaktan ve sıfatları afetlerden münezzeh olan”⁵⁹⁵ anlamı da verilmiştir.

Nesefî, bu ismin el-Kuddûs veya el-Kaddûs şeklinde okunabileceğini, nitekim ziyaretçilerini günahlardan temizlediğinden ötürü Kudûs’e Beytûlmakdis veya Beytûlmukaddes isminin verildiğini söylemiştir. Ayrıca o, cennette “dünya afetlerinden arındırılmış temiz alan” anlamındaki Hazîratu’l-Kuds adında bir yerin var olduğu rivâyetini aktarmıştır. Kelimenin köken itibarıyla hangi dile ait olduğu ise tartışmalıdır. Âlimlerin çoğunluğu onun Arapça kökenli olduğunu savunurken bazıları da Süryanice (Kuddîsâ) olduğunu iddia etmiştir.⁵⁹⁶

⁵⁹¹ Nesefî, *Tefsîru Sûreti’n-Nâs*, s. 76-77.

⁵⁹² Nesefî, *Tefsîru Sûreti’n-Nâs*, s. 87-89.

⁵⁹³ Halîmî, Ebû Abdullâh, *el-Minhâc fî Şu’abi’l-Îmân*, nşr. Hilmi M. Fûde, Beyrût 1399/1979, I, s. 197; Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 64; Topaloğlu, Bekir, “Kuddûs”, *DİA*, XXVI, ss. 314-315, Ankara 2002.

⁵⁹⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 660.

⁵⁹⁵ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 65.

⁵⁹⁶ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 64-65.

Gazzâlî ve Neseî, alışlagelen tanımlardan farklı olarak bu isme en geniş anlamıyla “hissin algılayıp idrâk edebileceği, hayalin tasavvur edip göz önünde canlandırabileceği, zihnî tasavvur edip şekillendirebileceği her türlü şüphe uyandıran nitelikten münezzehe olan” manalarını vermişlerdir. Gazzâlî’ye göre bir şeyin varlığını nefî, onun var olmasının mümkün olduğu şüphesini doğurur. Kuddûs ismini her türlü noksanlık ve kusurdan münezzehe olan şekilde tarif etmek, Allah’ın zatının bu tür sıfatlara sahip olabileceği vehmini uyandırdığından edebe aykırı bir tutumdur. Nitekim şüphe uyandırmak zaten başlı başına bir noksanlıktır. Bundan ötürü Gazzâlî ile Neseî, Kuddûs isminin aslında tahsis edilerek “insanların bildiği tüm kemâl vasıflarından dahi münezzehe olan”⁵⁹⁷ anlamında olduğunu söylemişlerdir. Zira onlar kendi nefislerine bakarak kemâl ve noksanlık sıfatlarını idrâk etmişlerdir. Dolayısıyla Allah hakkında kemâl sıfatlarından bahsederken daha önce kendi nefislerinden öğrendikleri ilim ve kudret gibi kemâl sıfatlarını kullanmışlardır. Oysaki Allah Teâlâ, yaratılmışların kusurlarından münezzehe olduğu gibi onların kemâl sıfatlarından da münezzehtir.⁵⁹⁸

Kuddûs, Allah’ın zâtına has olup zâtî/selbî/tenzîhî sıfatlar içerisinde mütâlâ’a edilmektedir.⁵⁹⁹ Kur’ân’da bu isim iki âyette⁶⁰⁰ Allah’a izâfe edilmekle beraber hadîs kaynaklarından Tirmizî’nin esmâ-i hüsnâ listesinde de yer almaktadır.⁶⁰¹ Diğer bazı hadîs kitaplarında ise takdîs ifadesi geçmektedir.⁶⁰²

Neseî, meleklerin: “*Biz seni yeterince tesbîh ve takdîs ederiz*”⁶⁰³ sözünde yer alan takdîs fiiline “Senin rızan için nefislerimizi manevî kirlerden arındırıp temizleriz”⁶⁰⁴ anlamını verirken, bazıları da bunu “seni manevî kirlerden arınmışlığa nispet eder, yücelikle niteleriz” şeklinde açıklamışlardır.⁶⁰⁵

Kuddûs ismi ve türevleri, genel olarak naslarda tesbîh kavramıyla birlikte kullanılmıştır. Nitekim Ebû Abdullâh el-Halîmî, zâtın tenzîh açısından ne olduğunu söylemenin takdîs, ne olmadığını söylemenin ise tesbîh anlamına geldiğini belirterek bu iki kavram arasındaki farka işaret etmiştir.⁶⁰⁶ Benzer söylemlerde bulunan Ebû’l-Bekâ

⁵⁹⁷ Gazzâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ*, s. 46; Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 65.

⁵⁹⁸ Gazzâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ*, s. 46.

⁵⁹⁹ Topaloğlu, “Kuddûs”, *DİA*, XXVI, ss. 314-315.

⁶⁰⁰ Haşr, 59/23; Cum’a, 62/1.

⁶⁰¹ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da‘avât”, 82.

⁶⁰² Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Vitr”, 34; İbn Mâce, *Sünen*, “Sadakât”, 17, “Fiten”, 20; Ahmed, *Müsned*, II, 134; 6, 76, 371.

⁶⁰³ Bakara, 2/30.

⁶⁰⁴ Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 65.

⁶⁰⁵ Zeccâcî, Ebû’l-Kâsım, *İstikâku Esmâillâh*, nşr. Abdülhüseyn el-Mübârek, Beyrût 1406/1986, s. 214; Topaloğlu, “Kuddûs”, *DİA*, XXVI, ss. 314-315.

⁶⁰⁶ Halîmî, *el-Minhâc*, I, s. 197; Topaloğlu, “Kuddûs”, *DİA*, XXVI, ss. 314-315.

el-Kefevî (ö. 1095/1684) de buna ek olarak tesbîhin ibâdetlerle, takdîsin ise ma'rifet ve imanla gerçekleştiğini ifade etmiştir.⁶⁰⁷

Gazzâlî ve Nesefî, kulun bu isimden alması gereken nasibi ilim ve irâdelerine yakışmayan şeylerden kendilerini uzak tutmaları şeklinde açıklamışlardır.⁶⁰⁸

2.9.5. es-Selâm

Sözlükte “maddî, manevî, fizikî ve psikolojik hastalıklardan, eksiklik ve kusurlardan sâlim olma; barış ve esenlik içinde bulunma” anlamındaki “silm” kökünden türeyen Selâm ismi, “her türlü noksanlık, âcizlik ve kusurdan, yaratılmışlara özgü hallerden ve zatının kemâline zıt özelliklerden sâlim olan, selâmetin kaynağı ve esenlik veren” anlamalarına gelmektedir.⁶⁰⁹

Nesefî, Selâm ismine, Allah'ı zâtı, sıfatları ve fiilleri açısından değerlendirerek Onun zâtı bakımından ayıplardan, sıfatları bakımından noksanlıklardan ve fiilleri bakımından da şerlerden uzak olan şeklinde bir anlam yüklemiştir.⁶¹⁰

Âlimlerin çoğunluğu Selâm'ın sıfat (ism-i fâ'il) veya başında zü's-selâm şeklinde mukadder muzâf barındıran terkîbî bir anlam taşıdığı görüşündedirler.⁶¹¹ Bazıları ise Selâm'ın, müminleri azabından emin kılan anlamında olduğunu ileri sürmektedirler.⁶¹²

Haşr sûresinde⁶¹³ Selâm doğrudan Allah'a nispet edilen bir isim olmasına karşılık Yâsîn sûresinde⁶¹⁴ Allah'ın kullarına selâm (esenlik) vereceği şeklinde bir mana taşımaktadır. Yine Yûnus sûresindeki⁶¹⁵ dârü's-selâm ifadesi esenlik yurdu/cennet, Mâide sûresindeki⁶¹⁶ sübülü's-selâm ise kurtuluş yolları anlamlarına gelmektedir. Öte yandan bu isim İbn Mâce⁶¹⁷ ile Tirmizî'nin⁶¹⁸ esmâ-i hüsnâ listelerinde de yer almaktadır.

⁶⁰⁷ Ebü'l-Bekâ, Eyyûb el-Kefevî, *el-Küllîyyât*, nşr. Adnân Dervîş-Muhammed el-Mısırî, Beyrût 1413/1993, s. 297-298; Topaloğlu, “Kuddûs”, *DİA*, XXVI, ss. 314-315.

⁶⁰⁸ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 46-47; Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 65.

⁶⁰⁹ Halimî, *el-Minhâc*, I, s. 196; İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 422; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XII, s. 291.

⁶¹⁰ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 47; Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 65.

⁶¹¹ Topaloğlu, Bekir, “Selâm”, *DİA*, XXXVI, ss. 341-342, İstanbul 2009.

⁶¹² Hattâbî, *Şe'nü'd-Du'â*, s. 41; Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin, *et-Tahbîr fî't-Tezkîr*, nşr. İbrâhim Besyûnî, Kâhire 1968, s. 28; Topaloğlu, “Selâm”, *DİA*, XXXVI, ss. 341-342.

⁶¹³ Haşr, 59/23.

⁶¹⁴ Yâsîn, 36/58.

⁶¹⁵ Yûnus, 10/25.

⁶¹⁶ Mâide, 5/16.

⁶¹⁷ İbn Mâce, *Sünen*’ed-Du'â”, 10.

⁶¹⁸ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da'avât”, 82.

Nesefî'ye göre s-l-m kökünden türeyen selîm kavramı; “*İnsanların diriltileceği gün ve Allah’a selîm/temiz bir kalple gelenler dışında malın da çocukların da fayda vermeyeceği gün beni mahcup etme!*”⁶¹⁹ âyetinde ifade edildiği üzere kalbin sıfatı olarak zikredilmektedir. Ancak buradaki selîm, kalbini kötülüğü arzu etmekten alıkoyan, aklını şehvetine ve öfkesine yenik düşürmeyen anlamındadır.⁶²⁰ Kuşeyrî selim kalbi; kin, nefret, ihanet, kötü niyet ve kıskançlığın (hased) bulunmadığı manevî ve ahlâkî bir yapı olarak nitelmiştir.⁶²¹ Gazzâlî, kulun selim kalp ile Allah’a kavuşulabilmesi için aklın şehvet ve öfkesine esir düşmeyip daima nefsine hâkim olması gerektiğini vurgular.⁶²²

Selâm ismi, noksanlık ve âcizlik vasıflarından münezzeh olan anlamıyla zâtî (selbî), haksızlık yapmasından emin olunan ve güven/esenlik veren anlamıyla da fiilî sıfatlar içerisinde mütâla’a edilmiştir. Öte yandan karşılaştığımız kişilere verdiğimiz selâm onlara herhangi bir kötülükte bulunmayacağımızın bildirisidir. Nitekim Müslümanların elinden ve dilinden emin olmadıkları kişilerin selâm veya İslâm sıfatları ile nitelenmeleri mümkün değildir.⁶²³

2.9.6. el-Mümin

Sözlükte “güven içinde ve korkusuz olmak” manâsındaki “emn” kökünün if’âl kalıbından türeyen Mümin ismi “güvenli olunmasını sağlayan, güven veren, vaadine güvenilen, tasdîk eden” anlamlarına gelmektedir.⁶²⁴ Mümin, Haşr sûresinin son âyetlerinde⁶²⁵ ve İbn Mâce⁶²⁶ ile Tirmizî⁶²⁷ gibi hadis kaynaklarında Allah’ın bir ismi olarak zikredilmektedir.

Mümin’in mastarı korkunun zıddı olan güven anlamındaki emân veya îmân kelimeleridir. Îmân Ehl-i Sünnet literatüründe dil ile ikrâr, kalp ile tasdiktir. Nesefî, îmân ile tasdîk arasındaki bu ilişkiyi şöyle açıklamaktadır:

⁶¹⁹ Şu’arâ, 26/87-89.

⁶²⁰ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 65.

⁶²¹ Kuşeyrî, *et-Tahbîr*, s. 28; Topaloğlu, “Selâm”, *DİA*, XXXVI, ss. 341-342.

⁶²² Gazzâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ*, s. 47.

⁶²³ Gazzâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ*, s. 47; Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 65-66; Topaloğlu, “Selâm”, *DİA*, XXXVI, ss. 341-342.

⁶²⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 92; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, XII, s. 26; Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 66; Topaloğlu, Bekir, “Mü’min”, *DİA*, XXXI, ss. 557-558, İstanbul 2006.

⁶²⁵ Haşr, 59/23.

⁶²⁶ İbn Mâce, *Sünen*’ed-Du‘â”, 10.

⁶²⁷ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da‘avât”, 82.

Kişi konuştuğunda muhatabının kendisini tasdik etmeyeceğinden korkar. Tasdik ettiğinde ise korkusu yok olup güven kazanır. Bu açıdan Allah'ın bir ismi olan Mümin, “tek ve bir olduğunu tasdik eden, kendisinden başka ilâh bulunmadığına şehâdet eden, mu‘cizeler vererek peygamberlerin sıdkını ispat eden, inananların îmânını tasdik edip onlara vadettiği dünya rızkını ve âhiret mükâfatını vererek sözünü yerine getiren” anlamlarına gelmektedir. O, bu anlamları göz önünde bulundurarak mutlak manada Mü'min isminin gerçek sahibinin Allah olduğuna vurgu yapmaktadır.⁶²⁸

Mü'min isminin hem dünya hem de âhiret hayatına yönelik birtakım yansımaları vardır.⁶²⁹ Allah Teâlâ, dünya hayatını yaratıp insanlara sınırsız nimetler tattırdığı gibi Mümin isminin tecellisiyle bunların devamlılığını sağlamaktadır. Mü'min isminin âhirete bakan yönü ise inananların ölüm sonrasında Allah tarafından güvence altına alınmasıdır.⁶³⁰

Nesefî'ye göre Allah'ın Mü'min ismi, kendisinden gerçek manada korkulması gereken anlamındaki Muhavvif ismiyle çelişki arz etmez. Zira korku ile güven ikilisinin sebeplerini yaratan Allah olduğundan ikisinin kaynağı da birdir.⁶³¹ Zaten Gazzâlî de mutlak manada güven veren ve korkutanın Allah olduğunu ve bu iki vasfın Ona ait olmasına engel bir durumun olmadığını belirtir. Aralarındaki tek fark ise Mümin isminin naslarda vârid olup Muhavvif isminin yer almamasıdır. Bu iki sıfatı Mu'iz (aziz kılan) ile Müzil (zelil kılan) sıfatları gibi düşünmek gerekir.⁶³²

Kulun Mümin isminden alması gereken nasibi, tüm yaratılmışlara güven vermesi, onlara rehberlik etmesi, onları kendinden emin kılması ve Allah'ın ebedî azabından kurtarıp kurtuluşlarına vesile olmasıdır. Bu ise peygamberlerin ve onların izinden giden âlimlerin görevidir.⁶³³

Mümin ismi, Allah'ın kendi varlığı ile birliğine şehâdet etmesi anlamıyla zâtî; diğer anlamlarıyla ise fiilî sıfatlar içerisinde mütâla'a edilmiştir.⁶³⁴

⁶²⁸ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 66; Topaloğlu, “Mü'min”, *DİA*, XXXI, ss. 557-558.

⁶²⁹ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 66.

⁶³⁰ Topaloğlu, “Mü'min”, *DİA*, XXXI, ss. 557-558.

⁶³¹ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 66.

⁶³² Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 49.

⁶³³ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 66.

⁶³⁴ Topaloğlu, “Mü'min”, *DİA*, XXXI, ss. 557-558.

2.9.7. el-Müheymin

Müheymin, sözlükte “bir şeyi gözetimi altına alıp muhafaza etmek ve yönetmek” anlamındaki “heymene” mastarından türemiştir. Nesefî’ye göre bu ismin beş farklı anlamı vardır:

1. Müheymin ismi, “(Ey Muhammed!) Sana da o Kitab’ı (Kur’ân’ı) hak, önündeki kitapları doğrulayıcı ve onlara şâhit (Müheymin) olarak indirdik”⁶³⁵ âyetinde “Şâhit olan” anlamda kullanılmıştır. Hz. Peygamber’in şairi Hassân b. Sâbit (ö. 60/680) de “Şüphesiz ki bu kitap (Kur’ân), Peygamberimize (a.s) şâhitlik (Müheymin) etmektedir, Hakikati ancak akıl sahipleri bilebilir” şiirinde bu kelimeyi şâhid anlamında kullanmıştır. Nitekim Nesefî’ye göre Allah, yarattıklarının tüm eylem ve söylemlerine şâhit olması bakımından Müheymin’dir.

2. Müheymin, korku ve endişeden emin kılan anlamını taşımaktadır. Bunun aslının başkalarını korku ve endişeden emin kılan anlamındaki Müeymin olması ve kelimedeki *hemzenin* sonradan *he* harfine dönüşmesi muhtemeldir. Bu anlamıyla Müheymin ile Mümin ismi aynıdır.

3. Müheymin’in bir şeyi gözetimi altına alıp koruyan ve gözetleyen anlamı da bulunmaktadır. Halîl b. Ahmed, bu kelimenin köken itibarıyla “gözetimi altına alıp korudu/gözetledi” anlamındaki heymene fiilinden türediğini öne sürmüştür.

4. Müheymin’in tasdik eden anlamı da vardır. Hasan el-Basrî’nin (ö. 110/728) tercih ettiği anlam budur.

5. Müheymin, kullarının rızık ve ecelleri başta olmak üzere tüm işlerini düzenleyip kâinâtı idare edendir. Gazzâlî bu anlamı tercîh etmiştir. O, mutlak manada Müheymin isminin yegâne sahibinin Allah olduğunu öne sürmüştür.⁶³⁶

Müheymin, Kur’ân’da Haşr⁶³⁷ ve Mâide⁶³⁸ sûresinde vârid olup ayrıca İbn Mâce⁶³⁹ ve Tirmizî⁶⁴⁰ gibi hadis kaynaklarında da zikredilmiştir.⁶⁴¹

⁶³⁵ Mâide, 5/48.

⁶³⁶ Gazzâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ*, s. 50; Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 66-67; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, XIII, s. 437; Topaloğlu, “Mü’min”, *DİA*, XXXI, ss. 557-558.

⁶³⁷ Haşr, 59/23.

⁶³⁸ Mâide, 5/48.

⁶³⁹ İbn Mâce, *Sünen*’ed-Du‘â”, 10.

⁶⁴⁰ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da‘avât”, 82.

⁶⁴¹ Topaloğlu, Bekir, “Müheymin”, *DİA*, XXXI, s. 518, İstanbul 2006.

Nesefî'nin de aralarında bulunduğu âlimlerin çoğunluğuna göre Arapça kökenli olan Müheymin, müştak bir kelimedir. Ebû Zeyd Ahmed (ö. 322/934), Zeccâc ve Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr (ö. 711/1311) gibi bilginler ise bunun müştak olmadığı kanâatindedirler. Belhî'ye göre bu isim Müheyminâ şeklinde Süryânîce kökenli olup Kur'ân'ın nüzûlünden önce Arap dilinde kullanılmaktaydı. Fakat Nesefî Allah'ın diğer isimlerinde olduğu gibi bu ismin de Arapça kökenli olduğunu söylemiş ve onun Süryânîceden Arapçaya geçtiğini reddetmiştir.⁶⁴²

İnanan kişi, kalbinin sırlarına vâkıf olup gidişatının istikâmet üzerinde seyretmesini sağlayabildiği ve bunu devamlı kıldığı takdirde kalbine hâkim olarak Müheymin isminin tecellilerine mazhar olabilir.⁶⁴³ Eğer kul, kalbinin hâkimiyet sınırlarını genişleterek diğer kulları istikâmet üzerinde tutmayı başarsa Müheymin isminin tecellîyâtına daha fazla mazhar olur. Bu ise ancak basîret sahibi olup insanların derûnî birikimlerine muttali' olduktan sonra gerçekleşir.⁶⁴⁴

2.9.8. el-'Azîz

Sözlükte “güç, kuvvet, destek, üstünlük, şan, şeref” anlamlarına gelen ve “‘izz” kökünden türeyen ‘Azîz ismi, “kendisine galip gelinemeyen” demektir.⁶⁴⁵ Bu isim hem Kur'ân'da⁶⁴⁶ hem de hadîs kaynaklarında⁶⁴⁷ Allah'a nispet edilir.

Nesefî, ‘Azîz isminin muhtemel anlamlarını şöyle sıralamaktadır:

1. ‘Azîz, ‘azze/ye‘uzzu (يَعُزُّ/عَزَّ) filinden türemiş olabilir. Buna göre ‘Azîz, mağlûp edilmesi mümkün olmayan yegâne galip anlamını taşır. Kur'ân'da da bu anlamda kullanılmıştır.⁶⁴⁸ Aynı şekilde Araplar “galip gelen, zorla alır/عَزَّ بَزَّ” ifadesindeki mezkûr kelimeye bu minvalde bir anlam yüklemişlerdir.

⁶⁴² Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm, *Tefsîru Esmâ'illâhi'l-Hüsna*, nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk, Beyrût 1395/1975, s. 32-33; Râzî, *Levâmi'u'l-Beyyinât*, s. 201-203; Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 66-67; Topaloğlu, “Müheymin”, *DİA*, XXXI, s. 518.

⁶⁴³ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 67.

⁶⁴⁴ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 50.

⁶⁴⁵ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 563-564; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, V, s. 374; Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 50.

⁶⁴⁶ Bakara, 2/129; Mâide, 5/118; Haşr, 59/23.

⁶⁴⁷ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da'avât”, 82; İbn Mâce, *Sünen* “ed-Du'â”, 10.

⁶⁴⁸ Bkz. Sâd, 38/23.

2. ‘Azîz, ‘azze/ye‘izzu (يَعِزُّ/عَزَّ) fiilinden türemiş olabilir. Buna göre ‘Azîz, nadir bulunan/benzersiz, kendisine son derece muhtaç olunan ve ulaşılması güç olan anlamına gelir. Arapların “memlekette yiyecek azaldı” anlamındaki “عَزَّ الطَّعَامُ فِي الْبَلَدِ” şeklindeki ifadeleri bu minvaldedir.

3. ‘Azîz, ‘azze/ye‘azzu (يَعِزُّ/عَزَّ) fiilinden türemiş olabilir. Buna göre ‘Azîz, güçlü/kuvvetli demektir. Kur’ân’da⁶⁴⁹ da bu anlamıyla geçmektedir.

Öte yandan bazı âlimler, elîm kelimesi mü’lim (acı veren) anlamında olduğu gibi ‘Azîz isminin de Mu’iz anlamında olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁶⁵⁰ Gazzâlî, ikinci anlamda zikredilen; nadir bulunan/benzersiz, kendisine son derece muhtaç olunan ve ulaşılması güç olan şeklindeki üç özelliği kendinde barındırmayan bir varlığa ‘Azîz denemeyeceğini söyler. Nitekim güneş ile yeryüzü nadir bulunan/benzersiz ve kendisine son derece muhtaç olunan varlıklar olmamakla birlikte onların müşâhede edilmeleri güç olmadığından bu sıfatla nitelenmeleri mümkün değildir.⁶⁵¹

Bu ismin insana sıfat olarak izâfe edilmesi onların uhrevî işleri gibi önemli meselelerinde başvurdukları peygamberler ve onlara yakın olan âlimler için söz konusudur.⁶⁵² İslâm inancında pek fazla kullanılmayan Azizler kavramı, daha çok Hristiyan teolojisine aittir.⁶⁵³ Nitekim Hristiyanlığın ilk devirlerinde bu kavram tüm Hristiyanlar için kullanılmaktaydı. Ancak daha sonraları samimi bir şekilde kiliseye bağlı olup bu uğurda fedakârlıktan kaçınmayanlara has kılınmıştır.⁶⁵⁴

⁶⁴⁹ Bkz. Yâsin, 36/14.

⁶⁵⁰ Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 67.

⁶⁵¹ Gazzâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ*, s. 50; Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 67-68.

⁶⁵² Gazzâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ*, s. 51; Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 68.

⁶⁵³ “Azîz kavramı Ahd-i Atîk’te Tanrı (I. Samuel, 6/20; Hoşea, 11/9; İşaya, 6/3) ve İsrâiloğulları (Çıkış, 19/5; Tesniye, 7/6) için kullanıldığı gibi Kudüs, Sînâ dağı gibi bazı yerler için de kullanılmıştır (İşaya, 27/13, 52/1). İsrâil kavmine lider olarak seçilmiş kimseler, Levililer ve hahamlar da bu sıfatla nitelendirilmiştir (Çıkış, 19/14; Yeşu, 7/13). Ahd-i Cedîd’de de Tanrı için kullanılan bu terim (Yuhanna, 17/11), daha çok Hz. İsa ve Rûhulkudüs’e nispet edilmiştir (Markos, 1/24; Luka, 1/35; Matta, 1/18). Melekler, peygamberler ve havârilere de azîz kabul edilmiştir (Luka, 9/26; Resullerin İşleri, 3/21; Efesoslular’a Mektup, 3/5)” Bkz.: Harman, Ömer Faruk, “Azîz”, *DİA*, IV, s. 332, İstanbul 1991.

⁶⁵⁴ “155’te öldürülen İzmir piskoposu Polikarpus, bu şekilde azîz ilân edilen ilk kişidir. Daha sonra azîz kategorisine, imânları uğruna büyük işkencelere mâruz kalmakla beraber ölüme mahkûm edilmeyen kişiler de katılmıştır. Ortaçağ’da büyük kral ve prensler de azîz ilân edilmiştir. İlk azîzler defteri 332’de Roma kilisesi tarafından tutulmuştur. Bunların başında sırasıyla bâkire Meryem, havârilere, İncil yazarları ve diğerleri vardır. Azîz unvanı verme yetkisi önceleri mahallî kilise yetkililerine ait iken 1234’ten itibaren bu yetki sadece papalara tanınmıştır.” Bkz. Harman, “Azîz”, *DİA*, IV, s. 332.

2.9.9. el-Cebbâr

Sözlükte “bozuk olan bir şeyi ıslâh edip düzeltmek ve zor kullanarak iş yaptırmak” anlamlarındaki “cebr” kökünden türeyen Cebbâr ismi, “yaratılmışların halini iyileştiren, kırık dökük ve bozuk olan şeyleri düzeltip onaran, her şeyi tasarrufu altına alan, hakkı galip getiren, mahlûklarının işlerini ıslâh edip her güçlüğü kolaylaştıran ve dilediğini zorla yaptıran” anlamlarına gelmektedir.⁶⁵⁵ Bazı âlimler bu isme bozulan her şeyi ıslâh eden ve ihtiyacı olmadığı halde kendisine itâat edilmesini emreden anlamını da vermişlerdir.⁶⁵⁶ Bu isim, Kur’ân’ın farklı âyetlerinde⁶⁵⁷ ve bazı hadîs kaynaklarında⁶⁵⁸ Allah’a nispet edilmiştir.

Gazzâlî’ye göre Cebbâr, mutlak anlamda sadece Allah’ın zâtına has bir isimdir.⁶⁵⁹ Ancak o insanlar hakkında kullanıldığında; bencil, başkasına hak tanımayan, Allah’a karşı boyun eğmek istemeyen, kibirli, fizyolojik ve ruhî yapısı bakımından kaba ve zorba anlamlarını taşır.⁶⁶⁰ Fakat Neseî, bu ismin insanlar hakkında her zaman yergi ifâde etmediğini, zira bu ismin bazen güçlü, ruhu aydın ve yüce gibi anlamlara da gelebileceğini söylemektedir. Nitekim Hz. Peygamber’in “*Şayet Musa sağ olsaydı, bana uymaktan başka çaresi kalmazdı*”⁶⁶¹ sözü, kendisinin Cebbâr sıfatına sahip olduğuna delâlet etmektedir.⁶⁶²

Cebbâr isminin, insanlara nispet edildiğinde genellikle nahoş bir anlam ifâde ettiği yönünde bir algı bulunmaktadır. Bu ismin Allah hakkında övgü, insan hakkında ise yergi ifade etmesinin nedeni, kendisini bir sivrisinekten dahi korumaktan âciz olan insanlara hadlerini bildirip kibirlenmelerini önlemektir.

Neseî, Cebbâr isminin muhtemel anlamlarını şöyle sıralamaktadır:

1. Cebbâr’ın kendisine ulaşamayacak derecede yüce olan anlamına gelmesi muhtemeldir. Nahletün cebbâre (alabildiğine boy verip yükselen

⁶⁵⁵ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 184; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, IV, s. 113; Râzî, *Levâmi’u’l-Beyyinât*, s. 198; Yazır, *Hak Dinî Kur’ân Dili*, VI, s. 4872-4873; Topaloğlu, Bekir, “Cebbâr”, *DİA*, VII, ss. 181-182, İstanbul 1993.

⁶⁵⁶ Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 68.

⁶⁵⁷ Haşr, 59/23.

⁶⁵⁸ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da‘avât”, 82; İbn Mâce, *Sünen* “ed-Du‘â”, 10.

⁶⁵⁹ Gazzâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ*, s. 51.

⁶⁶⁰ Topaloğlu, “Cebbâr”, *DİA*, VII, ss. 181-182.

⁶⁶¹ Ahmed, *Müsned*, 3/338.

⁶⁶² Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 68.

hurma ağacı) ile Nâkatun cebbâre (alabildiğine boy verip yükselen deve) gibi ifadeler bunun örneğidir.

2. Cebbâr'ın dilediğini zorla yerine getiren ve hiç kimsenin kendisine zor kullanamayacağı anlamı da vardır. Buradaki zorluk haksızlık veya zulüm değil, aksine zulmü ve zorbalığı ortadan kaldırmaktır.

3. Cebbâr, kırık dökük ve bozuk olan şeyleri düzeltip onarandır. Nitekim Hz. Ali'nin “يَا كَلَّ كَسِيرٍ/Ey her kırılanı onaran!” şeklindeki duasında bu anlam bulunmaktadır. Ancak bu anlamıyla Allah hakkında kullanıldığında muzâf olarak gelmesi zorunludur.

4. Cebbâr, dilediği işi zor kullanarak yerine getiren/yapmaya zorlayandır.⁶⁶³ Bu manasıyla Cebbâr, ikinci anlama yakındır.

Ceberût kelimesi, cebr ile aynı anlamda olup Cebbâr'ın iştikâk ettiği mastardır. Ceberût'un söz konusu anlamı daha kuvvetli bir şekilde ifade edebilmesi için kelimenin sonuna *te* harfi eklenmiştir.⁶⁶⁴

İhtivâ ettiği azamet ve aşkınlık (müte'âl) manâları göz önünde bulundurulan Cebbâr, Allah'ın zâtî sıfatları içerisinde mütâla'a edilmiştir.⁶⁶⁵

2.9.10. el-Mütekebbir

Sözlükte “büyük, ulu ve yüce” anlamındaki “kiber” kökünün tefe‘ul kalıbından türeyen Mütekebbir ismi, “zâtının ve sıfatlarının mâhiyeti bilinemeyecek kadar büyük olan,⁶⁶⁶ yüceliğinin sonu ve başı olmayan (sınırsız yücelik sahibi)⁶⁶⁷” anlamlarına gelmektedir. Nesefî kibri, kişinin kendi içinde kendini büyük görmesi, tekebbürü ise kişinin sözleri ve davranışlarıyla kendini büyük gördüğünü dışa vurması şeklinde tanımlayarak bu iki kavramın birbirinden farklı olduklarına işaret eder.⁶⁶⁸

Mütekebbir ismi hem Kur'ân'da⁶⁶⁹ hem de bazı hadîs kaynaklarında⁶⁷⁰ Allah'a nispet edilmektedir. Tâbiûnun önde gelen müfessirlerinden Mücâhid (ö. 103/721), bu ismin mülk anlamına gelen kibriyâ kavramından türediğini

⁶⁶³ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 68.

⁶⁶⁴ Nesefî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, s. 57.

⁶⁶⁵ Topaloğlu, “Cebbâr”, *DİA*, VII, ss. 181-182.

⁶⁶⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 69; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, V, s. 129 [Topaloğlu, Bekir, “Mütekebbir”, *DİA*, XXXII, ss. 189-190, İstanbul 2006.

⁶⁶⁷ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 69.

⁶⁶⁸ Nesefî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, s. 41.

⁶⁶⁹ Haşr, 59/23.

⁶⁷⁰ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da'avât”, 82; İbn Mâce, *Sünen* ed-Du'â", 10.

öne sürmektedir. Nitekim “(Ey Mûsâ!) Bizi atalarımızı üzerinde bulduğumuz yoldan döndüresin de yeryüzünde hâkimiyet/kibriyâ’ (mülk) ikinizin eline geçsin diye mi bize geldin?”⁶⁷¹ âyetinde kibriyâ’ kavramı mülk anlamında kullanılmıştır.⁶⁷²

Öte yandan Mütekebbir, Allah hakkında övgü, insanlar hakkında ise yergi ifade etmektedir. Zira insanlar hakkında kendisinde bulunmayan bir vasfı varmış gibi gösteren, kendini büyük, başkalarını ise hakir gören anlamlarına gelmektedir.⁶⁷³ Ancak Gazzâlî, tekebbür kavramını iki yönden ele alıp bunun bazen insanlar için de övgü ifade edebileceğine işâret eder. Çünkü tekebbür insanların manevî hayatlarını olumsuz etkileyecek her türlü dünyevî nimetleri hakir görüp buna tenezzül etmemeleri durumunda insana da yakışabilir. Bu vasfı elde eden bir kimse, hayvanlarla ortak olduğu her türlü haz ve arzuyu hakîr görebilmektedir.⁶⁷⁴

Nesefî’ye göre genelde kendisinde bulunmayan bir özelliği varmış gibi göstermek anlamında kullanılan tefe‘‘ul kalıbı, her zaman bu minvalde kullanılmaz. Bu nedenle o, tekebbür kavramının hem Allah hem de kullar hakkında kullanılabileceğini ifâde etmekle beraber; Mütekebbir’i yüceliği sadece kendi zâtına has görüp hâriçtekileri zelîl ve hakir gören şeklinde tanımlayarak, bu vasma hakkıyla lâîk olanın sadece Allah olduğunu söylemektedir. Bu konumda olmayan bir kişi ise nefsine uyararak kendini büyük gördüğünde yanlış düşünüp bâtıl bir iddiada bulunmaktadır.⁶⁷⁵

Öte yandan Nesefî, kullar hakkında övgü ifâde etmesi bakımından istikbâr kavramına başkasına iyilikte bulunmak, ona hizmet etmek için tevazu göstermek anlamını vermektedir.⁶⁷⁶ Ona göre kibir, Allah’ın sıfatı olduğundan haddizatında güzeldir. Önemli olan bu eylemin yerinde kullanımıdır. Zira bu vasıf yersiz kullanıldığında kötü bir hâl alır. Savaş meydanında düşmana karşı tekebbür etmek ve zenginlere karşı onurunu korumak kibirlenmenin hoş

⁶⁷¹ Yûnus, 10/78.

⁶⁷² Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 69.

⁶⁷³ Zeccâc, *Tefsîru Esmâillâhi’l-Hüsna*, s. 35; Topaloğlu, “Mütekebbir”, *DİA*, XXXII, ss. 189-190.

⁶⁷⁴ Gazzâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ*, s. 51.

⁶⁷⁵ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 68-69.

⁶⁷⁶ Nesefî, *Mekârimu’l-Ahlâk*, s. 41.

karşılandığı yerlerdendir. Nitekim “*kibirliye karşı kibirlenmek sadakadır*”⁶⁷⁷ şeklindeki hadis bu hususu desteklemektedir.⁶⁷⁸

Nesefî’ye göre kullardan bu sıfata hakkıyla lâayık olanlar sadece zâhidler ve âriflerdir. Onlar, kendilerini haktan alıkoyan her şeyden uzaklaşarak dünyayı hakir görürler. Zâhidin ârif olması şarttır. Zira ârif olmayan bir zâhid, cehâletine yenilerek âhiretini dünyasına değiştirebilir.⁶⁷⁹

Nesefî, kulun kibirlenmesinin cehâlet, kıskançlık, kin, nefret ve öfke gibi birtakım nedenlerinin olduğuna vurgu yaparak bunlar arasındaki en büyük etkenin kişinin Allah’ın yüceliği hakkındaki cehâleti olduğunu belirtir. Çünkü insan ahlâkının kibir, tevazu ve zillet olmak üzere üç boyutu vardır. Bunlardan kibir ve zillet iki keskin uçtur. Tevazu ise övgüye lâayık olandır⁶⁸⁰ ve yalnızca Allah için yapılır. Genellikle zillet ile tevazu kavramlarının aynı anlamı ifade ettiği sanılsa da bu doğru değildir. Çünkü zillet, hoş görülmeleyen bir ahlâktır. Nitekim Hz. Peygamber, mümine zilletin yakışmadığını belirtmektedir.⁶⁸¹ Tevazu ise övülen örnek bir davranıştır.

Öte yandan Nesefî, kibrin ilmî ve amelî olmak üzere iki tür tedavisinden bahsetmektedir. Kur’ân’daki “*Büyüklik taslayanların (mütekebbirîn) kalacağı yer ne kötüdür*”⁶⁸² ve hadisteki “*Kibirli ve cimri olan Cennete giremez*”⁶⁸³ meâlindeki uyarılar kibrin ilmî tedavi yöntemi; fakir fukara meclislerine katılarak halkın arasına karışmak ve onlarla sohbet edip söylediklerine kulak vermek ise onun amelî tedavi yöntemidir.⁶⁸⁴

Mütekebbir, yaygın anlamıyla Allah’ın zâtî (selbî), azgınları yenilgiye uğratan anlamıyla ise fiilî sıfatları arasında değerlendirilmiştir.⁶⁸⁵

⁶⁷⁷ Sahih kaynaklarda böyle bir hadis zikredilmemektedir. Ayrıca bu söz “Kibirlenen kişiye karşı kibirlenmek ibadettir”, “Kibirlenen kişiye karşı kibirlenmek hasenedir, güzel bir davranıştır.” şeklinde de vârid olmuştur. Bkz: Aliyyü’l-Kârî, *el-Esrâru’l-Merfûa fi’l-Ehâdisi’l-Mevdûa (el-Mevdûâtü’l-Kübrâ)*, thk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ, 2. Baskı, Beyrût, 1986, s: 175; hadis no: 142; Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu’l-Hafâ*, 3. Baskı, Beyrût, 1988, II, s. 313.

⁶⁷⁸ Nesefî, *Mekârimu’l-Ahlâk*, s. 43.

⁶⁷⁹ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 69.

⁶⁸⁰ Nesefî, *Mekârimu’l-Ahlâk*, s. 41.

⁶⁸¹ Nesefî, *Mekârimu’l-Ahlâk*, s. 49.

⁶⁸² Zümer, 39/72.

⁶⁸³ Nesefî’nin naklettiği bu hadisi aynı formatta kaynaklarda bulamadık. Fakat yakın anlamlar için bkz: Buhârî, *Eymân*, 9; Müslim, *Cennet*, 46.

⁶⁸⁴ Nesefî, *Mekârimu’l-Ahlâk*, s. 42.

⁶⁸⁵ Topaloğlu, “Mütekebbir”, *DİA*, XXXII, ss. 189-190.

2.9.11. el-Hâlik

Sözlükte “yaratma” anlamındaki “halk” kökünden türeyen Hâlik ismi, “bir plan ve gaye ile şuurlu bir şekilde yaratan, ana maddesi ve modeli olmadan nesneleri icâd eden” anlamındadır.⁶⁸⁶ Bu kavram, Kur’ân’da 236 yerde ve bazı hadis kaynaklarında⁶⁸⁷ Allah’a nispet edilmektedir.⁶⁸⁸ Neseî’ye göre Hâlik ismi a’yânların yaratılışı için kullanılmıştır.⁶⁸⁹ Halk kavramı Kur’ân’da gerçekte olmadığı halde varmış gibi gösterme, yalan uydurma anlamındaki *ihtilâk* manasında da vârid olmuştur.⁶⁹⁰

Neseî, halk kelimesinin takdîr ve yaratma (icâd) olmak üzere iki anlama geldiğini ifâde etmektedir. Halk ve emir kavramlarını içeren “*Bilesiniz ki, halk etme de emretme de yalnız Ona aittir*”⁶⁹¹ âyetini değerlendiren Neseî’ye göre buradaki halk ifadesiyle takdîr, emir ile de yaratma (icâd) kastedilmektedir. Ayrıca o, “*Takdîr edenlerin (el-Hâlikîn) en güzeli olan Allah, pek yücedir*”⁶⁹² âyetini de halk kelimesinin takdîr anlamına geldiğine delil getirmektedir. Tek hakîkî yaratıcı Allah olduğundan âyetteki “الْخَالِقِينَ” kelimesine “yaratıcılar” anlamını vermek doğru değildir. Takdîr kavramı ise terim olarak bir şeyin mâhiyet ve özelliklerinin yanı sıra var oluş zaman ve mekânını belirlemektir. Takdîrde “etkin/fa‘‘âl (*müessir*) bir kudret, belirleyici (*muhasıs*) irâde ve ilim” olmak üzere üç önemli unsûr vardır. Öte yandan takdîr kavramı şekillendirmek, mevcûd ana maddeyi başka bir kalıba dökmek anlamlarını da içermektedir.⁶⁹³

Allah’ın ezelde Hâlik vasfına sahip olup olmadığı hususu da ayrı bir tartışma konusudur. Gazzâlî’ye göre bu tartışmalar asılsızdır. Nitekim kılıç kınındayken potansiyel (*bi’l-kuvve*), savaşırken de gerçekte (*bi’l-fi’il*) keskindir. Dolayısıyla Allah Teâlâ’nın Hâlik sıfatı da bu şekilde değerlendirilmelidir.⁶⁹⁴

⁶⁸⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 296; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, X, s. 85; Topaloğlu, Bekir, “Hâlik”, *DİA*, XV, ss. 303-304, İstanbul 1997.

⁶⁸⁷ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da‘avât”, 82; İbn Mâce, *Sünen*’ed-Du‘â”, 10.

⁶⁸⁸ Topaloğlu, “Hâlik”, *DİA*, XV, ss. 303-304.

⁶⁸⁹ Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 71.

⁶⁹⁰ Ankebût 29/17.

⁶⁹¹ A’râf, 7/54.

⁶⁹² Mü’minûn, 23/14.

⁶⁹³ Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 69-70.

⁶⁹⁴ Gazzâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ*, s. 17-18.

Âlimlerin çoğunluğu Hâlik, Bâri' ve Musavvir isimlerinin yaratmanın art arda üç safhasını ifâde ettiğini belirtmektedirler: Hâlik, yarattığı şeyin tüm ayrıntılarını bilip takdîr eden; Bâri', yarattığı şeye fizikî şeklini verip hacimlendiren, onu fiilen var eden; Musavvir ise yarattığı şeyin kendine has niteliklerini ona yükleyip fonksiyonel/işlevsel olmasını sağlayan, yaratma eylemini sona erdirenidir.⁶⁹⁵

Allah'ın isimlerinin eş anlamlı olmadıklarını savunan Gazzâlî, bu üç ismin de aynı şekilde farklı anlamlarda olduklarını belirtmektedir. Nitekim bunu insan modeli üzerinden örneklendiren Gazzâlî'ye göre Hâlik, projeyi çizen mimar; Bâri', bunu uygulayan mühendis; Musavvir de onu dekore eden tezyînatçıdır.⁶⁹⁶ Nesefî, bu üçünün ilim sıfatıyla ilintili olduğunu; bu açıdan Hâlik isminin Allah'ın ilim sıfatını inkâr eden filozoflara; Bâri' isminin heyûlâ'nın kadîm olduğunu savunanlara; Musavvir isminin ise kâinattaki tüm plan ve düzenin tabiatın eseri olduğunu iddia edenlere birer reddiye hükmünde olduğunu ifâde etmektedir. Bu üçünü hakkıyla bilen kimse, Allah'ı hakkıyla tanımış olur.⁶⁹⁷

2.9.12. el-Bâri'

Sözlükte “ber', bür' veya bürû'” kökenlerinden türeyen Bâri' ismi, yaratan, insana hoş gelmeyen tüm ayıplardan, kusurlardan ve borçlanmaktan uzak olan anlamlarına gelmektedir. Ayrıca bery kökünden türeyip yontup düzelten, dengeye oturtan veya berâ kökünden türeyip topraktan var eden anlamlarına gelmesi de mümkündür.⁶⁹⁸ Bâri' ismi, hem Kur'ân'da⁶⁹⁹ hem de bazı hadis kaynaklarında⁷⁰⁰ Allah'a nispet edilmiştir.

İbn Manzûr'a göre Bâri' kelimesiyle genelde canlı varlıkların yaratılması kastedilmektedir.⁷⁰¹ Râzî, farklı bir yaklaşım sergileyerek Bâri' isminin ‘arazların değil, a'yânların yaratılışı için kullanıldığını söylemektedir.⁷⁰²

⁶⁹⁵ Topaloğlu, “Hâlik”, *DİA*, XV, ss. 303-304.

⁶⁹⁶ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 52-53; Topaloğlu, “Hâlik”, *DİA*, XV, ss. 303-304.

⁶⁹⁷ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 70-71.

⁶⁹⁸ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 121; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, I, s. 31; Topaloğlu, Bekir, “Bâri'”, *DİA*, V, s. 73, İstanbul 1992.

⁶⁹⁹ Haşr, 59/23.

⁷⁰⁰ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da'avât”, 82; İbn Mâce, *Sünen* “ed-Du'â'”, 10.

⁷⁰¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, I, s. 31.

⁷⁰² Râzî, *Levâmi'u'l-Beyyinât*, s. 206-211.

Öte yandan kelimenin dil kökeni hususu da tartışmalıdır. Dil bilgilerinin çoğunluğu bunun Arapça, bir kısmı da İbrânîce kökenli olduğunu iddia etmektedirler.⁷⁰³

Nesefî, Bâri' isminin anlamı hakkında üç ihtimâl üzerinde durmaktadır:

1. Bâri' yaratıcı anlamındadır. Buna göre Hâlik ile Bâri' isimleri arasında herhangi bir fark yoktur. Nitekim *بَرَأَ اللَّهُ الْبَرِيَّةَ* /Allah, mahlûkâtı yarattı" cümlesindeki *الْبَرِيَّةَ* kelimesi "yaratılmışlar" anlamındadır. Kelime, hemzesiz okunmakla birlikte asıl kalıp olarak *فَعِيلٌ/بَرِيَّةٌ* şeklindedir.

2. Bâri', yontup düzenleyen, şahısları birbirinden farklı kılıp ayırandır. "بَرَيْتُ الْقَلَمَ /kalemi yontup düzelttim" örneğinde bu anlamdadır.

3. Bâri', toprak anlamındaki berâ kökünden türemiş olup insanoğlunu topraktan var edendir.⁷⁰⁴

2.9.13. el-Musavvir

Sözlükte "bir şeyi bir yöne doğru eğmek, kesmek ve yönelmek" anlamlarına gelen "savr" kökünün tef'îl kalıbından türeyen Musavvir, şekil ve özellik veren anlamındadır.⁷⁰⁵ Bazıları da bu isme; yaratmasıyla ve verdiği düzgün şekille insanları hayvanlardan ayıran, havâssı 'avâmdan ayıran, dışı güzel sûret ile süslediği gibi içi de güzel sûret (ahlâk) ile donatan anlamlarını vermiştir.⁷⁰⁶

Gazzâlî, yaratmanın nihâî kademesi olan bu isme mahlûkun rûhî ve fizikî portresini belirleyip yaratma eylemini gerçekleştiren anlamını vermektedir.⁷⁰⁷ Musavvir, hem Kur'ân'da⁷⁰⁸ hem de bazı hadis kaynaklarında⁷⁰⁹ Allah'a nispet edilmektedir.

Terim olarak hacimli varlıkların şekil alıp başkalarından ayrıldığı ve nitelik kazandığı hâl anlamına gelen sûret; duyu ve akıl ile algılanan olmak üzere iki türdür. Duyu ile algılananlar, insanlar ve hayvanlar gibi herkes tarafından müşâhede edilen nesnelerdir. Akılla algılananlar ise basîret ve firâset

⁷⁰³ Topaloğlu, "Bâri'", *DİA*, V, s. 73.

⁷⁰⁴ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 71.

⁷⁰⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, IV, s. 473; Topaloğlu, Bekir, "Musavvir", *DİA*, XXXI, s. 241, İstanbul 2006.

⁷⁰⁶ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 72.

⁷⁰⁷ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 54.

⁷⁰⁸ Haşr, 59/23; İnfitâr, 82/8.

⁷⁰⁹ Tirmizî, Sünen, "ed-Da'avât", 82; İbn Mâce, Sünen"ed-Du'â", 10.

gibi sadece husûsî bilgi ve birikime sahip kişiler tarafından idrâk edilen manevî şeylerdir. Allah'ın Musavvir ismi her iki türü de kapsamaktadır.⁷¹⁰

Nesefî'ye göre âlimlerin çoğunluğu bu ismin “Sâre/Yesîru (يَسِيرُ/سَارَ)” fiilinin mastarı ve bir şeyin son hali anlamına gelen sûret kelimesinden türediği kanâatindedir. Bazıları da sûret kelimesine “فَصَّرَهُنَّ إِلَيْكَ” /onları kendine çevir/alıştır⁷¹¹ âyetinden hareketle bir şeye meyledip yönelme anlamını vermiştir.⁷¹²

Nesefî, Gazzâlî'den naklen bir şeyin yokluktan varlık âlemine geçebilmesi için üç aşamadan geçmesi gerektiğini belirtir.⁷¹³ Bunlardan ilki planlayıp tasarlama anlamındaki takdîr, ikincisi yaratma anlamındaki icâd, üçüncüsü ise şekil verme anlamındaki tasvîrdir. Bu üç nitelik, Allah'ın fiilî sıfatlarındandır. Bunu yapmak, âlemi tüm ayrıntılarıyla bilen Allah'a hastır. Bu sağlam düzen ve disiplin, en büyüğünden en küçüğüne kadar tüm yaratılmışlarda mevcuttur.⁷¹⁴

İnsan, âlem ve yaratılışı üzerinde uzunca düşünmeli ve ardından ayrıntılara dalmalıdır. Daha sonra sırasıyla insanın yaratılışı, cismî/bedenî, organlarının sistemi, işleyişi ve manevî sıfatları üzerinde durmalıdır. Böylece bu hususlarda birçok bilgi elde edecek ve bu bilgi onu kendi benliğini (nefis) ve rabbini tanımaya götürecektir.⁷¹⁵

2.9.14. el-Ğaffâr

Sözlükte “kirlenmeden korumak için bir şeyin üstünü örtmek, gizlemek” anlamındaki “ğafir” kökünden türeyen Ğaffâr, kusurları örtüp suçları bağışlayan demektir.⁷¹⁶ Ğaffâr, Ğâfir'in mübâlağa ism-i fâ'il kalıbıdır. Mağfîret kökünden türeyen Ğâfir, Ğafûr ve Ğaffâr isimleri Kur'an'da Allah'a nispet edilmektedirler.⁷¹⁷ Bu isimler, kulların zâlim, zalûm ve zallâm isimlerine tekâbül eder.⁷¹⁸ Öte yandan Kur'an'da ğafir kökünden türeyen 234 kelime

⁷¹⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 497; Topaloğlu, “Musavvir”, *DİA*, XXXI, s. 241.

⁷¹¹ Bakara, 2/260.

⁷¹² Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 71-72.

⁷¹³ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 52-54, 72.

⁷¹⁴ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 72.

⁷¹⁵ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 73.

⁷¹⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 609; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, V, s. 25; Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 666-667; Zeccâcî, *İştikâku Esmâillâh*, s. 93; Topaloğlu, Bekir, “Ğafûr”, *DİA*, XIII, s. 286-287, İstanbul 1996.

⁷¹⁷ A'râf, 7/155; Ğâfir, 40/3; Zümer, 39/5; Burûc, 85/14.

⁷¹⁸ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 73-74.

vardır. Bunların beşi insana, 187'si doğrudan, 42'si de dolaylı olarak Allah'a nispet edilmiştir.⁷¹⁹ Ayrıca bu isim hadis kitaplarında da yer almaktadır.⁷²⁰

Nesefî, ğafr kelimesinin örtmek anlamına geldiğinden kafayı örten kaska miğfer dendiğini ileri sürmüştür. Âlimlerin çoğunluğu buradan hareketle Allah'ın mağfiretini kulların günahlarını örtüp bunları tüm insanlardan gizlemesi şeklinde anlamlandırmıştır.⁷²¹ Aynı kökten türeyen istiğfâr ise kulun Allah'tan günahlarını örtmesini/bağışlamasını dilemesidir. İsfahânî'ye göre bu dileğin sadece sözde kalmayıp fiiliyata geçmesi de gereklidir. Aksi halde sözü ve eylemi bir olmayan kimsenin yalancı durumuna düşmesi kaçınılmazdır.⁷²²

Ğâfir ile Ğaffâr isimleri arasındaki farka gelince bazı âlimler Ğaffâr'ın dünyada günahları örten, Ğafûr'un ise âhirette affeden anlamında olduğunu; bazıları da Ğâfir'in 'ilme'l-yakîn, Ğafûr'un 'ayne'l-yakîn, Ğaffâr'ın ise hakke'l-yakîn sahibi olduğunu savunmuşlardır.⁷²³ Nitekim Ebû Süleymân el-Hattâbî bu görüştedir.⁷²⁴ Zeccâc, Ğaffâr ile Ğafûr isimlerinin aynı anlamı taşıdığını, bununla beraber ayrı ayrı zikredilmelerinin nedeninin Allah'ın zâtına ait sıfatlardaki nihâî yetkinliği te'kîd etmek olduğunu öne sürmüştür.⁷²⁵ Nesefî ise Ğafûr'un Ğâfir'den, Ğaffâr'ın da Ğafûr'dan daha fazla mübâlağa ihtivâ ettiğini ifade etmiştir.⁷²⁶

Gazzâlî'ye göre bu üç isim birbirinden farklıdır: Ğâfir sadece mağfiret etmeye, Ğafûr her çeşit günahı mağfiret etmeye, Ğaffâr ise peyderpey ve tekraren çokça günahı bağışlamaya delâlet etmektedir.⁷²⁷ O, güzeli aşikâr edip çirkini/kusuru gizleyen anlamındaki Ğaffâr'ın tecellîyâtı sayesinde setr şeklinde kula yönelen ilâhî lütufları şu şekilde sıralamaktadır:

1. Bedenin çirkin görülen organlarının içte gizlenmesi ve dışının güzelleriyle örtülüp süslenmesidir.

2. İnsanın kötü duygu ve düşüncelerinin kimsenin vâkıf olamayacağı iç dünyasında gizlenmesidir. Öyle ki şayet kişinin içinden geçen hile, ihânet,

⁷¹⁹ Topaloğlu, "Gafûr", *DİA*, XIII, s. 286-287.

⁷²⁰ Tirmizî, Sünen, "ed-Da'avât", 82; İbn Mâce, Sünen"ed-Du'â", 10.

⁷²¹ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 74.

⁷²² İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 609; Topaloğlu, "Gafûr", *DİA*, XIII, s. 286-287.

⁷²³ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 75.

⁷²⁴ Hattâbî, *Şe'nü'd-Du'â*, s. 65; Topaloğlu, "Gafûr", *DİA*, XIII, s. 286-287.

⁷²⁵ Zeccâc, *Tefsîru Esmâillâhi'l-Hüsna*, s. 46-47; Topaloğlu, "Gafûr", *DİA*, XIII, s. 286-287.

⁷²⁶ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 75.

⁷²⁷ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 22.

vesvese ve kötü zanlara başkaları vâkıf olsaydı ondan nefret eder, hatta onu öldürüp ortadan kaldırmaya çalışırlardı.

3. Kişiyi başkalarının yanında mahcup duruma düşürecek günahların bağışlanması ve -îmânını koruduğu takdirde- bu günahlardan kaynaklanan kötülüklerin sevaplarla örtüleceğinin vaad edilmesidir.⁷²⁸

Gazzâlî'ye göre hiçbir mahlûk kemâl-noksan, hüsün-kubuh gibi sıfatlardan ârî değildir. Bu cümleden insanların kusurlarını görmezlikten gelerek güzellikleri dile getiren kimse, Allah'ın bu isimlerinden nasiplenmiştir. Nitekim Hz. Îsâ, havarileriyle beraber bir yerden geçerken çöplüğe atılmış bir köpek leşine rastlar. Havariler leşi görünce tiksiniyor geri çekilir. Bunun üzerine Hz. İsa “inci gibi parlayan ne güzel dişleri var!” diyerek onlara aslında görülmesi gerekenin eşyadaki güzellik olduğunu hatırlatmıştır.⁷²⁹ Zira kâinata kalp gözüyle bakmak güzelliği görmeye, bu güzellikleri görmek ise kişiyi kâinata irfân penceresinden bakıp güzel düşünmeye sevk eder.

Kulun bu isimden nasibi, açığa çıkmasını arzulamadığı hata ve kusurlarının benzerlerini başka insanlarda gördüğünde bunu gizli tutmasıdır. Şüphesiz insanların kusurlarını araştıran, açığa vuran, kötülüğe misliyle karşılık veren bu ismin tecelliyâtından mahrûm kalmıştır.⁷³⁰

İnsan, Allah'ın kendisi hakkında gizleyip affetmesini istediği günahları ve kusurları başkalarında gördüğünde onlar için de aynısını istemeli ve insanların kusurlarını gizlemelidir. Zira hadiste “*Her kim Müslüman kardeşinin ayıp ve kusurlarını, kimsenin görmediği ve görmesini istemediği şeylerini örterse Allah da kıyâmet günü onun ayıplarını örter*”⁷³¹ şeklinde vârid olmuştur. Ayrıca Nesefî, Ğâfir isminin fiilî isim ve sıfatlardan olduğunu söylemekle beraber bunun ihtilafı bir konu olduğuna da işaret eder.⁷³²

2.9.15. el-Kahhâr

Sözlükte “galip gelmek, zorla dilediğini yapmak” anlamındaki “kahr” kökünden türeyen Kahhâr, boyun eğdirip üstün gelen, mağlup edilemeyen,

⁷²⁸ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 56; Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 74; Topaloğlu, “Gafûr”, *DİA*, XIII, s. 286-287.

⁷²⁹ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 56-57.

⁷³⁰ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 56; Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 74; Topaloğlu, “Gafûr”, *DİA*, XIII, s. 286-287.

⁷³¹ Buhârî, *Mezâlim*, 3; Müslim, *Birr*, 58; Tirmizî, *Birr*, 85.

⁷³² Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 75.

yegâne güç ve kudret sahibi anlamındadır.⁷³³ Bu kavram, Kur’ân’da altı yerde⁷³⁴ Kakhâr, iki yerde⁷³⁵ de Kâhir şeklinde Allah Teâlâ’ya nispet edilmiştir. Hadîs kitaplarında da bu ismin kullanıldığına şahit olmaktadır.⁷³⁶

Gazzâlî, Kakhâr ismini zâlimleri ve düşmanlarını kırıp geçiren/helak eden, var olan her şey kendisinin güç ve kontrolünde olan şeklinde açıklamıştır. Bazı âlimler bu ismin irâdesine muhâlif bir şey yapmayı isteyene engel olmaya güç yetiren anlamında olduğunu öne sürmüştür.⁷³⁷

Râzî, kahr kavramının Allah’a nispetinde zâtı dışındakilerin kendi ilâhî iradesinin dışına çıkmasına engel olan ve irâdesine aykırı hareket etmekten alıkoyan anlamlarına da gelebileceğini ileri sürmektedir.⁷³⁸

Nesefî, sözlükte galip gelen, bir şeyi tabiatından çıkaran anlamlarına gelen Kakhâr’ın, Kâhir isminin mübâlağa kalıbı olduğunu ifade etmektedir. Allah’ın Kakhâr oluşu birkaç yönden ele alınabilir. Kakhâr isminin anlamı:

1. Yokluğa galip gelip varlığı ortaya çıkaran,
2. Zarar verici şeyleri yok edip faydalı şeyleri ortaya koyan,
3. Görünmeyen cisimlere galebe çalip onları görünür kılan,
4. Akıllara galip gelip onları zâtının Samediliğinin mâhiyetini tam kavramaktan âciz bırakan,
5. Yaratılmışları kendi meşîetine bağlı kılan olabilir.⁷³⁹

Öte yandan Kakhâr ismi kullar hakkında kullanıldığında düşmanını mağlup eden anlamını içerir. Kişinin en büyük düşmanını ise nefsidir. Kendi nefesine galip olan diğer düşmanları kolaylıkla mağlup eder. Bu yönüyle Kakhâr, nefesine galip gelendir. Bununla beraber bu niteliğin kullardaki varlığının değeri, zaman ve mekâna göre farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla bu vasıf, bazen yerilirken bazen de övülmüştür.⁷⁴⁰

İslâm âlimlerin çoğunluğu Kakhâr’ı zâtî isimler arasında sayarken bazıları da onu fiilî isim ve sıfatlar arasında değerlendirmiştir.⁷⁴¹

⁷³³ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 687; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, V, s. 120; Gazzâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ*, s. 57; Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 75-76; Topaloğlu, Bekir, “Kakhâr”, *DİA*, XXIV, ss. 169-170, İstanbul 2001.

⁷³⁴ Yûsuf, 12/39; Ra’d, 13/16; Sâd, 38/65; Zümer, 39/4; İbrâhîm, 14/48; Mü’min, 40/16.

⁷³⁵ En’âm, 6/18, 61.

⁷³⁶ İbn Mâce, *Sünen*’ed-Du’â”, 10; Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da’avât”, 82.

⁷³⁷ Gazzâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ*, s. 57; Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 75-76.

⁷³⁸ Râzî, *Levâmi’u’l-Beyyinât*, s. 229; Topaloğlu, “Kakhâr”, *DİA*, XXIV, ss. 169-170.

⁷³⁹ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 75-76.

⁷⁴⁰ Nesefî, *Mekârimu’l-Ahlâk*, s. 125.

⁷⁴¹ Topaloğlu, “Kakhâr”, *DİA*, XXIV, ss. 169-170.

2.9.16. el-Vehhâb

Sözlükte “bağışlamak, karşılıksız çokça vermek” anlamındaki “hibe (vehb)” kökünden türeyen Vehhâb, karşılık beklemeden çokça veren anlamındadır.⁷⁴² İnsanoğlunun sahip olduğu tüm mutluluk, ilâhî lütfun, ikrâmın ve ihsânın bir neticesi olup kulların kendi kazanımlarıyla hak ettikleri nimetler değildir. Şayet kendi kazanımlarıyla bunları hak etselerdi Allah’ın onlara verdiği bu nimetler hibe sayılmazdı. Zira yapması gereken şeyi yapan kimseye Vehhâb ismi verilemez.⁷⁴³

Bazı âlimler ise Vehhâb’a; bol veren, çokça iyilikte bulunan, sonsuz lütuf sahibi, istenmeden veren, verdiğini kullarından kesmeyen, aracı ve sebep olmaksızın veren, karşılıksız ve beklentisiz veren anlamlarını vermişlerdir.⁷⁴⁴ Vehhâb, Kur’ân’ın muhtelif yerlerinde⁷⁴⁵ ve bazı hadis kitaplarında⁷⁴⁶ Allah’ın bir ismi olarak zikredilmiştir.

Hibe’nin Allah’a has bir kavram olduğunu öne süren Neseî’ye göre hibe, bir şeyi karşılıksız bir şekilde başkasına temlik etmektir. Bunu yapabilecek yegâne kişi ise Allah’tır. Çünkü insanın kendisi de memlûktür. Memlûk olan bir varlığın temlikte bulunması söz konusu olamaz. İnsan her ne kadar iyilik esnasında sevap kazanma ya da azaptan sakınma gibi bir arzu ve beklenti içerisinde olmasa da iyilikte bulunurken muhakkak belirli bir amaç ve gaye gütmektedir. Bu da yapılanı hibe olmaktan çıkarır. Dolayısıyla mülkün gerçek sahibi Allah olduğundan temlik hakkı sadece Ona aittir. Onun herhangi bir şeyi/nimeti bir şey karşılığında hibe etmesi asla düşünülemez.⁷⁴⁷

Öte yandan Vâhib ile Vehhâb’ın birbirinden farklı anlamlar ihtivâ ettiklerini öne süren Hattâbî gibi âlimler, bu durumu şöyle izah etmişlerdir: “Vâhib, dünya servetinden karşılıksız veren, Vehhâb ise dünyevî ve uhrevî alanlarda çokça ve dâimî verendir.”⁷⁴⁸ Bazı âlimler de Vehhâb isminin Vâhib’in mübâlağa kalıbında olduğunu öne sürmektedirler.⁷⁴⁹

⁷⁴² İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 884; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, I, s. 803; Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 77; Topaloğlu, Bekir, “Vehhâb”, *DİA*, XLII, s. 610-611, İstanbul 2012.

⁷⁴³ Zeccâcî, *İştikâku Esmâillâh*, s. 126; İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 884; Topaloğlu, “Vehhâb”, *DİA*, XLII, s. 610-611.

⁷⁴⁴ Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 77.

⁷⁴⁵ Âl-i ‘İmrân, 3/8; Sâd, 38/9, 35.

⁷⁴⁶ İbn Mâce, *Sünen*’ed-Du‘â”, 10; Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da‘avât”, 82.

⁷⁴⁷ Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 77.

⁷⁴⁸ Hattâbî, *Şe’nü'd-Du‘â*, s. 53; Topaloğlu, “Vehhâb”, *DİA*, XLII, s. 610-611.

⁷⁴⁹ Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 77.

Nesefî'ye göre kul, Allah'ın dışındaki her şeyi terk ederek ve sadece dünya ve âhirette Ona hizmet etmeyi gaye edinerek Onun bu isminden nasibini alabilir.⁷⁵⁰

2.9.17. er-Rezzâk

Sözlükte rızık vermek, rızıklandırmak anlamındaki rezk mastarından türeyen Rezzâk, bedenlerin ve ruhların gıdasını yaratıp kesintisiz biçimde çokça veren demektir.⁷⁵¹ Rezzâk, hem Kur'ân'da⁷⁵² hem de hadis kaynaklarında⁷⁵³ Allah'a nispet edilen bir isimdir. Ayrıca beş âyette de “*hayrû'r-râzîkîn* (rızık verenlerin en hayırlısı)”⁷⁵⁴ şeklinde vârid olmuştur.

Bazı âlimler Râzık ile Rezzâk isimlerinin aynı anlamda olduklarını söylerken bazıları da Rezzâk'ın nimetlerinden art arda ve fazlasıyla faydalandıran, Râzık'ın ise rızka vesile ve sebep olan anlamını taşıdığını iddia etmişlerdir.⁷⁵⁵

Gazzâlî'ye göre rızık ve rızıklananı yaratanın Allah olduğu gibi rızık rızıklanana ulaştıran da odur. Rızık, zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki kısımdır. Zâhirî rızık, yiyecek gibi bedene ait olan, bâtinî rızık ise bilgi ve ma'rifet gibi kalbi ma'mur eden şeylerdir.⁷⁵⁶

Ehl-i Sünnet âlimleri, Allah her şeyin yaratıcısı olduğundan mümin veya kâfir farkı gözetilmeksizin canlıların yaşamlarını sürdürebilmeleri için faydalandıkları helâl-harâm her türlü imkânı rızık olarak değerlendirmiştir. Nesefî, “*Yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki rızık Allah'a ait olmasın!*”⁷⁵⁷ âyetinin mezkûr görüşü desteklediğini ifade etmektedir. Aksi halde ömrü boyunca sürekli harâm yiyen bir kimse, ölünceye kadar Allah'ın rızıkından hiçbir şey yememiş sayılır ki bu ittifakla bâtıldır.⁷⁵⁸

⁷⁵⁰ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 77.

⁷⁵¹ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 351; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, X, s. 115; Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 60; Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 78; Topaloğlu, Bekir, “Rezzâk”, *DİA*, XXXV, ss. 47-48, İstanbul 2008.

⁷⁵² Zâriyât, 51/58; Hûd, 11/6.

⁷⁵³ İbn Mâce, *Sünen*’ed-Du‘â”, 10; Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da‘avât”, 82.

⁷⁵⁴ Mâide, 5/114; Hac, 22/58; Mü'minûn, 23/72; Sebe', 34/39; Cum'a, 62/11.

⁷⁵⁵ İsfahânî, *el-Müfredât*, “rzk” md.; Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 60; Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 78; Topaloğlu, “Rezzâk”, *DİA*, XXXV, ss. 47-48.

⁷⁵⁶ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 60; Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 78.

⁷⁵⁷ Hûd, 11/6.

⁷⁵⁸ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 77-78.

Mu'tezile âlimleri ise helâl-harâm farkını göz önünde bulundurarak rızık, "kişinin faydalanmaktan menedilmediği imkânlar" şeklinde açıklayıp harâmın rızık olmadığına kâil olmuşlardır.⁷⁵⁹ Onlara göre Allah, "(ğayba îmân edenler) ... Kendilerine verdiğimiz rızıklardan infâk edip hayra harcarlar"⁷⁶⁰ buyurarak rızık infâk etmeyi övmüştür. Harâmın infâkı ise övgüye değil, yergiye neden olduğundan rızık sadece helâlleri kapsamaktadır.⁷⁶¹

Allah'ın dışındaki varlıkların Râzık ismiyle isimlendirilmelerinin cevâzı da tartışılmıştır. Âlimlerin çoğunluğu, rızka aracı olan kullar hakkında Râzık isminin kullanılabileceğini, ancak ruh ve bedenın gıdasını yaratıp ihsân eden anlamıyla Rezzâk isminin Allah'a ait olduğunu belirtmişlerdir. Gazzâlî de Râzık isminin insanlar hakkındaki kullanımına cevâz verenlerdendir. Zira onlar, Allah'ın verdiği rızıkların/nimetlerin ihtiyaç sahiplerine ulaşmasına vesile olurlar.⁷⁶²

İnsan, hakîkatte kendisine rızık verenin Allah olduğu bilincinde olmalı, sadece ondan talep etmeli ve yalnız ona güvenmelidir. Onlar, söz ve eylemleriyle manevî rızıkların kalplere ulaşması hususunda aracılardır. Allah bir kulu sevdiğinde mahlûkâtın ona olan ihtiyacını ziyadeleştirir ve onu ilâhî nimetlerin ihtiyaç sahiplerine ulaşmasına aracı kılar.⁷⁶³ Böylece Rezzâk isminden nasibini alan kul, Allah'ın kendisine ayırdığı nasibe rızâ göstermeli, rızıkını sadece Ondan beklemeli ve asla başkasına tevekkül etmemelidir.⁷⁶⁴ Kul, kalbiyle Allah'ı yegâne Rezzâk olarak gördükten sonra rızıkını elde etmek için gösterdiği gayret ve çaba onun için övgü olup kulluğunun ve muhtaçlığının bir göstergesidir. Zira çalışıp çabalayan Müslüman, Allah'ın dostluğunu kazanır. Kişi, elinden geleni yaptıktan sonra rızık için endişelenmemelidir. Anne karnındaki cenîni evreden evreye sokup ona tertemiz sağlıklı bir anne sütü bahşeden ve onu ana rahminde rızıklandıran Allah, çalışıp çabalayan herkesin rızıkını da aynı şekilde verecektir.⁷⁶⁵

⁷⁵⁹ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 77-78; Tehânevî, *Mevsû'a*, I, s. 858; Topaloğlu, "Rezzâk", *DİA*, XXXV, ss. 47-48.

⁷⁶⁰ Bakara, 2/3.

⁷⁶¹ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 78.

⁷⁶² Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 60; Topaloğlu, "Rezzâk", *DİA*, XXXV, ss. 47-48.

⁷⁶³ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 60.

⁷⁶⁴ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 78.

⁷⁶⁵ Nesefî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, s. 51.

Son olarak Rezzâk ismi, Allah'ın fiilî/sübûtî isim ve sıfatları içerisinde mütâla'a edilmiştir.⁷⁶⁶

2.9.18. el-Fettâh

Sözlükte “açmak, yardım edip zafere eriştirmek, taraflar arasında hüküm vermek” anlamlarına gelen “feth” kökünden türeyen Fettâh, sa'âdet kapılarını açan, mazlum kullarına yardım edip zaferler bağışlayan, anlaşmazlıklarda hakemlik yapıp nihâî kararı vererek mutlak adâleti gerçekleştiren, hak ile bâtılı birbirinden ayıran anlamlarına gelmektedir.⁷⁶⁷ Fettâh ismi hem Kur'ân'da⁷⁶⁸ hem de bazı hadîs kitaplarında Allah'a nispet edilmektedir.⁷⁶⁹

Nesefî, Fettâh'ın muhtemel anlamlarını şu şekilde sıralamaktadır:

1. Hâkim (Kâdî) anlamındadır. Kelâmcıların geneli, feth kelimesinin sözlük anlamını ve Kur'ân'da Allah'a nispet ediliş şeklini göz önünde bulundurarak bu manâyı tercîh etmişlerdir. Feth kavramındaki hüküm vermek anlamı, onun yaygın anlamı olan açmak ile ilintilidir. Zira hüküm verecek olan Kâdî, taraflar arasındaki anlaşmazlıklarda hak ile bâtılı birbirinden ayırarak adâlet kapısını açıp durumu açıklığa kavuşturacak şekilde hüküm vermektedir.

2. Kullarına yardım edendir. Allah, kullarına hayır kapılarını açıp dînî ve dünyevî işlerindeki zorlukları giderendir. Onun yardımıyla her kapalı/muğlâk olan açılır ve hidâyetiyle her müşkül çözülür. O, bazen peygamberleri için memleketleri düşmanlarının işgalinden kurtarıp fetheder, bazen de dostlarının (velî) kalplerindeki perdeyi kaldırır, melekût âlemi ile kibriyâsının güzelliğinin kapılarını açar.

3. Ğayb ve rızık anahtarlarını elinde tutandır. Tüm âlemi rızıklandırıncı odur. Onun bilgisi ğayb âlemini kuşatmıştır.⁷⁷⁰

Kuşeyrî, Allah'ın Fettâh ismini idrâk edip anlayan bir kula yakışanın Onun lütuf ve kereminden umut kesmeyip yardımının geleceğine inanması ve

⁷⁶⁶ Topaloğlu, “Rezzâk”, *DİA*, XXXV, ss. 47-48.

⁷⁶⁷ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 621-622; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, II, s. 539; Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr* s. 79; Topaloğlu, Bekir, “Fettâh”, *DİA*, XII, ss. 482-483, İstanbul 1995.

⁷⁶⁸ A'râf, 7/80; Sebe', 34/26.

⁷⁶⁹ İbn Mâce, *Sünen*’ed-Du‘â”, 10; Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da‘avât”, 82.

⁷⁷⁰ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 61; Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 79; Ayrıca bkz. Topaloğlu, “Fettâh”, *DİA*, XII, ss. 482-483.

aceleci davranmayıp hükmünün yerine gelmesini beklemek suretiyle bu isimden nasibini alacağını söyler.⁷⁷¹

2.9.19. el-‘Alîm

Sözlükte “bir şeyin mâhiyetini ve hakikatini kavrayıp idrâk etmek” anlamındaki “‘ilm” mastarından türeyen ‘Alîm ismi, zaman ve mekân sınırı olmaksızın gizli-açık, küçük-büyük her şeyi müşâhede edercesine hakkıyla bilen anlamındadır.⁷⁷²

Nesefî’ye göre ‘Âlim ile ‘Alîm isimleri de birbirinden farklı anlamlara gelip ikincisi daha fazla mübâlağa içermektedir. ‘Allâm ise her iki isimden de fazla mübâlağa bildirir. Bilgin insanlar için kullanılan ‘Allâme (علامة) ifadesinin müenneslik/cinsiyet vehmettirme ihtimâlinden ötürü Allah hakkındaki kullanımı câiz değildir. Çünkü mezkûr ifadenin az bilgidan çok bilgiye yükselen, ilmini sonradan arttıran şeklinde bir anlam taşıması, kelimenin Allah hakkındaki kullanımını imkânsız kılmaktadır. Onun bilgisi bir, ezelî ve değişmezdir.⁷⁷³ Mutlak bilen yalnızca odur. Tüm bilgiler ondan gelir ve gerçek manada ondan başka hiç kimsenin hiçbir bilgisi yoktur. İnsanların bilgisi ise sadece bir cehalet derecesidir.⁷⁷⁴

Mu‘allim isminin Allah hakkındaki kullanımına gelince Râzî ile Nesefî, edebe aykırı bulduklarından ötürü bunun Allah’a nispetini uygun görmemişlerdir. Aynı şekilde her ne kadar Kur’ân’da Hz. Âdem hakkında “Âdem rabbine karşı gelip (‘asî) yolunu şaşırdı”⁷⁷⁵ ifadesi geçse de saygısızlık olacağından Hz. Âdem hakkında ‘âsî (isyan edip karşı gelen) ifadesini kullanmak câiz değildir.⁷⁷⁶

Nesefî, *Meşâriku’l-envâr* adlı eserinin sonlarına doğru *Esmâu’s-Sıfâtî’l-Ma’nevî* başlığı altında yer alan ancak esmâ-i hüsnâ içerisinde bulunmayan beş isme işaret ederek onları sırasıyla şöyle tefsîr etmektedir:

⁷⁷¹ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 581; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, XII, s. 416; Kuşeyrî, *et-Tahbîr fî’t-Tezkîr*, s. 42; Topaloğlu, “Fettâh”, *DİA*, XII, ss. 482-483.

⁷⁷² Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 80; Yavuz, Yusuf Şevki, “İlim”, *DİA*, XXII, ss. 108-109, İstanbul 2000.

⁷⁷³ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 80.

⁷⁷⁴ William C. Chittick, Sachiko Murata, *İslam’ın Vizyonu*, s. 124.

⁷⁷⁵ Tâhâ, 20/121.

⁷⁷⁶ Râzî, *Levâmi’u’l-Beyyînât*, s. 238; Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 80.

2.10.19.1. el-Muhît

Sözlükte “görüp gözetmek, bilmek, vâkıf olmak, savunup korumak, güç yetirmek (kudret)” anlamındaki “havt” kökünün if’âl kalıbından (ihâta) türeyen Muhît ismi, her şeyi ilmi ve kudretiyle kuşatan anlamındadır.⁷⁷⁷ İhâta kavramı Kur’ân’da beş âyette mâzi/geçmiş, sekiz âyette de ism-i fâ’il (Muhît) kalıbıyla Allah’a nispet edilmiştir.⁷⁷⁸

Muhît’in iki anlamı vardır:

1. Bilmektir: Bir şeyi ilmiyle kuşatmak, onun varlığına, cinsine, keyfiyetine, miktarına vs. hakkında tüm ma’lûmâta vâkıf olmaktır. Böyle bir bilgi ise Allah’a aittir. Nitekim “*Allah, her şeyi ihâta edendir*”⁷⁷⁹ âyeti Onun her şeyi bilgisiyle kuşattığının delilidir.

2. Güç yetirmektir: Nitekim “*Allah, inkârcıları ihâta etmiştir*”⁷⁸⁰ âyeti Onun kudretiyle her şeyi çepeçevre kuşattığını, kâfirlerin Onun kudret dâiresinin dışına çıkamayacaklarını ve sonunda mağlup olacaklarını göstermektedir.⁷⁸¹ O, her mümkinâtı yaratmaya kâdirdir. Hiçbir güç Onu dilediğini yerine getirmekten âciz kılamaz ve Onun otoritesinin dışına çıkamaz.⁷⁸²

Muhît ismi, Allah’ı âciz ve gâfil olmaktan tenzîh etme bakımından zâtî/selbî, ilim ve kudretle ilgisi açısından ise sübûtî sıfatlar içerisinde mütâla’a edilmiştir.⁷⁸³

2.10.19.2. el-Karîb

Sözlükte “yakın olmak” anlamına gelen “kurb” kelimesinden türeyen Karîb; ilmi, kudreti ve icâbetiyle kullarına çok yakın olan demektir. Neseî, Allah’ın kullarına olan yakınlığını ilim, kudret ve icâbet bağlamında değerlendirmektedir. Nitekim “*Kullarım sana beni sorduklarında bilsinler ki şüphesiz ben karîbim (onlara çok yakınım), bana dua ettiğinde duacının*

⁷⁷⁷ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 265; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, VII, s. 280; Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 133; Topaloğlu, Bekir, “Muhît”, *DİA*, XXXI, s. 40, İstanbul 2006.

⁷⁷⁸ Bakara, 2/19; Nisâ 4/126; Fussilet, 41/54; Topaloğlu, “Muhît”, *DİA*, XXXI, s. 40.

⁷⁷⁹ Nisâ, 4/126; Fussilet, 41/54.

⁷⁸⁰ Bakara, 2/19.

⁷⁸¹ Zeccâc, *Tefsîru Esmâillâhi’l-Hüsnâ*, s. 46-47.

⁷⁸² Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 133.

⁷⁸³ Halîmî, *el-Minhâc*, I, s. 195, 198-199; Topaloğlu, “Muhît”, *DİA*, XXXI, s. 40.

dileğine/çağrısına icâbet ederim”⁷⁸⁴ ve “Biz ona şah damarından daha yakınız”⁷⁸⁵ âyetleri bu anlamlara işâret etmektedir.⁷⁸⁶

2.10.19.3. el-Müdebbir

Sözlükte “düşünmek, bir işin neticesini göz önünde bulundurarak gereğine uygun hareket etmek, iyi yönetmek” anlamındaki “tedbîr” kelimesinden türeyen Müdebbir, her şeyin âkibetini bilen, kâinâtı hikmetiyle dilediği gibi yöneten demektir.⁷⁸⁷

2.10.19.4. el-Kâdir

Bu isim ile ilgili gerekli bilgilendirme ileriki sayfalarda “el-Kâdir ve el-Muktedir” başlıkları altında verilecektir.⁷⁸⁸

2.10.19.5. el-Mürîd

Sözlükte “istemek, dilemek, tercih etmek, karar vermek, meyletmek, irâde etmek” anlamındaki “revd” kökünün if’âl kalıbından (irâde) türeyen Mürîd, emirlerinde, hükümlerinde ve fiillerinde hür olan, mutlak irâde sahibi demektir.⁷⁸⁹

Öte yandan Mürîd ismi Kur’ân’da geçmemekle beraber bu ismin muhtevâsını içeren bazı kelimler şu şekildedir:

a. Kasd: Neseî’ye göre her ne kadar bu kavram kelâmcılar tarafından kullanılsa da Kur’ân’da böyle bir ifâde zikredilmemiştir.⁷⁹⁰

b. Meşîet: Kerrâmiyye dışındaki âlimlerin çoğunluğuna göre irâde ile meşîet kavramları müterâdif olup aralarında herhangi bir fark yoktur.⁷⁹¹ Kerrâmiyye, meşîet’in Allah’ın ezeli bir sıfatı olduğunu, dilediğini bu sıfat ile var ettiğini; irâdenin ise Onun kadîm zâtındaki hâdis bir sıfat olduğunu iddia etmiştir.⁷⁹² Bazı kelâmcılar meşîet kavramını hüküm ve eylemlerinde hür olması bakımından Allah’a izâfe edilen sübûtî bir sıfat şeklinde

⁷⁸⁴ Bakara, 2/186.

⁷⁸⁵ Kâf, 50/16.

⁷⁸⁶ Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 133.

⁷⁸⁷ Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 133-134.

⁷⁸⁸ Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s.134.

⁷⁸⁹ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 371; Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s.134.

⁷⁹⁰ Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s.134.

⁷⁹¹ Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s.134.

⁷⁹² Neseî, *Ebü’l-Mu’in, Tebsiratu’l-Edille fi Usûli’d-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara 2004, I, s. 492.

tanımlamışlardır. Öte yandan Buhârî'nin *el-Câmi 'u's-Sahîh* adlı eserinin *Kitâbü't-Tevhîd* (*Kitâbü't-Tevhîd ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve ğayrihim*) bölümünün 31. Bâbı *el-Meşîe ve'l-irâde* başlığını taşımaktadır. Buradaki hadislerde terim anlamında “irâde ve ihtiyâr” kavramları çok az kullanılırken meşîet kavramının daha fazla kullanıldığı görülmektedir.⁷⁹³

Nesefî, meşîet ile ihtiyâr kavramların birbirinden farklı olduğu kanâatindedir. Şayet iki kavram aynı anlamda olsaydı “*Rabbin, meşîet ettiğini (dilediğini) yaratır ve ihtiyâr (tercîh) eder*”,⁷⁹⁴ âyetinde tekrar vukû bulmuş olurdu. Bazı âlimler ise iki kavram arasında tam girişimcilik (‘umûm ve husûs mutlak) bulunduğunu, meşîetin ihtiyârdan daha geniş (‘âmm) bir kavram olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu cümleden olarak her ihtiyâr meşîettir, fakat her meşîet ihtiyâr değildir şeklinde bir sonuca varılabilir.⁷⁹⁵

c. İhtiyâr: Sözlükte “hayr” kökünden türeyen ifti‘âl kalıbındaki ihtiyâr kavramı, birden fazla davranış biçiminden en faydalı ve en hayırlı olanı seçip ayırt etme kararıdır.⁷⁹⁶

İhtiyâr, bir zorunluluk olmaksızın yapılması veya yapılmaması mümkün olan bir hususta iki taraftan birini tercîh etmektir. Allah Teâlâ, her şeye gücü yeten mutlak kudret sahibidir. O, dilediğini yapıp dilemediğini yapmama hususunda özgürdür. Ona bir şeyi yapıp yapmama hususunda tercîh yaptıran ise ilim sıfatı olup bu da kulların maslahatına en uygun olanı bilmesidir.⁷⁹⁷

Öte yandan irâde ile ihtiyâr kavramları arasında da tam girişimcilik vardır.⁷⁹⁸ Nitekim Fârâbî'ye göre ihtiyâr düşünme ve bilmenin sonucudur.⁷⁹⁹ Bu bakımdan irâde, ihtiyârdan daha genel bir kavramdır.⁸⁰⁰ Aynı şekilde İbn Sînâ da Fârâbî gibi irâde ile ihtiyâr kavramlarını birbirinden ayırmaktadır.⁸⁰¹

d. Muhabbet: Bu kavramın tanımı da tartışmalıdır. Nitekim Eş‘arîlerin bir kısmı, muhabbet ile irâde kavramlarının aynı anlamda olduğu

⁷⁹³ Çağrııcı-Hökelekli, “İrâde” *DİA*, XXII, s. 380-384.

⁷⁹⁴ Kasas, 28/68.

⁷⁹⁵ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s.134.

⁷⁹⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, s. 264-267; Çağrııcı-Hökelekli, “İrâde” *DİA*, XXII, s. 380-384.

⁷⁹⁷ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 134.

⁷⁹⁸ Çağrııcı-Hökelekli, “İrâde” *DİA*, XXII, s. 380-384.

⁷⁹⁹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 60-62; *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, Haydarâbâd 1346, s. 41-42; Çağrııcı-Hökelekli, “İrâde” *DİA*, XXII, s. 380-384.

⁸⁰⁰ Fârâbî, *Mesâ'il Müteferrika*, Haydarâbâd 1344/1925, s. 98; Çağrııcı-Hökelekli, “İrâde” *DİA*, XXII, s. 380-384.

⁸⁰¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 158-159; Çağrııcı-Hökelekli, “İrâde” *DİA*, XXII, s. 380-384.

kanâatindedir. Onlara göre iki kelime arasında dil açısından fark yoktur. Ancak diğer bazı Eş‘arî âlimler, iki kavramın birbirinden farklı olduklarını öne sürmüşlerdir.⁸⁰²

Öte yandan varlık âlemine intikâl etmiş olan her şey, Allah’ın irâdesiyle meydana gelmiştir. Fakat “*Allah, fesâdı (bozgunculuğu) sevmez*”⁸⁰³ âyetinden de anlaşılacağı üzere O, var ettiği her şeyi sevmeyebilir. Neseî, âyetteki “*fesâdı (bozgunculuğu) sevmez*”⁸⁰⁴ ifadesinin “niceliği belirsiz bir önerme (*kazıyye-i mühmele*)” olduğunu ifade etmektedir.⁸⁰⁵ Bu nedenle ona göre âyetteki mezkûr ifadeyi tek bir formata indirgemek mümkündür. Böylece âyetin geniş anlamı “Allah, müfsidler (bozguncular) için değil, ehl-i dîn için fesâdı sevmez” veya “Allah, fesâdı dînî ve şer‘î kılmaz (istemez)” şeklinde olabilir.⁸⁰⁶

e. Rızâ: Eş‘arîlerin geneli rızâ ile irâde kavramlarının aynı anlamda olduğu kanaatindeyken, Cüveynî ve Râzî gibi düşünürler iki kavramın birbirinden farklı olduğunu savunmuşlardır.⁸⁰⁷ Ancak bu hususta Cüveynî’nin iki farklı görüşe sahip olduğu görülmektedir.⁸⁰⁸

Kâfirlerin küfrü/inkârı Allah’ın irâdesi dâhilindedir. Fakat “*O (Allah), kullarının küfrüne/inkârına râzı olmaz*”⁸⁰⁹ âyetinden de anlaşılacağı üzere O, hiç kimsenin küfrüne rıza göstermez. Bununla birlikte bazı âlimler rızâyı “itiraz etmeyi bırakmak/terk etmek” şeklinde tanımladıklarından mezkûr âyete “Allah, kullarının küfrüne/inkârına itiraz etmeyi (karşı gelmeyi) terk etmeyecektir” anlamını vermişlerdir.⁸¹⁰ Neseî’ye göre âyette geçen ‘ibâd (kullar) ifadesi müminlere has bir terimdir. Nitekim Kur’ân’daki⁸¹¹ genel kullanım da bu yöndedir. Dolayısıyla âyet, “Allah, müminlerin küfrüne râzı değildir” şeklinde anlaşılmalıdır.⁸¹²

⁸⁰² Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s.134.

⁸⁰³ Bakara, 2/205.

⁸⁰⁴ Bakara, 2/205.

⁸⁰⁵ *Kazıyye-i mühmele*; mevzû’u (öznesi) şahs-ı muayyen (belirli bir şahıs) olmayan ve edat-ı sûr (elif lââm takısı) bulunmayan önermelere denir. Örneğin; insan, okuyucudur. Anlaşıldığı üzere örnekteki “insan” ifâdesi belirsizlik bildirmektedir.

⁸⁰⁶ Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s.134.

⁸⁰⁷ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 239, 250; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 47, 299; *el-İnsâf*, s. 38-39; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 69.

⁸⁰⁸ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 239, 250; Râzî, *Nihâyetü’l-‘Ukûl*, II, s. 297-299.

⁸⁰⁹ Zümer, 39/7.

⁸¹⁰ Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s.134-135.

⁸¹¹ Furkân, 25/63; İnsân, 76/6.

⁸¹² Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 135.

f. Saht (Suht): Sözlükte “öfkelenme, kızma, gücenme ve darılma” anlamlarına gelen bu kelime Kur’ân’da üç ayette⁸¹³ Allah’a nispet edilmiştir. İsfahânî, saht kavramına “cezalandırmayı iktizâ eden şiddetli gazap” anlamını verirken,⁸¹⁴ Ebü’l-Bekâ ise büyüklerin küçüklere kızması şeklinde daha husûsî/özel bir anlam tercih etmiştir.⁸¹⁵

Allah Teâlâ, ezeli ilmiyle bazı insanlardan râzı olduğu gibi bazılarına karşı da öfkeli. Buradan hareketle âlimlerin çoğunluğu, saht kavramına Allah’ın cezalandırma irâdesi, bazıları ise cezayı ulaştırma anlamını vermişlerdir. Ancak birinci görüş tercihe şayandır.⁸¹⁶

g. Ğazab: Sözlükte “ğazab; öfkelenmek, kızmak, sinirlenmek ve darılmak” anlamlarına gelmektedir. Allah’a nispet edilen bu isim, daha çok Onun rahmetinden uzaklaştırması, yoksulluğa ve zillete maruz bırakması, azap ve lânet etmesi,⁸¹⁷ haksızlıklardan ötürü suçluyu cezalandırıp intikam alması,⁸¹⁸ gazap edilene zarar vermeyi murâd etmesi gibi anlamlara evrilir.⁸¹⁹

Mu‘tezile, burada gazap edilene zarar vermeyi murâd etme anlamını tercih etmiştir.⁸²⁰ Neseî de bu kanâattedir. O, ğazab ve saht kavramlarının birbirinden farklı olduğunu belirterek bunu “ğazab cezalandırmayı, saht ise uzaklaştırıp yüz çevirmeyi gerekli kılar” şeklinde açıklamıştır.⁸²¹

Selef âlimleri bu tür sıfatların te’vîl edilmeden olduğu gibi Allah’a izâfe edilmesi gerektiğini savunurken, Ehl-i Sünnet Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi bunların Allah’ın zâtına uygun bir şekilde te’vîl edilmesi gerektiği kanâatindedir. Bu minvalde Allah’ın ğazabı; âsîlerden hoşnut olmayıp isyânlarında aşırıya kaçan veya küfre düşen kişileri rahmetinden uzaklaştırması ve hak edenleri cezalandırması şeklinde yorumlanabilir.⁸²²

Öte yandan Neseî, ğazab ile buğz kavramlarının da yakın anlamlarda kullanıldığını söylemektedir. Ona göre buğz, aşağılayıp küçümsemeyi irâde

⁸¹³ Âl-i ‘İmrân, 3/162; Mâide, 5/80; Muhammed, 47/28.

⁸¹⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 402.

⁸¹⁵ Ebü’l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 515.

⁸¹⁶ Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 135.

⁸¹⁷ Üzümlü, İlyas, “Gazap”, *DİA*, XIII, ss. 434-435, İstanbul 1996.

⁸¹⁸ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 608.

⁸¹⁹ Ebü’l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 671.

⁸²⁰ Üzümlü, “Gazap”, *DİA*, XIII, ss. 434-435.

⁸²¹ Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 135.

⁸²² İbn Ebi’l-iz, Sadruddîn Alî, *Şerhu’l-‘Akâidetü’t-Tahâviyye*, nşr. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî-Şuayb el-Arnaût, Beyrût 1408/1987, II, s. 685; Üzümlü, “Gazap”, *DİA*, XIII, ss. 434-435.

etmektir.⁸²³ İsfahânî ise buğzu, “nefsin yadırgadığı şeye karşı nefret duyması” şeklinde açıklamaktadır. Bu anlamıyla buğz, sevginin zıddı olmaktadır.⁸²⁴

ğ. ‘Adâvet: Sözlükte zulmetmek, haklılık sınırını aşmak anlamlarına gelmektedir.⁸²⁵ İsfahânî, ‘adüv (düşman) kavramını “başkasına zarar vermek için fırsat kollayan, onun iyiliğine olan işlerin aksini yapmaya çalışan” şeklinde açıklamaktadır.⁸²⁶

Nesefî, ‘adâvet kavramını aşağılayıp küçümsemeyi irâde etme anlamıyla ele almaktadır. Ona göre ‘adâvet ile buğz anlam bakımından aynı muhtevâyâ sahiptir.⁸²⁷

h. Kerâhet: Sözlükte “zorluk ve sıkıntı, kötü görmek, hoş karşılamamak, çirkin bulmak, istememek” gibi anlamlara gelmektedir.⁸²⁸

Kerâhet kelimesinden türeyen mekruh, Kur’ân’da Allah’ın hoş görmediği eylemlere nispet edilmiştir. Bu meyanda “geçim sıkıntısı endişesiyle çocukları öldürmek, zinâyâ yaklaşmak, haklı bir neden olmaksızın Allah’ın haram kıldığı canlara kıymak, yetim malı yemek, ölçüye ve tartıya ri’âyet etmemek, hakkında bilgi sahibi olunmayan şeyin ardına düşmek, yeryüzünde böbürlenerek yürümek”⁸²⁹ gibi davranışlar mekrûh olarak nitelendirilmiştir.⁸³⁰ Öte yandan fıkıh literatüründe mekruh kavramına birtakım farklı anlamlar yüklenmiştir.⁸³¹

Ehl-i Sünnet’e göre Allah’ın bir şeyi kerîh görmesi, o şeyin aslî yokluk (‘adem) üzerine bâkî kalmasını tercih etmesidir. Başka bir ifadeyle bir şeyin yokluktan varlığa intikâl etmemesini istemesi veya istenmeyen şeyi yapan kişiye dünyada yerginin, âhirette ise azabın ulaşmasıdır.⁸³² Mu‘tezile mekrûh’u,

⁸²³ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s.135.

⁸²⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 136.

⁸²⁵ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, XV, s. 33.

⁸²⁶ İsfahânî, *ez-Zerî’a ilâ Mekârimi’ş-Şerî’a*, Kâhire 1405/1985, s. 370-373; Çağrııcı, Mustafa, “Düşmanlık” *DİA*, X, ss. 51-53, İstanbul 1994.

⁸²⁷ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s.135.

⁸²⁸ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 707; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, XIII, s. 534-535.

⁸²⁹ İsrâ, 17/31-38.

⁸³⁰ Koca, “Mekrûh”, *DİA*, XXVIII, ss. 581-583, Ankara 2003.

⁸³¹ Bkz.: Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, Bulak 1324, I, s. 66-67; Râzî, *el-Mahsûl*, Beyrût 1408/1988, I, s. 21; Âmidî, Seyfüddîn, *el-Ihkâm*, nşr. İbrâhim el-’Acûz, Beyrût 1405/1985, I, s. 106; İbn Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân, *Muhtasarü’l-Müntehâ*, Beyrût 1403/1983, II, s. 5; Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed, *el-Bahrü’l-Muhît fi Usûli’l-Fıkh*, nşr. Abdülkâdir Abdullâh el-Ânî, Küveyt 1413/1992, I, s. 296-303; Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed, *İrşâdu’l-Fuhûl ilâ Tahkiki’l-Hakk min ‘İlmi’l-Usûl*, Dârü’l-Ma’rife, Beyrût ts., s. 6; Koca, “Mekrûh” *DİA*, XXVIII, ss. 581-583.

⁸³² Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s.135.

terkedilmesinde herhangi bir maslahat bulunan fiil olarak görmektedir.⁸³³ Nesefî'ye göre kerâhet, yokluğu varlığa tercih etme sıfatı olup bu da kerâhetin en makul tanım olarak kabul edilmiştir. Öyle ki şayet o şey var olursa yapan kişi dünyada ayıplanır, âhirette ise cezalandırılır. Tüm bunları yapmak için irâde sıfatı yeterli olup kerâhet gibi başka bir sıfata gerek yoktur.⁸³⁴ Fakat Mu'tezile'ye göre bu yaklaşım doğru değildir. Zira irâde, sadece hudûs ile ilişkilidir. Kerâhet ise hudûs şâibesi olmayıp bir şeyin aslî yokluk üzerinde bâkî kalmasının murâd edilmesidir. Bu nedenle kerâhetin irâde ile ilişkilendirilmesi imkânsızdır. Nesefî, Mu'tezile'nin bu yaklaşımına karşı çıkmış, irâde ile kerâhet kavramlarının ilişkili olduğunu vurgulamıştır. Nitekim bu ilişki, “senden şunu yapmamı irâde ediyorum (istiyorum)” cümlesiyle akıllı bir kimse tarafından rahatlıkla görebilir.⁸³⁵

2.9.20-21. el-Kâbîd ve el-Bâsît

Sözlükte “almak, tutmak, sahip olmak, daraltmak” anlamlarına gelen ve “kabd” kökünden türeyen Kâbîd ismi; rızkı daraltan, canlıların ruhlarını alıp hayatlarına son veren, sadakaları kabul edip mükâfatını veren, cehâlet ve gaflet nedeniyle kalpleri daraltıp yabancılaştıran manâlarına gelmektedir.⁸³⁶ Kur'ân'da⁸³⁷ kabd kökünden türeyen fiiller yer almakla birlikte Kâbîd ismi bulunmamaktadır.⁸³⁸

Kâbîd ile Bâsît isimleri karşıt anlamlı olmakla birlikte birbirlerini dengelemektedir. Bu nedenle Nesefî, her iki ismin de beraber kullanılması gerektiği kanâatindedir.⁸³⁹ Nitekim Kur'ân'da “*Allah, daraltır da genişletir de*”⁸⁴⁰ şeklinde iki anlam beraber zikredilmiştir.

Kâbîd, kullarının kalplerini azamet ve kudretinin delilleriyle tutan/sıkan, canlıların ruhlarını cesetlerinden ayırıp hayatlarına son veren, zenginlerden sadakaları alandır. Bâsît ise kullarının kalplerini fazileti ve ihsânıyla genişletip/rahatlatıp onlara ümit bahşeden, canlılara hayât/ruh veren,

⁸³³ Tehânevî, *Mevsû'a*, II, s. 1281; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît*, I, s. 296-303; Koca, “Mekrûh” *DİA*, XXVIII, ss. 581-583.

⁸³⁴ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s.135.

⁸³⁵ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s.135-136.

⁸³⁶ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 80-81; Topaloğlu, Bekir, “Kâbîd”, *DİA*, XXIV, s. 26, İstanbul 2001.

⁸³⁷ Bakara, 2/245; Furkân, 25/45-46; Zümer, 39/67.

⁸³⁸ Topaloğlu, “Kâbîd”, *DİA*, XXIV, s. 26.

⁸³⁹ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 80.

⁸⁴⁰ Bakara, 2/245.

fakir ve zayıflara rızıklarını dağıtıp lütfedendir. Neseî'ye göre kullardan da bu iki sığata sahip olanlar vardır. Bâsıt sıfatına sahip olanlar, hikmetli bir şekilde konuşarak insanlara Allah'ın nimetlerini hatırlatıp onların kalplerini genişletenlerdir. Kâbıd sıfatına sahip olanlar ise Allah'ın yüceliğinden, azabının şiddetinden ve düşmanlarından alacağı intikamın çetinliğinden bahsedip onların kalplerini daraltanlardır. Bu tamamen ümit ile korku arasında orta bir yoldur. Nitekim Hz. Peygamber ashabını hem Allah'ın azabıyla korkutmuş hem de cennetle müjdelemiş ve böylece her iki yönü de kullanmak suretiyle dengeli bir metot uygulamıştır.⁸⁴¹

2.9.22-23. el-Hâfıd ve el-Râfı'

Sözlükte “alçaltmak, aşağıya indirmek, değerini azaltmak” anlamlarına gelen “hafđ” kökünden türeyen Hâfıd zorbaları ve zâlimleri alçaltan; Râfı' ise dostlarını yücelten anlamındadır.⁸⁴² Kur'ân'da⁸⁴³ her iki isim de Allah'a nispet edilmiştir.

Neseî, bu iki ismin karşıt anlamlı olup birbirlerini dengelediklerini ve beraber kullanılmaları gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca o, hafđ ve ref kavramlarının din ile ilgili olduğunda “ıdlâl/saptırıp yoldan çıkarmak (hafđ) ve irşâd/doğru yola ulaştırmak (ref)”; dünya ile ilgili olduğunda ise “alçaltmak (hafđ) ve yüceltmek (ref)” anlamına geldiğini öne sürmektedir.⁸⁴⁴ Kıyâmeti tasvîr eden “O, hem alçaltır, hem yükseltir”⁸⁴⁵ âyeti “kıyâmetin kâfirler için alçaltıcı olup onları en aşağı derecelere düşüreceği, müminler için ise yüceltici olup onları en üst makamlara ulaştıracağı” şeklinde anlaşılmalıdır. Öte yandan Neseî, kulun bu isimlerden alabileceği nasibi şöyle özetlemektedir: Kul, varlık âlemini müşâhede edip nefsinin şehvânî irâdesine galip gelmelidir. Böylelikle ümmet arasında değerli bir konum elde ederek hakkı yüceltip bâtılı alçaltabilir ve Allah dostlarını düşmanlarının elinden kurtarabilir. Elbette tüm bunlar Allah'ın birer ihsânıdır ve O bunu dilediğine verir.⁸⁴⁶

⁸⁴¹ Gazzâlî, *el-Maksadı'l-Esnâ*, s. 62-63; Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 80.

⁸⁴² İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 289, 360-361; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, VII, s. 145, VIII, s. 129; Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 81; Topaloğlu, Bekir, “Hâfıd”, *DİA*, XV, ss. 73-74, İstanbul 1997.

⁸⁴³ Vâkı'a, 56/3.

⁸⁴⁴ Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 81.

⁸⁴⁵ Vâkı'a, 56/3.

⁸⁴⁶ Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 81-82.

Eş‘arî, bu tür isimlerden rahmet anlamını içerenlerin lütuf, diğerlerinin de ‘adl sıfatına râci‘ olduğunu bildirmektedir.⁸⁴⁷ Râzî, Allah’a nispet edilen hafî ve ref‘ mastarlarının övgü ve yergi ile açıklamaya çalışıldığını ve bu nedenle mezkûr isimlerin zâtî isim ve sıfatlar içerisinde mütâla‘a edildiğini ifade etmektedir.⁸⁴⁸

2.9.24-25. el-Mu‘iz ve el-Müzil

Sözlükte “eşi ve benzeri bulunamayacak derecede değerli ve yenilmez olmak” anlamındaki “‘izz” kökünden türeyip i‘zâz kalıbının ism-i fâ‘il’i olan Mu‘iz, dilediğini yücelten, güçlü ve değerli kılan, ona mülk veren anlamındadır.⁸⁴⁹ Her iki isim Kur’ân’da zikredilmemekle beraber hadîs kaynaklarında Allah’a izâfe edilmiştir.⁸⁵⁰

Bazı âlimler bu iki isme; dostlarını yücelten, düşmanlarını alçaltan anlamlarını vermişlerdir. Neseî, iki ismin yaygın anlamının dilediğine mülkü veren ve dilediğinden alan şeklinde olduğunu belirtmektedir. Mülk vermekten kastedilen ise insanlardan istiğnâ etmektir. Dolayısıyla mülk verilen kişi, kendisini Allah’tan başkasına muhtaç hissetmez. Ehl-i hikmetin deyişiyle “Zengin, her şeyden müstağnî olup hiç bir şeye muhtaç olmayandır.”⁸⁵¹

Gazzâlî’ye göre mülk, bir şeye veya bir kimseye bağımlılığın doğurduğu zilletten ve aşağı arzuların baskısı ile cehâlet zincirlerinden kurtulmaktır. Yine burada cehâletten kasıt, nefsin tuzaklarından gâfil olmaktır.⁸⁵²

Neseî, bu isimlerin karşıt anlamlı olmakla birlikte birbirlerini dengelediklerini ve bu nedenle beraber kullanılmaları gerektiğini belirtmektedir. İzzet, ruhlara ve bedenlere ait olmak üzere iki kategoride değerlendirilir. Ruhların izzeti, kişinin hakkı ve hayrı bilip onlarla amel etmesi ve Allah’ın dışındaki şeylerle zihnini meşgul etmemesidir ki buna *mutlak izzet* denir. Bunun tam aksi ise *mutlak zillet*dir. Nitekim Kur’ân’daki “*Kuşkusuz izzet, tamamıyla Allah’ındır*”⁸⁵³ âyetinde belirtildiği üzere *mutlak izzet* yalnızca Ona

⁸⁴⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî l-Eş‘arî*, s. 53; Topaloğlu, “Hâfid”, *DİA*, XV, ss. 73-74.

⁸⁴⁸ Râzî, *Levâmi‘u l-Beyyinât*, s. 244.

⁸⁴⁹ İbn Manzûr, *Lisânu l-Arab*, V, s. 374-375; Neseî, *Meşâriku l-Envâr*, s. 82.

⁸⁵⁰ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da‘avât”, 82; İbn Mâce, *Sünen* “ed-Du‘â”, 10.

⁸⁵¹ Neseî, *Meşâriku l-Envâr*, s. 82.

⁸⁵² Gazzâlî, *el-Maksadü l-Esnâ*, s. 64; Topaloğlu, “Muiz”, *DİA*, XXXI, ss. 94-95, İstanbul 2006.

⁸⁵³ Yûnus, 10/65.

aittir. Ardından da sırasıyla “*resûlünün ve müminlerindir.*”⁸⁵⁴ Bedenlerin izzeti ise kişinin sağlık, güzellik ve mal sahibi olmasıdır. Zillet de bunun tam aksidir.⁸⁵⁵ Kulun izzeti, nefsi için olduğunda yerilirken, Allah için olduğunda övülmüştür.⁸⁵⁶

Nesefî, kulun eli ve diliyle her daim izzeti araması gerektiğini vurgulamaktadır. Öyle ki kul, Allah’ın rızkı ve bu çerçevedeki kudreti üzerinde tefekkür edip tüm âlemden uzak durmalıdır. Böylece Allah da ona izzeti tattırıp onu *nefs-i mütmainne* sahibi bir mümin olarak huzuruna alır.⁸⁵⁷

2.9.26. es-Semî‘

Sözlükte duymak, işitmek, anlamak, duyurmak, bir dileği kabul etmek anlamlarına gelen “sem” kökünden türeyen Semî‘, Allah’ın bir ismi olarak işitmeye konu teşkil eden her şeyi bir organ ve araca ihtiyaç duymaksızın vasıtasız işiten demektir.⁸⁵⁸ Semî‘ isminin bir anlamı da kendisinden dileyenin niyâzını kabul edendir. Nitekim namazda rükû‘dan kıyâma kalkarken söylediğimiz *Semi‘Allahu li men hamideh* cümlesindeki semi‘a ifadesi bu anlamda kullanılmıştır.⁸⁵⁹ Semî‘, Kur’ân’da 46 âyette Allah’a izâfe edilmektedir.⁸⁶⁰ Ayrıca bu sıfat Buhârî,⁸⁶¹ Müslim,⁸⁶² İbn Mâce⁸⁶³ ve Tirmizî⁸⁶⁴ gibi hadîs kaynaklarında da yer almaktadır.

Nesefî, kulun bu isimden alabileceği nasibi şöyle özetlemektedir: Kul, Allah’ın her şeyi işittiğini bilmeli ve buna göre hareket edip gerek duymadıkça konuşmamalıdır. Nitekim kulakların yaratılışındaki en büyük hikmet, Allah’ın sözlerini işitip gereğini yerine getirmektir. Bu çerçevede kul dikkatli bir şekilde Allah’ın kelâmını dinleyerek hakkı bulmaya gayret etmelidir.⁸⁶⁵

⁸⁵⁴ Münâfikûn, 63/8.

⁸⁵⁵ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 82.

⁸⁵⁶ Nesefî, *Mekârimu’l-Ahlâk*, s. 109.

⁸⁵⁷ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 82.

⁸⁵⁸ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, VIII, s. 164; Halimî, *el-Minhâc*, I, s. 199; Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 83.

⁸⁵⁹ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 83.

⁸⁶⁰ Topaloğlu, “Semî’”, *DİA*, XXXVI, s. 492, İstanbul 2009.

⁸⁶¹ Buhârî, “ed-Da‘avât”, 5.

⁸⁶² Müslim, “Zikir”, 44.

⁸⁶³ İbn Mâce, “ed-Du‘â”, 10.

⁸⁶⁴ Tirmizî “ed-Da‘avât”, 82.

⁸⁶⁵ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 83.

Semî‘ ile Sâmi‘ isimleri birbirinden farklı olup Semî‘ anlam itibariyle daha zengindir. Semî‘ ismi yaygın anlamıyla zâtî/sübûtî, işittiren anlamıyla ise fiilî isim ve sıfatlar içerisinde mütâla‘a edilmiştir.⁸⁶⁶

2.9.27. el-Basîr

Sözlükte “görmek, bilmek ve sezme” manâlarına gelen “basar” kökünden türeyen Basîr ismi, mahlûkatın görme duyuları ile idrâk ettikleri veya edemedikleri şeyleri hiçbir vâsıta ve organa ihtiyaç duymaksızın bütün incelikleriyle idrâk edip gören demektir.⁸⁶⁷

Basîr ile Mübsir isimleri arasındaki fark da tartışılmıştır. Eş‘arî, iki isim arasında pek bir fark gözetmemektedir.⁸⁶⁸ Neseî‘ye göre de Basîr ile Mübsir aynı anlamdadır.⁸⁶⁹ Allah’ın Basîr ismini hakkıyla bilip tanıyan bir kişi, ihsân şûurunu⁸⁷⁰ elde eder. Dolayısıyla kul şunu bilmelidir ki Allah, gözleri boş yere yaratmamıştır. Bilakis Allah’ın âyetlerini, melekût âlemini ve gökleri ibret nazarıyla temâşâ etmesi için yaratmıştır. Bu çerçevede kul, daima Allah’ın gözetimi altında olduğunu unutmamalı ve Ona ibadette kusur göstermemelidir.⁸⁷¹ Gazzâlî, murakabe şûurunu, îmânın meyvelerinden kabul etmektedir. Zira günah işleyen bir kimse, Allah’ın kendisi gördüğünü bile bile bunun yapmaya devam ediyorsa bu büyük bir cüret! ve kayıptır. Şayet Allah’ın kendisini görmediğini düşünüyorsa bu ise garip bir küfürdür.⁸⁷²

Son olarak Basîr ismi, Allah’ın sübûtî/manevî isim ve sıfatları içerisinde mütâla‘a edilmiştir.⁸⁷³

2.9.28. el-Hakem

Sözlükte “iyileştirme gayesiyle menetmek, düzeltmek, hükmetmek” manâlarına gelen ve “hükm” kökünden türeyen Hakem, bilgisi ve adâletiyle

⁸⁶⁶ Topaloğlu, “Semî”, *DİA*, XXXVI, s. 492.

⁸⁶⁷ Zeccâcî, *İstikâku Esmâillah*, s. 65; İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 127-128; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, IV, s. 64; Topaloğlu, Bekir, “Basîr”, *DİA*, V, ss. 102-103, İstanbul 1992.

⁸⁶⁸ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî’l-Eş‘arî*, s. 45; Topaloğlu, “Basîr”, *DİA*, V, ss. 102-103.

⁸⁶⁹ Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 83.

⁸⁷⁰ İhsân; “*Allâh’ı görüyormuşçasına ibâdet etmendir; Zira sen Onu görmeden de O seni görmektedir.*” Buhârî, “Tefsîr”, 31/2, “İmân”, 37; Müslim, “İmân”, 1.

⁸⁷¹ Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 84.

⁸⁷² Gazzâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ*, s. 66.

⁸⁷³ Topaloğlu, “Basîr”, *DİA*, V, ss. 102-103.

nihâî hükmü veren anlamındadır.⁸⁷⁴ Bazı âlimler ise Hakem'e vaadinden dönmeyen, vaadinden şüphe duyulmayan ve eylemlerinde kusur bulunmayan, kalplere rızâ ile hükmedip nefisleri kendine itâat ettiren anlamlarını vermişlerdir.⁸⁷⁵

Hakem ismi, Kur'ân'da farklı kalıplarla 210 yerde geçmekte olup bunun 37'sinde doğrudan veya dolaylı olarak Allah'a nispet edilmekte ve ayrıca Tirmizî'nin⁸⁷⁶ esmâ listesinde de yer almaktadır. Hakem ismi, peygamberler ve diğer hüküm verme konumundaki kimseler hakkında da kullanılmaktadır.⁸⁷⁷

Gazzâlî bu isme, ebedî sa'âdet ve şekâvete hükmeden, sebepleri düzenleyip sonuç verecek şekilde yönlendiren anlamını vererek hüküm-hikmet bağlamında bir yorumda bulunmuştur.⁸⁷⁸

Nesefî, hükm kelimesinin asıl anlamının menetmek olduğu kanâatindedir. Yine hikmet kavramı da aynı bağlamdadır. Zira hikmet kişiyi ahmaklıktan, çirkeflikten ve yanlış bir şey yapmaktan meneder. Allah, iyiliği mutluluğun, kötülüğü de mutsuzluğun sebebi kılmıştır. Nitekim Kur'ân'da “İnsan için ancak çalıştığı vardır. Şüphesiz onun çalışması ileride görülecektir”⁸⁷⁹ buyurularak kişinin yaptıklarının neticesini muhakkak göreceği bildirilmiştir. Bu çerçevede Allah'ın hikmeti/hükmü, sebeplerin düzenlenip sonuç verecek şekilde yönlendirilmesi olduğuna göre Onun Hâkim ismi de sebepleri düzenleyip sonuç verecek şekilde yönlendiren, hayır kapılarını açan, kazayı ve kaderi tayin eden anlamındadır.⁸⁸⁰

Allah Teâlâ, kâinâtta her şeyi kontrol altında tutandır. Hiçbir şey oluş vaktinden bir an öteye veya beriye geçemez. Her şey kendisi için biçilip takdîr edilen zamanda meydana gelir. Tüm bunların ölçüsü Allah tarafından tayin edilmiştir. Nitekim “Şüphesiz Allah, emrini (dilediğini) yerine getirendir. Allah, her şeye bir ölçü (kadr) koymuştur”⁸⁸¹ âyeti bu gerçeği bildirmektedir.⁸⁸²

⁸⁷⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 248-249; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XII, s. 140; Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 84.

⁸⁷⁵ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 85.

⁸⁷⁶ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da'avât”, 82.

⁸⁷⁷ Topaloğlu, “Hakem”, *DİA*, XV, ss. 170-171, İstanbul 1997.

⁸⁷⁸ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 66-67; Topaloğlu, “Hakem”, *DİA*, XV, ss. 170-171.

⁸⁷⁹ Necm, 53/39-40.

⁸⁸⁰ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 84.

⁸⁸¹ Talak, 65/3.

⁸⁸² Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 85.

Nesefî, kulun üzerine düşeni yapması ve daima bir çaba içerisinde olması gerektiği kanâatindedir. Zira hiçbir çaba boşa değildir. Nitekim Hz. Peygamber “(Çalışın!) Herkes kendisi için yaratılmış olana müyesser kılınmıştır”⁸⁸³ buyurmaktadır. Cennetlik olanlara kendilerini saâdete götüren ibâdet, taât ve ameller kolaylaştırılmıştır. Aynı şekilde cehennem ehline de onu şekâvete götüren ameller müyesser kılınmıştır. Kula düşen ise yapabildiğinin en iyisini yapmaktır. Allah’ın hükmü asla değişmeyecektir.⁸⁸⁴

Öte yandan Hakem ile Hâkim isimleri arasında fark olup olmadığı hususu da tartışmalıdır. Nitekim bazı âlimler iki ismin aynı kökten türeyip aynı anlamı ifâde ettiklerini, bazıları da bunların farklı anlamlarda olduğunu savunmuşlardır.⁸⁸⁵

Âlimlerin çoğunluğu Allah bir ismi olarak Hakem’i, insanlara yönelik hüküm veren anlamı bağlamında fiilî, bazıları da hâkimlerin hâkimi anlamı bağlamında zâtî isim ve sıfatları içerisinde mütâla’a etmişlerdir.⁸⁸⁶

2.9.29. el-‘Adl

Sözlükte “doğru davranmak, dürüst olmak, adâletle hükmetmek, çokça âdil olmak, eşitlemek” anlamlarına gelen “‘adl” kelimesi mastar formunda olup Allah’a nispet edildiğinde ism-i fâ’il anlamını taşımaktadır. Allah’ın isimlerinden biri olarak kullanıldığında ism-i fâ’il’den daha fazla mübâlağa ifâde eden ‘Adl, çokça ‘âdil olan, hakkaniyetle hükmedip hakkın dışına çıkmayan ve asla zulmetmeyen anlamlarına gelmektedir.⁸⁸⁷ Kelâmcıların çoğunluğuna göre ‘Adl, yaptıklarında haksızlıktan ve zulümden yüz çeviren, kimseye asla zulmetmeyen anlamındadır. Bazı kelâmcılar ise yaptıklarında mu‘tedil davranan, ifrât-tefrît dengesini gözetken, dilediğini yapan ve kulları hakkında verdiği hükmü geçerli olan anlamlarını tercih etmişlerdir.⁸⁸⁸

Adâlet sıfatı, Kur’ân’da farklı türevleriyle zikredilse de hiçbir âyette doğrudan Allah’a nispet edilmemiş, sadece bir âyette⁸⁸⁹ Onun sözünün adâletli

⁸⁸³ Buhârî, Tefsîr 92; Müslim, Kader, 6; Ebû Dâvud, Sünnet, 17; Tirmizî, Kader, 3.

⁸⁸⁴ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 85-86.

⁸⁸⁵ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 84.

⁸⁸⁶ Topaloğlu, “Hakem”, *DİA*, XV, ss. 170-171.

⁸⁸⁷ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 551-552; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, XI, s. 430; Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 86.

⁸⁸⁸ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 86.

⁸⁸⁹ En’âm, 6/115

olduğu belirtilmiştir. Bununla beraber Kur’ân’da adâlet anlamındaki “kıst”⁸⁹⁰ kavramının da Ona nispet edildiği görülmektedir. Aynı şekilde O, birçok âyette⁸⁹¹ adâletin zıddı olan zulümden tenzîh edilmiştir. Bu isim İbn Mâce⁸⁹² ve Tirmizî⁸⁹³ rivâyetinde de yer almıştır.⁸⁹⁴

Allah’ın adâletinin mâhiyetini bilmeden Onun ‘Âdil/‘Adl sıfatını, yaratıp idare ettiği kâinâtı tanımadan da Onun adâletini anlamak mümkün değildir.⁸⁹⁵

Nesefî, Allah’ın ‘Adl ismini hakkıyla tanımak için fiillerini tanımak ve kâinattaki mevcûd düzen ile tertîbi iyi bilmek gerektiğini belirtmektedir. Zira Kur’ân’da “*Zamanı geldiğinde insana mesajlarımızı (evrenin) uçsuz bucaksız ufuklarında ve kendi öz benliklerinde (bulduklarıyla) tam olarak anlatacağız ki bunun (vahyin) tartışılmaz bir gerçek olduğu, apaçık ortaya çıksın*”⁸⁹⁶ buyurularak bu gerçek ortaya konmuş ve Onu tanımanın birinci yolu gösterilmiştir.⁸⁹⁷

Nesefî’ye göre kulun bu isimden alabileceği nasibi özetle şöyledir: Kulun adâlet sıfatından ilk edinmesi gereken, kendi nefsinde adâletli olmasıdır. Bunu da öfke (gazap) ve şehvetini akıl ile dinin komuta kontrolüne geçirerek sağlayabilir. Ardından da ailesi, akrabaları, halkı ve etrafındaki insanlar arasında adâleti tesis etmelidir. Adâlet, sadece insanlara bağışta bulunup bir şeyler vermek değildir. Zira adâlet, her şeyi yerli yerine koymaktır. Bu açıdan bir şeyi, olması gereken yerin dışına koymak anlamına gelen zulüm kavramı ile adâlet birbirinin tam aksini ifâde etmektedir.⁸⁹⁸

2.9.30. el-Latîf

Latîf, sözlükte merhametli ve nazik davranmak, iyi muâmelede bulunmak, ince ve şeffaf olmak anlamındaki “lutf” kökünden türemiştir. Mübalağa sığasındaki bu isim; fiillerini yumuşaklık ile gerçekleştiren, kullarına iyilikte bulunan, yaptığı iyiliklerin izlerini sezilmez yollarla kullarında

⁸⁹⁰ Âl-i ‘İmrân, 3/18; Yûnus, 10/4, 47, 54.

⁸⁹¹ Kehf, 18/19; Fussilet, 41/46.

⁸⁹² İbn Mâce, *Sünen*, ed-Du’â’, 10.

⁸⁹³ Tirmizî, *Sünen*, Da’âvât, 82.

⁸⁹⁴ Topaloğlu, “‘Adl”, *DİA*, I, s. 387, İstanbul 1988.

⁸⁹⁵ Gazzâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ*, s. 71.

⁸⁹⁶ Fussilet, 41/53.

⁸⁹⁷ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 86.

⁸⁹⁸ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 87.

gösteren, ummadıkları yerlerde kullarına merhamet eden, yarattıklarının ihtiyaçlarını en ince ayrıntısına kadar bilen ve bunları sezdirmeden karşılayıp yerine getiren, duyularla algılanamayan hususları dâhi tüm yönleriyle derinlemesine bilen, her zorluğu kolaylaştıran anlamlarına gelmektedir.⁸⁹⁹ Bazı âlimler⁹⁰⁰ Latîf'in genellikle lütuf ve ihsânda bulunan anlamında kullanıldığını öne sürseler de Kur'ân'da, kimseler tarafından bilinmeyip sezilemeyen en gizli hususlara vâkıf olan anlamının hâkim olduğu görülmektedir.⁹⁰¹ Bazı âlimler ise bu anlamların dışına çıkarak Latîf'e, her zorluğu kolay kılan, her dağınığı/kırığı onarıp toparlayan, verdiğini gizli ve bol veren anlamlarını yüklemişlerdir.⁹⁰²

Kur'ân'da yedi yerde⁹⁰³ Allah'a izâfe edilen Latîf, İbn Mâce⁹⁰⁴ ve Tirmizî'nin⁹⁰⁵ esmâ listesinde de yer almaktadır.⁹⁰⁶ Gazzâlî, bunun Allah'a has bir sıfat olduğunu bildirmektedir.⁹⁰⁷

Nesefî'ye göre Latîf'in üç muhtemel anlamı vardır:

1. Kullarına iyilikte bulunan, yaptığı iyiliklerin izlerini sezilmez yollarla kullarında gösteren, ummadıkları yerlerde kullarına merhamet edendir. Nitekim “Allah kullarına çok lütfkârdır (iyilikte bulunandır), dilediğine rızık verir”⁹⁰⁸ âyetinde bu anlamda kullanılmıştır.

2. En gizli ve ince hususları tüm yönleriyle bilendir. Nesefî'ye göre bu anlam, “O, Latîf'tir, Habîr'dir”⁹⁰⁹ âyetiyle uyuşmamaktadır. Aksi halde âyette gereksiz yere tekrar meydana gelmiş olacaktır.

3. Hiç kimse tarafından bilinemeyen maslahatlara vâkıf olan ve bu maslahatları hak eden kullarına şefkat ve nezaketle ulaştırandır.⁹¹⁰

Allah Teâlâ'nın insanlığa olan lütfu, dünya ve âhiret hayatlarını kapsar. Fakat âhiretteki lütfu sadece müminlere hastır. Nitekim Râzî bu hususu geniş bir şekilde ele almaktadır.⁹¹¹

⁸⁹⁹ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 740; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, IX, s. 316; Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 74; Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 87.

⁹⁰⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtü'l-Eş'arî*, s. 53; Râzî, *Levâmi'u'l-Beyyinât*, s. 253-255; Topaloğlu, “Latîf”, *DİA*, XXVII, ss. 108-109, Ankara 2003.

⁹⁰¹ Topaloğlu, “Latîf”, *DİA*, XXVII, ss. 108-109.

⁹⁰² Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 87.

⁹⁰³ Mülk, 67/13-14; Lokmân, 31/16; Ahzâb, 33/34; Yûsuf, 12/100; Hac, 22/63; Şûrâ, 42/19; En'âm, 6/103.

⁹⁰⁴ İbn Mâce, *Sünen*, “Dua”, 10.

⁹⁰⁵ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da'avât”, 82.

⁹⁰⁶ Topaloğlu, “Latîf”, *DİA*, XXVII, ss. 108-109.

⁹⁰⁷ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 74; Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 87.

⁹⁰⁸ Şûrâ, 42/19.

⁹⁰⁹ Mülk, 67/14.

⁹¹⁰ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 87.

Kulun bu isimden nasiplenmesi için insanlara şefkatli davranması, onları âhiret sa'âdetine davet ederken taassubu terk etmesi, nezâketi elden bırakmaması gerekir. Bu şekilde bir tebliğde bulunmak üzere tercih edilmesi gereken en güzel metot, tebliğ edecek kişinin davet ettiği ilkeleri güzel bir şekilde temsil etmesi, kendi nefsinde uygulayıp göstermesi ve bu şekilde güzel davranışlar ortaya koymasıdır. Bu, bütün tumturaklı söz ve davranışlardan çok daha isabetli olacaktır.⁹¹²

Nesefî, kulun anne rahmindeki cenine ve orada geçirdiği evrelere ibret nazarıyla bakarak ders alması gerektiğini vurgular. Bunlar Allah'ın lütfu sayesinde. Onun bu fiillerini bilmeyenler, Onun sıfatlarının hakikatini anlayamazlar.⁹¹³

Latîf isminin hangi kategoride değerlendirilmesi gerektiği hususu da tartışmalıdır. Öyle ki en gizli ve ince hususları bilen anlamıyla sübûtî, kullarına iyilik ve merhamet eden anlamıyla fiilî, zâtı duyularla algılanamayan anlamıyla da tenzîhî isim ve sıfatlar içerisinde mütâla'a edilmiştir.⁹¹⁴

2.9.31. el-Habîr

Habîr, sözlükte bir nesneyi gereğince anlamak için yoklayıp sınamak, bir şeyin iç yüzünden haberdar olmak, onu duyu organlarıyla algılayıp denemek ve elde edilen verileri akıl süzgecinden geçirip neticeye bağlamak anlamına gelen “hubr (hibre)” kökünden türemiştir. Bu isim, bir şeyin aslını ve hakikatini bilen, mâhiyetine ve iç yüzüne vâkıf olan, bildiren/haberdar eden anlamlarına gelmektedir.⁹¹⁵

Nesefî'ye göre Habîr, bir şeyin aslını ve hakikatini bilen, mâhiyetine ve iç yüzüne vâkıf olan demektir. Nitekim “*Sen Onu (Rahmân'ı) her şeyden haberdar olana/her şeyi bilene (Habîr) sor!*”⁹¹⁶ âyetinde bu anlamda kullanılmıştır.⁹¹⁷

⁹¹¹ Râzî, *Levâmi'u'l-Beyyinât*, s. 253-255; Topaloğlu, “Latîf”, *DİA*, XXVII, ss. 108-109.

⁹¹² Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 76; Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 87; Topaloğlu, “Latîf”, *DİA*, XXVII, ss. 108-109.

⁹¹³ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 87-88.

⁹¹⁴ Topaloğlu, “Latîf”, *DİA*, XXVII, ss. 108-109.

⁹¹⁵ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 273; Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 88; Topaloğlu, Bekir, “Habîr”, *DİA*, XIV, ss. 378-379, İstanbul 1996.

⁹¹⁶ Furkân, 25/59.

⁹¹⁷ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 88.

Hubr kavramı, diğer varlıklar hakkında kullanıldığında, bir şeyi duyu organlarıyla algılayıp denemek ve elde edilen verileri akıl süzgecinden geçirip neticeye bağlamak anlamına gelir. Allah Teâlâ, böyle bir anlamdan münezzehtir. Zira Onun için bilgi vâsıtalarının hiçbirisi söz konusu değildir.⁹¹⁸

Kur'ân'da 44 âyette Allah'a nispet edilen bu isim, İbn Mâce⁹¹⁹ ile Tirmizî'nin⁹²⁰ esmâ listesinde yer almaktadır.⁹²¹

Gazzâlî, Habîr, 'Alîm, Şehîd ve Hakîm isimlerinin ilim kavramıyla ilişkili olduğunu, bununla beraber aralarında birtakım farkların bulunduğunu öne sürmüştür: Habîr, ilmin duyularla algılanamayan iç/bâtinî kısmına; Alîm, mutlak anlamda ilme; Şehîd, algı alanına yönelik kısmına; Hakîm ise bilinebileceklerin en değerlilerine delâlet eder.⁹²²

Kul, bu ismin aydınlığı altında kendi öz varlığını anlayıp psikolojik/ruhsal yapısını teşhîs etmelidir. Böylece içindeki hayvânî duygulara cephe alarak onlara galip gelmeli, hile ve tuzaklara karşı dikkatli olup korunmalıdır. Bu nitelikleri elde eden kullar, Habîr isminin anlamını idrâk ederler.⁹²³ Kul, kendi özel âlemi olan kalbinden ve kalbinin ahvâlinden haberdâr ve içindeki gizli duygulardan olan ihânet, hile ve aldatmacaya karşı dikkatli ve uyanık olmalıdır. Şahsî ahlâkını genel bir analize tabî kılıp güzel ve çirkin davranışlarını tespit etmeli, güzelliklerini arttırıp kötü ahlâkını izâle etmelidir.⁹²⁴

Son olarak Habîr ismi, Allah'ın zâtî/selbî isim ve sıfatları içerisinde mütâla'a edilmiştir.⁹²⁵

2.9.32. el-Halîm

Sözlükte sabırlı, akıllı ve vakûr olmak anlamındaki “hilm” kökünden türeyen Halîm, kullarının isyânlarını büyük bir sabırla müşâhede eden, kudreti olduğu halde intikam duygusuna kapılıp çabucak cezalandırmayan, sabredip aceleci davranmayan ve ileride meydana gelecek olan gelişmelere fırsat

⁹¹⁸ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 88.

⁹¹⁹ İbn Mâce, *Sünen* "ed-Du'â", 10.

⁹²⁰ Tirmizî, *Sünen*, "ed-Da'avât", 82.

⁹²¹ Topaloğlu, "Habîr", *DİA*, XIV, ss. 378-379.

⁹²² Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 22, 76, 96-97; Topaloğlu, Habîr, *DİA*, XIV, ss. 378-379.

⁹²³ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 76; Topaloğlu, "Habîr", *DİA*, XIV, ss. 378-379.

⁹²⁴ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 88.

⁹²⁵ Halîmî, *el-Minhâc*, I, s. 199-200; Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-Sıfât*, I, s. 90; Topaloğlu, "Habîr", *DİA*, XIV, ss. 378-379.

tanıyan anlamlarına gelmektedir. Bununla beraber Halîm'i, günahları affedip kusurları örten şeklinde açıklayanlar da vardır.⁹²⁶

Halîm, Kur'ân'da 11 yerde⁹²⁷ Allah'a nispet edilmekle beraber, İbn Mâce⁹²⁸ ile Tirmizî'nin⁹²⁹ esmâ listesinde de yer almaktadır.⁹³⁰

Nesefî, intikam duygusunun çıkaracağı sonuçları üç nedene bağlamaktadır:

1. Şayet aceleyle cezalandırmamak, daha sonra cezalandırmak niyetiyle yapılıyorsa bu içindeki kinin biriktirilmesidir.

2. Daha sonra cezalandırmamak üzere yapılıp belli ettiriliyorsa bu affetmektir.

3. Daha sonra cezalandırmamak üzere yapılıp affettiği belli edilmiyorsa bu da *hilm*'dir. Bu açıdan *hilm* ile '*afv*' birbirinden farklı kavramlar olup affetmede karşı tarafa bunu fark ettirmek söz konusu iken, *hilm*de böyle bir durum bulunmamaktadır. Bu nedenle mutlak manâda *hilm*, sadece Allah'a aittir.⁹³¹

Hilm, güzel ahlâkın zirvesidir. Kul, bu zirveye ulaşmak için elinden gelen gayreti göstermelidir. Bu gayretin sonucu cennettir. Fakat *hilm* sahibi olmak oldukça zordur.⁹³²

İlim, zamanla kazanılan bir olgu olduğu gibi *hilm* de zamanla elde edilen bir davranış biçimidir. Bu davranış kimilerinde vehbî iken, kimilerinde ise kesbîdir. Ayrıca halîm olmak kızmaya ve öfkelenmeye engel değildir. Zira her şeyin bir yeri ve zamanı vardır. Dolayısıyla yersiz *hilm*, tam anlamıyla bir cehâlettir.⁹³³

Halîm ismi, Eş'arî'den itibaren Allah'ın fiilî isim ve sıfatları arasında kabul edilirken, Kuşeyrî gibi bazı âlimler bunu zâtî isim ve sıfatlar içerisinde mütâla'a etmişlerdir.⁹³⁴

⁹²⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, s. 146; Ebü'l-Beka, *el-Küllîyyât*, s. 404, 560; Zeccâc, *Tefsîru Esmâillâhi'l-Hüsna*, s. 45; Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 88; Topaloğlu, Bekir, "Halîm", *DİA*, XV, ss. 334-335, İstanbul 1997.

⁹²⁷ Bakara, 2/235; Âl-i İmrân, 3/155; Nisâ, 4/12; Mâide, 5/101; İsrâ, 17/44; Fâtır, 35/41.

⁹²⁸ İbn Mâce, *Sünen*"ed-Du'â", 10.

⁹²⁹ Tirmizî, *Sünen*, "ed-Da'avât", 82.

⁹³⁰ Topaloğlu, "Halîm", *DİA*, XV, ss. 334-335.

⁹³¹ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 88.

⁹³² Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 88.

⁹³³ Nesefî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, s. 65.

⁹³⁴ Kuşeyrî, *et-Tahbîr fi't-Tezkîr*, s. 55; Topaloğlu, "Halîm", *DİA*, XV, ss. 334-335.

2.9.33. el-‘Azîm

Sözlükte büyük olmak anlamındaki “‘azm” kökünden türeyen ‘Azîm, emirlerine hiçbir şekilde karşı gelinemeyen, âciz bırakılması imkânsız olan, zâtının ve sıfatlarının mâhiyeti anlaşılamayacak derecede yüce olan, ezelfî ve ebedî varlığıyla, ilmiyle, gücüyle, kuvvetiyle ve hükmüyle tüm mevcûdattan ve tüm büyüklerden daha yüce ve üstün olan, yüceliği başkasının yüceltmesine bağlı olmayan, kudretinin miktarı ve sınırı bulunmayan anlamlarına gelmektedir.⁹³⁵

Miktarda veya herhangi başka bir hususta ortak paydaya sahip olan iki şeyden biri diğerinden daha fazla olursa fazla olana “‘azîm”, eksik olana ise “‘hakîr” denmektedir. Allah’ın azameti o kadar yücedir ki insan, Onun Samediyetinin mâhiyetini kavramaktan ve yüceliğini idrâk etmekten âcizdir. Onun azameti karşısında, hiçbir şeyin ehemmiyeti yoktur. “*Onun zâtından başka her şey yok olacaktır*”⁹³⁶ âyetinde de ifâde edildiği üzere zât-ı Bârî’nin hâricindeki tüm mevcûdât nihâyetinde yok olacaktır.⁹³⁷

Nesefî, kulun bu isimden alabileceği nasibi şöyle açıklamaktadır: İnsanlar; peygamberler ve onların vârisleri olan âlimler başta olmak üzere Allah’ın şerefli kullarının kıymetini bilip onlara değer vermelidir. İnsanların Allah katındaki değerleri farklıdır. Kişi, her zaman kendisinden daha üstün birinin var olduğunun farkında olmalıdır.⁹³⁸

2.9.34. el-Ğafûr

Ğafûr ismi hakkında söylenmesi gerekenler, Ğaffâr isminin tefsîrinde zikredilmiştir. Bundan ötürü tekrara düşmemek amacıyla sadece şu hususu belirtmek gerekir ki Ğafûr ile Ğaffâr isimleri, Ğâfir isminin mübâlağa kalıbıdır. Bununla birlikte aralarında şöyle bir fark vardır: Ğaffâr, mağfiretin tekrarındaki mübâlağayı ifâde ederken, Ğafûr mağfiretin tekemmülündeki mübâlağayı bildirmektedir.⁹³⁹

⁹³⁵ İbn Manzûr, *Lisânu ’l- ‘Arab*, XII, s. 409; Nesefî, *Meşâriku ’l-Envâr*, s. 89.

⁹³⁶ Kasas, 28/88.

⁹³⁷ Nesefî, *Meşâriku ’l-Envâr*, s. 89.

⁹³⁸ Nesefî, *Meşâriku ’l-Envâr*, s. 89-90.

⁹³⁹ Nesefî, *Meşâriku ’l-Envâr*, s. 90.

2.9.35. eş-Şekûr

Sözlükte yapılan bir iyiliğin (ihsân) sahibini övgü ile anmak anlamındaki “şükür” kökünden türeyen Şekûr, kullarının az amellerine karşı çok mükâfat veren, ecirlerini kat kat artıran ve fazlasıyla karşılık veren anlamlarına gelmektedir.⁹⁴⁰ Şükür kavramı, küfrânın zıddıdır. Bundan dolayı tohumun üstünü toprakla örten çiftçiye ve gündüzü kuşatıp aydınlığını yok eden geceye de “kâfir” denmiştir.⁹⁴¹ Neseî, şükür kelimesinin temelindeki artma anlamından hareketle Şekûr’un; kulun işlediği en küçük bir sâlih ameli dâhi karşılıksız bırakmayıp bunun karşılığını fazlasıyla arttırarak veren, azı kabul edip karşılığında çoğu veren anlamına gelebileceğine de işaret etmektedir.⁹⁴²

Ğafûr ismi, Ğâfir’in mübâlağa kalıbı olduğu gibi Şekûr da Şâkir’in mübâlağalı hâlidir.⁹⁴³ Kur’ân’da dört âyette Şekûr,⁹⁴⁴ bir âyette ise Şâkir⁹⁴⁵ isimleri Allah’a izâfe edilmektedir. Bu isim İbn Mâce⁹⁴⁶ ve Tirmizî’nin⁹⁴⁷ esmâ listesinde de yer almaktadır.⁹⁴⁸

İnsan, Allah’a itâat ettiğinde Rabbine şükretmiş olur. Rabbi de bu itâatin karşılığını fazlasıyla vererek kuluna şükreder. Gazzâlî bu hususu “nimeti alan kul şâkir olunca veren Allah da fazlasıyla şâkir olur” cümlesiyle açıklamıştır.⁹⁴⁹ Neseî, kulun işlediği kötülüğe Allah tarafından verilen karşılığın “kötülük” olarak isimlendirilmesinden⁹⁵⁰ hareketle kulun şükrüne Allah tarafından verilen karşılığın da “şükür” olarak isimlendirilmesi gerektiği kanâatindedir.⁹⁵¹

Öte yandan şükrün üç tür manasından bahsedilir:

1. Sahip olduğu nimetin Allah’tan geldiğini ve onun gerçek sahibinin yine Allah olduğunu bilmektir.

2. Çalışıp gereğini yerine getirmektir.

⁹⁴⁰ İbn Furek, *Mücerredü Makâlâtî l-Eş’arî*, s. 50; İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 461-462; İbn Manzûr, *Lisânu l-‘Arab*, XIV, s. 423-424.

⁹⁴¹ Neseî, *Mekârimu l-Ahlâk*, s. 94.

⁹⁴² Neseî, *Meşâriku l-Envâr*, s. 90.

⁹⁴³ Neseî, *Meşâriku l-Envâr*, s. 90.

⁹⁴⁴ Fâtır, 35/30, 34; Şûrâ, 42/23; Teğâbûn, 64/17.

⁹⁴⁵ Bakara, 2/158.

⁹⁴⁶ İbn Mâce, *Sünen*’ed-Du‘â”, 10.

⁹⁴⁷ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da‘avât”, 82.

⁹⁴⁸ Topaloğlu, Bekir, “Şekûr”, *DİA*, XXXVIII, s. 493, İstanbul 2010.

⁹⁴⁹ Gazzâlî, *el-Maksadü l-Esnâ*, s. 79; Neseî, *Meşâriku l-Envâr*, s. 90.

⁹⁵⁰ “Bir kötülüğün karşılığı, onun gibi/ona denk bir kötülüktür/cezadır” Şûrâ, 42/40.

⁹⁵¹ Neseî, *Meşâriku l-Envâr*, s. 91.

3. Dil ile övmektir.⁹⁵²

Mutlak anlamda şükre lâyık olan yegâne varlığın Allah Teâlâ'dır. İnsan, nimetlerin şükrünü hakkıyla edâ etmekten âcizdir. Bu acziyetin birçok nedeni olabilir:

1. Nimete şükretmenin şartı, o nimeti hakkıyla tanımaktır. Allah'ın nimetleri sayısız olduğundan hakkıyla ihâta edilmeleri mümkün değildir.

2. Şükür de bir nimet olup yalnızca Allah'ın tevfiği ve insana bahşettiği kudret ile edâ edilebilir. Dolayısıyla şükredebilmek başlı başına bir nimet olduğundan nimetin şükrü de başka bir nimet ile olur ki bu ma'kûl değildir.

3. Allah, yapılan her şükre karşılık olarak nimetlerini arttırıp fazlasıyla verir. Şayet şükür sadece verilen nimet karşılığında olsaydı kulun şükrü sadece verilen ilk nimeti kapsardı. Böylece ikinci nimetin şükrü edâ edilmemiş olurdu.⁹⁵³

Bu bağlamda bazı âlimler şükrü; kulun Allah'a hakkıyla şükredemeyeceğini bilip aczini kabul etmesi şeklinde tanımlamışlardır.⁹⁵⁴

Şükür ile hamd kavramları bazen birbirinin yerine kullanılsa da âlimlerin çoğu iki kavramın birbirinden farklı olduğunu düşünmektedirler. Nitekim Mantık ilmindeki doğruluk/*sıdk* ve kapsamı açısından şükür ile hamd kavramları arasında eşitlik (*müsâvât*), aykırılık (*mübâyenet*), tam girişimcilik (*'umûm ve husûs mutlak*) ve eksik girişimcilik (*'umûm ve husûs min vechin*) olmak üzere dört ilişkiden biri vardır.⁹⁵⁵ Mezûr iki kavram arasındaki ilişki ise dördüncü şıktaki eksik girişimciliktir. Zira hamd, yapılan bir iyiliğe ve verilen bir nimete karşılık olabildiği gibi (*mukayyed hamd*), bunlar olmaksızın kayıtsız bir şekilde de yapılabilir (*mutlak hamd*). Şükür ise sadece yapılan bir iyiliğe ve verilen bir nimete karşılık yapılır. Bu açıdan hamd genel, şükür ise özeldir. Ayrıca hamd, sadece dil ile ifâde edilebilirken, şükür ise dil, amel ve kalp ile yerine getirilebilir. Bu açıdan da hamd özel, şükür geneldir.

Râzî; “hamd, nimetin hem kişiye hem de kendisinden başkasına ulaşmasını kapsamaktadır. Dolayısıyla kişi kendisine ve başkasına ulaşan bir

⁹⁵² Neseî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, s. 94-95.

⁹⁵³ Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 91.

⁹⁵⁴ Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 91.

⁹⁵⁵ Kaya, Mahmûd, “Nispet” *DİA*, XXXIII, s. 144, İstanbul 2007.

nimet nedeniyle Allah’a hamd edebilir. Şükür ise kişinin yalnızca kendisine ulaşan nimetlere karşı yaptığı teşekkürdür. Bu çerçevede şükür, hamd kavramından daha özel bir anlamla sahiptir” diyerek bu iki kavramın farklı anlamlarına işaret etmektedir.⁹⁵⁶ Neseî de buna benzer bir yaklaşım sergileyerek hamd’ın hamd edene (hâmid) ulaşsın ulaşmasın tüm nimetleri kapsadığını, şükürün ise sadece şükredene (şâkir) ulaşan nimetleri ihtivâ ettiğini ve bu nedenle hamd’ın şükürden daha üstün olduğunu belirtmektedir.⁹⁵⁷

İsfahânî, hamd, medh ve şükür kavramlarının birbirilerine yakın olmakla beraber farklı anlamlara sahip olduklarını öne sürmektedir. Ona göre hamd, medhten özel, şükürden geneldir. Bir diğer ifadeyle her şükür hamd iken her hamd şükür değildir. Aynı şekilde her hamd medh iken her medh hamd değildir.⁹⁵⁸

Hamd ile medh kavramları arasında birçok yönden fark bulunmaktadır:

1. Medh, hem canlılar hem de cansızlar için kullanılabilir. Bu nedenle medh, hamd kavramından daha geneldir.
2. Medh, hem iyilik (ihsân) öncesi hem de sonrası yapılabilir. Hamd ise sadece iyilik sonrası yapılır. Bu açıdan medh, daha geneldir.
3. Medh, bazı uygunsuz durumlarda yasaklanabilir. Hamd ise Allah’a mahsûs olup her zaman yapılabilir.
4. Medh, hamd’e nispeten övgülerin en alt mertebesinde. Bu nedenle Allah hakkında medh değil, hamd kavramı kullanılır.⁹⁵⁹

Son olarak Şekûr, Allah’ın fiilî isim ve sıfatları içerisinde mütâla’a edilmektedir.⁹⁶⁰

2.9.36. el-‘Alî

Sözlükte yükseklik ve yücelik, güç, kudret, şan ve şeref sahibi olmak anlamındaki “‘ulûv” kökünden türeyen ‘Alî, yücelik ve hükümlanlıkta eşi ve benzeri olmayan, örf, akıl ve din çerçevesinde övgüye değer bütün nitelikleri kendinde barındıran, ulûhiyyetle bağdaşmayan tüm menfî niteliklerden

⁹⁵⁶ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, Dâru’l-Fikr, Beyrût 1401/1981, I, s. 223.

⁹⁵⁷ Neseî, *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 14a.

⁹⁵⁸ İsfahânî, *el-Müfredat*, s. 256.

⁹⁵⁹ Neseî, *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 14a.

⁹⁶⁰ Topaloğlu, “Şekûr”, *DİA*, XXXVIII, s. 493.

münezzeh olan anlamlarına gelmektedir.⁹⁶¹ Bu isim, hem Kur’ân’da hem de İbn Mâce⁹⁶² ile Tirmizî’nin⁹⁶³ esmâ listelerinde Allah’a nispet edilmektedir.⁹⁶⁴

Nesefî, “fa‘îl (فَاعِلٍ)” kalıbındaki “‘Alî (عَلِيّ)” isminin, “fâ‘il (فَاعِل)” kalıbındaki “‘Âlî (عَالِيّ)” anlamında olduğunu öne sürmektedir. Ona göre bu isimdeki yücelik, mahsûsât ve ma‘kûlât içindir. Ancak mahsûsât ile ilgili yücelik, Allah hakkında söz konusu değildir. Allah Teâlâ, mutlak kemâle ve yüceliğe sahip olup en üst makamdadır. Bu durumda kula yakışan, haddini bilip mütevâzi olmasıdır.⁹⁶⁵ Kul, Allah’ın azametini asla idrâk edemez. Fakat Onun büyüklüğünü idrâk edemeyeceğini idrâk edebilir. Zira akıllar Onun zât ve sıfatlarını idrâk etmekten âciz kalıp hayrete düşmüştür.⁹⁶⁶

Son olarak Nesefî, bu ismin ifâde ettiği azametın Allah’a nispetini üç şekilde değerlendirmektedir:

1. Kudret ve şerefte hiçbir şey Ona denk ve eşit değildir. Bu açıdan ‘Alî, Allah’ın tenzîhî isim ve sıfatlarındandır.
2. İlâhî kudret her şeye güç yetirir. Bu yönüyle ‘Alî, manevî isim ve sıfatlardandır.
3. Her şeyi tasarrufu ve hâkimiyeti altında tutup idâre eder. Bu bakımdan da ‘Alî, fiilî isim ve sıfatlardandır.⁹⁶⁷

2.9.37. el-Kebîr

Sözlükte büyük, iri, cüsseli, yüce ve yaşlı olmak anlamlarına “kiber” kelimesinden türeyen Kebîr, zât ve sıfatlarının mâhiyeti bilinemeyecek kadar ulu ve yüce olan, şanı ve azameti büyük, kudreti sınırsız, yarattıklarına benzemeyen, hiçbir şeye muhtaç olmayan, görülmediği halde kendisine ibâdet edilen anlamlarını taşımaktadır.⁹⁶⁸

Kebîr ismi, Kur’ân’da altı yerde vârid olup ayrıca İbn Mâce⁹⁶⁹ ile Tirmizî’nin⁹⁷⁰ esmâ listelerinde Allah’a nispet edilmektedir.⁹⁷¹ Aynı şekilde

⁹⁶¹ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 583; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, XV, s. 85; Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 91.

⁹⁶² İbn Mâce, *Sünen*’ed-Du‘â”, 10.

⁹⁶³ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da‘avât”, 82.

⁹⁶⁴ Topaloğlu, “‘Alî”, *DİA*, II, ss. 370-371, İstanbul 1989.

⁹⁶⁵ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 91-92.

⁹⁶⁶ Nesefî, *Tefsîru Sûreti’n-Nâs*, (neşreden giriş) s. 77.

⁹⁶⁷ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 92; Topaloğlu, “‘Alî”, *DİA*, II, ss. 370-371.

⁹⁶⁸ Gazzâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ*, s. 82; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, V, s. 125; Topaloğlu, Bekir, “Kebîr”, *DİA*, XXV, s. 162, Ankara 2002.

⁹⁶⁹ İbn Mâce, *Sünen*, “ed-Du‘â”, 10.

⁹⁷⁰ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da‘avât”, 82.

⁹⁷¹ Topaloğlu, “Halîm”, *DİA*, XV, ss. 334-335.

Kebîr'in türevleri olan Mütekebbir, Ekber ve Kibriyâ sıfatları da Ona izâfe edilmektedir.⁹⁷² Mütekebbir⁹⁷³ ile Kibriyâ⁹⁷⁴ birer âyette, Ekber ise “halk, rızâ ve makt (gazab)” sıfatlarıyla ilintili olarak beş yerde zikredilmiştir.⁹⁷⁵

Kebîr'in genelde diğer varlıklar hakkında kullanılan “hacim büyüklüğü açısından cüsseli ve gövdeli olan” anlamıyla Allah'a nispeti mümkün değildir. Onun için maddî/fizikî büyüklük söz konusu olamaz.⁹⁷⁶

Yukarıda da ifâde ettiğimiz gibi Nesefî, yüceliğin hem mahsûsât hem de ma'kûlât için olduğunu ve mahsûsât ile ilgili yüceliğin Allah hakkında söz konusu olamayacağını ifâde edip Kebîr'i Allah'ın zâtî-tenzîhî isim ve sıfatları içerisinde mütâla'a etmiştir. Ayrıca o, namazlarda *ism-i tafdil* kalıbıyla sürekli tekrarlanan *Allahü Ekber* ifadesinin iki şekilde yorumlandığına işaret etmektedir:

1. *İsm-i tafdil*'in aynı cinsten iki şey arasında mukâyeseleli bir üstünlük ifâde ettiğini göz önünde bulunduran Müberred gibi dil bilginleri, hiç kimsenin Allah ile mukâyese edilemeyeceği hakikatinden hareketle Ekber kelimesine Kebîr anlamını vermişlerdir.

2. Diğer Arap dili bilginleri ise Allah'a izâfe edilen kavramlarda mukâyese ve iştirâk olamayacağından hareketle Ekber kelimesine *ism-i tafdil* anlamının verilmesinde herhangi bir sakınca görmemişlerdir. Öte yandan bazı insanlar, Allah'ın dışındakileri varlıklara da yücelik atfetmektedirler. Böylece Ekber ismiyle onların iddiaları da reddedilmiş olur. Buna göre Ekber, hiçbir kimseye ve hiçbir şeye benzemeyen, her şeyden yüce ve üstün olan, her şeye hâkim olan anlamındadır.⁹⁷⁷

İnsanlardan Kebîr vasfına lâyık olanlar, olgunlaşıp kemâle ermiş olanlardır. Kul, akıl ve ilmiyle kemâl bulur. O takdirde insanlardan bu sığata sahip olanlar, onlara rehberlik edip doğru ileten takva sahibi âlimlerdir.⁹⁷⁸

⁹⁷² Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 92.

⁹⁷³ Haşr, 59/23.

⁹⁷⁴ Câsiye, 45/37.

⁹⁷⁵ Topaloğlu, “Halîm”, *DİA*, XV, ss. 334-335.

⁹⁷⁶ Topaloğlu, “Kebîr”, *DİA*, XXV, s. 162.

⁹⁷⁷ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 92-93.

⁹⁷⁸ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 92-93.

2.9.38. el-Hafîz

Sözlükte korumak, gözetmek, dikkatli davranıp basîretli olmak, anlamak, ezberlemek anlamlarına gelen “hıfz” kökünden türeyen Hafîz, kâinatta zerre kadar küçük bir şeyi dahi gözetiminde tutup tabiattaki dengeyi koruyan demektir.⁹⁷⁹ Bazı âlimler Hafîz’e, musîbet esnasında isyân edip şikâyetle bulunmaktan, bolluk vaktinde de yoldan çıkıp helâk olmaktan koruyan anlamını vermişlerdir.⁹⁸⁰

Hıfz kavramı, Kur’ân’da kırk yerde geçmektedir. Bunların 13’ünde Allah’a, dördünde meleklerle, altısında peygamberlere, birinde ilm-i ilâhî veya levh-i mahfûz anlamındaki kitâb’a, diğer yerlerde de insanlara izâfe edilmiştir. Ayrıca “Hâfîz (حَافِظ)”⁹⁸¹ ile “Hafîz (حَفِيز)”⁹⁸² isimleri hem Kur’ân’da hem de İbn Mâce⁹⁸³ ile Tirmizî’nin⁹⁸⁴ esmâ listelerinde yer almıştır.⁹⁸⁵

Nesefî, Hafîz’in anlam bakımından Hâfîz’den daha fazla mübâlağa ifâde ettiğini, daha genel olup süreklilik arz ettiğini bildirmektedir. Ona göre hıfz kelimesinden maksat, bazen unutmanın zıddı olan ezberde tutmak olup bu da kelimenin ilim sıfatıyla olan ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Bazen de bununla kastedilen, ihmâl edip yitirmenin zıddı olan koruyup gözetlemedir ki bu da kelimenin bir şeyin zâtını ve sıfatlarını koruması anlamıyla ilişkilidir. Buradan hareketle birinci anlam kastedildiğinde Hafîz, mevcûdâtın varlığını ve kâinâtın düzenini koyup sürdüren; ikincisi kastedildiğinde ise mevcûdâtı koruyup gözetleyen anlamını içerir.⁹⁸⁶

Âlimlerin çoğunluğu Hâfîz ile Hafîz isimlerinin aynı anlamları ifade ettiklerini savunurken,⁹⁸⁷ Halîmî her iki ismin birbirinden farklı anlamlara geldiklerini; Hâfîz’in din ve dünya hususunda kulunu tüm tehlikelerden koruyup muhâfaza eden, Hafîz’in ise ihmâl etmeme ve gaflete düşmeme hususlarında kendisine güvenilen anlamlarını taşıdığını söylemektedir. Ayrıca o, Hafîz’i Allah’ın kâinâtı yönettiğini ifâde eden kevnî isim ve sıfatlarından

⁹⁷⁹ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 244-245; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, VII, s. 441.

⁹⁸⁰ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 94.

⁹⁸¹ Yûsuf, 12/64; Hicr, 15/9; Enbiyâ, 21/82.

⁹⁸² Hûd, 11/57; Sebe’, 34/21; Şûrâ, 42/6.

⁹⁸³ İbn Mâce, *Sünen*, “ed-Du‘â”, 10.

⁹⁸⁴ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da‘avât”, 82.

⁹⁸⁵ Topaloğlu, Bekir, “Hafîz”, *DİA*, XV, ss. 116-117, İstanbul 1997.

⁹⁸⁶ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 93.

⁹⁸⁷ Topaloğlu, “Hafîz”, *DİA*, XV, ss. 116-117.

saymıştır.⁹⁸⁸ Beyhakî Hâfız'ı, bildiğini unutmayan anlamıyla zâtî, Hafız'ı de bir şeyi koruması, aynı anda diğerlerini korumasına engel olmayan anlamıyla fiilî isim ve sıfatlar içerisinde mütâla'a etmiştir.⁹⁸⁹

Gazzâlî'nin düşüncesinde Hafız isminin tecellîsi, kâinâtın varlığını sürdürmenin yanında tabiatın işleyişinde göze çarpan “zıtların dengede tutulması” gibi daha belirgin bir anlam taşımaktadır. Tabiatı su ile ateşin bulunması, suyun ateşi ortadan kaldırmaması ve ateşin suyu tamamen buharlaştırıp yok etmemesi bunun örneklerindendir. Bu tür hararet ve rutubet tezadı organik varlıklarda da mevcûddur. Dolayısıyla Allah'ın tabiattaki zıtları, belli bir denge içinde tutması bu ismin bir tecellîsidir.⁹⁹⁰

Râzî ise Allah'ın bir ismi olarak Hafız'ın, kulunu dînî/manevî tehlikelerden koruma fonksiyonuna dikkat çekmektedir. Ona göre nice ilim adamları çok basit şüphelerden ötürü gerçekten uzak kalmışlardır. İnsanlığın iyilik ve dürüstlük adına sahip oldukları mîrâs, bu ismin bir tecellîsidir.⁹⁹¹

Nesefî, dünyanın insanoğlunun karşı koyamayacağı bela ve afetlerle dolu olduğunu, bunların yalnızca Allah'ın ezelî yardımıyla defedilebileceğini ve Allah Teâlâ'nın kullarını dînî ve dünyevî işlerinde koruyacağını söyler. İnsan, nefesine ve şeytâna karşı güvende olabilmek için teorik olarak şüpheli şeylerden uzak durup pratikte şehvetine boyun eğmemelidir. Üstünlük, kıldan ince kılıçtan keskin olan ifrât-tefrît dengesini gözeterek orta yolda (vasat) olmaktır. Orta yol, sırât-ı müstakîm olup bu yol üzerinde müdâvim olmak oldukça zordur.⁹⁹²

2.9.39. el-Mukît

Sözlükte birine yaşamını sürdürebilecek kadar rızık vermek, korumak, güç yetirmek anlamındaki “kavt” kökünün “if'âl” kalıbından türeyen Mukît, ruhların ve bedenlerin gıdasını veren, güç yetirip onları koruyan anlamındadır. Bazı âlimler Mukît'e, koruyup himâye eden, darda kalanların sesini işitip sıkıntılarını gideren anlamlarını vermişlerdir. Ayrıca Ferrâ, “Kâte (قَاتَ)” fiili ile

⁹⁸⁸ Halîmî, *el-Minhâc*, I, s. 204-205; Topaloğlu, “Hafız”, *DİA*, XV, ss. 116-117.

⁹⁸⁹ Beyhakî, *Şu'abu'l-İmân*, I, s. 121, 123; Topaloğlu, “Hafız”, *DİA*, XV, ss. 116-117.

⁹⁹⁰ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 83-84; Topaloğlu, “Hafız”, *DİA*, XV, ss. 116-117.

⁹⁹¹ Râzî, *Levâmi'u'l-Beyyînât*, s. 270-271; Topaloğlu, “Hafız”, *DİA*, XV, ss. 116-117.

⁹⁹² Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 94.

“if’âl” kalıbındaki “Ekâte (أَفَلَا)” fiilinin aynı anlamda olduğunu öne sürmüştür.⁹⁹³

Öte yandan Mukît, hem Kur’ân’da⁹⁹⁴ hem de Tirmizî’nin⁹⁹⁵ esmâ listesinde Allah’a nispet edilmiştir.⁹⁹⁶

Nesefî, Mukît kelimesinin altı muhtemel anlamına işaret eder:

1. Mukît, gıda olarak bedenlere yiyecek, kalbe ma’rifet bilincini verendir. Bu bakımdan o, Rezzâk ismine yakın anlamdadır. Ancak rızık daha geniş bir muhtevâyâ sahiptir.

2. Mukît, ilmi ve kudretiyle her şeyi gözetleyip bilendir. Nitekim “Allah, ilmi ve kudretiyle her şeyi gözetleyip bilendir (Mukît)”⁹⁹⁷ âyetinde bu anlamda gelmiştir.

3. Mukît, her şeye güç yetirendir (Muktedir). Aynı şekilde mezkûr âyet “Allah, her şeye güç yetirendir (Mukît)” şeklinde de açıklanmıştır.

4. Mukît, yarattıklarının rızıklarını ulaştırmaya kefil olandır. Kul rızığını sadece Allah’tan dilemeli ve rızkın sadece Ondan geldiğine inanmalıdır.

5. Mukît, her şeye şahid olandır. Yine mezkûr âyet “Allah, her şeye şahittir (Mukît)” şeklinde de yorumlanmıştır.

6. Mukît, koruyup gözetleyendir. Aynı şekilde mezkûr âyete “Allah, her şeyi koruyup gözetendir (Mukît)” anlamı da verilmiştir. Bu görüş Arap dili ve edebiyatı âlimi Ebû ‘Ubeyde el-Müsennâ’dan (ö. 209/824) rivâyet edilmiştir.⁹⁹⁸

Nesefî, kâinatta türlü türlü rızkın bulunduğunu ve yiyecek/içecek, zikrullâh, itâ’atullâh, âlemi keşif ve müşâhede etmek gibi nimetlerin de bu rızıklardan olduğunu söylemektedir. Kul, rızkının mutlak bir şekilde Allah’tan geldiğine inanmalıdır. Her ne kadar kişinin rızkı onun çalışıp çabalamasına bağlı olsa da Allah ona çalışma kudreti vermediği takdirde kul kendi başına hiçbir şey yapamaz. Bununla beraber Allah’a tevekkül edenin mütereddid olmasına gerek yoktur. Zira O, hakkıyla tevekkül edenlere kâfi’dir.⁹⁹⁹

⁹⁹³ İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 687; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, II, s. 75; Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 95.

⁹⁹⁴ Nisâ, 4/84-85.

⁹⁹⁵ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da’avât”, 82.

⁹⁹⁶ Topaloğlu, “Mukît”, *DİA*, XXXI, s. 138, İstanbul 2006.

⁹⁹⁷ Nisâ, 4/85.

⁹⁹⁸ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 94-95.

⁹⁹⁹ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 95.

Son olarak Mukît, bedenlerin ve ruhların gıdasını veren anlamıyla fiilî, güç yetiren anlamıyla da zâtî/sübûtî isim ve sıfatlar içerisinde mütâla'a edilmiştir.¹⁰⁰⁰

2.9.40. el-Hasîb

Sözlükte saymak, hesap etmek anlamındaki “husbân (hisâb)” kökünden türeyen Hasîb, her şeyi saymışçasına bilen, hesaba çeken demektir. Asîl ve şerefli olmak anlamındaki “haseb” kökünden türediği takdirde, yüce ve şerefli; Muhsib anlamında ele alındığında ise yeten, kâfi gelen anlamına gelmektedir.¹⁰⁰¹ Bazı âlimler Hasîb’e, kendisine arz edilen ihtiyaçları gideren, davaları/meseleleri kesin sonuca bağlayıp hükmüyle çözen anlamını vermişlerdir.¹⁰⁰²

Kur’ân’da *husbân* kavramı 37, Hasîb ismi ise üç âyette¹⁰⁰³ Allah’a nispet edilmektedir. Ayrıca bu, Tirmizî’nin¹⁰⁰⁴ esmâ listesinde de yer almaktadır.¹⁰⁰⁵

Gazzâlî’ye göre Hasîb, kâfi anlamında olup deruhte ettiği kimseye yetendir. Kâfi ismi ise Allah’a hasır. Zira her şeyin varlığı, devamı ve kemâli ancak Onunla mümkündür. İnsanda yaşamı sağlayan mekanizmayı ve canlının hayatiyetini koruyan tabiat çevresini yaratan, düzenleyen, yöneten ve sürdüren Allah’tır. Bu çerçevede anne dahi çocuğuna kâfi değildir. Çünkü anneyi, memesindeki sütü, çocukta emme temayülünü ve annede emzirme şefkatini yaratan da O’dur. Dolayısıyla kâinatta hiçbir nesne tek başına herhangi bir şeye yeterli olacak konumda değildir.¹⁰⁰⁶

Nesefî, Hasîb ismini tefsîr ederken onun üç anlamı üzerinde durmaktadır:

1. Hasîb, fa’îl kalıbında olmakla beraber muf’îl kalıbının anlamını da taşımakta, yani kâfi manasındaki Muhsib anlamındadır. Nitekim “*Ey peygamber! Sana ve sana tâbi olan müminlere Allah kâfidir/yeter*”¹⁰⁰⁷ âyetinde

¹⁰⁰⁰ Topaloğlu, “Mukît”, *DİA*, XXXI, s. 138.

¹⁰⁰¹ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 233-234; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, I, s. 310; Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 95.

¹⁰⁰² Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 95-96.

¹⁰⁰³ Nisâ, 4/6, 86; Ahzâb, 33/39.

¹⁰⁰⁴ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da’avât”, 82.

¹⁰⁰⁵ Topaloğlu, “Mukît”, *DİA*, XXXI, s. 138.

¹⁰⁰⁶ Gazzâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ*, s. 86.

¹⁰⁰⁷ Enfâl, 8/64.

de bu anlamda kullanılmıştır. Ayrıca Abdullâh b. Abbâs da âyetteki kelimeyi bu şekilde açıklamıştır. Nesefî'nin tercihi de bu yöndedir. Ona göre Hasîb ismi, bu anlamıyla Allah'a aittir. Ancak o, âyeti “Ey peygamber! Allah ve sana tâbi olan müminler sana yeter” şeklinde yorumlayanların tefsîrine katılmamaktadır.

2. Hasîb, Mûhasib (hesaba çekici) anlamındadır. Nitekim “*Bugün kendini hesaba çekmek üzere nefsin sana yeter!*”¹⁰⁰⁸ âyetindeki anlamı da bu şekildedir.

3. Hasîb, asaletli, şan ve şeref sahibi demektir. En büyük asalet, şan ve şeref Allah'a hastır.¹⁰⁰⁹

İnsan, bu isimden nasibdâr olmak için elinden geldiğince fakirlerin ihtiyaçlarını gidermeli, nefsini hesaba çekmeli ve mümkün olduğunca onuruna sahip çıkmalıdır.¹⁰¹⁰

Hasîb'i fiilî, zâtî-sübûtî ve tenzîhî isim ve sıfatlar şeklinde farklı kategorilerde değerlendirenler de vardır.¹⁰¹¹

2.9.41. el-Celîl

Sözlükte yüce, büyük, münezzeh ve uzun ömürlü olmak anlamlarına gelen “celâl” kökünden türeyen Celîl, hiçbir kayıt ve kıyâs kabul etmeksizin azamet sahibi, değer ve kıymeti en yüce olan demektir.¹⁰¹² Bazı âlimler bu isme, dostlarını yücelten ve düşmanlarını da alçaltan anlamını vermişlerdir.¹⁰¹³ Gazzâlî, Celîl'in ilim ve kudret gibi yücelik sıfatlarını kendinde barındıran olduğunu söylemiştir.¹⁰¹⁴ Bu sıfat, Kur'ân'da “zü'l-celâl” terkîbiyle iki âyette¹⁰¹⁵ vârid olup ayrıca İbn Mâce¹⁰¹⁶ ile Tirmizî'nin¹⁰¹⁷ esmâ listesinde de yer almaktadır.¹⁰¹⁸

Öte yandan Allah'ın bir ismi olarak Celîl'in muhtemel anlamları şu şekildedir:

¹⁰⁰⁸ İsrâ, 17/14.

¹⁰⁰⁹ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 95.

¹⁰¹⁰ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 96.

¹⁰¹¹ Halîmî, *el-Minhâc*, I, s. 200; Râzî, *Levâmî'u'l-Beyyinât*, s. 275; Topaloğlu, “Hasîb”, *DİA*, XVI, ss. 380-381, İstanbul 1997.

¹⁰¹² İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 200; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XI, s. 116.

¹⁰¹³ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 96.

¹⁰¹⁴ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 87; Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 96.

¹⁰¹⁵ Rahmân, 55/27, 78.

¹⁰¹⁶ İbn Mâce, *Sünen*’ed-Du‘â”, 10.

¹⁰¹⁷ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da‘avât”, 82.

¹⁰¹⁸ Topaloğlu, “Celîl”, *DİA*, VII, ss. 267-268, İstanbul 1993.

1. Celîl, hem Allah'ın zâtını sıfatlarından soyutlamayı (ta'tîl) hem de bu sıfatların yaratılmışlara ait özellikleri taşımasını (teşbîh) nehyeder. O, duyularla idrâk edilip akıl ile kavranmaktan münezzehtir. Bu anlamıyla Celîl, zâtî/tenzîhî isim ve sıfatlar içerisinde mütâla'a edilmiştir.

2. Celîl, mef'ûl kalıbında meclûl anlamında olup ta'zîm edilen, ulûhiyyeti ve aşkınlığı benimsenen demektir. Buna göre Celîl, zâtî/tenzîhî isim ve sıfatlardandır.

3. Celîl, celâl mastarındaki uzun ömürlü olma anlamıyla Allah'a nispet edildiğinde varlığının başlangıcı olmayan (kadîm) manâsına gelir. Bu anlamıyla Allah'ın zâtî/tenzîhî isim ve sıfatlarından kabul edilir.

4. Celîl, müf'il kalıbında müclil anlamında olup müminleri yücelten, tövbelerini ve amellerini kabul edip mükâfatlarını ziyadeleştiren demektir. Bu çerçevede Celîl, fiilî isim ve sıfatlar içerisinde mütâla'a edilmiştir.

5. Celîl, mef'al kalıbında meclel anlamında olup akıl sahiplerince yüceliği tanınması gereken demektir.

6. Celîl, fâ'il kalıbında câlil anlamında olup tüm celâl sıfatlarını kendinde barındırandır.

7. Celîl'in if'âl (iclâl) kalıbındaki anlamlarından biri de vermek olduğundan Celîl, bolca veren, lütufta bulunan Müclil demektir. Bu anlamıyla o, Allah'ın fiilî isim ve sıfatları içerisinde mütâla'a edilmiştir.¹⁰¹⁹

Ayrıca bazı âlimler bu isme; dilediğini yücelten ve kovduğunu rezil eden, faziletiyle dostlarını yücelten ve adâletiyle düşmanlarını alçaltan anlamlarını vermişlerdir.¹⁰²⁰

Nesefî, Allah Teâlâ dışındaki varlıkların Celîl ismiyle isimlendirilmelerini ancak mecâzî olarak mümkün görmektedir. Böyle bir niteliğe sahip olan bir insan, son derece çalışkan, gayretli, güçlü, dünyaya değer vermeyen, üstün ahlâk ilkelerini kendinde barındıran ayrıcalıklı biri olur.¹⁰²¹

Gazzâlî'ye göre esmâ-i hüsnâ içerisindeki bazı isimler her ne kadar anlam itibariyle birbirlerine yakın olsalar da eş anlamlı değildir. Zira isimlerin farklı alanlarda kullanılmalarıyla kazandıkları anlamlar, aralarında

¹⁰¹⁹ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 96; Topaloğlu, "Celîl", *DİA*, VII, ss. 267-268.

¹⁰²⁰ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 96.

¹⁰²¹ Nesefî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, s. 61.

içerik farklılıkları ortaya çıkarmaktadır. Kebîr ve ‘Azîm gibi aralarında fark olduğunu söylemekte zorlandığımız isimler hakkında ise bilmemiz gereken tek şey bunların birbirinden farklı olduğundan şüphe etmememizdir. Çünkü Araplar Kebîr kelimesini kullanmaları gereken yerde ‘Azîm’i kullanmazlar. Aynı şekilde Celîl sıfatı da Kebîr ve ‘Azîm sıfatlarıyla aynı anlamda değildir. Zira Celîl, değer niteliğini kendinde barındırandır.¹⁰²²

Nesefî de Celîl, Kebîr ve ‘Azîm isimlerinin birbirilerine yakın manaları olmakla birlikte farklılık içerdiği kanaatindedir. Zira Kebîr, Allah’ın zâtının; Celîl, sıfatlarının; ‘Azîm ise hem zât hem de sıfatlarının kemâlini ifade etmektedir.¹⁰²³

Öte yandan İslâmî metinlerdeki ‘azze ve celle şeklindeki kullanım, Celîl ile ‘Azîz’in geçmiş zaman kipleri olan ‘azze ve celle fiillerinin birleşiminden meydana gelip daima galip ve üstün olan anlamındadır.¹⁰²⁴ Celle celâluh şeklindeki kullanım da büyüklük, ululuk, yücelik anlamındaki celâl ile onun geçmiş zaman kipi olan celle ifadelerinin birleşiminden meydana gelip Onun büyük ve yüce olduğunu ifade etmektedir. Aynı şekilde Allah’ın bir sıfatı olarak celle şe’nuhû (şanı yüce oldu) ve celle ve ‘alâ (azametli ve yüce oldu) ifadeleri de kullanılmaktadır.¹⁰²⁵

İnsanın bu isimden alması gereken nasibi, onun gereklerine riâyet ederek içini bâtil inançlardan ve kötü ahlâktan tasfiye etmesi ve hakikatin bilgisini elde edip güzel ahlâkla süslenmesidir.¹⁰²⁶

2.9.42. el-Kerîm

Sözlükte güzel yüzlü, asil, iyi, cömert, ahlâklı, değerli ve önemli olmak anlamlarına gelen “kerem” kökünden türeyen Kerîm, lütuf ve ihsânda bulunan demektir.¹⁰²⁷ Ebü’l-Kâsım ez-Zeccâcî (ö. 337/949) bu ismi, cömert, övgüye lâyık, cezayı gerektiren fiilleri affedip bağışlayan;¹⁰²⁸ Gazzâlî ise iktidar ve güç sahibiyken affeden, vaadini gerçekleştiren, umulanın ötesinde lütufta bulunan, lütuf ve ihsânının hesabını yapmayan, kendisinden başkasına

¹⁰²² Gazzâlî, *el-Maksadü l-Esnâ*, s. s. 21-23.

¹⁰²³ Nesefî, *Meşâriku l-Envâr*, s. 96.

¹⁰²⁴ Topaloğlu, “Celîl”, *DİA*, VII, ss. 267-268.

¹⁰²⁵ Kılıç, Hulusi, “Celle Celâluh” *DİA*, VII, s. 271, İstanbul 1993.

¹⁰²⁶ Nesefî, *Meşâriku l-Envâr*, s. 96.

¹⁰²⁷ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 707; İbn Manzûr, *Lisânu l-‘Arab*, XII, s. 510.

¹⁰²⁸ Zeccâcî, *İştikâku Esmâillâh*, s. 176.

mürâcaat edilmesine râzı olmayan, kendisine sığınan kulunu yüzüstü bırakmayan, kullarını araçlara muhtaç etmeyen şeklinde açıklamaktadır.¹⁰²⁹

Kerem kavramı, Kur'ân'da 10 yerde Allah'a izâfe edilmiştir. Mü'minûn sûresinde *rabbü'l-'arşi'l-kerîm*¹⁰³⁰ terkîbindeki *kerîm*'i *rabb*'ın sıfatı olarak kabul edenlere göre Kerîm, Kur'ân'da üç yerde Allah'a izâfe edilmiştir.¹⁰³¹ Ayrıca bu isim, İbn Mâce¹⁰³² ve Tirmizî'nin¹⁰³³ esmâ listesinde de yer almıştır.¹⁰³⁴

Nesefî'ye göre ikrâm ve in'âm kelimeleri birbirine yakın anlamlarda olup aralarında tam girişimcilik vardır. İkrâm, in'âmdan daha has bir anlama sahiptir.¹⁰³⁵

Nesefî, Kerîm kelimesinin içerisinde barındırdığı anlamları şu şekilde îzâh etmektedir:

1. Kerîm, güzel yüzlü olandır: “*Bu ancak güzel yüzlü (kerîm) bir melektir*”¹⁰³⁶ âyetinde bu anlamda kullanılmıştır.
2. Kerîm, asil ve soylu olandır: Hz. Peygamber'den rivâyet edilen, “*Yusuf, insanların en asîl/soylu (ekrem) olanıdır*”¹⁰³⁷ hadisinde bu anlamda gelmiştir.
3. Kerîm, değerli olandır: “*Şüphesiz, Allah katında en değerli/üstün (ekrem) olanınız, Ona karşı derin bir sorumluluk bilincine sahip olanınızdır*”¹⁰³⁸ âyetinde bu anlamdadır.
4. Kerîm, önemli olandır: “*Sebe melikesi (Belkıs), (adamlarına) şöyle dedi: “Ey ileri gelenler! Bana çok önemli (kerîm) bir kitap/mektup gönderilmiş!”*”¹⁰³⁹ âyetinde bu anlamdadır.¹⁰⁴⁰

¹⁰²⁹ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 89.

¹⁰³⁰ Mü'minûn, 23/116.

¹⁰³¹ Kâdî Beydâvî, *Envârü't-Tenzîl*, III, s. 182; Bennâ, Ahmet b. Muhammed, *İthâfî fuzalâi'l-beşer*, nşr. Ali Muhammed ed-Debbâ', Kâhire 1359, s. 321; Topaloğlu, “Kerîm”, *DİA*, XXV, s. 287-288, Ankara 2002.

¹⁰³² İbn Mâce, *Sünen*, “ed-Du'â”, 10.

¹⁰³³ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da'avât”, 82.

¹⁰³⁴ Topaloğlu, “Kerîm”, *DİA*, XXV, s. 287-288.

¹⁰³⁵ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 125.

¹⁰³⁶ Yûsûf, 12/31.

¹⁰³⁷ Benzer ifade için bkz. Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, 3383; Müslim, *Sahîh-u Müslim*, 2378.

¹⁰³⁸ Hucûrât, 49/13.

¹⁰³⁹ Neml, 27/29.

¹⁰⁴⁰ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 96-97.

Bazı âlimler Kerîm'in *ism-i tafdîlî* olan *Ekrem*'i; kerîm olanlarla mukâyese edilemeyecek kadar kerîm olan şeklinde tarif ederken,¹⁰⁴¹ Nesefî, iki ismin bazen aynı anlama da geldiğini söyler.¹⁰⁴²

Cömerdin zıddı cimri olup *Muktasîd*, *Sahî*, *Cevvâd*, *Mü'sir*, *Eryahî*, *Kerîm* ve *Muhlis* gibi kavramlar cömert anlamını ihtivâ etmekle birlikte aralarındaki anlam farkı bulunmaktadır. *Muktasîd*, herkese sadece hakkını/hak ettiğini veren; *Sahî*, sadece isteyene veren; *Cevvâd*, isteyen-istemeyen herkese karşılıksız veren; *Mü'sir*, kendisi muhtaç olduğu halde başkasına veren; *Eryahî*, vermeden gönlü rahat etmeyen ve vermekten lezzet alan; Kerîm, verdiğinin karşılığını görmek isteyen; *Muhlis*, verdiğinin karşılığını sadece Allah'tan bekleyendir. Ayrıca her ne kadar *Şahîh* ve *Bahîl* kelimeleri cimri anlamında kullanılsa da aralarında şöyle bir anlam farkı söz konusudur: *Şahîh*, kendisine ait olan şeyi başkasına vermemekle beraber başkasından helâl-harâm gözetmeden alan; *Bahîl* ise kendisine ait olan şeyi başkasına vermediği gibi başkasından da bir şey almayı kabul etmeyendir.¹⁰⁴³

İnsan, bu isimden nasibini almak için cömert ve iyi ahlâklı olmalı, hataları görmezden gelmeli, kusurları bağışlamalı ve hem malı hem de tevazuuyla beklentileri yerine getirmelidir.¹⁰⁴⁴

2.9.43. er-Rakîb

Sözlükte kontrol etmek, gözetlemek, beklemek anlamındaki “rakb” kökünden türeyen Rakîb, kullarının hallerini görüp söylediklerini bilen, kalplere muttali‘ ve sırlara şâhid olan, kendisinden hiçbir şey gizlenemeyen, koruyup gözetleyen anlamlarına gelmektedir.¹⁰⁴⁵ Rakîb, Kur’ân’da beş âyette¹⁰⁴⁶ geçmekle beraber bunlardan sadece üçünde¹⁰⁴⁷ Allah’a nispet edilmiştir. Ayrıca bu, Tirmizî’nin¹⁰⁴⁸ esmâ listesinde de yer almıştır.¹⁰⁴⁹

Nesefî’ye göre Rakîb isminin iki anlamı vardır:

¹⁰⁴¹ Topaloğlu, “Kerîm”, *DİA*, XXV, s. 287-288.

¹⁰⁴² Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 97.

¹⁰⁴³ Nesefî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, s. 47.

¹⁰⁴⁴ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 97.

¹⁰⁴⁵ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 362; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, I, s. 424; Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 97-98.

¹⁰⁴⁶ Hûd, 11/93; Kâf, 50/18; Mâide, 5/117; Nisâ, 4/1; Ahzâb, 33/52.

¹⁰⁴⁷ Mâide, 5/117; Nisâ, 4/1; Ahzâb, 33/52.

¹⁰⁴⁸ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da‘avât”, 82.

¹⁰⁴⁹ Topaloğlu, “Rakîb”, *DİA*, XXXIV, s. 431, İstanbul 2007.

1. Rakîb, korumak üzere sürekli gözetleyendir: “İnsan hiçbir söz söylemez ki onun yanında (yaptıklarını) gözetleyen ve kaydeden (rakîb) hazır biri (melek) bulunmasın”¹⁰⁵⁰ âyetinde bu anlamdadır. Allah Teâlâ da bu anlamıyla Rakîb vasfına sahiptir. Zira O, kulların tüm yaptıklarını gören ve söylediklerini işitendir.

2. Rakîb, bekleyendir: Allah hakkında bu anlam muhâl olduğundan kelimenin lâzımı olan “kullarının huzuruna çıkmasını arzu eden” anlamı daha uygundur.¹⁰⁵¹

Ayrıca bazı âlimler bu isme; kalplerdekini bilip gizli olanı müşâhede eden, her şeyi görüp bilen, kendisine hiçbir şey gizli kalmayan anlamlarını vermişlerdir.¹⁰⁵²

Rakîb isminin kul üzerindeki tecellîyâtı, onun tüm eylem ve söylemlerinde sürekli olarak Allah tarafından gözetlendiğinin şuûrunda olmasıdır. Bu durumdaki bir kimse doğru yoldan şaşmaz, istikâmetten ayrılmaz ve nefsinin sürekli murâkabe altında tutar. Böylesine bir murâkabe ise her hayrın anahtarı kabul edilir.¹⁰⁵³

Rakîb ismi, ‘Alîm, Semî’ ve Basîr isimleri çerçevesinde düşünüldüğünde zâtî; ta‘alluku ve tecellîyâtı bakımından ise fiilî isim ve sıfatlar içerisinde mütâla‘a edilmiştir.¹⁰⁵⁴

2.9.44. el-Mücîb

Sözlükte birinin susmasını sağlamak, kesmek manâsına gelen “cevb” kökünün “if‘âl” kalıbındaki Mücîb, arzu ve isteklere müspet cevap vermek sûretiyle konuşanın sözünü kesen, karşılık veren demektir.¹⁰⁵⁵ Bazı âlimler Mücîb’e, talep edenin ihtiyacını derhal gideren, onlara lütfuyla mukabele eden, kullarının tüm ihtiyaçlarını bilip henüz talep etmeden onlara nimetler ihsân eden anlamlarını vermişlerdir. Mücîb, bu anlamlarıyla Allah’a has bir isimdir.¹⁰⁵⁶ Ayrıca İsfahânî, arzu, istek ve onlara verilen karşılığı sözlü ve fiilî

¹⁰⁵⁰ Kâf, 50/18.

¹⁰⁵¹ Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 97-98.

¹⁰⁵² Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 97-98.

¹⁰⁵³ Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 97-98.

¹⁰⁵⁴ Topaloğlu, “Rakîb”, *DİA*, XXXIV, s. 431.

¹⁰⁵⁵ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 210; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, I, s. 283; Topaloğlu, Bekir, “Mücîb”, *DİA*, XXXI, s. 451, İstanbul 2006.

¹⁰⁵⁶ Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 98.

olmak üzere iki grupta değerlendirmektedir.¹⁰⁵⁷ Nitekim “Allah’ın davetçisine icâbet ediniz”¹⁰⁵⁸ âyeti birinci, “Ey Mûsâ ve Hârûn, ikinizin de talebi kabul edilmiştir”¹⁰⁵⁹ âyeti de ikinci grubun örneğidir.

Mücîb ismi Kur’ân’da bir yerde tekil,¹⁰⁶⁰ bir yerde çoğul formatında¹⁰⁶¹ tazîm gayesiyle Allah’â nispet edilmiştir. Aynı şekilde üç yerde icâbet, dokuz yerde de isticâbet kavramının Allah’a izâfe edildiği görülmektedir. Mücîb ismi, İbn Mâce¹⁰⁶² ve Tirmizî’nin¹⁰⁶³ esmâ listesinde de yer almıştır.

Nesefî icâbeti; cevaplandırmak ve dileyene dilediğini vermek şeklinde açıklarken,¹⁰⁶⁴ Ebü’l-Bekâ ise icâbet ile isticâbet kelimelerini farklı anlamlarda değerlendirerek birincisini olumlu; ikincisini de olumlu-olumsuz mutlak cevap şeklinde kabul etmiştir. Bununla birlikte âlimlerin çoğunluğu iki kelimenin aynı anlamda olduğu kanâatini benimsemişlerdir.¹⁰⁶⁵

İnsanın bu isimden alabileceği nasibi, rabbinin emir ve yasaklarına uymaktır. Nitekim Kur’ân’da “Ey îmân edenler! Size hayât verecek şeylere sizi çağırdığı zaman Allah’ın ve Resûlü’nün çağrısına uyun”¹⁰⁶⁶ buyurulmaktadır. Aynı şekilde gücü yetenler muhtaç insanların davetlerine de icabet etmeli, güçleri yetmediğinde ise güzel bir şekilde cevap verip onları hor görmemelidir. Zira Kur’ân, “İsteyeni de sakın azarlama!”¹⁰⁶⁷ diyerek bundan sakındırmaktadır.¹⁰⁶⁸

Mücîb ismi, Allah’ın fiilî isim ve sıfatları içerisinde mütâla’a edilmiştir.¹⁰⁶⁹

2.9.45. el-Vâsi‘

Sözlükte bir şeye geniş gelmek, onu içine alıp kapsamak, güç yetirmek anlamlarındaki “se‘a” kökünden türeyen Vâsi‘, her türlü isteğe ihsân

¹⁰⁵⁷ Topaloğlu, “Mücîb”, *DİA*, XXXI, s. 451.

¹⁰⁵⁸ Ahkâf 46/31.

¹⁰⁵⁹ Yûnus 10/89.

¹⁰⁶⁰ Hûd, 11/61.

¹⁰⁶¹ Sâffât, 37/75.

¹⁰⁶² İbn Mâce, *Sünen*, “ed-Du‘â”, 10.

¹⁰⁶³ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da‘avât”, 82.

¹⁰⁶⁴ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 98.

¹⁰⁶⁵ Topaloğlu, “Mücîb”, *DİA*, XXXI, s. 451.

¹⁰⁶⁶ Enfâl, 8/24.

¹⁰⁶⁷ Duhâ, 93/10.

¹⁰⁶⁸ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 98.

¹⁰⁶⁹ Topaloğlu, “Mücîb”, *DİA*, XXXI, s. 451.

ve lütfu yeterli olan, ilmi her şeyi kuşatan, rızkı bütün yaratılmışlara yayılan ve rahmeti her şeyi kapsayan demektir.¹⁰⁷⁰ Vâsi‘ ismi Kur’ân’da dokuz yerde Allah’a nispet edilmekte ve Tirmizî’nin¹⁰⁷¹ esmâ listesinde de yer almaktadır.¹⁰⁷²

Nesefî, bu vasfın bazen Allah’ın ilmine, bazen de ihsânına izâfe edildiğini ve mutlak anlamıyla Vâsi‘ isminin Allah’a ait olduğunu söyler. Zira Onun varlığı ezelden ebede tüm zamanları kuşatmıştır. O, ilmiyle tüm ma‘lûmâtı, kudretiyle de tüm makdûrâtı kuşatan, her şeyi işiten, delilleri sonsuz, kudreti sınırsız olandır. Bu çerçevede insan; ilim, irfân ve ahlâkını zengin kılmak için son derece çaba göstermelidir. Bu özellikleri elde eden bir kimseye fakirlik korkusu, kıskançlık kini ve dünya hırsı gibi kötü hasletler etki edemez.¹⁰⁷³

2.9.46. el-Hakîm

Sözlükte karar vermek, sağlam yapmak, kötülüğe engel olmak, iyileştirmek amacıyla menetmek, düzeltmek ve hükmetmek anlamındaki “hüküm” mastarından türeyen Hakîm, hüküm ve hikmet sahibi, tüm eylem ve söylemleri adâlete, ilme ve hilme muvâfık olan, her şeyi en üstün ilmiyle bilen, tüm tabîat nesnelerini sağlam, sanatkârane ve âhenkli bir şekilde yaratıp idâme ettiren anlamlarındadır.¹⁰⁷⁴ Nesefî’ye göre Hakîm, Muhkim anlamını da taşımaktadır. Bazı âlimler ise Hakîm’i, en doğru şekilde takdîr edip en güzel şekilde tedbîr eden olarak tanımlamışlardır.¹⁰⁷⁵

Hakîm kelimesi, Kur’ân’da 97 yerde geçmekte olup bunların 91’inde Allah’a isim olarak nispet edilirken, bunun mastarı olan hikmet ifadesi de aynı şekilde 10 yerde Ona izâfe edilmiştir. Ayrıca bu isim, İbn Mâce¹⁰⁷⁶ ve Tirmizî’nin¹⁰⁷⁷ esmâ listesinde de bulunmaktadır.¹⁰⁷⁸

¹⁰⁷⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 870; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, VIII, s. 392; Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 98-99.

¹⁰⁷¹ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da‘avât”, 82.

¹⁰⁷² Topaloğlu, Bekir, “Vâsi’”, *DİA*, XLII, ss 547-548, İstanbul 2012.

¹⁰⁷³ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 98-99.

¹⁰⁷⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 248-249; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, XII, s. 140; İbn Furek, *Mücerredu Makâlâti’l-Eş‘arî*, s.47; Topaloğlu, Bekir, “Hakîm”, *DİA*, XV, ss. 181-182, İstanbul 1997.

¹⁰⁷⁵ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 99-100.

¹⁰⁷⁶ İbn Mâce, *Sünen*, “ed-Du‘â”, 10.

¹⁰⁷⁷ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da‘avât”, 82.

¹⁰⁷⁸ Topaloğlu, “Hakîm”, *DİA*, XV, s. 181-182.

Kâdî Abdülcebbâr, hikmet kavramını, ilim ve itkân (ihkâm); Kur'ân'daki bir âyete¹⁰⁷⁹ dayanarak Hakîm ismini de âlim-i fasîh (etkili ve edebî ifadeye sahip olan bilgin) şeklinde yorumlamıştır.¹⁰⁸⁰ Hattâbî de Allah'ın ismi olarak Hakîm'i, fiilî işlevini öne çıkararak nesneleri dengeli/ölçülü yaratan, onlara has fonksiyonları kusursuz bir şekilde yerine getirmelerinin yolunu/yöntemini oluşturan olarak tanımlamıştır.¹⁰⁸¹ Gazzâlî ise Hakîm'e varlıkların en yücesini en üstün ilmiyle bilen anlamını vermiştir. Buradaki "varlıkların en yücesi" ifadesiyle Allah'ın zâtını, "en üstün ilim" ile de ezeli ve ebedî olan ilmini kastettiğini belirtmiştir. Dolayısıyla ona göre Hakîm, ezeli ve ebedî ilmiyle zâtını en iyi bilen anlamını taşımaktadır.¹⁰⁸² Kuşeyrî, Allah'ın müminleri sevmesini ve müminlerin de Onu sevmelerini Hakîm isminin hikmetleri arasında saymaktadır. Buna göre Allah'ın kulunu sevmesi, ona lütufta bulunması veya onu övmesidir. Kulun Onu sevmesi ise emirlerine ri'âyet edip Ona saygı göstermesidir. Nitekim samimi sevgi, her türlü dünyevî menfaatten uzak olandır.¹⁰⁸³

Nesefî'ye göre Hakîm'in türevlerinden Muhkim'in mastarı olan *ihkâm*, mükemmel tedbirler alarak çok güzel ve eksiksiz bir şekilde takdirde bulunmak/yaratmak anlamındadır. Bu çerçevede "*O, yarattığı her şeyi en mükemmel şekilde yapandır*"¹⁰⁸⁴ âyetinde kastedilen, dış güzellik değil, mükemmel tedbirler alıp her şeyi yerli yerine koyarak eksiksiz bir şekilde yaratmaktır. Zira yaratılmışların tamamı mükemmel bir dış güzelliğe sahip değildir.¹⁰⁸⁵

Öte yandan Nesefî, Ehl-i hikmet'in (hükemâ/filozoflar) hikmet'e, eşyanın hakikatini bilmek anlamını verdiklerini aktarıp kendisi hikmeti, varlıkların en değerlisini yine en üstün bilgiyle bilmek şeklinde tanımlamaktadır. Zira ona göre en değerli şey, Allah'tır ve yine en üstün bilgi Onun ilmidir. Bu nedenle Onun zâtını sadece kendisi bilir. Böylece Hakîm-i mutlak yalnızca O'dur. Bu perspektifte Hakîm, kendini bilen demektir. Aynı şekilde hikmet, kendisine yakışmayan fiillerden uzak/münezzeh olmak

¹⁰⁷⁹ Sâd, 38/20.

¹⁰⁸⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, nşr. Mahmûd M. el-Hudayrî, el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, Kâhire ts., V, s. 219, 222; Topaloğlu, "Hakîm", *DİA*, XV, s. 181-182.

¹⁰⁸¹ Hattâbî, *Şe'nü'd-Du'â*, s. 73-74; Topaloğlu, "Hakîm", *DİA*, XV, s. 181-182.

¹⁰⁸² Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 91.

¹⁰⁸³ Kuşeyrî, *et-Tahbîr fî't-Tezkîr*, s. 65-66; Topaloğlu, "Hakîm", *DİA*, XV, s. 181-182.

¹⁰⁸⁴ Secde, 32/7.

¹⁰⁸⁵ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 99.

anlamına da gelmektedir. Nitekim “Biz göğü, yeri ve ikisi arasındaki şeyleri bir amaç ve anlamdan yoksun yaratmadık”¹⁰⁸⁶ âyetinde bu anlam vurgulanıp yaratılan hiçbir şeyin faydadan hâlî (faydasız) olmadığı bildirilmektedir.¹⁰⁸⁷

İlim her hastalığın ilacıdır.¹⁰⁸⁸ İlimlerin tamamına sahip olan yegâne varlık Allah Teâlâ’dır. Neseî’ye göre ilimlerin en önemlisi ise *el-‘ilmu’l-ilâhî/ilâhiyyât* yani kelâm ilmidir.¹⁰⁸⁹ O, bu meyanda ilimleri nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayırmıştır:

1. Nazarî ilimler: Bu da kendi arasında iki kısma ayrılır:

A. Kendisi için talep edilen ilimlerdir ki bu mantık ilminin dışında olan bilgilerdir. Bu da iki grupta mütâla’a edilir:

a. Madde ile ilgili olması zorunlu olandır: Bu da tabî’î ‘ilim gibi mu‘ayyen ve matematik ilmi gibi mu‘ayyen olmayan olmak üzere iki kısımdır.

b. Madde ile ilgili olması zorunlu olmayandır: Bunun da kendi içerisinde sınıfları vardır:

ba. Madde ile kesinlikle ilgili olmaması gerektir; kelâm ilmi gibi.

bb. Madde ile ilgili olmaması zorunlu olmayandır ki buna küllî ilimler denir; vahdet ile kesret ve bunların dışındaki genel durumları bilmek gibi.

B. Başkası için talep edilendir: Bu mantık ilmidir.

2. Amelî ilimler: Bu da kendi arasında üçe ayrılmaktadır:

a. Kişinin kendi durumlarıyla ilgili hususları bilmesi olup buna ahlâk ilmi denir.

b. Ailenin durumlarıyla ilgili hususları bilmek olup buna ev yönetimi ilmi denir.

c. Toplumun durumlarıyla ilgili hususları bilmek olup buna siyâset ilmi denir.¹⁰⁹⁰

Öte yandan Neseî, âlimleri de üç sınıfa ayırmaktadır:

1. Fukahâ: Allah’ın hükümlerini derinlemesine bilenlerdir ki bunlar en alt tabakadadırlar.

2. Hukemâ: Allah’ın zât ve sıfatlarını bilenlerdir ki bunlar ortadadırlar.

¹⁰⁸⁶ Sâd, 38/27.

¹⁰⁸⁷ Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 99-100.

¹⁰⁸⁸ Neseî, *Mekârimu’l-Ahlâk*, s. 111.

¹⁰⁸⁹ Neseî, *Mekârimu’l-Ahlâk*, 29-30.

¹⁰⁹⁰ Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 99-100.

3. Kibriyâ: Mezkûr hususların tamamını bilenlerdir ki bunlar ise en üsttedirler.¹⁰⁹¹

Nesefî, Hakîm'in bilen anlamıyla zâtî; ahenkli, sağlam ve sanatkârane iş yapan anlamıyla ise fiilî/kevnî sıfatlar grubunda değerlendirildiğini söyler. Ayrıca o, her iki durumda da bu sıfatın Allah'a olan isnadının ezeli ve ebedi olduğunu vurgular.¹⁰⁹²

İnsan, rabbini tanımalı ve Onun için hakkın talibi olmalı ve amel etmek üzere hayırlı olanı öğrenmelidir. Kulun bilgisi Allah'ın ve meleklerin bilgisine nispeten çok az olsa da gayreti neticesinde önemli bir seviyede ilim (hikmet) elde edebilir. Nitekim “*Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiştir.*”¹⁰⁹³

2.9.47. el-Vedûd

Sözlükte sevmek, muhabbet etmek anlamındaki “vüdd” kökünden türeyen Vedûd, sâlih kullarını çokça seven ve onlar tarafından da çokça sevilen demektir.¹⁰⁹⁴ İsfahânî “vüdd” ile “temennî” kavramları arasında manâ bakımından ilişki bulunduğunu, sevilen şeylerin gerçekleşmesi arzu edildiği gibi temennî edilen şeylerin de sevildiğini ifade etmektedir.¹⁰⁹⁵

Vedûd ismi, Kur'ân'da iki âyette¹⁰⁹⁶ Allah'a nispet edilip İbn Mâce¹⁰⁹⁷ ve Tirmizî'nin¹⁰⁹⁸ esmâ listesinde de yer almaktadır.¹⁰⁹⁹

Eş'arî Vedûd'u, müminler ve ârifler tarafından kendisine itâat ve ibâdet edilmesi arzu edilen, böylesi kullarını sevip muvaffak kılan şeklinde açıklamaktadır.¹¹⁰⁰ Hattâbî'ye göre Vedûd, sâlih kulları tarafından sevilen ve kendisi de kullarını sevip onlardan râzı olan, amellerini kabul edip onları halka sevdirendir.¹¹⁰¹ Gazzâlî ise bu ismin yarattığı tüm varlıklar için iyiliği isteyen, onlara ihsânda bulunan ve yaptıkları iyilikleri takdîr eden anlamında olduğunu öne sürmektedir. Ayrıca ona göre kulun Allah'ı sevmesi, kendisi için arzu

¹⁰⁹¹ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 93, 99-100.

¹⁰⁹² Nesefî, *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 36b.

¹⁰⁹³ Bakara, 2/269.

¹⁰⁹⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 860; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, III, s. 454; Halimî, *el-Minhâc*, I, s. 206.

¹⁰⁹⁵ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 860.

¹⁰⁹⁶ Hûd, 11/90; Burûc, 85/14.

¹⁰⁹⁷ İbn Mâce, *Sünen*, “ed-Du'â”, 10.

¹⁰⁹⁸ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da'avât”, 82.

¹⁰⁹⁹ Topaloğlu, Bekir, “Vedûd”, *DİA*, XLII, ss. 598-599, İstanbul 2012.

¹¹⁰⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî'l-Eş'arî*, s. 51; Topaloğlu, “Vedûd”, *DİA*, XLII, ss. 598-599.

¹¹⁰¹ Hattâbî, *Şe'nü'd-Du'â*, s. 74; Topaloğlu, “Vedûd”, *DİA*, XLII, ss. 598-599.

ettiği her şeyi diğer kullar için de isteyip onları kendi nefesine tercîh etmesidir. Böyle bir sevginin zirvesi ise kin, nefret, öfke gibi kötü ahlakın bu sevgiye engel olmamasıdır. Nitekim Hz. Peygamber, Uhud'da yaşadığı tüm olumsuzluklara rağmen düşmanlarına beddua etmeyip onlar için Allah'tan hidâyet dilemiştir.¹¹⁰²

Nesefî, Vedûd isminin muhtemel anlamlarını şu şekilde sıralamaktadır:

1. Vedûd, Vaddün anlamında olup sâlih kullarını çok sevendir. Buna göre Allah'ın kullarını sevmesi, onlara bahşettiği hayırları arttırmasıdır.

2. Vedûd, Mevdûd anlamında olup sâlih kulları ve dostları tarafından çokça sevilendir.

3. Vedûd, sâlih kullarını tüm insanlara sevdirendir. Nitekim “*Sınırsız rahmet sahibi olan Allah, îmanda sebat edip dürüst ve erdemli davranışlar ortaya koyanlara (gönüllerde) bir sevgi (vüd) yaratacaktır (onları herkese sevdirecek)*”¹¹⁰³ âyeti buna işâret etmektedir.¹¹⁰⁴

Nesefî, bazı âlimlerden naklen Allah hakkındaki sevginin artmaz ve eksilmez bir sevgi olması gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre kulun Vedûd isminden nasibini alması için Allah'ın sonsuz merhamet ve sevgisini örnek alarak Onu ve kullarını sevmesi, kendi nefsi için istediği her şeyi diğer kullar için de arzu etmesi ve daima onların hal ve hatırlarını sorması gerekir.¹¹⁰⁵

2.9.48. el-Mecîd

Sözlükte seçkin, asil ve şerefli olmak anlamındaki “mecd” kökünden türeyen Mecîd, yetkinliğin karşıtı olan her türlü nitelikten münezze, lütfu ile ikrâmı bol ve güzel olan demektir.¹¹⁰⁶ Aynı kökten türeyen Mâcid de bu anlamdadır. İki isim arasındaki ilişki, Alîm ile Âlim arasındaki gibidir. Bununla beraber Mecîd, anlam itibariyle daha zengin bir muhtevâyâ sahiptir.¹¹⁰⁷

¹¹⁰² Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 93; Topaloğlu, “Vedûd”, *DİA*, XLII, ss. 598-599.

¹¹⁰³ Meryem, 19/96.

¹¹⁰⁴ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 100.

¹¹⁰⁵ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 100.

¹¹⁰⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 760-761; İbn Manzûrî, *Lisânu'l-'Arab*, III, s. 395-396; Zeccâc, *Tefsîru Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 53; Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 100-101.

¹¹⁰⁷ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 100; Topaloğlu, Bekir, “Mecîd”, *DİA*, XXVIII, ss. 238-239, Ankara 2003.

Kur'ân'da dört âyette¹¹⁰⁸ geçen Mecîd kavramı, bunların ikisinde Kur'ân'a,¹¹⁰⁹ birinde Allah'a,¹¹¹⁰ diğerinde ise kırâat âlimlerinin farklı okuyuşlarına bağlı olarak Allah'a ya da 'arş'a nispet edilmiştir.¹¹¹¹ Bununla beraber anlam bakımından her iki kırâat de mümkündür. Fakat mezkûr âyetin siyâk-sibâk bağlamında sıfat olarak Allah'a izâfe edilmesi daha uygundur. Ayrıca Mecîd ve Mâcid isimleri İbn Mâce¹¹¹² ve Tirmizî'nin¹¹¹³ esmâ listesinde de yer almaktadır.¹¹¹⁴

Nesefî'ye göre mecd mastarının iki anlamı vardır:

1. Mecd, tam ve yetkin şeref anlamındadır. Allah Teâlâ; zâtı, sıfatları ve fiilleriyle yetkin bir şerefe ve yüceliğe sahiptir. Nitekim “*Kâf! Mecîd (şerefli) Kur'ân'a and olsun*”¹¹¹⁵ âyetinde bu anlamda kullanılmıştır. Allah zâtıyla, sıfatlarıyla ve fiilleriyle şerefli ve yüce olandır. Kur'ân da Onun kelâmı olması hasebiyle aynı niteliklere sahiptir.

2. Mecd, bolluk ve genişlik anlamındadır. Buna göre yukarıdaki mezkûr âyetin anlamı, “faydası bol olan Kur'ân'a and olsun”¹¹¹⁶ şeklindedir. Bu anlamıyla Mecîd, Allah'ın lütuf ve ikramlarının bolluğuna işâret etmektedir.¹¹¹⁷

Nesefî'ye göre kulun bu isimden alabileceği nasibi; zâtıyla, sıfatlarıyla ve fiilleriyle şerefli olmaya gayret etmek, böylece hükemâ sınıfına girmektir. Kul, Allah'ın bol ve geniş olan lütuf ve ikrâmlarından istifâde etmeli, elinden geldiği kadar diğer insanlara iyilikte bulunmalı ve gücü yetmediğinde de onları dualarında unutmamalıdır.¹¹¹⁸

Mecîd, zâtî (*tenzîhî*) bir isim olarak 'Âlî, 'Azîm, Celîl, Mûte'âlî; fiilî bir sıfat olarak ise Kerîm, Berr ve Ğanî isimleriyle yakın anlamdadır.¹¹¹⁹

¹¹⁰⁸ Kâf, 50/1; Hûd, 11/73; Burûc, 85/15, 21.

¹¹⁰⁹ Kâf, 50/1; Burûc, 85/21.

¹¹¹⁰ Hûd, 11/73.

¹¹¹¹ Burûc, 85/15.

¹¹¹² İbn Mâce, *Sünen*, “ed-Du'â”, 10.

¹¹¹³ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da'avât”, 82.

¹¹¹⁴ Topaloğlu, “Mecîd”, *DİA*, c. 28, s. 238-239.

¹¹¹⁵ Kâf, 50/1.

¹¹¹⁶ Kâf, 50/1.

¹¹¹⁷ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 100-101.

¹¹¹⁸ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 101.

¹¹¹⁹ Topaloğlu, “Mecîd”, *DİA*, XXVIII, ss. 238-239.

2.9.49. el-Bâ'is

Sözlükte bir işle görevlendirmek, bir tarafa yöneltip göndermek, harekete geçirmek, diriltmek, uykudan uyandırmak anlamlarına gelen “ba’s” kökünden türeyen Bâ'is, ölüleri diriltten demektir.¹¹²⁰ Bâ'is ismi doğrudan Kur'ân'da geçmese de aynı kökten türeyen farklı kalıplardaki kelimelerin Allah'a izâfe edildiği görülmektedir.¹¹²¹ Bununla beraber Bâ'is, İbn Mâce¹¹²² ve Tirmizî'nin¹¹²³ esmâ listesinde yer almaktadır.¹¹²⁴

Gazzâlî'ye göre Bâ'is, sadece âhiret hayatındaki ikinci (son) yaratmayı ifâde etmemektedir. Bununla beraber ilk yaratma sonrasındaki yaratmaların her biri için de kullanılabilir. Yine o, “... ve biz bilmediğiniz durumlarda da sizi yeniden inşâ ederek yaratırız”¹¹²⁵ âyetinin ilk ve ikinci (son) yaratılışın dışında başka yaratılışlara da işâret ettiğini ve bu ismin özellikle de canlıların geçirdiği evreleri/aşamaları yöneten kudret-i ilâhîyenin bir ifadesi olduğunu söylemektedir. Nitekim Kur'ân'ın farklı âyetlerinde¹¹²⁶ insanın “turâb (toprak), nutfe, ‘alaka, mudğa (et parçası), rahimde kalma dönemi, çocukluk, ergenlik ve ihtiyârlık” olmak üzere fizyolojik yaratılış evrelerinden bahsedilmektedir. Gazzâlî bu evrelere “ruh, duyuların idrâki, temyîz kudreti ve akıl” şeklinde sıraladığı insanın psikolojik (zihnî) varlık aşamalarının yaratılışını da ilâve etmektedir.¹¹²⁷

Nesefî, *ba's* mastarının sözlükte harekete geçirme, ileri sürme ve canlılık kazandırma gibi anlamlara gelip bunun ism-i fâil'inin sadece Allah hakkında kullanıldığına üç anlama sahip olduğunu ifâde etmektedir:

1. Bâ'is, kıyâmet günü mahlûkatı yeniden diriltendir. Ayrıca bazıları ölümü yok oluş ('adem), ba's'i ise yeniden var oluş (icâd)" olarak tanımlamaktadır, ancak bu yaygın bir yanıştan ibarettir. Zira ölüm bir yok oluş değil, ebedî hayata yeni bir başlangıçtır. Bu çerçevede ölüm ötesinin ilk aşasıyla ilgili Hz. Peygamber “*Kabir, ya cennet bahçelerinden bir bahçe yahut*

¹¹²⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 132-133; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, II, s. 116-117.

¹¹²¹ Enâm, 6/65; A'râf, 7/167; Lokmân, 31/28.

¹¹²² İbn Mâce, *Sünen*, “ed-Du'â”, 10.

¹¹²³ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da'avât”, 82.

¹¹²⁴ Topaloğlu, Bekir, “Bâ'is”, *DİA*, IV, s. 525, İstanbul 1991.

¹¹²⁵ Vâkıa, 56/61.

¹¹²⁶ Hac, 22/5; Mü'minûn, 23/12-14.

¹¹²⁷ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 95; Topaloğlu, “Bâ'is”, *DİA*, IV, s. 525.

*cehennem çukurlarından bir çukurdur*¹¹²⁸ buyurmaktadır. Dolayısıyla vefat edenler ya kabirlerinde mutludurlar ya da mutsuz olup işkence ve azap içerisindeyler. Neseî'ye göre nihâyetinde her iki sınıf da hak ettiğini yaşayacaktır. İnsanoğlu yok olup gitmek üzere değil, bilakis ebedî bir hayat için yaratılmıştır. Ölüm; bir yokluk veya ebedî ayrılık değil, sadece gerçek hayata yönelik bir tebdîl-i mekândır. İnsan, ebed için yaratılmış bir varlık olup onun için yokluk söz konusu değildir. Bedeni üzerinde tasarrufu sona erdiğinde “öldü” denildiği gibi ruh bedene i'âde edildiğinde de “dirildi” denecektir.

2. Bâ'is, mahlûkâta elçi olarak peygamberler gönderendir.

3. Bâ'is, günahlarından tövbe edip pişmanlık duyan kullarına ihtiyaç duyduklarında yardım edendir.¹¹²⁹

Öte yandan Neseî, ruhun ilk aşamada ilim ve irfândan mahrûm olup bunları daha sonra kazandığını öne sürmektedir. Ona göre ilim ve irfândan yoksun bir ruh, ruhsuz bir bedene benzemektedir. Dolayısıyla ba's, “ölüyü diriltmek veya bir canlıyı başka bir yaratışla yeniden inşâ etmek” anlamına geldiğinden ölüm addedilen bilgisizliği (cehâlet)¹¹³⁰ izâle edip onun yerine yaşamı temsil eden bilgiyi (ilim) koymak, Bâ'is isminin tecellîlerindendir. Bu anlamıyla ba's, tüm insanları ilim ile diriltmektir.¹¹³¹

Son olarak Bâ'is, fiilî isim ve sıfatlar içerisinde mütâla'a edilmiştir.¹¹³²

2.9.50. eş-Şehîd

Sözlükte bir şeyi bilmek, mâhiyetine vâkıf olmak, sözle ifâde etmek anlamındaki “şehâdet” kökünden türeyen Şehîd, her şeyi gözetlemişçesine bilen, hiçbir şey ilminden saklı kalmayan, çeşitli delil ve hüccetleri vaz' edip açıklayan demektir. İsfahânî'ye göre şehâdet; basar veya basîret yoluyla meydana gelen bilginin dil ile ifâde edilmesidir.¹¹³³ İnsanlar bilgi edinmek için

¹¹²⁸ Tirmizî, *Sünen*, Kıyâmet, 26.

¹¹²⁹ Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 101-102.

¹¹³⁰ Fâtır, 35/22.

¹¹³¹ Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 102.

¹¹³² Topaloğlu, Bekir, “Bâ'is”, *DİA*, IV, s. 525.

¹¹³³ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 465-468; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, III, s. 238-239.

birtakım vasıtalarla ihtiyaç duyarlar, fakat böyle bir durum Allah hakkında söz konusu değildir.¹¹³⁴

Kur'ân'da 19 yerde Şehîd, iki yerde de aynı anlamdaki Şâhid ismi Allah'a nispet edilmiştir. Ayrıca Şehîd, İbn Mâce¹¹³⁵ ve Tirmizî'nin¹¹³⁶ esmâ listesinde de yer almaktadır. 'Âlimü'l-ğaybi ve's-şehâde terkîbi ise Kur'ân'da 10 âyette geçmektedir.¹¹³⁷

Nesefî, Şehîd'in Şâhid'den daha zengin bir muhtevâyâ sahip olduğunu belirterek bu isim hakkındaki görüşleri beş sınıfta değerlendirir:

1. 'Âlim, Habîr, Şehîd ve Hakîm isimleri ilim kavramıyla ilişkili olup bununla beraber aralarında birtakım farklar bulunmaktadır. 'Âlim, mutlak anlamda ilme; Habîr, ilmin duyularla algılanamayan iç/bâtinî kısmına; Şehîd, algı alanına yönelik kısmına; Hakîm ise bilinebileceklerin en değerlilerine delâlet eder.¹¹³⁸ Özetle ilim kavramı kayıtsız bir şekilde düşünüldüğünde 'Âlim; bâtinî hususlara izâfe edildiğinde Habîr; zâhirî konulara nispet edildiğinde ise Şehîd ismi kullanılmaktadır.¹¹³⁹

2. Şehîd ve Şâhid isimleri hazırda bulunmak/tanıklık etmek anlamındadır. Allah'ın bilgisiyle her yerde hazır olup her şeye tanıklık etmesi Onun Şâhid ismine, her şeyi görüp gözlemlemesi ise Şehîd ismine işaret eder.

3. Şâhid ve Şehîd, delil demektir. Nitekim iddia sahibinin doğruluğunu ortaya çıkaran şeye şâhid veya şehîd denir.

4. Şâhid ve Şehîd, meşhûd (kendisine şahitlik edilen) anlamındadır. Nitekim Müminler Allah'ın varlığına ve birliğine şahitlik edip Ona ibâdet ederler.

5. Şâhid ve Şehîd, şahitlik/tanıklık eden anlamındadır. Bu tanıklık, Allah'ın kendi zâtının birliğine yöneliktir. Bazı âlimler bu tanıklığın Allah'ın âhiret hayatında sorguya çekeceği insanların dünyadaki davranışlarına yönelik olduğunu öne sürmektedirler. Her halükarda Allah'ın şahitliği, dostlarını sevince boğarken düşmanlarına ise korku salmaktadır.¹¹⁴⁰

¹¹³⁴ Halîmî, *Minhâc*, I, s. 200; Kuşeyrî, *et-Tahbîr fi't-Tezkîr*, s. 67-68; Topaloğlu, Bekir, "Şehîd", *DİA*, XXXVIII, s. 428, İstanbul 2010.

¹¹³⁵ İbn Mâce, *Sünen*, "ed-Du'â", 10.

¹¹³⁶ Tirmizî, *Sünen*, "ed-Da'avât", 82.

¹¹³⁷ Topaloğlu, "Şehîd", *DİA*, XXXVIII, s. 428.

¹¹³⁸ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 22, 76, 96-97; Topaloğlu, "Habîr", *DİA*, XIV, ss. 378-379.

¹¹³⁹ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 102.

¹¹⁴⁰ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 102; Kuşeyrî, *et-Tahbîr fi't-Tezkîr*, s. 67-68; Topaloğlu, "Şehîd", *DİA*, XXXVIII, s. 428.

Nesefî'ye göre insanlar hakkında kullanılan şehîd, Allah yolunda kâfirlerle savaşırken öldürülen mümin kimsedir. Şehîd kelimesi beş yönden insanlar hakkında kullanılabilir:

1. Şehîd, meşhûd anlamında olup melekler onun ruhunu ‘ulvî makamlara taşırlar.

2. Şehîd, rabbinin kendine ihsân ettiği lütufları müşâhede edendir.

3. Şehîd; ölmeyen, sağ kalan ve canlı anlamındadır. Zira “*Allah yolunda öldürülenleri ölü saymayın! Aksine onlar diridirler; rızıkları Allah katındadır*”¹¹⁴¹ buyurulmaktadır.

4. Şehîd, kıyâmet gününde diğer geçmiş ümmetler hakkında şahitlik/tanıklık yapacak kimsedir. Nitekim Kur’ân’da “*Böylece, sizler insanlara birer şâhit (ve örnek) olasınız ve Peygamber de size bir şâhit (ve örnek) olsun diye sizi vasat bir ümmet yaptık*”¹¹⁴² buyurulmaktadır.

5. Şehîd, herhangi bir olaya tanıklık eden kimsedir.¹¹⁴³

Kulun bu isimden elde edeceği nasibi; Allah’ın her zaman ve her yerde kendisini gözettiğini bilmesi, ona göre hareket etmesi, Onun varlık ve birliğine şahitlik etmesidir. Zira her şey Onun emriyledir. Hiçbir şey Onun meşîeti dışında meydana gelemez.¹¹⁴⁴

Şehîd, Allah’ın zâtî isim ve sıfatları içerisinde mütâla‘a edilmiştir.¹¹⁴⁵

2.9.51. el-Hakk

Hakk kelimesi sözlükte; realiteye uygun gerçeklik, dürüst olmak, lâıyk ve gerekli olmak, daimî ve hakikate uygun olmak anlamlarına gelmektedir. Sıfat olarak Allah’a nispet edildiğinde ise daimî olarak zâtıyla var olan, gerçeklik sahibi, varlığı ve ulûhiyyeti fiilen gerçekleşen demektir.¹¹⁴⁶

Hakk kelimesi Kur’ân’da 247 yerde geçmektedir. Buna farklı kalıplardaki türevleri de eklenince sayı 287’yi bulmaktadır.¹¹⁴⁷ Hakk ismi, hem

¹¹⁴¹ Âl-i ‘İmran, 3/169.

¹¹⁴² Bakara, 2/143.

¹¹⁴³ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 102-103.

¹¹⁴⁴ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 103.

¹¹⁴⁵ Topaloğlu, “Şehîd”, *DİA*, XXXVIII, s. 428.

¹¹⁴⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 246-247; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, X, s. 49-50.

¹¹⁴⁷ Topaloğlu, Bekir, “Hak”, *DİA*, XV, s. 152, İstanbul 1997.

Kur'ân'da¹¹⁴⁸ hem de İbn Mâce¹¹⁴⁹ ile Tirmizî'nin¹¹⁵⁰ esmâ listesinde Allah'a nispet edilmektedir.

Allah Hak'tır, mutlak gerçektir. Ondan başka her şey gerçek dışıdır, sanaldır ve hiçtir. Her şey varoluşunu Ona borçludur. Evrenin ve içindekilerinin varlığındaki gerçeklik göreceli olup Allah'ın hakikati ise ezelden ebede devam etmektedir. Ancak bu bakış açısı Nihilizm düşüncesini doğurmaz. Zira bu iddia, hiçlik ve varoluşumuzun sanal yapısının bir anlamsızlık ve umutsuzluk duygusu vermesini talep eder; tevhîd ise güvene, imana ve neşeye götürür.¹¹⁵¹

Genellikle hakk kavramında; var oluş (*vücûd*) ve gerçeğe uygunluk (*mutâbakat*) olmak üzere iki temel anlam vurgulanmaktadır. Buradaki *vücûd*, Allah'ın zâtına nispet edildiğinden ezeli ve ebedî kabul edilir. Gazzâlî bu anlamıyla Hakk ismini zâtî isim ve sıfatlardan kabul ederek *vücûd'u* zihin, obje ve ma'rifet yönünden ele almakta ve hakk kavramına mutâbakat anlamını vermektedir. Ayrıca Hakk, mezkûr anlamlarıyla zâtî isim ve sıfatlar içerisinde mütâla'a edilmektedir.¹¹⁵²

Hakk, var olan (*mevcûd*); bâtil ise var olmayandır (*ma'dûm*). Mevcûd ya zâtı gereği zorunlu olur (Allah gibi) ya da zâtı gereği zorunlu olmaz. Varlığı zâtı gereği zorunlu olana inanmak ve Onun varlığını ikrâr etmek gerekir ki buna "hakk" denir. Şayet zâtı gereği yokluğu zorunlu ise buna inanmamak ve ikrâr etmemek gerekir ki buna da "bâtil" denir.¹¹⁵³

Hakk kavramının Allah'a nispeti aşikârdır. Zira bu kavram ile kastedilen, gerçekliğe sahip olan varlıktır. Zâtıyla hakîkî anlamda faydalı olan yegâne varlık Allah'tır.¹¹⁵⁴

Hakk kavramının bir diğer anlamı da doğruluktur. Her ne kadar sıdk ifadesi bir haberin/olayın sıfatı olsa da kendisinden haber verilen zât için de kullanılabilir. Aynı şekilde bu da hakîkî anlamda sadece Allah'a delâlet etmektedir.¹¹⁵⁵

¹¹⁴⁸ Kehf, 18/44; Hac, 22/6, 62; Nûr, 24/25; Lokmân, 31/30.

¹¹⁴⁹ İbn Mâce, *Sünen*, "ed-Du'â", 10.

¹¹⁵⁰ Tirmizî, *Sünen*, "ed-Da'avât", 82.

¹¹⁵¹ William C. Chittick, Sachiko Murata, *İslam'ın Vizyonu*, s. 124, 125.

¹¹⁵² Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 97-98; Topaloğlu, "Hak", *DİA*, XV, s. 152.

¹¹⁵³ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 103-104.

¹¹⁵⁴ Nesefî, *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 10a.

¹¹⁵⁵ Nesefî, *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 10a.

Sözlerin bir kısmı hakk, bir kısmı da bâtıldır. En doğru, ezeli ve ebedi olan söz kelim-i tevhîd'dir. Buradan mezkûr kavramın hem hâricî, hem zihnî hem de lafzî varlıklar için kullanılabileceği sonucuna ulaşılabilir.¹¹⁵⁶

Kul, bu isim üzerinde hakkıyla tefekkür edip düşünmelidir. Böyle yaptığı takdirde gerçekte Allah'tan başka hiçbir varlığın Hakk olmadığını idrâk eder. Zira Onun dışındakiler ancak Onunla varlık kazanırlar. Kişinin meleklerle, peygamberlere, kitaplara ve âhiret gününe î mân etmesi ve onları dikkate alması ise kendilerinden değil, Allah Teâlâ'dan ötürüdür. Onun emirleri gereği bir şeye î mân etmek ve onu dikkate almak Ondandır başkasına î mân etmek anlamına gelmemektedir.¹¹⁵⁷

2.9.52. el-Vekîl

Sözlükte yerine getirmesi için işini bir başkasına havâle etmek anlamındaki “vekl (vekâlet)” kökünden türeyen Vekîl, yarattığı tüm varlıkların iş ve ihtiyaçlarının görülmesinde kendisine güvenilip dayanılan, her işi ve ihtiyacı yerine getirebilecek güce sahip olan, tam ve yeterli varlık anlamındadır.¹¹⁵⁸ Zeccâcî¹¹⁵⁹ ve Hattâbî¹¹⁶⁰ *hasbünallâh* ve *ni'me'l-Vekîl* ifadesine dayanarak Vekîl isminin kâfi gelen, kefil olan anlamını önde tutmuşlardır. Bu isim, Kur'ân'da dört yerde Allah'a nispet edilmiştir. Ayrıca İbn Mâce¹¹⁶¹ ve Tirmizî'nin¹¹⁶² esmâ listesinde de yer almaktadır.¹¹⁶³

Aynı türevden olan tevekkül kelimesi de Kur'ân'da 40'a yakın yerde geçmektedir.¹¹⁶⁴ Tevekkül, işi Allah'a ısmarlayıp havâle etmek ve Ona güvenmektir. Tevekkül edene *mütevekkil*; kendisine tevekkül edilene de Vekîl veya *mütevekkeli* 'aleyh denmektedir. Allah, kendisine tevekkül edilmeye ve güvenilmeye en çok layık olandır.¹¹⁶⁵ Ebû İshâk İbrâhîm el-Havvâs (ö. 291/904) tevekkül ile ilgili “*Sen, o ölümsüz ve daima diri olana (Allah'a)*

¹¹⁵⁶ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 104.

¹¹⁵⁷ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 104.

¹¹⁵⁸ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 882; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XI, s. 734.

¹¹⁵⁹ Zeccâcî, *İştikâku Esmâillâh*, s. 136-137.

¹¹⁶⁰ Hattâbî, *Şe'nü'd-Du'a*, s. 77.

¹¹⁶¹ İbn Mâce, *Sünen*, “ed-Du'a”, 10.

¹¹⁶² Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da'avât”, 82.

¹¹⁶³ Topaloğlu, Bekir, “Vekîl”, *DİA*, XLIII, ss. 9-10, İstanbul 2013.

¹¹⁶⁴ Topaloğlu, “Vekîl”, *DİA*, XLIII, ss. 9-10.

¹¹⁶⁵ Nesefî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, s. 50.

*tevekkül et*¹¹⁶⁶ âyetini okuyan bir kulun Allah'tan başkasına tevekkül etmesinin söz konusu olamayacağını söyler.¹¹⁶⁷

Nesefî, tevekkül ile ilgili şöyle bir yanlış algıya dikkat çekmektedir; bazı kimseler, tevekkülü “çalışıp çabalamayı ve gayret etmeyi terk etmek” şeklinde anlamakta ısrar etmektedirler, ancak böyle bir anlayış gerçek tevekkülle bağdaşmaz. Nitekim Peygamberlerin takip ettikleri metot ve izledikleri yol bu hususu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.¹¹⁶⁸

Gazzâlî, Vekîl'in hem Allah'a hem de kullarına izâfe edilebileceği düşüncesindedir. Bununla beraber her iki nisbe de anlam bakımından birbirinden farklıdır. Zira Allah'ın vekâleti tam bir kemâl vasfı taşıırken, kulun vekâlet görevi ise sınırlı, şartlı ve nâkısıdır.¹¹⁶⁹

İnsanlar, bütün işlerini yerine getirme kudretinden yoksun âciz varlıklar olduğundan güç yetiremedikleri işlerinde Onu vekîl kılarlar. Tüm işlerde kendisine tevekkül edilen Allah mutlak ilim-kudret ve şefkat sahibidir. Bu anlamıyla Vekîl ismi sadece Onun zâtına has olup hakîkî vekâlet sahibi yalnızca O'dur. Nesefî'ye göre vekâlet, bir işin görülmesi için kendisine o iş havâle edilen vekîlin onu kabul edip gereğini yerine getirmesidir. Nesefî Vekîl'in *mevkûlun ileyh* (kendisine vekâlet edilen işleri kabul edip hakkıyla yerine getiren) anlamına vurgu yapmaktadır. Nesefî'ye göre *mevkûlun ileyh* de iki türdür:

1. Kâmil Vekîl: Bu vekâlet Allah'a özgü olmakla beraber kâmil vekîlin tanımı hakkında farklı görüşler ortaya konmuştur:

a. Başkasının vekâlet vermesine ihtiyaç duymadan zâtıyla vekîl sıfatına sahip olandır.

b. Tüm işlerin kendisine vekâlet edildiği zâttır.

c. Kendisine vekâlet edilen işlere tam bir vefâ göstererek onları hakkıyla yerine getirendir.

2. Nâkıs Vekîl: Nâkıs vekîlin tanımı hakkında da farklı görüşler ileri sürülmüştür:

a. Başkasının vekâlet vermesiyle vekîl olabilen, vekîlliği kendi zâtından olmayandır.

¹¹⁶⁶ Furkân, 25/58.

¹¹⁶⁷ Nesefî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, s. 50.

¹¹⁶⁸ Nesefî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, s. 50.

¹¹⁶⁹ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 99; Topaloğlu, “Vekîl”, *DİA*, XLIII, ss. 9-10.

b. Sadece bazı işlerin kendisine vekâlet edildiği kişidir.

c. Kendisine vekâlet edilen işlere tam vefâ göstermeyip onları hakkıyla yerine getiremeyendir.¹¹⁷⁰ Allah, bu tür nâkıs vekâletten berîdir.

Kulun Vekîl isminden alabileceği nasibi, kendi ihtiyaçlarını gidermekten âciz olduğunu ve mutlak kudretin yegâne sahibinin Allah olduğunu kabul etmesi ve ardından “*Ben durumumu (işimi ve ona ilişkin hükmü) Allah’a havâle ediyorum; kuşkusuz Allah kulların her şeyini çok iyi görmektedir*”¹¹⁷¹ âyetini derin bir tefekkürle okumasıdır.¹¹⁷²

2.9.53-54. el-Kavî ve el-Metîn

Sözlükte gücü yetmek, güçlü olmak, bir işi yapmak için aklî ve bedenî yeterliliğe sahip olmak manâsındaki “kuvvet” kökünden türeyen Kavî, her şeye güç yetiren mutlak kudret sahibi demektir.¹¹⁷³ Bazı âlimler Kavî (kuvvet) ile Kâdir (kudret) isimleri arasında herhangi bir fark olmadığını söylemektedirler. Ancak Zeccâc ve sonraki âlimlerin çoğunluğu iki ismin birbirinden farklı olduğunu savunmuşlardır. Öyle ki buna göre Kavî, kemmiyyet ve keyfiyyet bakımından üstün kudrete sahip olan anlamıyla Kâdir’den farklı bir muhtevâyâ sahiptir.¹¹⁷⁴ Kuvvet sıfatı kullara da nispet edilebilirken, onların kuvveti sınırlı olup devamlılık arz etmemektedir. Kuvvet lafzı ilk önce canlıların zor fiilleri yapabilme imkânı hakkında kullanılırken, daha sonra bu lafız kuvvetin sebebi olan kudrete nakledilmiştir. Kudret ise canlıların bir fiili yahut onun gereğini yapma ve terk etme imkânına sahip olduğu bir sıfat olarak tanımlanmıştır.¹¹⁷⁵

Etkin bir özellik olarak kuvvet, ya bir fiilin ya da birçok fiilin kaynağıdır. Her iki durumda da kuvvet, ya kasıtsız ya da kasıtlı olur. Bu da dört kısma ayrılır:

a. Yukarıdan aşağıya doğru düşen taşın hareketi gibi kasıtsız olarak tek bir fiile kaynaklık eden tabiattır.

b. Kasıtsız olarak birçok fiile kaynaklık eden ve bitki ve hayvanlarda bulunan nebâtî nefistir.

c. Kasıtlı olarak tek bir fiile kaynaklık eden ve çeşitli olmaksızın tek bir şekilde hareket eden felekî nefistir.

¹¹⁷⁰ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 104-105.

¹¹⁷¹ Mü’min, 40/44.

¹¹⁷² Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 105.

¹¹⁷³ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 694; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, XV, s. 207.

¹¹⁷⁴ Zeccâc, *Tefsîru Esmâillâhi’l-Hüsnâ*, s. 54.

¹¹⁷⁵ Semerkandî, *es-Sahâifu’l-İlâhiyye*, s. 238; *el-Me’ârîf fî Şerhi’s-Sahâ’if*, thk. Abdullah Muhammed-Nazîr Muhammed, *el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-turâs*, Mısır ts. II, s. 896.

d. Kasıtlı olarak birçok fiile kaynaklık eden ve kudret olarak adlandırılan hayvanî nefistir.¹¹⁷⁶

Ayrıca sırasıyla beş kuvvet ve bunların zıtların bahsedilir:

- a. Birinci kuvvetin zıddı zayıflıktır. Bu, zor fiillere güç yetirememek demektir.
- b. İkinci kuvvetin zıddı âcizliktir. Bu da kudretin zıddıdır.
- c. Üçüncü kuvvetin zıddı kolay etkilenmenin olmamasıdır.
- d. Dördüncü kuvvetin zıddı etkisizliktir.
- e. Beşinci kuvvetin zıddı ise zarurettir. Çünkü imkânın zıddı zorunluluktur.¹¹⁷⁷

Kur'ân'da dokuz yerde Allah'a izâfe edilen Kavî, İbn Mâce¹¹⁷⁸ ile Tirmizî'nin¹¹⁷⁹ esmâ listesinde de yer almaktadır.¹¹⁸⁰

Nesefî, Kavî ismine iki açıdan anlam yüklemektedir:

1. Kavî ismi, hiçbir ferdi ve birimi dışarıda bırakmamak üzere kâinâtı etkiler. Bu bağlamda ele alındığında Kâdir isminin niteliğini taşır.
2. Kavî ismi, hiçbir şeyden etkilenmemesi yönünden Vâcibü'l-Vücûd niteliğini taşır.¹¹⁸¹

Öte yandan Nesefî'ye göre Kavî, Mukavvî (güç ve kuvvet veren) anlamına da gelebilmektedir. Normalde zâtî isimler grubunda yer alan Kavî, Mukavvî anlamına geldiğinde fiilî isim ve sıfatlar içerisinde değerlendirilir.¹¹⁸²

Sözlükte güçlü, kuvvetli, sert, sağlam ve dayanıklı olmak anlamındaki “metânet” kökünden türeyen Metîn ise eylemlerinden dolayı zâtına herhangi bir yorgunluk veya zorluk ‘âriz olmayan, son derece kudretli olan demektir.¹¹⁸³ Kur'ân'da sadece “Şüphesiz Allah Rezzâk'tır (bol bol rızık verir), Kuvvet sahibidir (güçlüdür), Metîn'dir (dayanıklısı)”¹¹⁸⁴ âyetinde Allah'a nispet edilen Metîn, İbn Mâce¹¹⁸⁵ ile Tirmizî'nin¹¹⁸⁶ esmâ listesinde de yer almaktadır.¹¹⁸⁷ Âyetteki *metîn* kelimesi, kurrâların çoğunluğu tarafından Allah lafzına sıfat kılınıp *merfû* okunurken, bazı kurrâlar tarafından da hemen

¹¹⁷⁶ Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s. 239.

¹¹⁷⁷ Semerkandî, *el-Me'ârif*, II, s. 898.

¹¹⁷⁸ İbn Mâce, *Sünen*, “ed-Du‘â”, 10.

¹¹⁷⁹ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da‘avât”, 82.

¹¹⁸⁰ Topaloğlu, Bekir, “Kavî”, *DİA*, XXV, s. 68, Ankara 2002.

¹¹⁸¹ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 105-106.

¹¹⁸² Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 106.

¹¹⁸³ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 758; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XIII, s. 399; Zeccâc, *Tefsîru Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 55.

¹¹⁸⁴ Zâriyât, 51/58.

¹¹⁸⁵ İbn Mâce, *Sünen*, “ed-Du‘â”, 10.

¹¹⁸⁶ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da‘avât”, 82.

¹¹⁸⁷ Topaloğlu, “Metîn”, *DİA*, XXV, s. 68, Ankara 2004.

öncesindeki *kuvvet* kelimesine sıfat yapılarak *mecrûr* okunmuştur.¹¹⁸⁸ Âlimlerin çoğunluğu gramer kuralları çerçevesinde, kelimenin Allah lafzına sıfat kılınıp *merfû* okunması gerektiği düşüncesindedirler.¹¹⁸⁹

Nesefî, âyetteki kuvvet kavramını, kemâl-i kudret; metâneti ise kemâl-i kuvvet olarak açıklamaktadır. Buna göre âyetteki *el-kuvvetü'l-metîn* terkibinden kastedilen, kemâlde zirveye ulaşmış kudrettir. Ayrıca bazı kelâmcılar *metn* (*metânet*) kavramının sıkı, sert ve kalın olmak gibi maddî anlamını göz önünde bulundurarak bu anlamın doğrudan Allah'a nispet edilemeyeceğini öne sürmüşler ve âyetteki metîn kelimesine lâzîmî manası olan “dıştan gelebilecek hiçbir etkiyi kabullenmeyen” anlamını vermeyi uygun görmüşlerdir.¹¹⁹⁰

Eş'arî, Metîn ile Velî isimlerini birlikte düşünüp bunların Allah'ın müminlere yönelik ihsân, ikrâm, lütuf, dostluk, yardım ve başarıya ulaştırması şeklinde ortak bir anlama sahip olduklarını söyler.¹¹⁹¹ Kâdî Abdülcebbar ise Metîn'in ancak mecâzî anlamıyla Allah'a nispet edilebileceği kanâatindedir.¹¹⁹²

Gazzâlî, Râzî ve Nesefî'nin yorumlarından anlaşıldığı üzere birbirine yakın anlamda olan kuvvet ve metânet kavramlarından kuvvet, ilâhî kudrete konu teşkil eden her şeyi kapsamı bakımından nitelikte kudret sıfatına; metânet ise çok güçlü olması açısından nicelikte kuvvet sıfatına has kemâl mertebelerini ifâde etmektedir. Bu çerçevede Kavî, bütün mümkünâtı etkisi altında bırakan; Metîn ise dıştan gelebilecek etkilerin hiçbirini kabullenmeyen demektir.¹¹⁹³

Bu isimden nasibini almak isteyen, kuvvetin her işte gerekli olduğunun farkına varmalı ve onu elde etmek için durmadan çabalamalıdır. Şayet kul bu gücü elde eder ve bununla beraber Allah'ın kuvvetinin idrakine varıp Onu hakkıyla tanırsa Ondaki başka hiç kimseyi dikkate almaz, dine muhâlif hareketlerde bulunan zengin devlet başkanlarına tevazu göstermez ve onlara karşı gelmekten de korkmaz.¹¹⁹⁴

¹¹⁸⁸ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 105.

¹¹⁸⁹ Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân*, nşr. Sıdkî Cemîl el-Attâr, Beyrût 1415/1995, XXVII, s. 17-18; Râzî, *Levâmi'u'l-Beyyinât*, s. 298; Topaloğlu, “Metîn”, *DİA*, XXV, s. 68.

¹¹⁹⁰ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 105-106.

¹¹⁹¹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî'l-Eş'arî*, s. 54.

¹¹⁹² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, V, s. 216-217; Topaloğlu, “Metîn”, *DİA*, XXV, s. 68.

¹¹⁹³ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 99-100; Râzî, *Levâmi'u'l-Beyyinât*, s. 298; Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 105; Topaloğlu, “Metîn”, *DİA*, XXV, s. 68.

¹¹⁹⁴ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 106.

Metîn ismi genel itibariyle kudret ile olan yakın ilişkiden ötürü zâtî isim ve sıfatları içerisinde mütâla‘a edilirken, Halîmî ise bunu tenzîhî isim ve sıfatlar arasında saymıştır.¹¹⁹⁵

2.9.55. el-Velî

Sözlükte bir şeye çok yakın olmak, yan yana bulunmak manâsındaki “vely” kökünden türeyen Velî, müminlerin dostu, koruyucusu, yardımcısı ve sevgilisi demektir.¹¹⁹⁶ Bu isim Kur’ân’da yaklaşık 20 âyette Velî, bir âyette de Vâlî şeklinde Allah’a izâfe edilmiş, ayrıca İbn Mâce¹¹⁹⁷ ve Tirmizî’nin¹¹⁹⁸ esmâ listesinde de yer almıştır.¹¹⁹⁹

Zeccâc, “Allah îmân edenlerin Velîsidir”¹²⁰⁰ âyetindeki Velî’ye yardımcı anlamını verip Allah’ın dünyada müminlere yardım ettiği gibi âhirette de onları mükâfatlandıracağını belirtmiştir.¹²⁰¹ Zeccâcî ise Velî kelimesinin yaklaşık 10 anlama geldiğini ve bunların tümünün kökeninde “engel olmaksızın iki şeyin yan yana bulunması” anlamının bulunduğunu öne sürmüştür.¹²⁰²

Nesefî, Velî kelimesinin muhtemel anlamlarını şöyle sıralamaktadır:

1. Velî, Vâlî anlamında olup Müminlerin tüm işlerini üstlenendir.
2. Velî, Müminlerin yardımcısıdır. O, dostlarına yardım edip düşmanlarını kahredendir. Hakîkî anlamda tek yardımcı Odur. Nitekim Kur’ân’da “Biz, dünya hayatında da âhirette de sizin gerçek yardımcılarınız (Evliyâ)”¹²⁰³ buyurulmaktadır.
3. Velî, seven/sevgilidir. “Allah îmân edenlerin sevenidir/sevgilisidir (Velî)”¹²⁰⁴ âyetinde bu anlama işâret edilmektedir.
4. Velî, Müvâlî (dost) anlamında olup Müminlerin dostudur.¹²⁰⁵

Öte yandan Nesefî, Velî kelimesinin sözlükte; kölesini azat eden efendi, yardımcı, komşu, amcaoğlu, dost, işi üstlenen gibi anlamları da kapsadığını ve

¹¹⁹⁵ Halîmî, *el-Minhâc*, I, s. 195, 199; Topaloğlu, “Metîn”, *DİA*, XXV, s. 68.

¹¹⁹⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 885; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, XV, s. 406.

¹¹⁹⁷ İbn Mâce, *Sünen*, “ed-Du‘â”, 10.

¹¹⁹⁸ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da‘avât”, 82.

¹¹⁹⁹ Topaloğlu, Bekir, “Velî”, *DİA*, XLIII, ss. 24-25, İstanbul 2013.

¹²⁰⁰ Bakara, 2/257.

¹²⁰¹ Zeccâc, *Tefsîru Esmâillâhi’l-Hüsna*, s. 55.

¹²⁰² Zeccâcî, *İştikâku Esmâillâh*, s. 113-114; Topaloğlu, Velî”, *DİA*, XLIII, ss. 24-25.

¹²⁰³ Fussilet, 41/31.

¹²⁰⁴ Bakara, 2/257.

¹²⁰⁵ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 106.

bu anlamların tamamının “yakın olmak” paydasında birleştiğini söylemektedir. Nitekim “*Biz insana şah damarından daha yakınız*”¹²⁰⁶ âyeti Allah’ın kullarına ne denli yakın olduğunu göstermekte ve Velî isminin bu anlamını vurgulamaktadır. Ayrıca Allah müminlerin dostu olduğu gibi müminler de Onun dostudur ki bu husus birçok âyette¹²⁰⁷ açıkça ifâde edilmiştir.¹²⁰⁸

Kulun Velî isminden elde edeceği nasibi, Allah ile karşılıklı dostluğunu sürdürmek için üzerine düşen görevi yerine getirmektir. O, sürekli bir şekilde velâyet makamına ulaşmaya gayret etmeli ve bu makama erişmek için Allah’ın dışındaki tüm varlıklardan yüz çevirip sadece Ona yönelmelidir. Şüphesiz bunları yapmayı başaran Onun evliyası olur.¹²⁰⁹

2.9.56. el-Hamîd

Sözlükte güzellik, iyilik ve erdemlilikle niteleyip/nitelenip övmek/övlmek anlamlarına gelen ve “hamd” kökünden türeyen Hamîd, tüm güzelliklerle çokça övülen, övgüye lâyık olan ve öven anlamlarını taşımaktadır. Hamd kavramı, Kur’ân’da 61 yerde geçerken, Hamîd ismi ise 17 yerde Allah’a nispet edilmektedir. Ayrıca Hamîd, Tirmizî’nin¹²¹⁰ esmâ listesinde de yer almaktadır.¹²¹¹ Bazı âlimler de Hamîd’e, kullarını hayırda muvaffak eyleyip onları kötülüklerden alıkoyan anlamını vermişlerdir.¹²¹²

Eş’arî Hamîd’e, sıfatlarında ve fiillerinde övülen (mahmûd) anlamını vermiştir.¹²¹³ Mâtürîdî ise Hamîd’i, bazı yerlerde kendisine hiçbir yerginin yönelmediği yüce varlık; bazı yerlerde de bizzat zâtıyla övgüye lâyık olan şeklinde tanımlamaktadır.¹²¹⁴

Gazzâlî; inanç, ahlâk ve diğer davranışlar bakımından övgüye lâyık olan kulların Hamîd vasfına sahip olabileceğini ve kullar arasında bu vasma en lâyık olanların; Hz. Muhammed (a.s.) başta olmak üzere peygamberler, velîler

¹²⁰⁶ Kâf, 50/16.

¹²⁰⁷ Bakara, 2/257; Âl-i ‘İmrân, 3/68; Yûnus, 10/62.

¹²⁰⁸ Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 106.

¹²⁰⁹ Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 107.

¹²¹⁰ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da‘avât”, 82.

¹²¹¹ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 256; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, III, s. 155-156; Ebü’l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 356; Topaloğlu, Bekir, “Hamîd”, *DİA*, XV, ss. 458-459, İstanbul 1997.

¹²¹² Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 107.

¹²¹³ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî’l-Eş’arî*, s. 54.

¹²¹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, Huleyf, s. 3.

ve âlimler olduğunu söyler. Ancak kullardan hiç kimse noksanlık ve kusurdan berî olmadığından mutlak anlamda Hamîd vasfının yegâne sahibi Allah'tır.¹²¹⁵

Nesefî'ye göre Hamîd ismi zımnında hem Hâmid (öven) hem de Mahmûd (övülen) anlamını taşımakta olup her iki anlam da Allah hakkında geçerlidir. Zira O, ezelden beri kendi zâtını övmekte olduğu gibi kulları tarafından da sonsuza dek övülendir.¹²¹⁶

Samimi bir Müslüman inancını tüm şüphelerden arındırmalı, amellerini nefsin şehvanî arzularından uzak tutup Rabbinin ahlâkıyla ahlâklanmalıdır. Böylesi bir ahlâk, kişiyi dünyada ve âhirette seçkin kılar. Bunu başarmış kimseler Hamîd vasfını hak etmişlerdir.¹²¹⁷

Âlimlerin çoğunluğuna göre Hamîd, Allah'ın zâtî isim ve sıfatlarından olup ezelîdir.¹²¹⁸

2.9.57. el-Muhsî

Sözlükte saymak, miktarını bilmek, ezberleyip kavramak manâsındaki "ihşâ" kökünden türeyen Muhsî, gizli aşikâr her şeyi tüm ayrıntılarıyla bilen demektir.¹²¹⁹ Ayrıca İbnü'l-Cevzî, ihşâ kavramının Kur'ân'da "saymak, bilmek, zapt edip kaydetmek, belirlemek, güç yetirmek" olmak üzere beş anlamda kullanıldığını ifâde etmiştir.¹²²⁰ Bazı âlimler ise bu isme, gizli açık her şeyden haberdar olan anlamını vermişlerdir.¹²²¹

İhşâ kavramı, Kur'ân'da 11 âyette zikredilip bunların beşinde geçmiş zaman (ماضي) kalıbıyla Allah'a nispet edilmiştir. Muhsî, Tirmizî'nin¹²²² esmâ listesinde de yer almıştır.

Nesefî'ye göre Allah hakkında ihşâ kavramı:

1. Allah'ın; tüm mevcûdâtın parçacıklarını, hareket ve sükûnlarının sayısını bilmesini ifâde edebilir.

2. Allah'ın kadîm bilgisiyle önceden bunlardan haberdar olmasını yahut kıyâmet gününde kulları hesaba çekip dünyada işlediklerini tek tek

¹²¹⁵ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 100; Topaloğlu, "Hamîd", *DİA*, XV, ss. 458-459.

¹²¹⁶ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 107.

¹²¹⁷ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 107.

¹²¹⁸ Topaloğlu, "Hamîd", *DİA*, XV, ss. 458-459.

¹²¹⁹ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 240; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIV, s. 184.

¹²²⁰ İbn Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yûn*, s. 118-119; Topaloğlu, Bekir, "Muhsî", *DİA*, XXXI, ss. 45-46, İstanbul 2006.

¹²²¹ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 107.

¹²²² Tirmizî, *Sünen*, "ed-Da'avât", 82.

sayacağını bildirmesi anlamında olabilir. Her iki durumda da ihsâ kavramı Allah'ın ilmiyle bağlantılıdır.¹²²³

Kul, aldığı her nefesin Allah tarafından sayıldığının ve duyularının/uzuvlarının kontrol altında tutulduğunun (*murâkabe*) şuûrunda olursa, Onun kendisine çok yakın olduğunu ve her an kendisini gözetlediğini fark eder. Böylece hayatını, üzerindeki nimetlerin şükrünü edâ etmeye adar. Kulun bu hâli, üzerindeki lütuf ve ikramların daha da ziyadeleşmesini sağlar.¹²²⁴ Allah'ın her daim kendisinden haberdar olduğunun bilincinde olan bir kul, kendi nefisini hesaba çekerek kötü fiillerine son verir ve bu hususta daha dikkatli davranmaya gayret gösterir.¹²²⁵

Muhsî, Allah'ın zâtî isim ve sıfatları içerisinde mütâla'a edilmiştir.¹²²⁶

2.9.58-59. el-Mübdi' ve el-Mu'îd

Sözlükte bir işe başlamak, onu diğerlerinden önce yapmak, yaratmak anlamlarındaki “bed” kökünün “ibdâ” kalıbından türeyen Mübdi'; eşi, benzeri, örneği ve modeli olmaksızın yaratan anlamına gelmektedir. Sözlükte geri dönmek manâsındaki “avd” kökünün “i'âde” kalıbından türeyen Mu'îd ise yaratmayı tekrarlayan, tekrar yaratan demektir.¹²²⁷ İsfahânî, bu isimlere kısaca; başlangıç (*mebde'*) ve bitişte (*nihâyet*) sebep fonksiyonu icrâ eden anlamını vererek ilk yok oluşu, ikinci var oluşun başlangıcı saymıştır.¹²²⁸

İbdâ' ve *i'âde* kavramları Allah'a izâfe edildiğinde genelde ilk yaratma ve yaratmayı tekrarlama (yeniden diriliş) anlamında kabul edilmektedir. Mübdi' ile Mu'îd isimleri Kur'an'da geçmemekle birlikte mâzî ve muzâri' fiil kalıplarıyla 11 âyette Allah'a nispet edilmektedirler.¹²²⁹ Ayrıca her iki isim İbn Mâce¹²³⁰ ile Tirmizî'nin¹²³¹ esmâ listesinde yer almaktadır.¹²³²

Allah *vâcibü'l-vücûd* olup varlığını başkasına borçlu değildir. Onun dışındaki her şey *mümkînât*tandır. Her *mümkîn*, var olabilmek için bir *müessire* muhtaçtır. Bu bilgilerden yola çıkarak Nesefî, her iki isme de Mûcid/yaratan

¹²²³ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 107.

¹²²⁴ Kuşeyrî, *et-Tahbîr fi't-Tezkîr*, s. 73; Topaloğlu, “Muhsî”, *DİA*, XXXI, ss. 45-46.

¹²²⁵ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 107.

¹²²⁶ Topaloğlu, “Muhsî”, *DİA*, XXXI, ss. 45-46.

¹²²⁷ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 113; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, III, s. 315.

¹²²⁸ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 113.

¹²²⁹ Topaloğlu, Bekir, “Mübdi'”, *DİA*, XXXI, s. 431, İstanbul 2006.

¹²³⁰ İbn Mâce, *Sünen*, “ed-Du'â”, 10.

¹²³¹ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da'avât”, 82.

¹²³² Topaloğlu, “Mübdi'”, *DİA*, XXXI, s. 431.

anlamını vermiştir. Bu icâd, bir modele bağlı olmaksızın gerçekleştiğinde *ibdâ'*; bağlı olarak gerçekleştiğinde ise *i'âde'*dir.¹²³³ Ayrıca Allah Teâlâ'nın henüz yaratılmamış (ma'dûm) olan varlığı yaratıp varlık âlemine geçirmesi, yani onun varlığını yokluğuna tercîh etmesi, Onun için bir zorunluluk (*vücûb*) değil, tamamen bir lütuftur (*cûd*).¹²³⁴

Sözü edilen isimler muvâcehesinde yeniden dirilişin sadece ruhlar üzerinde mi yoksa ruh-beden birlikteliğinde mi gerçekleşeceği hususu diğer bir ifadeyle haşrin cismânîliği de âlimler tarafından tartışılmıştır. Ehl-i Sünnet'in ekseriyeti, yeniden dirilişin ruh-beden birlikteliğiyle gerçekleşeceği savunmuşlar ve buna “*De ki: “Onları ilk defa kim yoktan var ettiyse (yeniden) O diriltecektir”*”¹²³⁵ âyetini delil getirmişlerdir. Diğer bazı âlimler ve filozoflar ise bu dirilişin sadece ruhlar üzerinde tahakkuk edeceğini iddia etmişlerdir.¹²³⁶

Kul, bu isimlerden nasıbdâr olabilmek için derin bir tefekküre sahip olmalı, var olan ve var olacak her şeyin Onun yaratması ile meydana geldiğini bilmelidir. Bu nedenle dünyadaki hâlini gözetip önemsemeli ve ileriye dönük âhiretteki vaziyetini iyileştirecek şeyler yapıp bu uğurda gereğini yerine getirmelidir.¹²³⁷

2.9.60-61. el-Muhyî ve el-Mümît

Sözlükte yaşamak, canlı ve diri olmak manâsındaki “hayat” kökünün “ihyâ” kalıbından türeyen Muhyî, hayat sahibi olmayan şeyleri yaratıp onlara hayat veren demektir.¹²³⁸ Sözlükte ölmek anlamındaki “mevt” kökünün “imâte” kalıbından türeyen Mümît ise ölümü yaratan, hayata son veren, ölüme veya işin bitirilmesine hükmeden manasına gelmektedir.¹²³⁹ Bazı sûfiler; Muhyî'ye zikriyle/anılmasıyla hayat veren, ihsânıyla kişiyi kendine kul kabul edip şükretmeyi nasip eden; Mümît'e ise kalpleri gaflet ile öldüren, nefsi hatalarla, akli da şehvetle hükmü altına alan anlamlarını vermişlerdir.¹²⁴⁰

¹²³³ Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 107-108.

¹²³⁴ Neseî, *Tefsîru Sûreti'n-Nâs*, (neşreden giriş) s. 76-77.

¹²³⁵ Yâsin, 36/79.

¹²³⁶ Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 108.

¹²³⁷ Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 108.

¹²³⁸ İsfahâhî, *el-Müfredât*, s. 268-269; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, IV, s. 211-212; Topaloğlu, Bekir, “Muhyî”, *DİA*, XXXI, ss. 78-79. İstanbul 2006.

¹²³⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, II, s. 90-94; Topaloğlu, “Muhyî”, *DİA*, XXXI, ss. 78-79.

¹²⁴⁰ Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 108.

Kur'ân'da *ihyâ* kavramının zikredildiği yerlerde genellikle *imâte* kökünden türeyen fiiller de beraber bulunur. Muhyî ismi, Kur'ân'da¹²⁴¹ zikredilmesine rağmen Mümît ismi geçmemektedir. Ancak *mevt* kökünden türeyen fiil kalıpları 23 âyette Allah'a izâfe edilmiştir. Her iki isim de İbn Mâce¹²⁴² ve Tirmizî'nin¹²⁴³ esmâ listesinde yer almıştır.¹²⁴⁴

Ölümü de hayâtı da yaratanın Allah olduğu, âyetlerle¹²⁴⁵ açık bir şekilde ifade edilmiştir. Kur'ân'da her iki kavram beraber zikredilerek mutlak tasarrufun yalnızca Allah'a ait olduğu ve ölüm ile hayat arasında dilediğini tercih edebileceği bildirilmektedir.¹²⁴⁶

Öte yandan *ihyâ* ve *imâte* kavramlarının kökenlerinde “icâd (yaratmak)” anlamı bulunmaktadır. İki kavram arasındaki fark ise meydana gelen neticededir. Zira *ihyâ* ile hayat meydana gelirken, *imâte* ile ölüm gerçekleşir. Bu çerçevede her iki sıfat da Allah'a hastır. Ayrıca Nesefî'ye göre her şeyin ölümü ve hayâtı görecelidir. Nitekim yeryüzünün hayatı su/yağmur ile olduğu gibi ölümü de susuzluktan; cisimlerin hayatı ruh ile olup ölümleri ruhun bedenden ayrılmasından; ruhların hayatı da ma'rifet/bilgi ile olup ölümleri cehalettedir.¹²⁴⁷

Bu isimlerden nasibini almak isteyen bir insan; ölümü, hayâtı ve bunlar için faydalı olan şeyleri, dünya ve âhiretteki durumunu iyice düşünmeli, buna uygun eylemlerde bulunarak dünya hayatının lezzetlerini yok eden ölümü çokça hatırlamalıdır.

Muhyî ile Mümît Allah'ın fiilî isim ve sıfatları içerisinde mütâla'a edilmiştir.¹²⁴⁸

2.9.62. el-Hayy

Sözlükte canlı ve diri olmak, yaşamak manâsındaki “hayat” kökünden türeyen Hayy, vücûdu kendi nefsiyle kâim olup hakkında ölüm geçerli

¹²⁴¹ Fussilet, 41/39.

¹²⁴² İbn Mâce, *Sünen*, “ed-Du‘â”, 10.

¹²⁴³ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da‘avât”, 82.

¹²⁴⁴ Topaloğlu, “Muhyî”, *DİA*, XXXI, ss. 78-79.

¹²⁴⁵ Mülk, 67/2.

¹²⁴⁶ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 108.

¹²⁴⁷ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 108.

¹²⁴⁸ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 108-109; Topaloğlu, “Muhyî”, *DİA*, XXXI, ss. 78-79.

olmayan, ölümsüz, bâkî anlamlarına gelmektedir.¹²⁴⁹ Muhyî ismi Kur'ân'da iki âyette, Hayy beş âyette¹²⁵⁰ ve ihyâ kökünden türeyen diğer fiil kalıpları ise 47 âyette Allah'a nispet edilmiştir.¹²⁵¹ Ayrıca Hayy ismi, İbn Mâce¹²⁵² ve Tirmizî'nin¹²⁵³ esmâ listesinde de yer almaktadır.¹²⁵⁴

Nesefî Hayy ismine aktif (*fa'âl*) ve idrâk edici (*derrâk*) anlamını vermektedir. Ona göre pasif ve şuûrsuz varlıklar ölüdür. Şuûrlu birinin Hayy vasfına sahip olabilmesi için en azından kendi zâtını idrâk edebilmesi gerekir. Zira kendi nefsinin dahi idrâk edemeyen, başkasını idrâk etmekten âciz olduğu için ölü hükmündedir. Mutlak ve kâmil hayat sahibi olan Allah, tüm varlıkları yaratıp onları en iyi şekilde bilen ve idrâk edendir.¹²⁵⁵ Ancak Nesefî, *Keşfü'l-Hakâik* adlı eserinde Hayy ismine aktif (*fa'âl*) ve idrâk edici (*derrâk*) anlamını filozofların verdiğini ve bunlar nisbî/orantılı sıfatlar olduğundan bu isme 'Âlim ve Kâdir şeklinde anlam verilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Ayrıca Hayy, ölümsüz olan anlamıyla Allah Teâlâ'nın zâtına has olup başka varlıklarda bulunması mümkün değildir. Her ne kadar diğer varlıklar bu sıfata nispeten sahip olsalar da onlar ölümsüz değildir. Bu nedenle "Allah Hayy oluşuyla değil, ölümsüzlük niteliğine sahip oluşuyla övülür" denmiştir.¹²⁵⁶

Allah'ın zâtî/sübûtî isim ve sıfatları içerisinde mütâla'a edilen Hayy, zât-ı ilâhiyyenin dışındaki varlıklarla alâka kurulması şart olmayan yegâne sıfattır.¹²⁵⁷ Yani hayat sıfatının mümkün varlıklara ta'alluku yoktur.

2.9.63. el-Kayyûm

Sözlükte doğrulmak, ayakta durmak, daim ve sâbit olmak, bir işin idaresini üstlenmek, gözetip korumak manâsındaki "kıyâm" mastarından türeyen Kâim isminin mübâlağa kalıbındaki Kayyûm; var olan ve varlığını devam ettirmek için başkasına ihtiyaç duymayan, her şeyin varlığı kendisine

¹²⁴⁹ İsfahâhî, *el-Müfredât*, s. 268-269; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, IV, s. 211-212; Topaloğlu, Bekir, "Hay", *DİA*, XVI, ss. 549-550, İstanbul 1997.

¹²⁵⁰ Bakara, 2/255; Âl-i 'İmrân, 3/2; Gâfir, 40/65; Tâhâ, 20/111; Furkân, 25/58.

¹²⁵¹ Topaloğlu, "Hay", *DİA*, XVI, ss. 549-550.

¹²⁵² İbn Mâce, *Sünen*, "ed-Du'â", 10.

¹²⁵³ Tirmizî, *Sünen*, "ed-Da'avât", 82.

¹²⁵⁴ Topaloğlu, "Hay", *DİA*, XVI, ss. 549-550.

¹²⁵⁵ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 109.

¹²⁵⁶ Nesefî, *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 10a.

¹²⁵⁷ Topaloğlu, "Hay", *DİA*, XVI, ss. 549-550.

bağlı olan, kâinâtı idare eden anlamlarına gelmektedir.¹²⁵⁸ Kur'ân ve hadîslerde Kâim, Kayyım, Kayyâm ve Kayyûm isimleri Allah'a nispet edilmektedir. Bunlardan Kâim, süreklilik arz etmeyen; Kayyım, sebât ve devamlılık niteliğini taşıyan; Kayyâm ve Kayyûm ise hem süreklilik hem de mübâlağa içeren isimlerdir.¹²⁵⁹

Nesefî, Kayyûm'a her şeyin varlığı kendisine bağlı olan, kâinâtı tek başına kimselere muhtaç olmadan idâre eden¹²⁶⁰ ve her şey kendisine muhtaç olup kendisi başkasına muhtaç olmayan şeklinde açıklamıştır.¹²⁶¹

Öte yandan Nesefî, varlığı/mevcûdâtı üç sınıfta değerlendirmekte ve bu bağlamlardan hareketle Allah'ın Kayyûm vasfına sahip olduğunu göstermeye çalışmaktadır:

1. Varlık mahza mümkün olabilir: Bütün mevcûdâtın mümkün varlıklardan müteşekkil olması muhâldir. Aksi halde her şeyin nedensiz yaratıldığı söz konusu olur ki bu imkânsızdır. Nesefî burada teselsülün bâtıl olduğuna işaret etmektedir.

2. Varlık mahza vâcib olabilir: Bütün mevcûdâtın vâcib varlıklardan müteşekkil olması da muhâldir. Aksi halde bu, vâcib bizzat (varlığı kendinden ve zorunlu) olan Allah'ın dışında aynı sıfatlara sahip başka ezeli varlıkların (*ta'addüd-ü kudemâ*) kabulü anlamına gelir ki bu imkânsızdır.

3. Varlığın bir kısmı mümkün diğer kısmı da vâcib olabilir: Burada söz konusu vâcib varlık, bir/tek ve varlığı kendinden olduğundan hiçbir şekilde başkasına muhtaç değildir. Bilakis mevcûdâtın tamamı Ona muhtaçtır.¹²⁶²

Kayyûmîyyetin gereklerine gelince bunlar:

1. Kayyûm, hem varlığı kendi zâtının gereği hem de bir olmalıdır. Aksi halde başkasına muhtaç olur ki bu durumda Kayyûm olması imkânsızdır.

2. Kayyûm, zâtı itibariyle boşlukta bir yer kaplayan (*mütehayyiz*) cevher olmadığı gibi bu cevhere hulûl eden bir 'araz da olmamalıdır. Aksi halde zorunlu varlığın bir olması imkânsızdır.

¹²⁵⁸ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 690-691; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XII, s. 504; Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 102; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah 'İlmi Kelâm*, Yeni Matbaa Yayınları, 3. baskı, İstanbul 1959, s. 105; Topaloğlu, Bekir, "Kayyûm", *DİA*, XXV, s. 108-109, Ankara 2002.

¹²⁵⁹ Topaloğlu, "Kayyûm", *DİA*, XXV, s. 108-109.

¹²⁶⁰ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 109-110.

¹²⁶¹ Nesefî, *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 10a.

¹²⁶² Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 109-110.

3. Kayyûm, herhangi bir konuya (*mevzû*) dayanmamalı ve herhangi bir maddeye sûret/şekil olmamalıdır. Aksi halde başkasına muhtaç olur ki bu durumda Kayyûm olması muhâldir.

4. Sadece Kayyûm olan kadîm, onun dışındakiler ise hâdis olmalıdır.¹²⁶³

el-Hayy el-Kayyûm şeklinde iki isim bir arada zikredildiğinde Hayy'dan mutlak Âlim, Kayyûm'dan ise mutlak Kâim kastedilir. Ayrıca kelâm ilminin önemli meselelerinin tamamı bu iki asıldan türemiştir. Zira bu ifadede sadece Onun zâtının kadîm, onun dışındaki tüm varlıkların da hâdis oldukları anlaşılmaktadır. Bu da kelâm ilminin temel meselesidir.¹²⁶⁴

Kâim, Kayyâm ve Kayyûm isimleri hakkında ma'rifet sahibi olup bunları hakkıyla idrâk eden bir insan manen olgunlaşır, yaratılmışlarla olan bağını keser ve sadece Allah'a yönelir. Bu isimlerden nasibini almak isteyen bir kimse, hakikatin bilgisi kendisine kapılarını açana dek bunlar üzerinde tefekkür etmelidir. Böylece onun kalbi, Allah'ın dışındakilerden soyutlanarak sadece Ona tevekkül eder ve bu durumda “*Yalnız Ona tevekkül ettim ve ancak Ona yöneliyorum*”¹²⁶⁵ şeklindeki kavli dua, fiilî dua ile birleşerek yerini bulur.¹²⁶⁶

Kayyûm, bizâtihi var olma anlamı bakımından sübûtî; her şeyden müstağnî oluşu yönüyle selbî ve kâinâtı yaratıp ayakta tutması bakımından da fiilî isim ve sıfatlar içerisinde mütâla'a edilmiştir.¹²⁶⁷

2.9.64. el-Vâcid

Sözlükte bilmek, bulmak, müstağnî olmak manâlarındaki “vecd” kökünden türeyen Vâcid, her şeyi bilen, hiçbir şeye muhtaç olmayan, dilediğini gerçekleştiren demektir. Vâcid ismi, Kur'ân'da doğrudan geçmemekle birlikte sekiz âyette¹²⁶⁸ fiil kalıbıyla Allah'a izâfe edilmiştir. Ayrıca bu isim İbn Mâce¹²⁶⁹ ve Tirmizî'nin¹²⁷⁰ esmâ listesinde de yer almıştır.¹²⁷¹

¹²⁶³ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 110.

¹²⁶⁴ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 110.

¹²⁶⁵ Şûrâ, 42/10.

¹²⁶⁶ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 110.

¹²⁶⁷ Topaloğlu, “Kayyûm”, *DİA*, XXV, ss. 108-109.

¹²⁶⁸ Duhâ, 93/6-8.

¹²⁶⁹ İbn Mâce, *Sünen*, “ed-Du'â”, 10.

¹²⁷⁰ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da'avât”, 82.

Nesefî, Vâcid'in muhtemel anlamlarını şöyle açıklamaktadır:

1. Vâcid, kaybettiği şeyi bulandır. Âcizlik ve noksanlık ifâde eden bu anlamın Allah'a izâfesi mümkün değildir. Bu nedenle Vâcid'e kaybolma potansiyeli olan her şeyi bilgisi ve mülkü dairesinde tutan, hiçbir şeyi yitirmeyen anlamı verilmiştir. Bu manâsıyla Vâcid isimi Allah'a aittir.

2. Vâcid, her şeyden müstağnî olup kendisine muhtaç olunandır. Bu anlam, Onun dilediği her şeyi yerine getirebilme kudretine sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim Hz. Peygamberin “*Ödeme imkânı olan zengin (Vâcid) borcunu ödemeyi ertelemesi zulümdür*”¹²⁷² hadisinde de bu anlamda kullanılmıştır.

3. Vâcid, nesne ve olayları mâhiyetleriyle bilendir.

4. Vâcid, üzgün olandır. Âcizlik ve noksanlık ifâde eden bu anlamın Allah'a nispeti mümkün olmayıp, bunun Ona izâfesi “düşmanlarına gazap eden, onları dünya ve âhirette cezalandıran (*Müntakim*)” şeklinde te'vîl edilmesiyle mümkün olabilir.¹²⁷³

2.9.65. el-Mâcid

Sözlükte seçkin, şerefli ve asîl olmak anlamındaki “mecd” kökünden türeyen Mâcid, yetkinliğin karşıtı olan her türlü vasıftan münezzeh olan, mükemmel bir kudret sahibi olmakla beraber rahmeti, lütfu ve ikrâmı bol olan demektir. Mâcid, Kur'ân'da geçmemekte ancak İbn Mâce¹²⁷⁴ ve Tirmizî'nin¹²⁷⁵ esmâ listesinde yer almaktadır.¹²⁷⁶

Nesefî, aynı kökten türeyip *sıfat-ı müşebbehe* olan Mecîd ile Mâcid'i aynı anlamda değerlendirmekle beraber Mecîd'in Mâcid'den daha zengin ve mübâlağalı bir muhtevâyâ sahip olduğunu söyler. Ona göre bu isimlerden hissedar olmak isteyen bir kul, her şeyin Allah'ın mülkünde olduğunu, Onun her şeye güç yetirdiğini ve kendisinden isteyeniyi boş geri çevirmeyip bolca merhamet ettiğini derinlemesine idrâk etmelidir. Bunları hakkıyla anlayan bir

¹²⁷¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, III, s. 445-446; Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 103; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 330-331; Topaloğlu, Bekir, “Vâcid”, *DİA*, XLII, s. 409, İstanbul 2012.

¹²⁷² Buhârî, *Havâlat*, 1, 2; İstikrâz 12; Müslim, *Müsâkât*, 33; Ebû Dâvûd, *Büyû*, 10; Tirmizî, *Büyû*, 68; Nesâî, *Büyû*, 100, 101; İbni Mâce, *Sadakât*, 8.

¹²⁷³ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 110-111.

¹²⁷⁴ İbn Mâce, *Sünen*, “ed-Du'â”, 10.

¹²⁷⁵ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da'avât”, 82.

¹²⁷⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, 760-761; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. 3, s. 395-396; Zeccâc, *Tefsîru Esmâillâhi'l-Hüsna*, s. 53; Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 100-101; Topaloğlu, “Mecîd”, *DİA*, XXVIII, ss. 238-239.

kimse Allah'ın dışında hiç kimseye muhtaç olmadığına farkına varıp onlardan müstağnî olur.¹²⁷⁷

Nesefî, burada pek fazla ayrıntıya girmeyip isim hakkındaki geniş mâlûmâtı Mecîd başlığına havale etmektedir.

2.9.66-67. el-Vâhid ve el-Ahad

Sözlükte bir, tek, yegâne manâlarına gelen Ahad (أَحَدٌ) ismi, vahd (وَحْدٌ) veya “vahde (وَحْدَةٌ)” köklerinden türeyen “vahad (وَحَادٌ)” kelimesindeki vav harfinin *hemze*'ye dönüşümüyle ortaya çıkmış bir isimdir. Vâhid ismi de aynı kökten türeyip ona yakın bir anlam taşımaktadır.¹²⁷⁸ Vahdâniyyet kavramı ise tek ve bir olma, zât ve sıfatlarında ortağı bulunmama anlamındadır.¹²⁷⁹

Esmâ-i hüsnâ listesinde yer alan Vâhid ve Ahad, bölünmesi, kısımlara ayrılması ve sayıca artması imkânsız tek ve yegâne varlık anlamlarına gelmektedir. Ahad ile Vâhid isimleri Kur'ân'da¹²⁸⁰ hem doğrudan hem de dolaylı olarak Allah'a nispet edilmiştir. Aynı şekilde Allah hakkında vahdeti ifade eden hadisler¹²⁸¹ de mevcuttur.¹²⁸²

Nesefî, hakîkî anlamda Vâhid isminin yegâne sahibinin Allah olduğunu, Onun parçalara bölünmesinin mümkün olmadığını ve diğer bütün varlıklardan farklı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Vâhid ismi, bazen zât-ı ilâhiyeden kesreti nefyederken, bazen de Onun benzer ve zıddının bulunmadığını ispat eder. Vâhid'in zât-ı ilâhiyeden kesreti nefyetmesi, “O, bölünme kabul etmeyen bir şey'dir” şeklinde ifade edilmiştir. Buradaki şey' kelimesiyle ma'dûm (var olmayan); bölünme kabul etmeyen ifadesiyle de bölünebilenler tanımının dışında tutulmuştur. Yine Mâtürîdî kelâmcılarından Ebû İshâk Rüknuddîn (ö. 534/1139), Vahîd ismini “O, şey'dir” diye tanımlamaktadır. Nesefî'ye göre Rüknuddîn'in bu tanımında “bölünmeyi kabul etmeyen” ifadesi hazf edilmiştir. Aksi halde bu tanım eksik kalır. Zira her ne kadar Vâhid ismi şey' olsa da her şey' Vâhid olmak zorunda değildir.

¹²⁷⁷ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 111.

¹²⁷⁸ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 857-858; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, III, s. 447-451; Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 112; Topaloğlu, Bekir, “Ahad”, *DİA*, I, ss. 483-484, İstanbul 1988.

¹²⁷⁹ Yavuz, “Vahdâniyyet”, *DİA*, XLII, ss. 428-430, İstanbul 2012.

¹²⁸⁰ Beled, 90/5, 7; İhlâs, 112/1.

¹²⁸¹ Buhârî, “Tefsir”, 112; Ebû Dâvûd, “Vitr”, 23; Nesâî, “Cenâiz”, 117; Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da'avât”, 82; İbn Mâce, *Sünen*, “ed-Du'â”, 10.

¹²⁸² Topaloğlu, “Ahad”, *DİA*, I, ss. 483-484.

Rüknüddîn'in bu ifadesi tanım şartlarını kendinde barındırmamaktadır.¹²⁸³ Çünkü her tanım, tanımlananın kapsamına girmeyen şeyleri tanım dışı bırakmalı ve tanımlananın kapsamına giren fertleri de içine almalıdır.¹²⁸⁴

İslâm âlimleri Vâhid ve Ahad isimlerinin birbirinden farklı anlamlar içerdiği öne sürüp aralarındaki farkları şu şekilde sıralamaktadırlar:

1. Vâhid, sayıların kaynağıdır. Tüm sayılar ondan türemektedir. Ahad ise böyle değildir.

2. Ahad, genellikle selb (nefy) ifade etmektedir. Bu nedenle Ahad, Allah'a izâfe edilirken Onun ne olmadığını belirten celâl sıfatları içerisinde değerlendirilir. Vâhid ise müspet bir anlam ifâde etmek üzere kullanıldığından Allah'a izâfe edildiğinde Onun ne olduğunu belirten cemâl sıfatları içerisinde değerlendirilir.

3. Ahad ismi, birtakım istisnâlar hâricinde Allah'tan başkasına isnâd edilemez. Vâhid ismi ise böyle değildir. Ayrıca Vâhid, sıfat tamlamasının bir parçası olarak kullanılabilirken, Ahad için böyle bir kullanım söz konusu değildir. Çünkü Ahad, sadece Allah hakkında kullanılabilir. Nitekim İhlâs sûresindeki اَللّٰهُ اَحَدٌ ibaresinde Ahad kelimesinin el takısı almaksızın nekre gelmesi, onun Allah'a has olduğunun ve bu nedenle tarife dahi ihtiyaç duymadığının göstergesidir. Ayrıca mezkûr istisnâlardan biri de اَحَدٌ kelimesinin İhlâs sûresinin son âyetinde Allah'tan başkasına sıfat olmasıdır. Zira اَحَدٌ kelimesi bir şeye birlik/teklik nispet etmek üzere kurulu müspet bir cümlede Allah'tan başkasına izâfe edilemezken, başkasından birliği nefyetmek üzere kurulu menfî bir cümlede ise başkasına nispet edilebilir.

4. Ahad ile Vâhid isimlerinin ikisi de ezeliyet ve ebediyet anlamlarını ihtivâ etmektedir. Bununla beraber bazı âlimler “O, Ezelî Ahad, Ebedî Vâhid'dir” şeklinde Ahad'ı ezeliyet, Vâhid'i ise ebediyet manâsına tahsis etmişlerdir.

5. Ahad, Allah'ın zâtı, Vâhid ise sıfatları yönünden Onun bir olduğunu göstermektedir. Zira Ahad, zât-ı ilâhî hakkında akla gelebilecek sayısal ve terkîbî çokluğu nefyetmek sûretiyle Onun bir ve tek olduğunu ifâde eder. Vâhid ise zât-ı ilâhîye has sıfatların hakikatte kesreti gerektirmediğinden

¹²⁸³ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 111-112.

¹²⁸⁴ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 111-112; Kuveysînî, Hasan Dervîş, *Şerhu Metni's-Süllem fi'l-Mantık*, Mısır ts., s. 20.

Onun sıfatlarıyla tek ve bir olduğunu bildirmektedir. Diğer bir söylemle Ahad ismi izâfî kesreti, Vâhid ise sayısal kesreti nefyetmektedir.

6. Ahad, olumsuzluk açısından Vâhid'den daha genel bir anlam ifâde eder.

7. Ahad, Allah'a has olduğundan çoğulu yoktur. Vâhid ise Ondan başkasına nispet edilebildiğinden çoğulu vardır. Kûfe dil mektebi ileri gelenlerinden Ahmed b. Yahyâ'ya (ö. 291/904) “Âhâd kelimesi Ahad'ın çoğulu mudur?” diye sorulduğunda o, “hayır, Allah muhafaza! Ahad'ın çoğulu yoktur” cevabını vermiştir. Neseî'ye göre eşhâd kelimesi şâhid'in çoğulu olduğu gibi Âhâd kelimesinin de Vâhid'in çoğulu olması mümkündür. Öte yandan Allah'a nispet edilen “yalnız, bir olan” anlamındaki “vahdehû” ifadesi de “vahd” kelimesinin ardındaki zamîre izâfe edilmesiyle oluşmuş bir terkiptir. Dil bilginlerine göre i'râb açısından bu kelime, “hâl, mef'ûl-i mutlak veya zarf” şeklinde yorumlanabilir.¹²⁸⁵

Neseî'ye göre Müddessir sûresindeki ذَرْنِي مِّنْ خَلْقِكَ يَدَا kelimesi mensûb olup i'râb açısından *hâl*'dir. Bunun hem yaratıcıya hem de yaratılana *hâl* olması mümkündür. Birinci ihtimâle göre âyetin anlamı “Beni, tek başıma yarattığımla baş başa bırak!”; ikinci ihtimâle göre ise “Beni, tek (yalnız) başıma yarattığımla baş başa bırak!” şeklinde bir anlam taşır. Birinci ihtimâlin neticesinde şu anlamlar ortaya çıkmaktadır:

1. Allah, ezelden beri tek başına vardır.

2. O, ezelden beri kâinâtı tek başına yaratıp tüm melekût âlemini idare etmektedir. Bunu yaparken de hiçbir maddeye, desteğe, alete ve hazırlığa ihtiyacı yoktur.

3. O, ezelden beri celâl ve kemâl sıfatlarına sahiptir.¹²⁸⁷

Öte yandan v-h-d mastarının tef'îl kalıbındaki tevhîde, bir şeyin bir ve tek olduğuna hükmetmek anlamını veren Neseî, onun bazen taklîdî, bazen de tahkîkî olur. Tevhîd makamı, her ne kadar aklen bilinse de o makam hakkında konuşmak oldukça zordur. Cüneyd-i Bağdâdî bu hususu şöyle ifâde etmektedir: “Tevhîd hakkındaki en değerli söz: Yarattıklarına kendisini tanımaları için

¹²⁸⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, III, s. 447-451; Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 112-113; Topaloğlu, “Ahad”, *DİA*, I, ss. 483-484; Özler, Mevlüt, “Kur'an'ın İki Anahtar Kavramı Işığında Allâh'ın Birliği Meselesinin Semantik Bir Tahlili”, *EKEV Akademi Dergisi*, Sayı: 4, Mayıs 1999, ss. 23-35, s. 26.

¹²⁸⁶ Müddessir, 74/11.

¹²⁸⁷ Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 113-114; Topaloğlu, “Ahad”, *DİA*, I, ss. 483-484.

tanınmasının imkânsızlığından başka bir yol bırakmayan Allah, her türlü noksanlıktan münezzehtir diyen Hz. Ebubekir'in sözüdür." Ayrıca Nesefî, bu hususta Ebû Bekr eş-Şiblî'nin (ö. 334/946) de "Vâhid, herkese karşı yeterli olan, fakat hiçbir şey Ona karşı yeterli gelmeyendir" dediğini nakletmektedir.¹²⁸⁸

Öte yandan âlimler tevhîdi üç kısma ayırmışlardır:

1. *Tevhîdü'l-Hakk bi'l-Hakk*: Allah'ın kendi zâtının bir ve tek olduğuna hükmetmesidir.

2. *Tevhîdü'l-Hakk li'l-Halk*: Allah'ın, kullarının müvahhid Müslümanlar olduklarına hükmetmesidir.

3. *Tevhîdü'l-Halk li'l-Hakk*:¹²⁸⁹ Kulun, Allah'ın bir ve tek olduğunu bilip kabullenmesidir.¹²⁹⁰

İslâm âlimlerinin Allah'a nispet edilen tevhîdi zât, sıfat ve fiil olmak üzere üç yönden açıklama cihetine gittikleri görülmektedir:

1. *Zâtta Tevhîd*: Allah'ın zâtı itibariyle birlenmesi demektir.

2. *Sıfatlarda Tevhîd*: Allah'ın isim ve sıfatları itibariyle birlenmesi, âcizlik ve noksanlık bildiren niteliklerden uzak olması demektir.

3. *Fiillerde Tevhîd*: Allah'ın fiilleri yönünden birlenmesi ve Ondaki başka yaratıcı olmaması demektir.

4. *Rubûbiyyette Tevhîd*: Bu kavram, Onun ibâdet edilmeye lâyık tek ve yegâne varlık olduğunu ifâde etmektedir. Buna *ibâdette tevhîd* veya *'amelî tevhîd* de denmektedir.¹²⁹¹

Allah Teâlâ; zât, sıfat ve fiillerinde tek ve birdir.¹²⁹² Onun bu birliği, sayı bakımından değil, eşi/benzeri/dengi olmayan ve yarattıklarının vasıflarıyla nitelenmeyen ve unsûrlardan müteşekkil olmayan anlamındadır. Zira sayısal birlik Ona has değildir.¹²⁹³ Ayrıca Allah'ın *vahdâniyyet* ile nitelenmesi azlık (*killet*) da ifâde etmemektedir.¹²⁹⁴ Ancak İbn Fûrek Eş'arî'nin Allah Teâlâ'nın

¹²⁸⁸ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 114.

¹²⁸⁹ Eserin elimizdeki mevcut nüshalarında söz konusu ifade "*Tevhîdü'l-Halk li'l-Halk*" şekliyle geçmekle birlikte manâ yönünden ibârenin "*Tevhîdü'l-Halk li'l-Hakk*" şeklinde olması gerektiği kanaatindeyiz.

¹²⁹⁰ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 114.

¹²⁹¹ Yavuz, "Vahdâniyyet", *DİA*, XLII, ss. 428-430; Özler, "Tevhîd" *DİA*, XLI, ss. 18-20.

¹²⁹² Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 113.

¹²⁹³ Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-Merâm min 'ibârâti'l-İmâm*, nşr. Yûsuf Abdürrezzâk, Kâhire 1368/1949, s. 107-109; Yavuz, Yusuf Şevki, "Vahdâniyyet", *DİA*, XLII, ss. 428-430.

¹²⁹⁴ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 112.

sayısal yönden de bir olduğunu söylediğini aktarmaktadır.¹²⁹⁵ Bununla birlikte Eş‘arî’ye nispet edilen bu görüş mezhep içerisinde kabul görmemiştir.

Sıfatları inkâr edenler, Allah’a sıfat izâfet edenleri kadîm varlıkları çoğaltmakla (*ta‘addüd-ü kudemâ’*) ithâm edip bunların Allah hakkında Vâhid sıfatını kullanamayacağını savunmaktadırlar. Zira sıfatları kabul edenlere göre Allah, zât ve sıfat (zât+sıfat) birleşiminden mürekkebe bir varlıktır. Her mürekkebe varlık, *mümkin* olduğuna göre Allah’ın da *mümkin* olduğu sonucu ortaya çıkar. Aynı şekilde bunlara göre Allah’a sekiz sıfat ve doksan dokuz isim nispet edenlerin durumu, teslîs inancını benimseyen Hristiyanların durumu gibidir. Hristiyanlar Allah hakkında “O, üçün üçüncüsüdür”¹²⁹⁶ derken Ona sıfat nispet edenler de “O, doksan dokuzun doksan dokuzuncusudur” demektedirler.¹²⁹⁷

2.9.68. es-Samed

Sözlükte bir şeye yönelmek manâsındaki “samed” kökünden türeyen Samed, âciz düşmekten ve başkasına muhtaç olmaktan münezzeh olan, herkesin ihtiyaçlarını gidermek için başvurduğu ebedî ve bâkî olan yüce varlık demektir.¹²⁹⁸ Ma‘mer b. Müsennâ (ö. 209/824 [?]) ve Zeccâc’dan sonraki dil bilginlerinin geneli Samed’e, herkesin ihtiyaçlarını gidermek için başvurduğu yüce varlık anlamını vermişlerdir.¹²⁹⁹ Bu isim hem Kur’ân’da¹³⁰⁰ hem de Tirmizî, İbn Mâce ve Ebû Dâvûd’un esmâ listesinde¹³⁰¹ Allah’a nispet edilmiştir.¹³⁰²

Nesefî, Samed kelimesinin muhtemel anlamlarını şöyle sıralamaktadır:

1. Samed; ism-i mef‘ûl olan masmûm (مصوم) anlamındadır. Nitekim *samede* fiili *ilâ* harf-i ceriyle kullanıldığında sözlükte yönelmek manâsına

¹²⁹⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 58.

¹²⁹⁶ Mâide, 5/73.

¹²⁹⁷ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 112.

¹²⁹⁸ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 492; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, III, s. 258; Topaloğlu, Bekir, “Samed”, *DİA*, XXXVI, ss. 68-69, İstanbul 2009.

¹²⁹⁹ Ma‘mer b. Müsennâ, Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, nşr. Fuat Sezgin, Beyrût 1401/1981, III, s. 316; Zeccâc, *Tefsîrü Esmâ’illâhi’l-Hüsâ*, s. 58-59; Topaloğlu, “Samed”, *DİA*, XXXVI, ss. 68-69.

¹³⁰⁰ İhlâs, 112/2.

¹³⁰¹ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da‘avât”, 82; İbn Mâce, *Sünen*, “ed-Du‘â”, 10; Ebû Dâvûd, “Vitr”, 23; Nesâî, “Sehiv”, 58, “Cenâiz”, 117

¹³⁰² Topaloğlu, “Ahad”, *DİA*, I, ss. 483-484.

geldiğinden “masmûm” da “ihtiyaçların giderilmesi için herkesin kendisine yönelip başvurduğu yüce varlık” anlamındadır.

2. Samed; içi olmayan, gözeneksiz, sert, sağlam, dayanıklı demektir. Sözlükte yazısız (duvar), sık, sade, boş anlamlarına gelen “musmed” kelimesinin aslı “musmet” şeklinde olup kelimedeki “de” harfinin aslı açık “te”dir.

3. Samed; düz, pürüzsüz, deliksiz ve tozlanmayan taş demektir. Neseî’ye göre bazı kimseler İhlâs sûresindeki¹³⁰³ Samed ismine bu anlamı vererek Allah’ın bir ismi olduğunu iddia etmişlerdir. Oysaki Allah hakkında böyle bir anlam mülâhaza etmenin imkânı yoktur. Bundan ötürü kelimeyi anlam itibariyle lâzımı olan değişip dönüşmeyen yüce zât manâsıyla Allah’a nispet etmek daha doğrudur. Öyleyse hakîkî anlamıyla Allah’a izâfe edilmesi muhâl olan isimlerin -anlam itibariyle- lâzımlarından olan bir manânın mecâz yoluyla Ona nispet edilmesi gerekir.¹³⁰⁴

Neseî, bu üç anlamın dışında İslâm âlimlerinin Samed ismini aşağıdaki şekillerde tanımladıklarını belirtmektedir:

1. Samed, kendisinden daha yüce bir varlık bulunmayan en yüce olandır. Abdullâh b. Abbâs, bu tanımlı tercih etmiştir.

2. Samed, yaratılmışlardan hiç kimsenin kendisine denk olmadığı ve zâtına karşı koyamadığı yüce varlıktır. Kâ’b b el-Ahbâr (ö. 32/652-53 [?]) bu anlamı vermiştir.

3. Samed, ihtiyaç ve isteklerin giderilmesi için kendisine yönelinen ve musibet esnasında yardım dilenen zattır. Ebû Muhammed İsmâîl es-Süddî (ö. 127/745) bu görüştedir.

4. Samed, tüm ma’lûmâtta haberdar olup her şeyi bilendir. Selef âlimlerinin bir kısmı bu görüştedir.

5. Samed, Halîm anlamındadır. Halîm ise kullarının günahlarını büyük bir sabırla müşâhede eden, kudreti olduğu halde intikam duygusuna kapılıp çabucak cezalandırmayan, bununla beraber cezayı büsbütün terk etmeyip gelişmelere göre hareket eden fevrî anlarda ve sinirli durumlarda sabırlı ve temkinli olup meydana gelmesi muhtemel gelişmelere fırsat verendir.

¹³⁰³ İhlâs, 112/2.

¹³⁰⁴ Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 114.

6. Samed, dilediğini yapan ve istediği gibi hükmeden, hiç kimsenin hükmüne karşı koyamadığı yüce varlıktır.

7. Samed, hükümrانlığının süresi ve sınır olmayan, sonsuza dek var olanıdır.

8. Samed, kendisinden daha yüce ve daha güçlü biri olmayan, kullarını kudretiyle kuşatandır.

9. Samed, ezeli ve ebedi olan, yokluğu düşünilemeyen, zamansız ve mekânsız var olanıdır.

10. Samed, kullarının sıfatlarından münezzeh olan ve hiç kimsenin Onun sıfatlarıyla nitelenemediği yüce zattır.

11. Samed, her türlü noksan ve kusurdan münezzeh olup gayb âlemini ilmiyle kuşatandır.

12. Samed, her daim galip gelen, hiçbir zaman yenilmeyendir.

13. Samed, mutlak zenginlik sahibidir.

14. Samed, izzet ve kudretini kavramaktan yaratılmışların umudunu kestiği ve hikmetinin sırrına ulaşmaktan akılların âciz kaldığı yüce zattır. Ebû Bekr Muhammed el-Verrâk (ö. 280/893) bu düşüncededir.

15. Samed, başlangıcı olmayan Evvel ve sonu olmayan Âhir'dir.

16. Samed, kendisinden başkasına güvenilmeyen ve herkesin dönüşünün Ona olduğunu zattır.¹³⁰⁵

Nesefî'ye göre bu anlamların her biri Samed ismi için ayrı ayrı söz konusu olduğundan bu ismin mezkûr sıfatların tamamını kendisinde bulundurduğu söylenebilir. Kul, bu isimden nasibin almak için din ve dünya işlerinde kendisine müracaat edilen bir konuma gelmelidir. Zira kulların sıkıntı ve problemlerinin çözümü kimin eline verilmişse o kimse, Allah'ın Samed isminden nasiplenmiştir. Bu yüce makama tembellikle ulaşamayacağı gibi sadece hizmet edip çalışmakla da erişilemez. Zira bu makam ancak yüce bir edep ile edeplenerek elde edilebilir.¹³⁰⁶

Samed, yaratılmışların niteliklerinden münezzeh olması anlamıyla zâtî/selbî; ihtiyaçlarını gidermek için herkesin yöneldiği yüce varlık anlamıyla da fiilî isim ve sıfatlar içerisinde mütâla'a edilmiştir.¹³⁰⁷

¹³⁰⁵ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 115.

¹³⁰⁶ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 115-116.

¹³⁰⁷ Topaloğlu, "Samed", *DİA*, XXXVI, ss. 68-69.

2.9.69-70. el-Kâdir ve el-Muktedir

Sözlükte güç yetirmek, planlamak, ölçü ve miktarı belirlemek, rızkı daraltmak, kıymet bilmek anlamındaki “kadr (kudret)” kökünden türeyen Kâdir, âciz olmaktan münezzeh olan, imkân dâhilinde olup muhâl olmayan her şeye güç yetiren, kudretinde hiç kimseye muhtaç olmayıp dilediğini yapıp dilemediğini yapmayan anlamındadır. Aynı kökün “ifti’âl” kalıbından türeyen Muktedir ise gücü yettiği fiilen sâbit olan demektir.¹³⁰⁸

Kudret kavramının Kur’ân’da isim ve fiil formatlarında toplam 103 yerde Allah’a izâfe edildiği görülmektedir. Kâdir ismi yedi yerde tekil, beş âyette de ta’zîm amaçlı çoğul olmak üzere toplam 12 yerde Allah’a nispet edilmiştir. Ayrıca Tirmizî’nin¹³⁰⁹ esmâ listesinde de Muktedir şeklinde Allah’a nispet edilmiştir.¹³¹⁰

Nesefî, Kâdir kelimesinin şu anlamlarına dikkat çekmektedir:

1. Kâdir, bir şeyi yapmayı dilediğinde kendisine hiçbir engel olmayan, dilediğini yapan, dilemediğini yapmayandır.

2. Kâdir, Mukaddir yani ölçü koyan, değer biçen, kıymet takdir eden anlamındadır. Nitekim Kur’ân’ın bazı âyetlerinde bu şekilde kullanılmıştır. Örneğin Mürselât Sûresi 23. âyeti “ölçüleri biz koyduk; ne de güzel ölçmüşüzdür!”¹³¹¹ anlamındadır.¹³¹²

Ehl-i Sünnet, Allah Teâlâ’nın kudretiyle Kâdir; Mu‘tezile ise Onun zâtıyla Kâdir olduğu kanâatindedirler. Onlara göre kudret, Allah’ın zâtı ile kâim ezeli bir sıfat olup O bu sıfatla bütün makdûrâtı takdir eder.¹³¹³ Ehl-i Hak Allah’ın bütün makdûrâta kâdir olduğunda ve bütün hâdislerin Onun kudretinden meydana geldiğinde ittifak etmişlerdir. Fakat filozoflar, Seneviyye ve Mu‘tezile’den bazıları bu hususta Ehl-i Hak’ın görüşüne muhalif kalmışlardır.¹³¹⁴ Tabiatçı filozoflara göre âlemde meydana gelen hâdiselere tesir eden kuvvet tabiat ve mizaçlardır. Seneviyye ise hayrın Yezdan’dan şerrin Ehrimen’den meydana geldiğini söylemektedirler. Onlardan bazıları

¹³⁰⁸ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 657-658; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, V, s. 74; Topaloğlu, Bekir, “Kâdir”, *DİA*, XXIV, s. 124, İstanbul 2001; “Muktedir”, *DİA*, XXXI, s. 143, İstanbul 2006.

¹³⁰⁹ Tirmizî, Sünen, “ed-Da‘avât”, 82.

¹³¹⁰ Topaloğlu, “Kâdir”, *DİA*, XXIV, s. 124; “Muktedir”, *DİA*, XXXI, s. 143.

¹³¹¹ Mürselât, 77/23.

¹³¹² Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 116.

¹³¹³ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ekber*, I, Mektebetü’l-Furkân, 1. Baskı, BAE 1419/1999, s. 18; Eş‘arî, *el-Luma’*, s. 24-25; Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 45; *el-İnsâf*, s. 23; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 61, 79; Râzî, *Me‘âlimü Usûli’d-Dîn*, thk. Semih Duğaym, Beyrût, Dârü’l-Fikri’l-Lübnânî, Lübnân, 1992, s. 43; *Levâmî ‘u’l-Beyyinât*, s. 24, 225; *Kitâbü’l-Erba‘în*, I, s. 218.

¹³¹⁴ Semerkandî, *es-Sahâifu’l-İlâhiyye*, s. 378.

hayrın nurdan şerrin ise zulmetten meydana geldiğini iddia etmişlerdir. Çünkü hayırlı olan şer olamadığı gibi şerde de hayır bulunmaz.¹³¹⁵

Öte yandan kudret sıfatı üzerinde ortaya çıkan tartışmalardan biri de teodise/kötülük problemidir. Neseî, bu husustaki görüşleri sistematik bir şekilde aktarmaktadır. Neseî, Nazzâm'ın "Allah'ın kötülüğü yaratma kudreti yoktur. Zira Onun kötülük yapması imkânsızdır. İmkânsız olan bir şey ise Onun kudretinin dışındadır" şeklindeki iddiasını geçersiz görür. Çünkü kötülük, mümkün varlıklar kategorisinde olup tüm mümkünât Allah'ın kudreti dâhilindedir. Ayrıca bir şeyi yaratmaya gücü yeten, onun zıddını yaratmaya da kâdirdir. Bu açıdan Allah'ın, kudretiyle hem ilmi hem de onun zıddı olan cehâleti yaratmaya gücü yeter. Nitekim Eş'arî kelâmcılara göre her şeyi yaratan Allah'tır ve bunların hepsi Onun kudret sıfatının kapsamı içerisinde yer alır. Fakat onlar Allah'ın kötülüğü yaratma işlemini bizâtihi kötü olarak değerlendirmezler. Zira hüsün ve kubuh (iyi ve kötü) akıl yoluyla değil, Allah'ın bildirmesiyle/vahiyle tespit edilebilir. Buna karşın Mu'tezilenin çoğunluğu, Allah'ın kötülüğü yaratmaya kâdir olduğuna inanmakla beraber kötülüğün Ondan sudûr etmesinin imkânsız olduğunu ileri sürmektedirler. Mu'tezile'den Ebû'l-Hüzeîl ile Ebû'l-Hüseyn ise konuyu iki farklı açıdan değerlendirerek kötülüğün Allah'tan sudûr etmesini, kudretine nazaran mümkün; fakat gerekçeler bakımından imkânsız görmektedirler.¹³¹⁶

Basra Mu'tezilesinden Ebû Sehl Abbâd b. Süleymân es-Saymerî (ö. 250/864), Allah'ın gerçekleşmeyeceğini bildiği şeylerin var olması imkânsız olduğundan bunlara gücünün yetmediğini, eğer bunlar meydana gelirse bunun Allah'ın bilgisi olmaktan çıkacağını iddia etmektedir. Çünkü Allah'ın bilgisinin aksine bir şeyin meydana gelmesi muhâldir. Aksi halde ya Allah'ın ilmi/bilgisi cehâlete inkilâb etmiş, ya da o şey önceki hâleden başka bir hâle evrilmiştir ki her iki ihtimâl de imkânsızdır.¹³¹⁷

Ebû Alî, Ebû Hâşim ve onlara tabii olanlara göre Allah Teâlâ, kulun yapabildiğinin benzerini yapmaya kâdirdir. Fakat kulun yapabildiğinin bizzat kendisini yapmaya güç yetiremez. Çünkü kulun yapabildiği şeyin onu yapmak istemeyi kesinlikle kararlaştırması halinde bulunması yapmamayı dilemeye

¹³¹⁵ Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s. 382.

¹³¹⁶ Neseî, *Muhtasaru Nihâyeti'l-'Ukûl*, s. 123-124.

¹³¹⁷ Neseî, *Muhtasaru Nihâyeti'l-'Ukûl*, s. 125.

kesinlikle karar vermesi halinde de bulunmaması gerekir. Kulun yapabileceği şey Allah'ın yapabileceği şey olsaydı bu durumda Allah o işin meydana gelmesini murat ettiği halde kul meydana gelmesini doğru bulmazsa bu fiilin var olmasını gerektiren sebep olan ilahi irade bulunduğundan meydana gelmesi fakat bu fiilin meydana gelmemesini gerektiren kulun isteksizliğinin gerçekleşmesi dolayısıyla bu işin meydana gelmemesi gerekir. Semerkandî Cübbâîlerin bu iddiasına cevap sadedinde şunları söylemektedir: Yapmamayı dilemenin gerçekleşmesi halinde yokluk üzere devam etmenin zorunlu olduğunu kabul edemeyiz. Bu durumda mutlaka fiilin meydana gelmemesi değil mutlak kaydı bulunmadan fiilin ondan meydana gelmemesi lazım gelir.¹³¹⁸

Nesefî, Arap dilindeki “kelimelerin ihtivâ ettiği harflerin fazlalığı, manânın fazlalığına delâlet eder” kâidesi gereğince Kâdir, Kadîr ve Muktedir isimlerinin Kâdir isminden başlayarak gittikçe daha fazla mübâlağa ihtivâ ettiğini söyler.¹³¹⁹

Hakîkî manada Allah'tan başka Kâdir yoktur. Fizikî, dünyevî, siyasî ve kozmik güçlerin tümü Onun sonsuz kudreti karşısında bir değer taşımaz.¹³²⁰ Kâdir isminin ilim ve irâde sıfatlarıyla olan ilişkisi de göz ardı edilmemelidir. Nitekim Allah, şu anda mevcûd kozmik düzene son verip kıyameti kurmaya Kâdir'dir. Bununla ilgili iradesini ezeli ilminde tayin ettiği özel bir zamana tahsîs etmiştir.¹³²¹

Kul bu isimlerden nasibini almak için mutlak güç ve kudretin sadece Allah'a ait olduğunun idrakinde olmalıdır. Kulun kudreti ise noksan olup bir şeyleri icâd etmekten âcizdir.¹³²²

Ehl-i Sünnet kelâmcılara göre Kâdir ve Muktedir isimleri, Allah'ın zâtî (*sübûtî*) isim ve sıfatlarındandır. Halîmî, Kâdir ile Kadîr isimlerini âciz olmaktan münezzeh olan anlamıyla Allah'tan teşbîhi nefyeden sıfatlar içerisinde değerlendirmiştir.¹³²³

¹³¹⁸ Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s. 383-384.

¹³¹⁹ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 116.

¹³²⁰ William C. Chittick, Sachiko Murata, *İslam'ın Vizyonu*, s. 124.

¹³²¹ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 104; Topaloğlu, “Kâdir”, *DİA*, XXIV, s. 124.

¹³²² Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 116-117.

¹³²³ Halîmî, *el-Minhâc*, I, s. 198; Topaloğlu, “Kâdir”, *DİA*, XXIV, s. 124.

2.9.71-72. el-Mukaddim ve el-Muahhir

Sözlükte öne geçmek, önde bulunmak manâsındaki “kadm (kudûm)” kökünün tef’îl kalıbından türeyen Mukaddim, dilediğini öne alan demektir.¹³²⁴ Sözlükte geriye bırakmak, geride tutmak anlamındaki “ahr” kökünün tef’îl kalıbından türeyen Muahhir ise dilediği şeyi geriye bırakan, erteleyendir.¹³²⁵

Kur’ân’da bir yerde *kadm*,¹³²⁶ bir yerde de *takdîm*¹³²⁷ kökü olmak üzere iki yerde, *te’hîr* kökü ile türevleri ise 13 yerde Allah’a izâfe edilmiştir.¹³²⁸ Birbirini dengeleyen Mukaddim ile Muahhir isimleri Tirmizî’nin esmâ-i hüsnâ listesinde birlikte zikredilmiştir.¹³²⁹

Gazzâlî’ye göre bu iki ismin anlamı kendisine yaklaştıran-uzaklaştırandır. Allah’a en yakın olan varlıklar ise sırasıyla melekler, peygamberler, velîler ve âlimlerdir. Kulun Allah’a yakınlaşması ilim ve amelle değil, Onun takdîm ve tehîriyledir.¹³³⁰

Nesefî’ye göre kulun bu iki isimden alabileceği nasibi, işlerini dikkatlice sınıflandırması ve mühimden en mühime doğru yaptığı derecelendirmeye dikkat etmesidir. Bu ikisinin muhtevâsını hakkıyla anlayıp idrâk eden kullar, ne yaptıkları sâlih amellerle kendilerini güvende hissederler, ne de işledikleri günahlardan ötürü ümitsizliğe kapılırlar. Bilâkis daima korku (*havf*) ile ümit (*recâ*) arasında bir hâl içerisinde olurlar.¹³³¹

Mukaddim ile Muahhir isimleri, Allah’ın fiilî/kevnî isim ve sıfatları içerisinde mütâla’a edilmiştir.¹³³²

2.9.73-74-75-76. el-Evvel-el-Âhir ve ez-Zâhir-el-Bâtın

Sözlükte ilk anlamına gelen evvel kavramı Allah hakkında kullanıldığında varlığının başlangıcı olmayan, öncesiz ve ezeli olan demektir.¹³³³ Âhir ise varlığının sonu bulunmayan, ebedî olan anlamına

¹³²⁴ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, XII, s. 465; Topaloğlu, “Mukaddim”, *DİA*, XXXI, ss. 114-115, İstanbul 2006.

¹³²⁵ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, IV, s. 11-12; Topaloğlu, “Mukaddim”, *DİA*, XXXI, ss. 114-115.

¹³²⁶ Furkân, 25/23.

¹³²⁷ Kâf, 50/28.

¹³²⁸ Topaloğlu, “Mukaddim”, *DİA*, XXXI, ss. 114-115.

¹³²⁹ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da’avât”, 82.

¹³³⁰ Gazzâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ*, s. 145-146; Topaloğlu, “Mukaddim”, *DİA*, XXXI, ss. 114-115.

¹³³¹ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 118.

¹³³² Topaloğlu, “Mukaddim”, *DİA*, XXXI, ss. 114-115.

¹³³³ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 100; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, XI, s. 718.

gelmektedir.¹³³⁴ Her iki isim hem Kur’ân’da¹³³⁵ hem de hadîslerde¹³³⁶ Allah’a nispet edilmiştir.¹³³⁷

Allah Teâlâ; her şeyin yaratıcısı ve ilk illeti olması, öncesiz ve zamanın dışında bulunması, dünyada lütfunu esirgememesi ve ilk bilinen varlık olması bakımından Evvel; her şeyi var edip nihâyetinde varlığına son veren, zamanın dışında olan, âhirette mağfiretiyle muâmele eden ve en son kendisine dönülen olması yönünden de Âhir’dir. Diğer bir söylemle O, zâtıyla Evvel, sıfatlarıyla Âhir’dir.¹³³⁸

Öte yandan felsefe, kelâm ve tasavvuf literatürlerinde bu iki sıfat yerine Kadîm ile Bâkî, Ezelî ile Ebedî ve *lem yezel* ile *lâ yezâl* gibi aynı anlamı ifade eden kavramlar da kullanılmaktadır.¹³³⁹

Sözlükte belirgin olmak, ortaya çıkmak, galip gelmek, yardım etmek manâlarındaki “zuhûr” kökünden türeyen Zâhir, vücûd ve vahdetini ispat eden birçok delil bulunması bakımından belirgin olan, her şeye galip gelen demektir.¹³⁴⁰ Bu isim, hem Kur’ân’da¹³⁴¹ hem de hadislerde¹³⁴² Allah’a nispet edilmiştir.¹³⁴³ Sözlükte gizli olmak, bir şeyin iç yüzünü bilmek, sırlarına vâkıf olmak anlamındaki “batn” kökünden türeyen Bâtın ise zâtı ve mâhiyeti bakımından gizli olan demektir.¹³⁴⁴ Bu isim de hem Kur’ân’da¹³⁴⁵ hem de hadislerde¹³⁴⁶ Allah’a izâfe edilmiştir.¹³⁴⁷

Nesefî, Kur’ân’da bu dört ismin “O, Evvel ve Âhir, Zâhir ve Bâtın’dır”¹³⁴⁸, şeklinde bir arada zikredildiğini ve bu âyetten hareketle de dördünün beraber kullanılması gerektiğini belirtmektedir. Öte yandan bu isimler yaratılmışlara izâfe edildiğinde başka bir varlığa göre öncelik veya sonralık gibi belirli bir zamanı ifâde edebilirler. Ancak Allah’a nispet

¹³³⁴ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, IV, s. 11-12; Topaloğlu, Bekir, “Âhir”, *DİA*, I, s. 542, İstanbul 1998.

¹³³⁵ Hadîd, 57/3.

¹³³⁶ Müslim, “Zikir”, 61; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 109; Tirmizî, “ed-Da‘avât”, 82; İbn Mâce, “ed-Du‘â”, 10.

¹³³⁷ Topaloğlu, Bekir, “Evvel”, *DİA*, XI, s. 545, İstanbul 1995; Topaloğlu, “Âhir”, *DİA*, I, s. 542.

¹³³⁸ Topaloğlu, “Âhir”, *DİA*, I, s. 542.

¹³³⁹ Topaloğlu, “Evvel”, *DİA*, XI, s. 545.

¹³⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, IV, s. 523; Zeccâcî, *İştikâku Esmâillâh*, s. 137; Topaloğlu, Bekir, “Zâhir”, *DİA*, XLIV, s. 85, İstanbul 2013.

¹³⁴¹ Hadîd, 57/3.

¹³⁴² Müslim, “Zikir”, 61; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 109; Tirmizî, “ed-Da‘avât”, 82; İbn Mâce”ed-Du‘â”, 10.

¹³⁴³ Topaloğlu, “Zâhir”, *DİA*, XLIV, s. 85.

¹³⁴⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 130-131; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, XIII, s. 54; Topaloğlu, Bekir, “Bâtın”, *DİA*, V, s. 187, İstanbul 1992.

¹³⁴⁵ Hadîd, 57/3.

¹³⁴⁶ Müslim, “Zikir”, 61; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 109; Tirmizî, “ed-Da‘avât”, 82; İbn Mâce”ed-Du‘â”, 10.

¹³⁴⁷ Topaloğlu, “Bâtın”, *DİA*, V, s. 187.

¹³⁴⁸ Hadîd, 57/3.

edildiklerinde Onun için öncelik veya sonralık söz konusu değildir. Onun evveliyet ve âhiriyeti, zâtının zamandan münezzeh olduğunu gösterir. Bu ise ancak dördünün bir arada kullanılmasıyla anlaşılır. Bunlar, diğer varlıklara izâfe edildiğinde göreceli manâlar ifade ederler. Zira Allah'tan başka hiçbir varlık aynı anda hem evvel hem âhir, hem zâhir hem de bâtın vasıflarına sahip olamaz.¹³⁴⁹

Nesefî, mezkûr âyette¹³⁵⁰ geçen dört ismin 13 anlamına işâret eder:

1. Allah, varlığının başlangıcı olmaması hasebiyle Evvel; sonsuzluğu itibariyle Âhir; benzersizliği bakımından Zâhir ve gizli olması yönünden de Bâtın'dır.

2. O, kalplerden geçenleri bilmesiyle Evvel; dilediğinde kusurları sonsuza dek örtmesiyle Âhir; sıkıntılardan kurtarmasıyla Zâhir ve günahları bağışlayan rahmetiyle Bâtın'dır.

3. O, her şeyden önce var olmasıyla Evvel; her şeyden sonra varlığını devam ettirmesiyle Âhir; her şeye güç yetirebilmesiyle Zâhir ve her şeyin hakikatini bilmesiyle Bâtın'dır.

4. O, ezeliliğiyle Evvel; ebediliğiyle Âhir; tek ve bir oluşuyla Zâhir ve Samediyetiyle Bâtın'dır.

5. O, yaratmayı ilkin başlatıp idâme ettirmesiyle Evvel; kullarını hidâyete erdirip nihâî saâdete erdirmesiyle Âhir; yardım edip rızık vermesiyle Zâhir ve hakkı ortaya çıkarmak için yetkilendirmesiyle Bâtın'dır.

6. O, ezelî ilmiyle Evvel; nihâyetinde ebedî olan son hükmünü vermesiyle Âhir; aklî ve naklî delillerle varlığı ve birliğinin apaçık olmasıyla Zâhir ve varlığının birçok delili bulunmakla birlikte mâhiyeti bilinemeyen, kemmiyyet ve keyfiyyetle nitelenemeyen ve kendisine mekân nispet edilemeyen olmasıyla da Bâtın'dır.

7. O, her dâim var olan zâtıyla Evvel; sıfatlarıyla Âhir; âyetleriyle (delilleriyle) Zâhir ve zihnî tasavvur/hayal sınırlarına girmemesiyle Bâtın'dır.

8. O, hiç kimsenin planlaması, öne alması ve ayarlaması olmaksızın Evvel; hiç kimsenin sona alması ve geride bırakması olmaksızın Âhir; hiç

¹³⁴⁹ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 118; Topaloğlu, "Evvel", *DİA*, XI, s. 545; Topaloğlu, "Âhir", *DİA*, I, s. 542.

¹³⁵⁰ Hadîd, 57/3.

kimsenin destek ve takviyesini almaksızın Zâhir ve hiç kimsenin gizleyip saklaması almaksızın Bâtın'dır.

9. O, başlangıcı, kökeni, doğuşu almaksızın Evvel; kesişim noktası almaksızın Âhir; yakın almaksızın Zâhir ve gizlenmeksizin Bâtın'dır.

10. O, ihsânıyla Evvel; rahmetiyle Âhir;; delilleriyle Zâhir ve zamandan münezzeh olmasıyla Bâtın'dır.

11. O, yol göstermesiyle Evvel; koruyup gözetlemesiyle Âhir; yeterli olmasıyla Zâhir ve yardımıyla Bâtın'dır.

12. O, saâdete erdirip mutlu kılmasıyla Evvel; yardım edip desteklemesiyle Âhir; icâd edip meydana getirmesiyle Zâhir ve rehberlik edip irşâd etmesiyle Bâtın'dır.

13. O, ilk konuşup hitap etmesiyle Evvel; nihâyetinde herkese karşılığını vermesiyle Âhir; hayra teşvik etmesiyle Zâhir ve kargaşadan uzak olan sırlarıyla Bâtın'dır.¹³⁵¹

Bu anlamları verdikten sonra Zâhir ile Bâtın kavramları üzerinde konuşan Nesefî, Allah'ın Zâhir ile Bâtın olmak üzere iki tür nimetinin olduğunu ve Kur'ân'da bu hususun “*O, nimetlerini açık (zâhir) ve gizli (bâtın) olarak önünüze bolca sermiştir*”¹³⁵² şeklinde ifade edildiğini söylemektedir. Buradan hareketle Zâhir, nimetlerinin eserlerini açık bir şekilde gösteren; Bâtın ise ma‘rifetinin parıltılarını etrafa saçandır.¹³⁵³ Yine Gazzâlî'ye göre Allah'ın Zâhir ve Bâtın isimleri Onun görünen ve görünmeyen âlemlerin yaratıcı ve yöneticisi olduğuna işaret etmektedir.¹³⁵⁴

Cehm b. Safvân, Âhir isminden hareketle âhirette cennet ile cehennem, içindekilerle beraber bir gün yok olacağını iddia etmiştir. Ona göre Allah en başta ilk ve tek olduğu gibi sonunda da tek ve son olacaktır. Zira cennet, cehennem ve içindekilerin ebedî olmaları, Onun tek ve son olma ilkesine ters düşmektedir.¹³⁵⁵ Fakat bu görüş, kelâm âlimlerinin çoğunluğu tarafından birkaç açıdan reddedilmiştir:

1. Her canlının ölümü tadıp her şeyin helâk olacağı şeklindeki ifadelerle kastedilen, sadece dünya hayatıdır.

¹³⁵¹ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 118-119.

¹³⁵² Lokmân, 31/20.

¹³⁵³ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 119.

¹³⁵⁴ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 106-108; Topaloğlu, “Bâtın”, *DİA*, V, s. 187.

¹³⁵⁵ Topaloğlu, “Âhir”, *DİA*, I, s. 542.

2. Allah'ın Bâkî sıfatı ile cennet, cehennem ve içindekilerin bâkî oluşları ayrı şeylerdir. Zira her iki bekâ birbirinden farklı mâhiyettedir. Allah'ın bekâsı, değişmez olup zâtıyla özdeş iken, diğer varlıkların bekâsı ise kendi zâtından olmayıp Allah'ın onları yaratıp varlıklarını devam ettirmesiyledir. Bu durum, dünyadaki canlıların hücrelerinin yenilenerek devam edegelmesi gibidir. Dolayısıyla bu varlıkların bekâsından kastedilen, eşyânın olduğu gibi 'aynıyla devam etmesi değil, benzerinin (*emsâl*) yaratılarak idâme ettirilmesi şeklindedir. Zira âhirette Allah cennet ile cehennemi, nimet ile azabı her an yenileyerek idâme ettirecektir.

3. İbn Hazm'a göre Allah'ın dışındaki varlıkları zaman bakımından ezeli saymak din ve akıl/mantık açısından kabul edilemez. Zira bir şeyin hâdis olduğu söyledikten sonra onun âhirette bâkî/ebedî olacağını söylemek açık bir çelişkidir.¹³⁵⁶

Nesefî, eşyânın varlığı hakkında olduğu gibi bu dört isim hakkında da 14 sorunun vârid olduğunu ifade ederek bunları maddeler halinde şöyle cevaplandırmaktadır:

1. Allah var mıdır? (هل هو): Bu soruya Onun varlığını ispat eden apaçık delillerle cevap verilir.

2. Şayet varsa keyfiyeti nasıldır? (كيف هو): Allah'ın nasıl bir keyfiyete sahip olduğuna “Onun keyfiyeti, eşi ve benzeri yoktur” şeklinde cevap verilir. Nitekim “Onun eşi ve benzeri yoktur/لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ”¹³⁵⁷ âyeti bunu açıkça ifâde etmektedir. Nesefî, âyetteki “ك (ke)” harfinin zâid değil, teşbîh edatı olduğunu öne sürmektedir. Zira Onun mislinin misli yine O'dur. Bu harfin zâid olduğunu iddia etmek ise hatâen/sehven yazıldığı anlamına gelir ki bu yanlış bir söylemden öte bir şey değildir.¹³⁵⁸ Gazzâlî ise âyetteki ke harfinin zâid olduğunu savunmaktadır. Ona göre aksi halde Allah'a bir benzer ispat edilmiş olur ki bu imkânsızdır.¹³⁵⁹

3. Onun mâhiyeti nedir? (ما هو): Bu soruya sadece Ona has olan sıfatlarla cevap verilebilir. Gazzâlî, bu tarz bir soruya türemiş (*müştak*) isimlerle cevap verilemeyeceğini belirtmektedir. Ona göre bir kimse hakkında sorulan “onun mâhiyeti nedir?” sorusunun cevabı “uzundur” şeklinde değildir.

¹³⁵⁶ Yurdağür, Metin, “Bekâ”, *DİA*, V, ss. 359-360, İstanbul 1992.

¹³⁵⁷ Şûrâ, 42/11.

¹³⁵⁸ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 132.

¹³⁵⁹ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 19.

Zira uzunluk o kişinin sadece bir özelliğidir. Bunlar mâhiyeti açıklamayıp soruyu mübhem bırakan cevaplardır. Aynı şekilde Allah hakkında “Onun mâhiyeti nedir?” sorusuna karşılık “Âlim’dir, Kâdir’dir” şeklinde cevaplar verilemez.¹³⁶⁰

4. Kaç tanedir? (كم هو): Bu sorunun cevabı “Sizin ilâhınız bir tek ilâhtır. O’ndan başka ilâh yoktur”¹³⁶¹ âyetinde bulunmaktadır.

5. O, nerededir? (أين هو): Bu soruya “O, kullarının fevkında (üstünde) mutlak hâkimiyet sahibidir”¹³⁶² âyetiyle cevap verilir.

6. Niçin vardır veya neden Âlim ve Kâdir gibi sıfatlarla nitelenmiştir? (لِمَ كان مَوْجُوداً □ عالِماً □ قادراً مثلاً): Bu soruları ise kesin delillerle cevaplandırmak gerekir.

7. O, nedir? (أَيُّ شَيْءٍ هُوَ): Bu sorunun cevabı, “Hiç, Onun adını taşıyan/Ona adaş olacak bir başkasını biliyor musun?”¹³⁶³ âyetinde bulunur.

8. O, ne zaman var oldu? (متى كان): Bu soruya; “Allah, Evvel ve Âhir olup zamandan münezzehtir. O, her şeyin başı ve sonudur; başlangıcı veya sonu yoktur” şeklinde cevap verilir.

9. Mülküyle ilgili soruya (السؤال عن مُلْكِهِ): “De ki: “Ey mülkün/mutlak egemenliğin gerçek sahibi olan Allah’ım! Mülkü dilediğine verirsın, dilediğinden çekip alırsın. Dilediğini yüceltirsın, dilediğini de alçaltırsın. Her türlü iyilik senin elindedir. Hiç kuşku yok sen her şeye Kadırsın”¹³⁶⁴ âyetiyle cevap verilir.

10. İlmiyle ilgili soruya (السؤال عن عِلْمِهِ): “O, ğayb (görünmeyen) ve şehâdet (görünen) âleminin âlimidir (her şeyi en iyi bilenidir)”¹³⁶⁵ âyetiyle cevap verilir.

11. Kelâmıyla ilgili soruya (السؤال عن كَلَامِهِ): “Eğer yeryüzündeki bütün ağaçlar kalem olsaydı, deniz de mürekkebe, ardından buna yedi deniz daha eklenseydi yine de Allah’ın kelâmı/sözleri (yazmakla) tükenmezdi”¹³⁶⁶ âyetiyle cevap verilir.

¹³⁶⁰ Gazzâlî, *el-Maksadü ’l-Esnâ*, s. 31.

¹³⁶¹ Bakara, 2/163.

¹³⁶² Enam, 6/61.

¹³⁶³ Meryem, 19/65.

¹³⁶⁴ Âl-i ‘İmrân, 3/26.

¹³⁶⁵ Ra’d 13/9.

¹³⁶⁶ Lokman, 31/27.

12. Hükümüyle ilgili soruya (السؤال عن حكمه): “Önce de sonra da mutlak hüküm/karar Allah’ındır (eninde sonunda Onun dediği olur)”¹³⁶⁷ âyetiyle cevap verilir.

13. İsimleriyle ilgili soruya (السؤال عن أسمائه): “En güzel isimler Allah’ındır”¹³⁶⁸ âyetiyle cevap verilir.

14. Zâtına has hakikati ve samediyetiyle ilgili sorunun (السؤال عن (قِيَّتِهِ كُنْهٍ مَدِيَّتِهِ)) cevabı: “O, Zâhir ve Bâtındır”¹³⁶⁹ âyetinde bulunmaktadır. Yani Onun varlığı delilleriyle açıktır, zâtına has hakikatiyle de akıllara gizlidir.¹³⁷⁰

Nesefî; Evvel, Âhir, Zâhir ve Bâtın isimleri üzerine vârid olabilecek itirazlara şöyle cevap vermektedir:

1. Evvel: Allah Teâlâ, Evvel sıfatı ile nitelenecek olursa, Onun varlığı ya âlemin varlığıyla beraberdir ya da daha öncesindedir. Beraber olduğunda âlemin kadîm olması; belirli bir müddet öncesinde var olduğunda Allah’ın hâdis olması; belirsiz bir müddet öncesinde var olduğunda ise zamanın kadîm olması gerekir. Âlemin varlığından sonra olduğu takdirde yine Allah’ın hâdis olması lâzım gelir.

Nesefî’ye göre Allah’ın varlığı âlemin varlığından öncedir. Bu öncelik de belirsiz olup zamansal değildir. Zira O, zamanı da var eden, zaman üstü bir varlıktır. Ayrıca zaman, göreceli bir kavram olduğundan kadîm olmadığı gibi gerçekte bir varlığı da yoktur.

2. Âhir: Allah Âhir sıfatı ile nitelenecek olursa, Onun evvel olması imkânsız olur. Zira ikisi birbirine zıt şeylerdir.

Nesefî Âhir sıfatını “kendisiyle varlığın son bulduğu, varlığa son veren” şeklinde açıkladığından bu sıfat Onun evvel olmasına engel değildir.

3. Zâhir: Allah, Zâhir sıfatı ile nitelenecek olursa, Onun varlığından şüphe duyan insanların bulunması bunu imkânsız kılacaktır. O takdirde bunu nasıl anlamak gerekir?

Nesefî, bir şey varlığından şüphe duyulmayacak kadar son derece açık/zâhir olursa, Onun varlığı apaçık olmakla birlikte bazılarının gizli kalmasının mümkün olabileceğini söyler. Allah, tecellisinin şiddeti nedeniyle

¹³⁶⁷ Rûm, 30/4.

¹³⁶⁸ A’râf, 7/180.

¹³⁶⁹ Hadîd, 57/3.

¹³⁷⁰ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 119-120.

mahlûkâta gizli kalmıştır. Yer ve gökleri detaylı bir şekilde araştıran kişi, karşılaştığı deliller sayesinde Onu varlığından şüphe duymayacak şekilde müşâhede eder.

4. Bâtın: Allah, Bâtın sıfatı ile nitelenecek olursa, yukarıda bahsettiğiniz Zâhir sıfatı ile nitelenmesi mümkün olmayacaktır. Zira ikisi birbirine zıt kavramlardır.

Nesefî'ye göre Allah'ın Zâhir olduğu yönüyle Bâtın olması ya da Bâtın olduğu yönüyle Zâhir olması mümkün değildir. Onun zâtının hakikatini ne akıllar kavrayabilir ne de gözler idrâk edebilir. O, bu açıdan Bâtın'dır.¹³⁷¹

Bu isimlerden manevî nasibini almak isteyen bir kul, kendini hesaba çekmeli, tüm hayatını baştan sona gözden geçirmeli, Allah'ın gizli veya aşikâr olan her şeyi en ince ayrıntısına kadar bildiğinin farkında olup bu çerçevede hareket etmelidir. Dolayısıyla her insan eylem, söylem ve davranışlarını gözetip nefsinin kontrol altında tutmalıdır.¹³⁷²

2.9.77. el-Vâlî

Sözlükte bir şeyle yan yana bulunmak, ona çok yakın olmak, sevmek, yardım etmek, bir ülkeyi yönetmek, birinin işini üstlenmek anlamlarına gelen “velî/velâyet” kökünden türeyen Vâlî, müminlerin dostu, koruyucusu, yardımcısı ve sevgilisi demektir.¹³⁷³ Nesefî bu ismi; her şeyin sahibi, dilediği şekilde tasarruf eden, dilediği hükmü verip tatbik eden şeklinde açıklamaktadır.¹³⁷⁴

Bu kavram, Kur'ân'da 20'den fazla âyette Velî, bir âyette de Vâlî şeklinde Allah'a izâfe edilmiştir. Ayrıca dokuz âyette velînin çoğulu olan “evliyâ” ifadesi geçer. Yine Velî'nin türevlerinden olan Mevlâ da Kur'ân'da Allah'a nispet edilen isimlerdendir. Vâlî ismi, İbn Mâce¹³⁷⁵ ve Tirmizî'nin¹³⁷⁶ esmâ listesinde yer almıştır.¹³⁷⁷

¹³⁷¹ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 120-121.

¹³⁷² Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 121.

¹³⁷³ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 885; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XV, s. 406-407.

¹³⁷⁴ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 121-122.

¹³⁷⁵ İbn Mâce, *Sünen*, “ed-Du‘â”, 10.

¹³⁷⁶ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da‘avât”, 82.

¹³⁷⁷ Topaloğlu, “Velî”, *DİA*, XLIII, ss. 24-25.

Nesefî, Vâlî'nin Kur'ân'da zikredilmediğini öne sürmektedir.¹³⁷⁸ Nitekim Ra'd sûresindeki “Onlar için Allah’tan başka hiçbir yardımcı (Vâlin) da yoktur”¹³⁷⁹ âyetinde kelime tenvinli (Vâlin) bir şekilde vârid olmuştur. Muhtemelen Nesefî bu ifadeleriyle Kur'ân'da الوالي (el-Vâlî) formatında bir ismin geçmediğini kastetmiştir.

Nesefî, bu isimle ilgili bilgileri daha önce Velî isminde verdiğiinden burada fazla ayrıntıya girmemiştir.

2.9.78. el-Müte‘âlî

Sözlükte güç, şeref ve izzet sahibi olmak anlamındaki “‘alâ’ veya ‘ulûv” kökünün “tefâ‘ul” kalıbından türeyen Müte‘âlî, şeref, izzet, kudret ve hükümlerlik yönünden en yüce olan anlamındadır. ‘Alâ’ ile ‘ulûv kavramlarının birbirinden farklı anlamlar ihtivâ ettiklerini söyleyenler ‘alâ’ kavramına mekânlar ve cisimler ile ilgili yükselmek; ‘ulûv kavramına ise mertebesi yüce olmak manâlarını vermişlerdir.¹³⁸⁰

Mezkûr iki kavram, bir yerde Müte‘âlî, 14 yerde Te‘âlâ, dokuz yerde ‘Âlî ve üç yerde ‘Alâ olmak üzere Kur'ân'da 27 yerde Allah’a nispet edilmiştir.¹³⁸¹ Müte‘âlî, İbn Mâce¹³⁸² ile Tirmizî'nin¹³⁸³ esmâ listesinde de yer almaktadır.¹³⁸⁴

Nesefî, Müte‘âlî isminin ‘Âlî ismiyle aynı anlamda olup sadece Müte‘âlî'nin daha fazla mübâlağa içerdiğini ifade etmiş, bu isim hakkında fazla bilgilendirmede bulunmayıp konu ile ilgili gerekli açıklamaların ‘Âlî isminde geçtiğini belirtmiştir.¹³⁸⁵

2.9.79. el-Berr

Sözlükte itaatkâr, vefâkâr, sadakatli ve iyiliksever olmak anlamındaki “berr” kökünden türeyen Berr, yarattıklarına karşı rahmet, mağfiret, lütuf ve

¹³⁷⁸ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 121.

¹³⁷⁹ Ra'd 13/11.

¹³⁸⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 582; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XV, s. 85; Topaloğlu, Bekir, “Müte‘âlî”, *DİA*, XXXII, ss. 181-182, İstanbul 2006.

¹³⁸¹ Topaloğlu, “Müteâlî”, *DİA*, XXXII, ss. 181-182.

¹³⁸² İbn Mâce, *Sünen*, “ed-Du‘â”, 10.

¹³⁸³ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da‘avât”, 82.

¹³⁸⁴ Topaloğlu, Bekir, “‘Alî”, *DİA*, II, ss. 370-371; “Müte‘âlî”, *DİA*, XXXII, ss. 181-182.

¹³⁸⁵ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 122.

ihsânı bol olan, mutlak iyilik sahibi anlamlarına gelmektedir.¹³⁸⁶ Bazı âlimler bu isme, işlenen günahlardan dolayı ihsânını kesmeyen anlamını vermişlerdir.¹³⁸⁷ Berr ismi, Kur’ân’da “*Elbette biz bundan önce yalnız Ona yalvarıyorduk. Şüphesiz ihsânı bol (Berr) ve çok merhametli (Rahîm) olan da yalnız O’dur*”¹³⁸⁸ şeklinde Rahîm ismi ile beraber zikredilmiştir.

Nesefî’ye göre Berr ile Bârr isimleri aynı anlamda olup Berr, daha fazla mübâlağa içermektedir. Kelimenin muhtevâsından olan ilâhî ihsân ise dînî ve dünyevî olmak üzere iki türdür:

a. Dînî ihsân: Allah’ın, kullarını îmân ve itâat etmeleri için yaratıp bunu yerine getirenleri bolca mükâfatlandırmasıdır.

b. Dünyevî ihsân: Allah’ın kullarına sağlık, sıhhat, âfiyet, güç, kuvvet, mal, servet, evlât, zürriyet gibi sayısız ve sonsuz nimetler bahşetmesidir. O, “*Allah’ın nimetini saymaya kalksanız onu sayamazsınız*”¹³⁸⁹ buyurarak nihayetsiz ihsân sahibi olduğunu bildirmektedir.¹³⁹⁰

Hiz. Ömer ihsân bağlamında şunları söylemektedir: “İyilik eskiyip yok olmaz, kötülük ise asla unutulmaz. Zira iyilik ile kötülüğün karşılığını verecek hüküm sahibi Deyyân olan Allah asla uyumaz/unutmaz. Herkes yaptığıının karşılığını göreceğinden nasıl davranırsan öyle karşılık bulacaksın.”¹³⁹¹

Bu perspektiften hareketle Berr isminden nasibini isteyen kimselerin her daim iyilikle meşgul olup hayatlarını iyiliğe adanmaları gerekir.¹³⁹²

2.9.80. et-Tevvâb

Sözlükte rücû etmek, geri dönmek manâsındaki “tevb” kökünden türeyen ve Allah’ın isimlerinden biri olan Tevvâb; kullarının tövbelerini çokça kabul eden, onları tövbe etmeye muvaffak kılan, güçlüğü kolaylığa çeviren, günahlardan itaate ve haramlardan helâllere yönlendiren, gazabı rızâ ve muhabbete dönüşen anlamındadır. Bu isim insanlar hakkında kullanıldığında ise gûnahtan itaate dönen, çokça tövbe eden anlamına gelir.¹³⁹³

¹³⁸⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 114; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, IV, s. 51-52.

¹³⁸⁷ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 122.

¹³⁸⁸ Tûr, 52/28.

¹³⁸⁹ Nahl, 16/18.

¹³⁹⁰ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 122.

¹³⁹¹ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 122.

¹³⁹² Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 122.

¹³⁹³ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 169; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, I, s. 233; Gazzâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ*, s. 109; Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 122.

Nesefî Allah'ın Tevvâb ismini, “Rubûbiyyetine yakışır şekilde kullarına çeşitli ihsânıyla yönelen, onları isyanın hemen ardından tövbeye muvaffak kılan, kötülükten itaate yönlendiren, itaatkâr kullarına mahrûm oldukları nimetleri bahşeden, güçlükten kolaylığa çeviren, günahlarını affedip bağışlayan, üzerlerindeki çeşitli belaları defedip yerine bolca nimetler ihsân eden” şeklinde açıklamaktadır. Bazı âlimler ise Tevvâb'a, tövbe etmenin yollarını kolaylaştıran, dua edene istediğini vermekle mukâbele eden ve pişman olup tövbe edeni affeden anlamlarını yüklemişlerdir.¹³⁹⁴

Öte yandan bazı âlimler tövbe, evbe ve inâbe kavramlarını farklı şekillerde yorumlayarak tövbe'yi günahlardan pişman olup dönmek; evbe'yi dünyayı bırakıp terk etmek; inâbe'yi ise Allah'ın dışındaki her şeyden yüz çevirmek olarak tanımlamışlardır.¹³⁹⁵

Tövbe kavramı Kur'ân'da fiil ve isim kalıplarıyla beraber yaklaşık 30 yerde geçerken 11 âyette Tevvâb şeklinde Allah'a nispet edilmiştir.¹³⁹⁶ Ayrıca bu isim, İbn Mâce¹³⁹⁷ ile Tirmizî'nin¹³⁹⁸ esmâ listesinde de yer almıştır.¹³⁹⁹

Hattâbî, “تَابَ (tâbe)” fiilinin hem geçişsiz hem de geçişli gelebileceğini ve Tevvâb isminin mübâlağalı içerip kullarını tövbeye çokça muvaffak kılan anlamını taşıdığını söyler.¹⁴⁰⁰

Tevvâb isminden nasibin almak isteyen; günahlardan son derece sakınmalı ve bir daha tövbe etmesine gerek kalmayacak şekilde tövbe etmelidir. O, işlediği gûnahtan ötürü tövbe ettikten sonra da bir daha işlediği günaha geri dönmek üzere ölene kadar tövbesine sadık kalmalıdır. Gûnahtan dönüş hem kalbî hem de fiilî olmalıdır. Allah, böyle bir tövbeden razı olur. Kulun tövbe edip Allah'a yönelmesinden Cenâb-ı Hakk'ın duyduğu hoşnutluk, Hz. Peygamber'in de ifade ettiği¹⁴⁰¹ gibi yiyecek, içecek vs. eşyalarını taşıyan bineğini sahrâda kaybeden bir kimsenin onu bulduğunda duyduğu mutluluktan çok daha ötedir.¹⁴⁰²

¹³⁹⁴ Burhânüddîn, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 122-123.

¹³⁹⁵ Nesefî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, s. 45.

¹³⁹⁶ Topaloğlu, Bekir, “Tevvâb”, *DİA*, XLI, ss. 48-49, İstanbul 2012.

¹³⁹⁷ İbn Mâce, *Sünen*, “ed-Du'â”, 10.

¹³⁹⁸ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da'avât”, 82.

¹³⁹⁹ Topaloğlu, “Tevvâb”, *DİA*, XLI, ss. 48-49.

¹⁴⁰⁰ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 122-123.

¹⁴⁰¹ Buhârî, “ed-Da'avât”, 4; Müslim, “Tövbe”, 1-8.

¹⁴⁰² Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 123.

2.9.81. el-Müntakim

Sözlükte suçluyu cezalandırmak, sert bir şekilde ayıplamak mânâsındaki “nakm (nükûm)” kökünün “ifti’âl” kalıbından türeyen Müntakim, günahkâr kuluna yanlışından dönmesi için fırsat veren, onu cezalandırmadan evvel uyarın, intikamı çetin olan, kendi için değil haksızlığa uğrayan dostları için intikam alan anlamlarına gelmektedir.¹⁴⁰³ Gazzâlî bu ismi, küstah ve kibirli olanların bellerini kıran, azgınlarn ve zâlimlerin cezasını çokça sert veren şeklinde açıklamıştır.¹⁴⁰⁴

Nakm kökünden türeyen bu isimler Kur’ân’da dört yerde *Zü’ntikâm*, üç yerde de *Müntakim* şeklinde vârid olmuştur. Ayrıca bu isim İbn Mâce¹⁴⁰⁵ ile Tirmizî’nin¹⁴⁰⁶ esmâ listesinde de yer almıştır.¹⁴⁰⁷

Nesefî, ta’zîb ile intikâm kavramlarının aynı anlamda olmadıkları kanâatindedir. Ona göre ta’zîb’in intikam olması için belirli şartları hâiz olması gerekir. Bunlar:

1. Nefret sınırlarını aşır şiddetli öfkeye dönüşmesi,
2. Cezanın belirli bir müddet sonra verilmesi,
3. Ta’zîb ile beraber psikolojik rahatlamanın meydana gelmesidir.¹⁴⁰⁸

Bu üç şarttan ilk ikisi hem Allah’ın hem de yaratılmışların intikamı için geçerlidir. Üçüncü şart ise yaratılmışlara hastır.¹⁴⁰⁹ Ancak şunu belirtmemiz gereklidir ki Eş’arî’nin de ifade ettiğı gibi bir kimseye yardım edip mükâfatlandırma ve diğer birine gazap edip cezalandırma şeklindeki ilâhî fiillerin ‘illet ve gayesi Allah’a değil, kullara yöneliktir.¹⁴¹⁰

İntikam, erken davranıp aceleci bir şekilde azap etmekten daha şiddetli ve çetin bir olgudur. Ayrıca günah işleyenler derhal cezalandırılacak olurlarsa kimse günah işlemeye cesaret edemez. Fakat Allah, insanları kendi irâdeleri ile sınamaktadır. Bu çerçevede Müntakim isminden nasibini almak isteyen bir kul, Allah Teâlâ’nın düşmanlarından intikam almaya kâdir

¹⁴⁰³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, XII, s. 591; Gazzâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ*, s. 109; Topaloğlu, Bekir, “Müntakim”, *DİA*, XXXII, ss. 23-24, İstanbul 2006.

¹⁴⁰⁴ Gazzâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ*, s. 109; Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 123.

¹⁴⁰⁵ İbn Mâce, *Sünen*’ed-Du’â”, 10.

¹⁴⁰⁶ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da’avât”, 82.

¹⁴⁰⁷ Topaloğlu, “Müntakim”, *DİA*, XXXII, ss. 23-24.

¹⁴⁰⁸ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 123.

¹⁴⁰⁹ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 123.

¹⁴¹⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî’l-Eş’arî*, s. 49; Topaloğlu, “Müntakim”, *DİA*, XXXII, ss. 23-24.

olduğunu bilmeli ve azaba duçar olanların buna müstahak olduklarına inanmalıdır.¹⁴¹¹

2.9.82. el-‘Afüvv

Sözlükte affetmek, bağışlamak, silmek, hakkından vazgeçmek manâsındaki “‘afv” kökünden türeyen ve ‘Âfi kelimesinin mübâlağa kalıbı olan ‘Afüvv, çokça affedip bağışlayan demektir.¹⁴¹² Bazı âlimler bu isme, rahmetiyle günahların karartısını nefislerden temizleyen ve keremiyle gafletin vahşetini kalplerden silip atan anlamını vermişlerdir.¹⁴¹³

‘Afüvv ismi hem Kur’ân’da¹⁴¹⁴ hem de İbn Mâce¹⁴¹⁵ ile Tirmizî’nin¹⁴¹⁶ esmâ listesinde Allah’a izâfe edilmiştir.

Nesefî’ye göre ‘Afüvv isminin muhtemel anlamları şu şekildedir:

1. Silmek anlamındaki ‘afv kökünden türeyen ‘Afüvv, kullarının günahlarının izlerini tamamen silip yok eden demektir. Nitekim “*Allah, böylelerinin kötülüklerini (günahlarını) iyiliklere (sevaplara) çevirecektir*”¹⁴¹⁷ âyeti bu anlama işâret etmektedir. Nesefî’ye göre mağfiret etmek sadece örtmek; affetmek ise tamamen silip yok etmek anlamında olduğundan her iki kavram birbirinden farklıdır. Bu açıdan affetmek, mağfiretten daha fazla mübâlağalıdır.

2. Fazla olmak, artmak anlamındaki ‘afv kökünden türeyen ‘Afüvv, fazlasıyla veren demektir. Nitekim “*Sana neyi infâk edeceklerini de soruyorlar. De ki: İhtiyaç fazlasını/arta kalanı (‘afvü infâk edin!)*”¹⁴¹⁸ âyeti bu anlama işâret etmektedir.

3. Çoğaltmak, arttırmak, bol vermek anlamındaki ‘afv kökünden türeyen ‘Afüvv, nimetlerini bolca veren demektir.¹⁴¹⁹

‘Afüvv isminden nasibini olmak isteyen bir kul, kendisine haksızlık edenler dâhil herkesi affetmeli, insanlara karşı şefkat ve merhamet gösterip onlara yönelik yaptığı iyiliklere devam etmelidir. Nitekim Allah “*(Haksız*

¹⁴¹¹ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 123.

¹⁴¹² İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 574; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, XV, s. 72.

¹⁴¹³ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 124.

¹⁴¹⁴ Nisâ, 4/43, 99, 149; Hac, 22/60.

¹⁴¹⁵ İbn Mâce “ed-Du‘â”, 10.

¹⁴¹⁶ Tirmizî “ed-Da‘avât”, 82.

¹⁴¹⁷ Furkân, 25/70.

¹⁴¹⁸ Bakara, 2/219.

¹⁴¹⁹ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 123-124.

iftiralara uğramış olsalar bile) içinizden bolluk ve genişlik sahibi kimseler (yardım sever ve zengin olanlar) yakınlarına, yoksullara ve Allah yolunda hicret edenlere “onlara artık bir şey vermeyeceğiz” diye yemin etmesinler/yardım etmekten geri durmasınlar; Onları affedip hoş görsünler; Allah’ın sizi bağışlamasını arzu etmez misiniz? Allah çok bağışlayıcıdır, çok esirgeyicidir”¹⁴²⁰ âyetinde inananlardan bunu istemektedir. Buradan hareketle bir insan Allah’ın kullarını bağışlayıp hoş görürse Allah da onun bu davranışının karşılığını fazlasıyla verir.¹⁴²¹

2.9.83. er-Raûf

Sözlükte ileri derecede şefkat ve merhamet etmek manasındaki “re’fet” kökünden türeyen Raûf ismi, bu anlam bağlamında ileri derecede şefkatli ve merhametli olan demektir. Bazı âlimler bu ismi, kullarında gördüğü noksan ve ayıpları örten, örttüğünü de affeden şeklinde açıklamışlardır.¹⁴²²

Öte yandan re’fet ile rahmet kavramları birbirinden farklıdır. Re’fet, gönülden/içten gelen bir istekle yapılan şefkat; rahmet ise gönülden olmasa bile yapılan iyiliktir. Bu yönüyle re’fet, rahmetten daha güçlü bir şefkat duygusunu içermektedir.¹⁴²³

Kur’ân’da re’fet kelimesine iki,¹⁴²⁴ Raûf ismine ise 11 âyette rastlamaktayız. Ayrıca bu isim, İbn Mâce¹⁴²⁵ ve Tirmizî’nin¹⁴²⁶ esmâ listesinde de yer almaktadır.¹⁴²⁷

Nesefî’nin de aralarında bulunduğu birçok âlim Raûf isminin Rahîm’den daha fazla şefkat içerdiğini öne sürmüşlerdir.¹⁴²⁸ Ayrıca Nesefî, “Şüphesiz ki Allah insanlara karşı çok şefkatli (Raûf), çok merhametlidir (Rahîm)”¹⁴²⁹ âyetinde Raûf’un Rahîm’den önce gelmesini; re’fet’in Allah’ın zâtındaki şefkatten; rahmetin ise fakirlik gibi aciziyeti ifade eden hallerden

¹⁴²⁰ Nûr, 24/22.

¹⁴²¹ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 124.

¹⁴²² İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 373; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, IX, s. 112; Zeccâcî, *İştikâku Esmâillâh*, s. 91; Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 124.

¹⁴²³ Topaloğlu, “Raûf”, *DİA*, XXXIV, s. 468, İstanbul 2007.

¹⁴²⁴ Nûr, 24/2; Hadîd, 57/27.

¹⁴²⁵ İbn Mâce, *Sünen*, “ed-Du‘â”, 10.

¹⁴²⁶ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da‘avât”, 82.

¹⁴²⁷ Topaloğlu, “Raûf”, *DİA*, XXXIV, s. 468.

¹⁴²⁸ Zeccâc, *Tefsîru Esmâillâhi’l-Hüsna*, s. 62; Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 124; Topaloğlu, “Raûf”, *DİA*, XXXIV, s. 468.

¹⁴²⁹ Bakara, 2/143.

ötürü kulda tecellî eden bir sıfat olmasıyla açıklamıştır. Dolayısıyla re’fet daha çok Allah’ın zâtına, rahmet ise kulun acziyetine yöneliktir. Böylece re’fetin kaynağı Allah’ın zâtı iken, rahmetin kaynağı ise merhamet edilmeyi hak eden kuldur.¹⁴³⁰

Re’fet, rahmetin nihâî derecesidir. Ancak her zaman her yerde re’fet hoş görülmeyebilir. Çünkü ıslâh ve terbiye gayesiyle ceza verme esnasında re’fet hoş karşılanmaz. Zira “*Allah’ın dinini(n gereğini) uygulama hususunda o ikisine karşı merhamet (re’fet) duygusuna kapılmayın!*”¹⁴³¹ âyeti bu hususu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.¹⁴³²

Allah Teâlâ’nın re’feti, bir annenin evlâdına karşı taşıdığı derin şefkat duygusundan çok daha ötedir. Ana yüreği evlâdının tahammülü güç bir sıkıntıya marûz kalmasına râzı gelmediği gibi, onun yüreğindeki merhameti yaratan Allah da şefkate lâayık kullarının üstesinden gelemeyecekleri sıkıntılara marûz bırakılmalarına müsaade etmez.¹⁴³³

Nesefî, Müslüman olsun kâfir olsun hiç kimsenin akıbeti ve âhiretteki konumu ile ilgili kesin hüküm verilmemesi gerektiği kanâatindedir. Bazı insanları tayin ederek şakî olduklarına hükmetmek asla doğru değildir. Zira Allah, Raûf isminin bir tecellisi olarak günahkârların âhiretteki durumunu değiştirerek onları bağışlayabilir. Bu nedenle kula düşen, tüm insanlığa mümkün mertebe şefkat gösterip merhamet etmek ve onları faydalarına olacak hayırlı işlere çağırmaktır.¹⁴³⁴

Raûf, Allah’ın zâtî isim ve sıfatları içerisinde mütâla’a edilmiştir.¹⁴³⁵

2.9.84-85. Mâlikü’l-mülk ve Zü’l-Celâli ve’l-İkrâm

Daha önce Melik isminin açıklamasında “mülk” ve “melik” kavramları hakkında bilgi verilmişti. Burada iki kavramın birleşiminden oluşan “Mâlikü’l-mülk”¹⁴³⁶ terkîbi üzerinde durulacaktır. Mâlikü’l-mülk, daha çok dünya hükümdarlığının zât-ı ilâhîye ait olduğunu ifâde eder¹⁴³⁷ ve Kur’ân’da sadece “*De ki: “Ey mülkün gerçek sahibi (Mâlikü’l-mülk) olan Allah’ım!*

¹⁴³⁰ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 124.

¹⁴³¹ Nûr, 24/2.

¹⁴³² Nesefî, *Mekârimu’l-Ahlâk*, s. 84.

¹⁴³³ Topaloğlu, Bekir, “Raûf”, *DİA*, XXXIV, s. 468.

¹⁴³⁴ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 125.

¹⁴³⁵ Topaloğlu, “Raûf”, *DİA*, XXXIV, s. 468.

¹⁴³⁶ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 125.

¹⁴³⁷ Topaloğlu, Bekir, “Melik”, *DİA*, XXIX, ss. 50-51.

Mülkü dilediğine verirsın, dilediğinden çekip alırsın. Dilediğini yüceltirsın, dilediğini de alçaltırsın. Her türlü iyilik senin elindedir. Hiç kuşku yok ki sen her şeye kadırsın”¹⁴³⁸ âyetinde geçer.

Zü'l-Celâl ve'l-İkrâm ismine gelince, bu terkipte yer alan ikrâm ve in‘âm kelimeleri birbirine yakın anlamlara sahiptir. Bununla beraber ikrâm, in‘âm’dan daha özeldir. *Zü'l-Celâl ve'l-İkrâm* terkîbi ile ilgili açıklama ise Celîl ve Kerîm isimleri başlığında verilmiştir.¹⁴³⁹ Bu terkîb, Kur‘ân’da iki âyette¹⁴⁴⁰ geçmektedir.¹⁴⁴¹ Neseî’ye göre celâl kelimesinin ikrâm’dan önce zikredilmesinin hikmeti; Celâl’in, Allah’ın zâtına yakışmayan şeylerden münezzehe olduğunu bildirmesi ve Onun tenzîhî sıfatlarına işâret etmesidir. Onun zâtı, bu tenzîhî anlamı ifâde ettiğinden, o başkasına muhtaç değildir. İkrâm ise zât üzerine zâid sıfatlara delâlet ettiğinden onu ilave edecek birilerini gerektirmektedir. Bu nedenle celâl ikrâm’dan önce zikredilmiştir.¹⁴⁴² Ayrıca Neseî, zü’l-celâl terkibinin Celîl’den daha fazla mübâlağa içerdiğini söyleyerek Hz. Peygamber’in “*Yâ Ze’l-Celâli ve’l-İkrâm duasını sıkça tekrarlayınız!*”¹⁴⁴³ hadîsini delil olarak öne sürmüştür.¹⁴⁴⁴

Neseî, mutlak celâl ve kemâl sahibinin Allah olduğunu söyleyerek *Zü’l-Celâl ve’l-İkrâm* terkibinin Ona aidiyetini vurgulamaktadır. Bu isimden nasibini almak isteyen bir kul, Allah’a yakışır eylemlerde bulunmalı, dünyayı gözünde hakir görüp güzel ahlâkla ahlâklanmalıdır.¹⁴⁴⁵

2.9.86. el-Muksıt

Sözlükte adaletle hükmetmek manâsındaki “kıst” kökünün “if‘âl” kalıbından türeyen Muksıt; âdil olan ve adâletle hükmeden anlamındadır.¹⁴⁴⁶ Gazzâlî Muksıt’ı, mazlumun hakkını zâlimden alan şeklinde açıklamıştır.¹⁴⁴⁷

¹⁴³⁸ Âl-i ‘İmrân, 3/26.

¹⁴³⁹ Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 125.

¹⁴⁴⁰ Rahmân, 55/27, 78.

¹⁴⁴¹ Topaloğlu, Bekir, “Zü’l-celâli ve’l-ikrâm”, *DİA*, XLIV, s. 515, İstanbul 2013.

¹⁴⁴² Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 125.

¹⁴⁴³ Ahmed, *Müsned*, 17596; Hâkim, *Müstedrek*, 1836-1837.

¹⁴⁴⁴ Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 125.

¹⁴⁴⁵ Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 125.

¹⁴⁴⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 670; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, VII, s. 377; Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 125.

¹⁴⁴⁷ Gazzâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ*, s. 112; Topaloğlu, “Muksıt”, *DİA*, XXXI, s. 141.

âhirette gerçekleşeceği belirtilmektedir. Bu nedenle Kur'ân'da âhîret için "toplanma günü (yevmü 'l-cem)"¹⁴⁶⁰ ifadesi kullanılmaktadır.¹⁴⁶¹

Nesefî'ye göre mutlak anlamda Câmi' ismi Allah'a ait olup bu ismin muhtemel anlamları şöyledir:

1. Câmi', parçacıkları bir araya getirip özel bir oluşum meydana getirendir.

2. Câmi', dostların kalplerini birbirine ısıdırıp sevdiren, onları bir araya getirendir.

3. Câmi', kıyâmet günü ruh ve cesetleri buluşturup birleştirendir.

4. Câmi', zâlim ve mazlum tüm insanlığı kıyâmet gününde huzurunda toplayıp bir araya getirendir.¹⁴⁶²

Ayrıca bazı sûfiler bu ismi, "yüceliğini müşâhede etmeleri için dostlarının kalplerini bir araya toplayan" şeklinde yorumlamışlardır.¹⁴⁶³

Kul bu isimden nasibini alabilmek için zâhirî adabı ile kalbindeki bâtinî hakikatleri bir arada tutmalıdır. Diğer bir söylemle iç ve dış güzelliklerini birleştirmelidir. Nitekim ma'rifet bilinci kemâle eren bir kimsenin ahlâk ve davranışları güzelleşir ve şeriat, tarikat ve hakikat üçlüsünü bir arada tutmayı başarmış olur.¹⁴⁶⁴

2.9.88-89-90. el-Ğanî-el-Muğnî-el-Mânî'

Sözlükte ihtiyacı bulunmayıp zengin olmak anlamındaki "ğınâ (ğanâ)" kökünden türeyen Ğanî; zâtında ve sıfatlarında her türlü ihtiyaçtan münezzeh olan, zâtının varlığıyla yetinip başkalarına muhtaç olmayan/zengin demektir.¹⁴⁶⁵ Bazı âlimler bu isme, kendisinden başka her şeyin Ona muhtaç olduğu anlamını yüklemişlerdir. Gazzâlî'ye göre bu anlam Ğanî'ye değil Melik ismine aittir. Çünkü Melik ismi, Ğanî'ye göre çok daha kapsamlı bir

¹⁴⁶⁰ Şûrâ, 42/7; Teğâbün, 64/9.

¹⁴⁶¹ Topaloğlu, "Câmi'", *DİA*, VII, ss. 92-93.

¹⁴⁶² Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 126.

¹⁴⁶³ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 126.

¹⁴⁶⁴ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 126.

¹⁴⁶⁵ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 615; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XV, s. 135-136; Topaloğlu, Bekir, "Ğanî'", *DİA*, XIII, ss. 348-349, İstanbul 1996.

muhtevâyâ sahiptir.¹⁴⁶⁶ Ayrıca Eş'arî, Zeccâc ve Zeccâcî gibi âlimler Ğanî'yi Kâdir ismi bağlamında yetkin kudret sahibi olarak tanımlamışlardır.¹⁴⁶⁷

Ğınâ kavramı Kur'ân'da çeşitli fiil ve isim kalıplarıyla 73 yerde geçmekte olup bunların 18'inde Ğanî şeklinde Allah'a nispet edilmiştir.¹⁴⁶⁸ Aynı kökün "if'âl" kalıbından türeyen dilediğini zengin kılıp tatmin eden, her türlü ihtiyaçtan kurtaran¹⁴⁶⁹ anlamındaki Muğnî ise Tirmizî'nin¹⁴⁷⁰ esmâ-i hüsnâ listesinde yer almaktadır.

Ğanî ile Muğnî isimlerinin birbirinden farklı olduğunu savunan âlimler Ğanî'ye, mükemmel olan; Muğnî'ye ise mükemmel üstü bir konumda bulunan anlamını vermişlerdir. Allah Teâlâ, varlığı zorunlu olduğundan ne zâtında ne de sıfatlarında başkasına muhtaç değildir. Bu anlamıyla zenginlik Ona mahsûstur. Kullara nispet edilen zenginlikler ise hakîkî değil, nisbî ve mecâzîdir.¹⁴⁷¹

Sözlükte vermemek, engel olmak, mahrûm etmek anlamındaki "men" kökünden türeyen Mâni' ismi ise dilemediği şeylere engel olup gerçekleşmesine müsaade etmeyen, dilemediği şeyi vermeyen, lâıyk olanları ihsânından mahrûm bırakmayan anlamını taşımaktadır.¹⁴⁷² Bazı âlimler bu isme, manevî ve bedenî noksanların, ayıpların ve helâk oluşun nedenlerini ortadan kaldırarak kulunu koruyan anlamını vermişlerdir.¹⁴⁷³

Mâni' ismi, genellikle karşıtı olan Mu'tî (lütfedip veren) ismiyle birlikte yorumlanır.¹⁴⁷⁴ Men' kavramı, Kur'ân'da 16 yerde geçmekle beraber hiçbir yerde Allah'a doğrudan izâfe edilmemiştir. Ancak Mâni' ismi İbn Mâce¹⁴⁷⁵ ile Tirmizî'nin¹⁴⁷⁶ esmâ listesinde yer almaktadır.¹⁴⁷⁷

¹⁴⁶⁶ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 22; Topaloğlu, "Ğanî", *DİA*, XIII, ss. 348-349.

¹⁴⁶⁷ Zeccâc, *Tefsîru Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 63; Zeccâcî, *İştikâku Esmâillâh*, s. 117; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî'l-Eş'arî*, s. 48; Topaloğlu, "Ğanî", *DİA*, XIII, ss. 348-349.

¹⁴⁶⁸ Topaloğlu, "Ğanî", *DİA*, XIII, ss. 348-349.

¹⁴⁶⁹ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 615; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XV, s. 135-136; Topaloğlu, Bekir, "Muğnî", *DİA*, XXX, s. 381, İstanbul 2005.

¹⁴⁷⁰ Tirmizî, *Sünen*, "ed-Da'avât", 82.

¹⁴⁷¹ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 126.

¹⁴⁷² İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 779; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, VIII, s. 343; Topaloğlu, Bekir, "Mâni", *DİA*, XXVII, s. 573, Ankara 2003.

¹⁴⁷³ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 127.

¹⁴⁷⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, VIII, s. 343; Hattâbî, *Şe'nü'd-Du'â*, s. 93-94; Topaloğlu, "Mâni", *DİA*, XXVII, s. 573.

¹⁴⁷⁵ İbn Mâce, *Sünen*, "ed-Du'â", 10.

¹⁴⁷⁶ Tirmizî, *Sünen*, "ed-Da'avât", 82.

¹⁴⁷⁷ Topaloğlu, "Mâni", *DİA*, XXVII, s. 573.

Nesefî'ye göre bütün mümkün varlıklar, Allah'ın kudretine nispeten eşittir. Varlık ve yokluk âlemlerine girmeleri ise Onun tercihiyledir. Onun gücü bütün mümkünâtı var etmeye yeterdir. Bu kudret, fiiliyâta geçtiğinde Muğnî; geçmediğinde ise Mânî' ismi tecellî eder. Bir diğer ifadeyle kulların faydasına olan şeyi yaratması Muğnî; onların zararına olan şeylere engel olması ise Mânî' isminin bir neticesidir.¹⁴⁷⁸

Kul bu isimlerden nasibini almak için yaratılanlardan son derece kaçınıp din ve dünyasına zarar veren şeylerden uzak durmalı, kendisi için daima en faydalı olan şeyleri tercih etmeli ve bu uğurda sürekli bir gayret içerisinde çalışmalıdır.¹⁴⁷⁹

2.9.91-92. ed-Dârr ve en-Nâfi'

Sözlükte zarar vermek manâsındaki “darr (durr)” kökünden türeyen Dârr; zarar veren, zarar verici şeyleri yaratan demektir.¹⁴⁸⁰ Bazı âlimler Dârr isminin Allah'a izâfesini, ulûhiyyet anlayışına ters düşeceği endişesiyle uygun görmemişlerdir.¹⁴⁸¹ Kur'ân'da “Dârr” şeklinde sıfat kalıbıyla Allah'a nispet bulunmamakla beraber hadislerde¹⁴⁸² Nâfi' ismiyle birlikte vârid olduğu görülmektedir. İki isim arasındaki ilişki, bir arada kullanılmalarını gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla Dârr, müstakil bir isim olarak kullanılamazken, Nâfi' ise tek başına kullanılabilir.¹⁴⁸³ Nesefî, her iki ismin birlikte kullanımının Allah'ın kudret vasfı açısından daha uygun ve daha mübâlağa içerdiğini vurgulamaktadır.¹⁴⁸⁴ Buradan hareketle bazı âlimler Dârr ismine, kâfirlere ve günahkârlara zarar veren, Nâfi' ismine de sâlih ve itaatkâr müminlere fayda veren anlamını vermişlerdir.¹⁴⁸⁵

Sözlükte fayda vermek manâsındaki “nef” kökünden türeyen Nâfi' ise faydalı ve hayırlı olan şeyi dilediğine veren demektir.¹⁴⁸⁶ Nâfi', Allah'ın fiilî isim ve sıfatları içerisinde mütâla'a edilmektedir.¹⁴⁸⁷ Bu isim, Kur'ân'da

¹⁴⁷⁸ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 126-127.

¹⁴⁷⁹ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 127.

¹⁴⁸⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 503-504; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, IV, s. 482.

¹⁴⁸¹ Topaloğlu, Bekir, “Dârr”, *DİA*, VIII, ss. 481-482, İstanbul 1993.

¹⁴⁸² İbn Mâce, *Sünen*, “ed-Du'â”, 10; Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da'avât”, 82.

¹⁴⁸³ Topaloğlu, “Dârr”, *DİA*, VIII, ss. 481-482.

¹⁴⁸⁴ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 127.

¹⁴⁸⁵ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 127.

¹⁴⁸⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 819; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, IV, s. 482; Topaloğlu, Bekir, “Nâfi'", *DİA*, XXXII, ss. 285-286, İstanbul 2006.

¹⁴⁸⁷ Topaloğlu, “Nâfi'", *DİA*, XXXII, ss. 285-286.

mezkûr sıfat kalıbıyla geçmemekle birlikte İbn Mâce ile Tirmizî'nin esmâ listesinde yer almaktadır.¹⁴⁸⁸

Her iki isim de övgü ifâde eder. Zira “(Putlar) yalvardığınızda sizleri işitiyorlar mı? Yahut size fayda veya zarar verebiliyorlar mı?”¹⁴⁸⁹ âyetinde de geçtiği üzere iki ismin kapsamındaki kudretten mahrûm olmak büyük bir eksikliktir. Böyle bir kudrete sahip olmayan birinin kâinâtın yaratıcısı veya yöneticisi olması imkânsızdır. “Allah sana bir zarar verecek olursa, onu O’ndan başka giderecek yoktur. O senin hakkında bir iyilik dilerse onun lûtfunu engelleyebilecek de yoktur”¹⁴⁹⁰ âyetinde Allah’a nispet edilen “zarar” ise Onun kendisine has olup başkalarında bulunmayan yetkin kudretini ifâde etmektedir. Nitekim hayır ve şer Onun kudretinin tasarrufundadır. Ondan başka hiç kimse bu kudrete sahip değildir.¹⁴⁹¹

Nesefî’ye göre Allah’ın zarar veya fayda vermesinin dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki yönü vardır. Dünyevî yönüne; dilediğini zengin, dilediğini fakir kılması; uhrevî yönüne de dilediğini hidâyete erdirip dilediğini şaşkın bırakması örnek verilebilir.¹⁴⁹²

Hayır ve şer tamamen Allah’ın irâdesinde olup Onun izni olmadan hiçbir şey fayda veya zarar veremez. Zararlı maddelerin hiçbirisi kendi zâtlarında bu özelliğe sahip değildir. Örneğin zehir, Allah’ın irâdesi dışında öldürücü veya zarar verici olmayıp ancak o dilerse bu vasıflara sahip olabilir. Yine aynı şekilde ateş, kendi zâtında yakıcı olmayıp Allah dilediği zaman yakıcı olur. Nitekim Hz. İbrâhîm kıssasında¹⁴⁹³ olduğu gibi Allah Teâlâ dilediğinde ateş, serinlik ve esenlik verir.¹⁴⁹⁴

Bu isimden nasibini almak isteyen bir kul, Allah düşmanlarının evliyâullâha zarar vermelerine engel olmalı ve elinde gelebildiğince onlara yardımcı olup fayda sağlamalıdır. O, Allah’tan başka hiç kimseden bir beklenti içerisinde olmamalı ve bir şey istememelidir. Allah’tan başkasından korkmamalı ve sonuna kadar Ona güvenmelidir.¹⁴⁹⁵

¹⁴⁸⁸ İbn Mâce, *Sünen*, “ed-Du‘â”, 10; Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da‘avât”, 82.

¹⁴⁸⁹ Şu‘ârâ, 26/72-73.

¹⁴⁹⁰ Yûnus, 10/107.

¹⁴⁹¹ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 127; Topaloğlu, “Nâfi”, *DİA*, XXXII, ss. 285-286; Topaloğlu, “Dârr”, *DİA*, VIII, ss. 481-482.

¹⁴⁹² Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 127.

¹⁴⁹³ Enbiyâ, 21/69.

¹⁴⁹⁴ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 127.

¹⁴⁹⁵ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 127.

2.9.93. en-Nûr

Sözlükte aydın ve parlak olmak manâsındaki “nevır” kökünden türeyen Nûr ismi; nurun kaynağı, nurlandıran, her şeyi aydınlatan demektir. Nûr ile nâr (ateş) kelimeleri aynı kökten türemekle birlikte bazılarına göre aralarında şöyle bir fark bulunmaktadır: Nâr, dünya hayâtı; nûr ise âhiret için faydalı bir meta’dır.¹⁴⁹⁶

Nûr ismi, hem Kur’ân’da¹⁴⁹⁷ hem de hadis kaynaklarında¹⁴⁹⁸ Allah’a nispet edilmektedir. İsfahânî’ye göre nûr, dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki türdür: Dünyevî nûr; gözle görülen, zihin ve kalp yoluyla (basîret) idrâk edilendir. Uhrevî nûr ise ebedî âlemde müminlerin önlerinde ve sağ taraflarında¹⁴⁹⁹ bulunacak olandır. Buradan hareketle Allah’a Nûr isminin nispeti, gökleri ve yeri nurlandırması bakımındandır.¹⁵⁰⁰

Nûr, sözlükte karanlığın zıddı anlamında olup bu şekilde doğrudan Allah’a nispet edilemez. Zira karanlık, nuru söndürüp yok edebilir. Bu ise Allah hakkından düşünülemez. Aynı şekilde nûr, bir cismin üzerine yansıyan ve artıp eksilebilen bir ışıktır. Allah Teâlâ ise bunların tamamından münezzehtir. Ayrıca “مَثَلُ نُورٍ (nûrunun misali)”¹⁵⁰¹ âyetinden de anlaşılacağı üzere “nûr” kelimesi Allah’a râci‘ olan (dönen) “he” zamirine izâfe edilmiştir. Şayet Allah Nûr olsaydı kendi zâtına dönen zamire izâfe edilmezdi. Aksi halde bir şeyin kendi zâtına izâfesi gibi bir durum söz konusu olurdu ki bu Arap dili kuralları açısından mümkün değildir.¹⁵⁰²

Taberî “Allah, göklerin ve yerin nûrudur”¹⁵⁰³ âyetini “yer ve göklerdekilere hidâyetçisi” şeklinde açıklarken,¹⁵⁰⁴ Nesefî bu âyetin dört muhtemel anlamına işaret eder:

1. Allah, göklerde ve yerde hiçbir şeyi gizli bırakmayıp apaçık bir şekilde ortaya çıkarandır. Gizlilik yokluğun, açıklık ise varlığın belirtisidir. Bu nedenle Allah, apaçık olarak var olandır. O, gizliliği kabul etmez. Zira tüm

¹⁴⁹⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 827-828; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, V, s. 240; Topaloğlu, “Nûr”, *DİA*, XXXIII, ss. 243-244, İstanbul 2007.

¹⁴⁹⁷ Tövbe, 9/32; Nûr, 24/35; Zümer, 39/69; Saf, 61/8.

¹⁴⁹⁸ İbn Mâce, *Sünen*, “ed-Du‘â”, 10; Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da‘avât”, 82.

¹⁴⁹⁹ Hadîd, 57/12; Tahrîm, 66/8.

¹⁵⁰⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 827.

¹⁵⁰¹ Nûr, 24/35.

¹⁵⁰² Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 5, 128.

¹⁵⁰³ Nûr, 24/35.

¹⁵⁰⁴ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XVIII, s.180-181.

mevcûdât, Onunla var olmuştur. O, mutlak nûr olduğundan diğer tüm nurların kaynağıdır. Buna göre Nûr, Zâhir ismi ile ilişkilidir.

2. Göklerdeki ve yerdeki tüm nûrlar, Allah’a aittir. “*Allah, göklerin ve yerin nûrudur*”¹⁵⁰⁵ âyetinin başında “lam” harfi takdîr edilmiştir.

3. Allah, göklerdekilere ve yerdekilere hidâyet verendir. Buna göre âyetteki Nûr ismine “Hâdî (hidâyet veren)” anlamı verilmiştir. Fakat buna itiraz edilmiştir. Zira âyetteki Nûr kelimesi Hâdî anlamında olsaydı, devamındaki يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ ifadesi açık bir tekrar olurdu ki Allah’ın kelâmı bundan münezzehtir.

4. Allah, gökleri ve yeri maslahata en uygun şekilde idare edendir.

Allah’ın Nûr ismini, fiziksel terimlerle düşünmenin pek bir yararı yoktur. Zira her ne kadar ışık/nûr, görülebilir olarak düşünülse de gerçekte görülmezdir. Işık, yalnızca karanlıkla karıştığında görülebilirdir. Diğer bir ifadeyle ışık bir şeydir; karanlık ise hiçliktir. Nitekim sadece ışın var olup karanlığın bulunduğu bir ortamda körlük kaçınılmazdır. Işık, şeffaf bir madde olduğundan Allah’ın nûru ile mukâyese edilmesi şöyle dursun, safî güneş ışıyla karşılaştırılması dahi muhâldir.¹⁵⁰⁶

Işık görünmezdir; ama gözler onsuz hiçbir şeyi göremez. Bu açıdan ışığı, başkalarını görünür kılan görünmez varlık olarak tanımlayabiliriz. Aynı şekilde Allah Teâlâ’nın nûru da görünmezdir; ancak Onun nûru âlemi görünür kılandır. Hakikatte bir tek nûr vardır, o da Allah’tır. Karanlıklar ise çoktur. Her bir yaratık Allah’a nispetle karanlığı temsîl eder. Onların sahip oldukları karanlık görecelidir. Bununla birlikte her bakımından Allah’tan koparılacak anlamına geldiğinden mutlak karanlık yoktur.¹⁵⁰⁷

Nûr isminden nasiplenmek isteyen bir kul, ma‘rifetullâh üzerine derin tefekkür etmeli ve bu bilincin hakikatini elde etmek için var gücüyle çalışmalıdır. Zira kalpler, sadece ma‘rifetullâh ile nûrlanır.¹⁵⁰⁸

2.9.94. el-Hâdî

Sözlükte doğru yolu bulmak, rehberlik etmek, yol göstermek manâlarındaki “hüdâ (hedy, hidâyet)” kökünden türeyen Hâdî; hayatın idâmesi

¹⁵⁰⁵ Nûr, 24/35.

¹⁵⁰⁶ William C. Chittick, Sachiko Murata, *İslam’ın Vizyonu*, s. 157-158.

¹⁵⁰⁷ William C. Chittick, Sachiko Murata, *İslam’ın Vizyonu*, s. 157-158.

¹⁵⁰⁸ Neseî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 128.

için gerekli olan akıl ve muhakeme gücünü insana bahşeden, ebedî saâdetini sağlayacak yolu gösteren demektir.¹⁵⁰⁹ Kur'ân'da hidâyet kavramı bazı yerlerde fiil, bazı yerlerde de isim kalıbıyla Allah'a izâfe edilmiş ve "sebât,¹⁵¹⁰ beyân,¹⁵¹¹ dîn,¹⁵¹² î mân,¹⁵¹³ duâ,¹⁵¹⁴ resûl,¹⁵¹⁵ marifet,¹⁵¹⁶ nebî,¹⁵¹⁷ Kur'ân,¹⁵¹⁸ Tevrât,¹⁵¹⁹ hüccet,¹⁵²⁰ tevhîd,¹⁵²¹ sünnet/yol,¹⁵²² islâh,¹⁵²³ ilhâm,¹⁵²⁴ tövbe¹⁵²⁵ ve irşâd"¹⁵²⁶ gibi anlamlarla vârid olmuştur. Ayrıca Hâdî ismi, İbn Mâce¹⁵²⁷ ile Tirmizî'nin¹⁵²⁸ esmâ listesinde de bulunmaktadır.¹⁵²⁹

Nesefî, genellikle Allah'a nispet edilmekle beraber Hâdî isminin peygamberler ve âlimler hakkında da kullanıldığını öne sürmektedir. Zira onlara da hidâyet vazifesi verilmiştir. Onlar daima insanları ebedî saâdete ulaştırmaya yönelik gayretler içerisinde olmuşlardır.¹⁵³⁰ Nitekim Kur'ân'daki bazı âyetler¹⁵³¹ bunu teyit etmektedir.

Nesefî'ye göre Hâdî, kullarından havâs olanları ma'rifetullâh bilincine ulaştırandır. Böylelikle havâs kullar, Allah'ın zâtını tanımak sûretiyle tüm mahlûkâtı tanımış olurlar. Avâm ise mahlûkâtı tanımak sûretiyle Allah'ın zâtını tanırlar. Allah Teâlâ tüm canlılara, maslahatlarına uygun olan şeyleri yapıp zararlarına olan şeyleri defetmelerini öğretmiştir. Nitekim "*Rabbimiz, her şeye hilkatini (yaratılış özelliklerini) veren, sonra da doğru yolu gösterendir*"¹⁵³² âyetinde buna işaret edilmektedir. Ayrıca bazı âlimler Hâdî'ye; günahkârlara

¹⁵⁰⁹ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 835-838; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XV, s. 353-354; Topaloğlu, Bekir, "Hâdî", *DİA*, XV, s. 9, İstanbul 1997.

¹⁵¹⁰ Fâtiha 1/6.

¹⁵¹¹ Mülk 67/22.

¹⁵¹² Âl-i İmrân 3/73.

¹⁵¹³ Meryem 19/76.

¹⁵¹⁴ Secde 32/24.

¹⁵¹⁵ Tâhâ 20/123.

¹⁵¹⁶ Nahl 16/16.

¹⁵¹⁷ Bakara 2/159.

¹⁵¹⁸ Necm 53/23.

¹⁵¹⁹ Mü'min 40/53.

¹⁵²⁰ Bakara 2/258.

¹⁵²¹ Kasas 28/57.

¹⁵²² Zuhruf 43/22; En'âm 6/90.

¹⁵²³ Yûsuf 12/52.

¹⁵²⁴ Tâhâ 10/50.

¹⁵²⁵ A'râf 7/156.

¹⁵²⁶ Kasas 28/22.

¹⁵²⁷ İbn Mâce, *Sünen*, "ed-Du'â", 10.

¹⁵²⁸ Tirmizî, *Sünen*, "ed-Da'avât", 82.

¹⁵²⁹ Topaloğlu, Bekir, "Hâdî", *DİA*, XV, s. 9.

¹⁵³⁰ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 129.

¹⁵³¹ Ra'd, 13/7; Şûrâ, 42/52; Ahzâb, 33/46.

¹⁵³² Taha, 20/50.

tövbe yolunu gösterip onları bu davranışa yönelten, âriflere Allah'a yaklaşmanın yollarını gösterip onları kendisine yakın olmaya yönelten anlamlarını vermişlerdir.¹⁵³³

Hidâyet vermenin zıddı şaşkın kalmak, azmak, doğru yoldan çıkmak, kaybolmak anlamındaki delâlettir.¹⁵³⁴ Delâlet mezkûr anlamlarından ötürü Kur'ân'da hem peygamberlere¹⁵³⁵ hem de kâfirlere nispet edilmiştir. Öte yandan bir bakıma delâlet; “nazarî ilimlerde ve ‘amelî ilimlerde” olmak üzere iki kısma ayrılır:

a. Nazarî ilimlerde delâlet; Allah'ın varlığını, briliğini, peygamberleri ve melekleri tanımama hususundaki delâlet gibi.¹⁵³⁶

b. ‘Amelî ilimlerde delâlet; İbadetleri teşkil eden şer‘î ahkâmı tanımama hususundaki delâlet¹⁵³⁷ gibidir.¹⁵³⁸

Bu isimden nasibini almak isteyen bir kul, insanları hakka davet etmekle meşgul olup onların hidâyetine vesile olmalıdır.¹⁵³⁹

Hâdî ismi açıklayıcı, beyân edici anlamıyla zâtî (*sübûtî*); maddî ve manevî hayata düzen verip hakikate ulaştıran yolları yaratan anlamıyla ise fiilî sıfatlar içerisinde mütâla‘a edilmiştir.¹⁵⁴⁰

2.9.95. el-Bedî‘

Sözlükte örneği ve modeli olmaksızın îcâd edip yaratmak anlamlarına gelen “bed” kökünden türeyen Bedî‘, eşi ve benzeri olmayan, örneksiz olarak yaratan demektir.¹⁵⁴¹ Bazı âlimler bu isme, sanatının harikalarını ve hikmetinin gizliliklerini ortaya çıkaran anlamını vermişlerdir.¹⁵⁴²

Nesefî, bu ismin iki anlamından bahsetmektedir:

1. Bedî‘, eşi ve benzeri olmayandır. Allah; zâtıyla, sıfatlarıyla ve fiilleriyle eşi ve benzeri olmayandır.

¹⁵³³ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 129.

¹⁵³⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 509-511; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XI, s. 390-393.

¹⁵³⁵ Duhâ 93/7; Şu‘arâ 26/20.

¹⁵³⁶ Nisâ 4/136.

¹⁵³⁷ Nisâ 4/167.

¹⁵³⁸ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 510; Yüksel, Emrullah, *Sistematik Kelâm*, s. 113.

¹⁵³⁹ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 129.

¹⁵⁴⁰ Topaloğlu, “Hâdî”, *DİA*, XV, s. 9.

¹⁵⁴¹ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 110-111; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, VIII, s. 6.

¹⁵⁴² Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 129.

2. Bedî‘, Mübdi‘ (yaratıcı) anlamındadır. Allah, insanları örneği ve modeli olmaksızın yaratmıştır.¹⁵⁴³

Nesefî, Bedî‘ isminden en çok nasiplenelerin sırasıyla peygamberler, Allah dostları/veliler ve âlimler olduğunu söyler. Ancak peygamberler diğerlerinin önündedir. Zira nübüvvet makamı vehbîdir, velâyet ile ilim makamları ise kesbîdir.¹⁵⁴⁴

2.9.96. el-Bâkî

Sözlükte sebât ve devâm etmek, kesintisiz bir şekilde geleceğe akmak mânâsındaki “bekâ” kökünden türeyen Bâkî, gelecekte varlığının sona ermesi düşünülemeyen, varlığının sonu olmayan demektir.¹⁵⁴⁵ Bâkî isminin ihtivâ ettiği anlam, aynı kökten türeyen farklı fiil ve isim kalıplarıyla Kur’ân’da¹⁵⁴⁶ Allah’a nispet edilmiştir.¹⁵⁴⁷

Öte yandan bekâ, fenânın zıddı olup Kadîm ismiyle yakından ilgilidir. Nitekim “Kıdemi sâbit olanın ‘adem’i muhâldir” kâidesi mûcibince Kadîm olan Allah’ın Bâkî olup sonsuza dek var olacağına inanmak aklen zorunludur. Sermediyyet ifadesi ise kıdem ile bekâ arasındaki bağlantıyı gösteren önemli bir kavramdır. Ayrıca *lâ yezâl* ve *lâ yemût* (zevâl bulmaz, ölmez) ifadeleri de Onun Bâkî isminin muhtevâsını bildirmektedir.¹⁵⁴⁸

Gazzâlî’ye göre varlığı kendi zatından ötürü zorunlu olan Allah Teâlâ’nın, zaman itibariyle hem öncesiz hem de sonrasız olması zorunludur. Zira Onun varlığı zamana bağlı değildir. Bununla beraber insan, zamanı geçmişe ve geleceğe bağlı olarak kavramaktadır. Bu nedenle Onun nihayetsizliği öncesiz olması bakımından kadîm; sonrasız olması yönünden de bâkî terimleriyle ifâde edilmiştir.¹⁵⁴⁹

Nesefî ise vâcibü’l-vücûd olan Allah’ın, aynı zamanda varlığı her zaman zorunlu olduğunu söylemektedir. Onun ezelî varlığı kıdem, ebedî varlığı

¹⁵⁴³ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 129.

¹⁵⁴⁴ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 129.

¹⁵⁴⁵ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 138-139; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, XIV, s. 79.

¹⁵⁴⁶ Tâhâ, 20/73; Rahmân, 55/27.

¹⁵⁴⁷ Topaloğlu, Bekir, “Bâkî”, *DİA*, IV, ss. 536-537, İstanbul 1991.

¹⁵⁴⁸ Yurdagör, Metin, “Bekâ”, *DİA*, V, ss. 359-360, İstanbul 1992.

¹⁵⁴⁹ Gazzâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ*, s. 118; Topaloğlu, “Bâkî”, *DİA*, IV, ss. 536-537.

ise bekâ'dır. O, başlangıcı ve sonu olmayandır. Onun hakkında kullandığımız vâcibü'l-vücûd bi-zâtihî ifadesi tüm bu anlamları ihtivâ etmektedir.¹⁵⁵⁰

Nesefî'ye göre Bâkî olanın Ezelî olması gerekmemekle beraber Ezelî olanın Bâkî olması zorunludur.¹⁵⁵¹ Yine Nesefî, “Yüce Allah, zâtıyla kâim bir bekâ sıfatına sahip bâkî bir zattır” diyen birinin bu sözünün iki yönden geçersiz olduğunu öne sürmektedir:

1. Allah Teâlâ, vâcibü'l-vücûd bi zâtihî'dir. Bu sıfatlara sahip olan birinin varlığının, başkasından ötürü zorunlu olması muhâldir. Dolayısıyla zâtının devamlılığının zâtından başka olan bir sıfata bağlı olması mümkün değildir.

2. Allah kendi nefsinden ötürü (*li nefsihi*) bâkîdir. Aksi halde *devr* ve *teselsül* lazım gelir ki bu da bâtıldır. Ayrıca böyle bir durumda akla ters düşen sıfatın, zâttan daha kuvvetli olması söz konusu olacaktır ki bu imkânsızdır.¹⁵⁵²

Kulun bu isimden elde edebileceği nasibi, öldükten sonra güzel bir şekilde yâd edilmektir. Şayet bunu başarabilirse bu onun için oldukça hayırlıdır.¹⁵⁵³

Bâkî ismi genellikle Allah'ın zâtî/selbî isim ve sıfatları içerisinde mütâla'a edilmiştir.¹⁵⁵⁴

2.9.97. el-Vâris

Sözlükte ölünün geride bıraktığı maldan pay almak, alışveriş vb. bir akid bulunmaksızın bir mala sahip olmak manâsındaki “virs (virâset)” kökünden türeyen Vâris, Allah hakkında kullanıldığında varlığı sonsuz olması bakımından kâinâtın gerçek sahibi; insan hakkında kullanıldığında ise ölünün ardından geride bıraktığı mala veya başkasının mülkiyetinde olan bir mala kendisinden sonra sahip olan anlamındadır.¹⁵⁵⁵ Bazı âlimler, Allah'ın bu isminin ezelden edebe daima tecellî halinde olduğunu söylerler.¹⁵⁵⁶

Virâset kavramı Kur'ân'da yaklaşık 10 âyette “vâris olmak, vâris kılmak” manâsında fiil, iki âyette de Vâris'in çoğulu formatında isim olarak

¹⁵⁵⁰ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 130.

¹⁵⁵¹ Nesefî, *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 10a.

¹⁵⁵² Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 130.

¹⁵⁵³ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 130.

¹⁵⁵⁴ Topaloğlu, “Bâkî”, *DİA*, IV, s. 536-537.

¹⁵⁵⁵ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 863-864; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, II, s. 199; Zeccâcî, *İştikâku Esmâillâh*, s. 173; Topaloğlu, Bekir, “Vâris”, *DİA*, XLII, ss. 522-523, İstanbul 2012.

¹⁵⁵⁶ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 130.

Allah’a izâfe edilmiştir.¹⁵⁵⁷ Ayrıca bu, İbn Mâce¹⁵⁵⁸ ve Tirmizî’nin¹⁵⁵⁹ esmâ listesinde de bulunmaktadır.

Nesefî, tüm mümkinâtın yegâne sahibinin Allah olduğunu, bu varlıkları geçici bir süreliğine insanlara verdiğini, insanlar öldüklerinde ise tüm mülk ve saltanatın yeniden ilk sahibi (Mâlik) olan Allah’a i’âde edileceğini ve böylece tüm mevcûdâta bu şekilde vâris olacağını belirtmektedir. Nitekim “*Bugün hükümrânlık (mülk) kimindir? Elbette tek ve mutlak hükümrân (Kahhâr) olan Allah’ındır!*”¹⁵⁶⁰ âyeti buna delâlet etmektedir. Zira kıyâmet günü Allah Teâlâ bizzat kendisinin sorduğu “*Bugün hükümrânlık (mülk) kimindir?*”¹⁵⁶¹ sorusuna yine kendisi “*Elbette tek ve mutlak hükümrân (Kahhâr) olan Allah’ındır!*”¹⁵⁶² şeklinde cevap verecektir. İşte Vâris ismi, o gün tecellî edecektir. Dünya hayatına, mülküne ve saltanatına aldanıp kendilerini mülk sahibi sananlar o gün hakikatleri görüp gerçek mülk sahibinin kim olduğunu anlayacaklardır.¹⁵⁶³

Bu isimden nasibini almak isteyenler, Allah tarafından kendilerine emanet olarak verilen mal, mülk ve makamın hakkına ri’âyet etmeli, adâletle hükmedip cömert davranmalıdırlar. Kul iyice bilmelidir ki kendisi ve sahip olduğu her şey bir gün zâil olacaktır. Bu durumda ona geriye kalan tek şey Allah yolunda gösterdiği gayret ve ortaya koyduğu çabadır.¹⁵⁶⁴

2.9.98. er-Reşîd

Sözlükte doğru yolu bulup onda sebât etmek manâsındaki “rüşd (reşed)” kökünden türeyen Reşîd, doğru yolu gösteren, irşâd eden, bütün işleri daima yerinde olup her zaman hakka isâbet eden demektir. Reşîd, Kur’ân’da geçmemekle¹⁵⁶⁵ beraber Tirmizî’de¹⁵⁶⁶ Reşîd, İbn Mâce’de¹⁵⁶⁷ ise Râşid formatında yer almıştır. Reşîd ismi insanlara nispet edildiğinde doğru yolda olan, doğru ile yanlış ayırt edebilecek çağa giren anlamını taşır.¹⁵⁶⁸

¹⁵⁵⁷ Topaloğlu, “Vâris”, *DİA*, XLII, ss. 522-523.

¹⁵⁵⁸ İbn Mâce, *Sünen*, “ed-Du’â”, 10.

¹⁵⁵⁹ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da’avât”, 82.

¹⁵⁶⁰ Mü’min, 40/16.

¹⁵⁶¹ Mü’min, 40/16.

¹⁵⁶² Mü’min, 40/16.

¹⁵⁶³ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 130.

¹⁵⁶⁴ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 130.

¹⁵⁶⁵ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 131.

¹⁵⁶⁶ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da’avât”, 82.

¹⁵⁶⁷ İbn Mâce, *Sünen*, “ed-Du’â”, 10.

¹⁵⁶⁸ Hattâbî, *Şe’nü’d-Du’â*, s. 97; Kuşeyrî, *et-Tahbîr fî’t-Tezkîr*, s. 94-95; Gazzâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ*, s. 119; Ebü’l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 476; Topaloğlu, Bekir, “Reşîd”, *DİA*, XXXV, s. 11, İstanbul 2008.

Nesefî, Reşîd'in istikâmet manâsındaki “rüşd” kökünden türediğini söyler. Rüşd'ün zıddı; haddi aşma, yanlış düşme, doğru yoldan sapma anlamlarına gelen “ğayy” kavramıdır. Reşîd'in anlamı ile ilgili ortaya konan görüşler ise şöyledir:

1. Reşîd, Râşid anlamındadır. Buna göre Allah'ın Reşîd ismi, “hüküm ve hikmet sahibi, söz ve fiilleri adâlete, ilme ve teenniye (*hilm*) uygun olan, her şeyi en iyi bilen, her şeyi yerli yerinde yapan anlamlarına gelen Hakîm manâsındadır.¹⁵⁶⁹

2. Reşîd, müf'il kalıbında olup Mürşid anlamındadır. Onun irşâdı ise hidâyetidir. Buna göre Reşîd, her varlığa yapısının özelliği ve yaratılış amacı doğrultusunda yol gösterendir.¹⁵⁷⁰

Bazı âlimler Reşîd isminden hareketle Allah hakkında; “O, dilediğini/dileyeni irşâd ederek mutlu, dilediğini/dileyeni de kendinden uzak kılarak mutsuz eder. Onun tedbîrinde (yönetim ve planlamasında) unutkanlık olmadığı gibi, Onun takdîri de oyun ve eğlence değildir”¹⁵⁷¹ şeklinde bir değerlendirmede bulunmuşlardır.

Kul bu isimden nasibini almak için, din ve dünyası adına istikâmet üzere sâbit kalmalı ve bu uğurda elinden geleni yapmalıdır. Kulun selamette kalmasının yegâne çaresi istikâmet üzerindedir. İstikâmet ise hem Allah'ın istediği şer'î hem de insanın doğasının gereği olan tab'î bir olgudur. Nitekim Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'e dahi; “*Emrolunduğun gibi dosdoğru ol (istikâmet üzere kal)!*”¹⁵⁷² buyurarak istikâmet üzere kalmasını emretmiştir.¹⁵⁷³

Reşîd, Allah'ın zâtî isim ve sıfatları içerisinde mütâlâ'a edilmiştir.¹⁵⁷⁴

2.9.99. es-Sabûr

Sözlükte dayanmak, katlanmak, kendini tutmak, tahammül etmek, sızlanmamak manâsındaki “sabr” kökünden türeyen ve aynı zamanda mübâlağa ifâde eden Sabûr; çokça sabırlı olan, günahkârları cezalandırma (ta'zîb) hususunda acele etmeyip lütfuyla mu'âmele eden demektir.¹⁵⁷⁵ Bazı

¹⁵⁶⁹ İbn Furek, *Mücerredü Makâlâtî'l-Eş'arî*, s. 47; Topaloğlu, “Hakîm”, *DİA*, XV, ss. 181-182.

¹⁵⁷⁰ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 131.

¹⁵⁷¹ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 131.

¹⁵⁷² Hûd, 11/112.

¹⁵⁷³ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 131.

¹⁵⁷⁴ Topaloğlu, “Reşîd”, *DİA*, XXXV, s. 11.

¹⁵⁷⁵ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 474; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, IV, s. 438-439.

âlimler Sabûr'a, günahların çokluğu kendisini rahatsız edip cezalandırma konusunda acele etmesine neden olmayan, uğrunda gördüğü cefalara katlananlara vefakâr olup sabırlarının karşılığını fazlasıyla veren anlamlarını yüklemişlerdir.¹⁵⁷⁶

Sabır kavramı Kur'ân'da ve hadislerde sık sık geçmekle beraber Sabûr ismi Kur'ân'da yer almaz. Ancak bu isim Tirmizî'nin¹⁵⁷⁷ esmâ listesinde bulunur.¹⁵⁷⁸

Bazı âlimler, günahkârları cezalandırma hususunda acele etmeyip lütfuyla mu'âmele eden anlamındaki Sabûr ile “sabırlı olup kızgınlıkla mu'âmele etmeyen” manâsındaki Halîm isimlerinin muhtevâ bakımından birbirilerine yakın olduklarını söylemişlerdir.¹⁵⁷⁹

İbnü'l-Cevzî, Kur'ân'da geçen sabır kavramına üç anlam yüklemektedir:

1. Sabır, kendine hâkim olmaktır ki genelde bu anlamda kullanmıştır.
2. Sabır, oruç tutmaktır. Nitekim “*Sabır (oruç) ve namazla Allah'tan yardım isteyin*”¹⁵⁸⁰ âyeti bu şekilde de yorumlanmıştır.
3. Sabır, cüret etmektir. Zira “*Onlar cehennem ateşine karşı ne kadar sabırlıdır! (buna nasıl cüret edebiliyorlar?)*”¹⁵⁸¹ âyetinde bu anlamıyla kullanılmıştır.¹⁵⁸²

Hak ehli sabrı; “ibâdet ve itâatte dâim olmaya” ve “günahlardan uzak durmaya dayanmak” olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Buna mukabil Neseî, sabredenleri üç grupta değerlendirir:

1. Zorlanarak sabredenler,
2. Zorlanmadan ve şikâyet etmeden sabredenler,
3. Çektiği sıkıntıyla ülfet bulup onu Mevlâ'dan gelen bir hediye kabul ederek çokça sabredenlerdir. Nitekim “*Ey îmân edenler! Sabredin ve sabırda kararlılıkta yarışın*”¹⁵⁸³ âyeti sabrın bu mertebelerine işâret etmektedir. Bazıları

¹⁵⁷⁶ Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 131; Topaloğlu, Bekir, “Sabûr”, *DİA*, XXXV, ss. 361-362, İstanbul 2008.

¹⁵⁷⁷ Tirmizî, *Sünen*, “ed-Da'avât”, 82.

¹⁵⁷⁸ Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 131; Topaloğlu, “Sabûr”, *DİA*, XXXV, ss. 361-362.

¹⁵⁷⁹ Hattâbî, *Şe'nü'd-Du'a*, s. 97-98; Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 131; Topaloğlu, “Sabûr”, *DİA*, XXXV, ss. 361-362.

¹⁵⁸⁰ Bakara, 2/45.

¹⁵⁸¹ Bakara, 2/175.

¹⁵⁸² İbn Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yün*, s. 387-388; Topaloğlu, “Sabûr”, *DİA*, XXXV, ss. 361-362.

¹⁵⁸³ Âl-i 'İmrân, 3/200.

ise âyetteki sabırla ilgili emirlerden birincisinin “nefislerinizle sabredin”; ikincisinin de “kalplerinizle sabredin” anlamlarına geldiğini öne sürmektedirler.¹⁵⁸⁴

Sabırla ilgili Ebû Bekr el-Verrâk: “Allah ile aranda dürüstlüğü, halk ile aranda *hilmi*, nefsin ile aranda sabrı koru/sağla (devam ettir)! Zira seni kurtaracak şey bunlardır” demektedir.¹⁵⁸⁵

Kul bu isimden nasibini almak için hikmet ile şehvet duyguları arasında bir tartışma yaşadığında buna karşın sabretmelidir. Zira sabır sadece musibete karşı dayanmaya çalışmak değildir. Allah yolunda sabretmek büyük bir imtihandır. Onun rızası için sabretmek oldukça zor olup yaşanan sıkıntılara karşı sabretmek ise tam anlamıyla vefâdır.¹⁵⁸⁶

¹⁵⁸⁴ Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 131-132.

¹⁵⁸⁵ Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 131.

¹⁵⁸⁶ Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 131-132.

BÖLÜM III

ALLAH HAKKINDA KULLANIMI TARTIŞMALI KAVRAMLAR (ZEVÂİD)

Zevâid; sözlükte artmak ve çoğalmak anlamındaki “zeyd” mastarından türeyen ismi-i fâil kalıbındaki zâid kelimesinin müennesi olan zâide’nin çoğuludur.¹⁵⁸⁷ Zevâid, aslında hadîs ve fıkıh alanına ait kavramdır. Nitekim hadîs ilminde zevâid, “bazı hadis kitaplarında yer aldığı halde muteber hadis kaynaklarında bulunmayan rivayetleri bir araya getiren eserlerin ortak adı”¹⁵⁸⁸ iken; bir fıkıh terimi olarak “eşyada sonradan ortaya çıkan fazlalık, semere ve değer artışı”¹⁵⁸⁹ anlamındadır.

Nesefî, tespit edebildiğimiz kadarıyla şimdiye kadar kelâmcılar tarafından kullanılmayan zevâid terimini, *esmâ-i hüsnâ* dışındaki Kur’ân’da veya hadîs kaynaklarında vârid olan isimler için kullanmış ve bunları mezkûr başlık altında değerlendirmiştir. O, zevâid’i zât isimleri (*esmâu’z-zât*) ve manevi sıfat isimleri (*esmâu’s-sıfâti’l-ma’nevîyye*) olmak üzere ikiye ayırmıştır. Ayrıca, buna ek olarak Allah hakkında kullanılması câiz olmayan isimlere de değinmiştir.¹⁵⁹⁰ Nesefî’nin aynı zamanda bir fıkıhçı olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu terimi sözlük anlamından hareketle tercih etmiş olması muhtemeldir.

3. Zât İsimleri (Esmâu’z-Zât)

Allah hakkında kullanılması câiz olan ve olmayan birtakım belirli isimler bulunmaktadır. Bununla birlikte bazı isimlerin câizliği tartışmalıdır. Nesefî’ye göre bu ihtilâf, Allah Teâlâ’yı *mümkin* varlıkların sıfatlarıyla nitelemenin câiz olup olmadığına dayanmaktadır. Âlimlerin çoğunluğu bunun câiz olduğunu savunurken; Mülâhide, Cehm b. Safvân ve Mu‘tezilî kelâmcı Ebü’l-Abbâs en-Nâşî’ el-Ekber (ö. 293/906) gibi düşünürler bunun aksini iddia etmişlerdir. Zira onlara göre Allah’ı yaratılmışların sıfatlarıyla nitelemek, Onu bu sıfatlarda yaratılmışlara ortak kılmaktır. Yaratılmışlara sıfatlarında ortak olan, onlara benzer ve onlara benzeyen de onlar gibi yaratılmış kabul edilir.

¹⁵⁸⁷ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, III, s. 198;

¹⁵⁸⁸ Karahan, Abdullah, “Zevâid”, *DİA*, XLIV, ss. 303-305, İstanbul 2013.

¹⁵⁸⁹ Boynukalın, Mehmet, “Zevâid”, *DİA*, XLIV, ss. 302-303, İstanbul 2013.

¹⁵⁹⁰ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 132-133.

Oysa varlığı zorunlu olan Allah tüm bunlardan münezzehtir. Aksi halde Onun *mürekkab* bir varlık olması gerekir. Ancak her *mürekkab*, *mümkün* olduğundan ve her *mümkün* de varlığını yokluğuna tercih eden bir *muraccih*'e ihtiyaç duyduğundan böyle bir durum Allah için kesinlikle söz konusu olamaz.¹⁵⁹¹

3.1. eş-Şey'

Şey' kelimesi, “şâe” fiilinin mastarı olup dilemek ve istemek manâsına gelir. Fiilin mimli mastarı ise meşîet'tir. İsfahânî, şey'i, bilinebilen ve hakkında haber verilebilen şeklinde tanımlar ve bu kavramın kelâmcıların çoğunluğu tarafından; hem mevcûd hem de ma'dûm hakkında kullanıldığını söyler.¹⁵⁹²

Şey' kavramının Kur'ân'daki kullanım şekillerinden kaynaklı bazı hususlar tartışılmıştır. Bunlar kelâmî yöntemler çerçevesinde ilk önce teolojik açıdan ele alınmış, böylece Allah'a şey' denilip denilemeyeceği değerlendirilmiştir. İkinci olarak bu kavramın ontolojik açıdan sadece fiilî varlığa sahip olan nesneler için mi yoksa henüz var olmamakla beraber varlığı olası (*mümkün*) olan nesneler hakkında mı kullanılabileceği üzerinde durulmuştur. Kelâmcıların çoğunluğu şey' terimi hakkında “yalnızca var olana denilebilir” teziyle bunun Allah'a isnâdında herhangi bir sakınca görmemişlerdir.¹⁵⁹³ Ebû Hanîfe ve İmam Mâtürîdî, Allah hakkında şey' kavramının kullanılmasını akıl ve nakil açısından câiz görmektedirler.¹⁵⁹⁴ Nesefî de bu görüştedir.¹⁵⁹⁵ Cehm b. Safvân, benzeri bulunan yaratılmış nesnelere ait olduğu için şey' kavramını Allah hakkında kullanmaktan kaçınmıştır. Nesefî ise Cehm'in bu görüşünü aklî ve şer'î bir delil olan icmâ'a muhalif görmüştür.¹⁵⁹⁶

Ma'dûm'un bir şey' olup olmadığı hususuna gelince “O (Allah), bir şeyi (yaratmayı) irâde ettiğinde Onun buyruğu sadece “ol!” demektir; o da hemen oluverir”¹⁵⁹⁷ âyetinde Allah'ın ma'dûm'a “ol” şeklinde emretmesi, onun da şey' olduğu yönünde birtakım tartışmaları beraberinde getirmiştir.¹⁵⁹⁸

¹⁵⁹¹ Nesefî, *Muhtasaru Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 347b.

¹⁵⁹² İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 471-472.

¹⁵⁹³ Kutluer, İlhan, “Şey'”, *DİA*, XXXIX, ss. 34-36, İstanbul 2010.

¹⁵⁹⁴ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 26; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1979, s. 39-40, 94, 104.

¹⁵⁹⁵ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 132.

¹⁵⁹⁶ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 132-133; Kutluer, “Şey'”, *DİA*, XXXIX, ss. 34-36.

¹⁵⁹⁷ Yâsîn, 36/82.

¹⁵⁹⁸ Kutluer, “Şey'”, *DİA*, XXXIX, ss. 34-36.

Fârâbî'ye göre bir şey'in zâtı, aynı zamanda onun mâhiyetidir. Dolayısıyla hâricî âlemde var olsun veya olmasın mâhiyeti bulunan her varlığa, şey' denir. Mevcûd kavramı ise sadece hâriçte mâhiyeti olanlar için kullanılır.¹⁵⁹⁹ İbn Sînâ, Fârâbî'nin bu görüşlerine ontolojik açılımlar kazandırmıştır. Ona göre şey' ve mevcûd kavramları aynı anlamda değildir. Zira bir şeyin varlığı onun mâhiyetinin 'aynı olamaz. Ma'dûm ise herhangi bir hakikati bulunmadığından şey' değildir.¹⁶⁰⁰

Ehl-i kiblenin çoğunluğu, ma'dûm'a şey' denilemeyeceği görüşündedir.¹⁶⁰¹ Nesefî, şey' kelimesinin farklı anlamlarda hem Allah hem de yaratılanlar için kullanımını câiz görmektedir. O, bu anlayışı ispat sadedinde şöyle bir çıkarım yapmaktadır: Şey' kavramı, gerek Kur'ân'daki kullanım gerekse sözlük anlamı itibariyle Allah hakkında kullanılabilir. Sözlük anlamı itibariyle ma'dûm şey' değildir. Çünkü ma'dûm, şey' değilse şey', mevcûd demektir. Ma'dûm, şey' olduğu takdirde kendisi hakkında haber verilebilen olur ki buna göre mevcûd, şey'den daha özeldir.¹⁶⁰² Ayrıca o, “*De ki tanık olmak bakımından hangi şey daha büyüktür?*”¹⁶⁰³ “*De ki Allah her şeyin yaratıcısıdır*”¹⁶⁰⁴ âyetlerini delil getirerek Allah Teâlâ'nın da bu tanıma dâhil olduğunu ve mezkûr kelimenin Onun hakkındaki kullanımında herhangi bir sakıncası bulunmadığını söyler. Bu âyetler bazı âlimler tarafından Allah hakkında şey' kavramını kullanmanın caiz olmadığına delil olarak getirilirken, Nesefî bunun tam aksini iddia etmektedir. Ona göre “her genelin (‘âmm) bir istisnâsı (hass) vardır” kâidesi gereğince her ne kadar âyette şey' ifadesi ile Allah'ın dışındaki varlıklar kastedilmiş olsa da bu, söz konusu kavramın Allah hakkında kullanılamayacağı anlamına gelmez. Ancak şey' kelimesi yaratılmışlar hakkında kullanıldığında *mef'ûl* anlamını taşır.¹⁶⁰⁵

Nesefî, bu kavramın Allah hakkındaki kullanımını câiz görmeyenlerin delillerini şu şekilde sıralamaktadır:

¹⁵⁹⁹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 128; Kutluer, “Şey’”, *DİA*, XXXIX, ss. 34-36.

¹⁶⁰⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. Süleymân Dünyâ, Kâhire 1985, I, s. 29-34; Kutluer, “Şey’”, *DİA*, XXXIX, ss. 34-36.

¹⁶⁰¹ Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 290b; Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s. 86.

¹⁶⁰² Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 132.

¹⁶⁰³ En'âm, 6/19.

¹⁶⁰⁴ Ra'd, 13/16.

¹⁶⁰⁵ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 132; *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 9b.

1. *Şey'* kelimesi yaratılmışlar hakkında kullanılabilir. Zira Kur'an'da "*Allah, her şeyin yaratıcısıdır*"¹⁶⁰⁶ buyurulmaktadır. Allah mahlûk olmaktan münezzehe olduğundan Onun hakkında *şey'* ifadesini kullanmak câiz değildir. Aynı şekilde "*Şüphesiz Allah'ın her şeye gücü yeter*"¹⁶⁰⁷ âyetindeki *şey'*, tüm makdûrâtı kapsamaktadır. Allah, makdûr olmadığından *şey'* ifadesinin kendisi hakkındaki kullanımı câiz değildir.

2. Kur'an'da "*Onun benzerinin benzeri hiçbir şey' yoktur*"¹⁶⁰⁸ buyurulmakta ve Onun benzerinin benzerinin *şey'* olmadığı haber verilmektedir. Dolayısıyla her *şey'*, benzerinin benzeri olduğundan Onun hakkında böyle bir kullanım câiz değildir.

3. *Şey'* kelimesi, celâl ve övgü sıfatlarından birinin anlamını içermemektedir. Bilakis bu kavram, en kötü şeyler ve en değerli şeyler hakkında kullanılabilir. Öyleyse bu kavramın Allah hakkında kullanımı uygun değildir.¹⁶⁰⁹

3.2. el-Kadîm

Sözlükte varlığının üzerinden uzun zaman geçmek manâsındaki "*kıdem*" kelimesinden türeyen Kadîm, varlığının başlangıcı olmayan, başkasına ihtiyaç duymaksızın var olan, varlığı ezelden beri devam eden demektir.¹⁶¹⁰ Bu manasıyla Kadîm, Evvel ismiyle aynı muhtevâyı içerir. Neseî'ye göre kelimenin bir diğer anlamı, varlığının süresi uzayan, varlığının üzerinden uzun zaman geçendir.¹⁶¹¹ Kadîm ismi, Kur'an'da Allah'a nispet edilmemekle beraber hadis kaynaklarında yer almaktadır.¹⁶¹²

Tüm kelâm ekolleri, Allah'ın kıdemi hususunda hemfikirdirler.¹⁶¹³ Hatta Eş'arî, bu hususta icmâ' olduğunu belirtmektedir.¹⁶¹⁴ Ancak kelâmcılar zât-sıfat ilişkisi yönünden kıdemi üç şekilde değerlendirmişlerdir:

¹⁶⁰⁶ Zümer, 39/62.

¹⁶⁰⁷ Bakara, 2/20.

¹⁶⁰⁸ Şûrâ, 42/11.

¹⁶⁰⁹ Neseî, *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 9b.

¹⁶¹⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 660-661; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XII, s. 465; Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 133.

¹⁶¹¹ Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 133.

¹⁶¹² İbn Mâce, *Sünen*, "ed-Du'â", 10.

¹⁶¹³ Yavuz, "Kıdem" *DİA*, XXV, ss. 394-395.

¹⁶¹⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî'l-Eş'arî*, s. 43; Yavuz, "Kıdem" *DİA*, XXV, ss. 394-395.

1. Allah'ın Kadîm olması kendi zâtı gereğidir. Aksi halde *devr* ve *teselsül* lazım gelir ki bu bâtıldır. Mu'tezilî, Eş'arî, Mâtürîdî ve Şî'î mütekellimîn çoğunluğu bu düşüncayı paylaşmaktadır.¹⁶¹⁵

2. Allah'ın kıdem sıfatı Onun zâtı üzerinde zâiddir. Erken dönem Ehl-i Sünnet kelâm hareketinin doğuşuna zemin hazırlayan kelâmcılarından Abdullâh b. Küllâb, Ebü'l-Abbas el-Kalânîsî'nin (ö. IV./X. yüzyıl başları) ve bazı Mâtürîdî kelâmcılar bu kanâattedir.¹⁶¹⁶

3. Allah'ın Kadîm vasfıyla nitelenmesi ulûhiyyet sıfatına işâret etmektedir. Ebû Hâşim el-Cübbâî bu düşüncededir.¹⁶¹⁷

Öte yandan *kıdem* kavramı, İslâm filozoflarının etkisiyle kelâm literatüründe zâtî, zamânî ve izâfî olmak üzere üç kısımda değerlendirilmiştir:

1. *Kıdem-i zâtî*: Allah'ın zâtının bir illeti olmadığını, varlığının kendi zâtının gereği olduğunu ifâde eder.

2. *Kıdem-i zamânî*: Varlığının başlangıcı/öncesi olmayan ve varlığının öncesine yokluğun geçmemesidir.

3. *Kıdem-i izâfî*: Varlığı üzerinden uzun bir zaman geçip başkalarına nispeten daha eski olandır.¹⁶¹⁸

Nesefî, hem tekaddümü hem de teahhürü zâtî ve vaz'î olmak üzere ikiye ayırır:

1. *Tekaddüm-i Zâtî*: Dünün bugüne nazaran tekaddümü gibi, zamanın parçacıklarının birbiri üzerine olan tekaddümüdür. Bu kısım da kendi içerisinde iki sınıftır:

a. *Tekaddümü'l-'illet 'ala'l-m'alûl*: Bu kısma *Tekaddüm bi'l-'illiyye* de denir. Bu da parmakların hareketinin yüzüğün hareketi üzerine olan tekaddümü gibi, fâ'il 'illetin ma'lûl üzerine olan tekaddümüdür.

b. *Tekaddümü's-şart 'ala'l-meşrût*; Şartın meşrût üzerine olan tekaddümüdür.

2. *Tekaddüm Vaz'î*: Bu kısım da kendi içerisinde üçe ayrılır:

¹⁶¹⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî'l-Eş'arî*, s. 27; Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 107; Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-'itikâd*, Mektebetü Mustafa el-Bâbî, Kâhire ts., s. 21; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 124; Yavuz, "Kıdem" *DİA*, XXV, ss. 394-395.

¹⁶¹⁶ Eş'arî, *Makâlât*, s. 170; Arapkirli, Hüseyin Avni, *İlm-i Kelâm*, İstanbul 1331, s. 3; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, s. 88-89; Yavuz, "Kıdem" *DİA*, XXV, ss. 394-395.

¹⁶¹⁷ Tehânevî, *Mevsû'a*, II, s. 1211-1212; Yavuz, "Kıdem" *DİA*, XXV, ss. 394-395.

¹⁶¹⁸ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 173-174; Yavuz, Yusuf Şefki, "Kıdem" *DİA*, XXV, ss. 394-395, Ankara 2002.

a. *Tekaddüm bi'z-zamân*: Bu, babanın oğlu üzerine olan tekaddümü gibi, önceliğin sonralıkla birleşmesi mümkün olmayandır.

b. *Tekaddüm bi'l-mekân*: Mekânsal açıdan tekaddümdür.

c. *Tekaddüm bi's-şeref*: Âlimin câhil, hocanın da talebe üzerine olan tekaddümü gibidir.¹⁶¹⁹

Teahhürün kısımları ise tekaddümün kısımlarının mukâbilidir.¹⁶²⁰

Yukarıdaki derecelerin tamamının ancak derinlemesine bir düşünceyle anlaşılabilceğini ifâde eden Neseî, hemen ardından *tekaddüm bi's-şeref* hakkında özetle şu açıklamayı yapmaktadır: Şereflelendirmek ve aksi hâllerin hepsi Allah'ın elindedir. Zira O, Hz. Muhammed'in (a.s.) değer ve kıymetini yücelterek onu şerefendirirken, Ebû Cehîl'i aşağıların aşağısına düşürmüştür. İki derece arasında büyük bir fark vardır. İnsanların ve özelde tüm peygamberlerin en şerefli, Hz. Peygamber'dir. Ardından *ülü'l-'azm* (Nûh, İbrâhîm, Mûsâ ve İsâ) başta olmak üzere diğer peygamberler ve onlardan sonra da Allah dostları/evliyalar gelmektedir. Allah dostlarının mertebeleri arasında ise bir derecelendirmede bulunmak mümkün değildir.¹⁶²¹

Meşârikü'l-Envâr adlı eserinde mezkûr sınıflandırmayı yapan Neseî, *Muhtasarü'n-Nihâye* adlı eserinde ise biraz daha farklı bir tablo çizmiştir. Neseî, bu eserinde takaddümü beşe ayırmaktadır:

1. *Tekaddüm bi'l-'illiyye*: Buna örnek olarak lambanın ışığının lambaya tekaddüm etmesini veya güneşin doğuşunun gündüze tekaddümünü zikredebiliriz. Zira akıl bu önceliği açık bir şekilde kavrayabilmektedir. Bu ikili arasında zamansal bir öncelik-sonralık söz konusu değildir.

2. *Tekaddüm bi't-tab'*: Şartın meşruta, teklîfin şartı olan bulûğa ermenin teklîfe, birin ikiye, cüz'ün külle olan önceliği buna örnek verilebilir.

Her iki şık arasında şöyle bir fark vardır: Birinci şıkta öncekinin (ışığın) varlığı, sonrakinin (lambayı) varlığını gerekli kılmaktadır. İkinci şıkta ise böyle bir gereklilik söz konusu değildir.

3. *Tekaddüm bi's-şeref*: Âlimin câhil, hocanın da talebe üzerine olan önceliği gibidir.

¹⁶¹⁹ Neseî, *Meşârikü'l-Envâr*, s. 117.

¹⁶²⁰ Semerkandî, *es-Sahâifu'l-Îlâhiyye*, s. 122-123.

¹⁶²¹ Neseî, *Meşârikü'l-Envâr*, s. 117.

4. *Tekaddüm bi'l-mekân*; Bu, imâmın cemaatin önünde olması gibi mekânsal açıdan tekaddümdür.

5. *Tekaddüm bi'z-zamân*; Bu da babanın oğula, yaşlının gence olan önceliği gibi önceliğin sonralıkla birleşmesinin mümkün olmamasıdır.

Nesefî'ye göre insanların derecelerinin birbirinden farklı oluşu, Allah'ın onlara verdiği değere göredir. Nitekim “*Kuşkusuz sen, istediğini hidâyete erdiremezsin. Ama Allah, dilediğini/dileyeni hidâyete erdirir ve hidâyete erecek olanları en iyi O bilir.*”¹⁶²² “O, kiminizi kiminizden derecelerle üstün kılmıştır”¹⁶²³ âyetleri insanların mertebelerinin farklı olduğuna işaret etmektedir. Bu farklılık Allah'ın Mukaddim ve Muahhir sıfatlarının tecellîsidir.¹⁶²⁴

Sözü edilen sınıflandırmaya ek olarak bazı âlimler şunları da zikretmişlerdir:

1. *Tekaddüm bi't-tab'*: Bu, birin ikiye, cüz'ün küll'e olan önceliği gibi fâ'il 'illetin dışında nâkıs 'illetletin ma'lûl üzerine olan tekaddümlerdir.

2. *Tekaddüm bi'r-rütbe*: Bu da kendi arasında ikiye ayrılır:

a. *Rütbe-i hissî ya da vaz'î*: Bu, imâmın cemâat/me'mum üzerine olan tekaddümü gibidir.

b. *Rütbe-i aklî ya da tabi'î*: Cinsin nev' üzerine olan tekaddümü gibidir.¹⁶²⁵

Teahhürün kısımları ise tekaddümün kısımlarının mukâbilidir.¹⁶²⁶

3.3. el-Ezelî

Sözlükte başlangıcı olmamak manâsındaki “Ezel”; şiddet ve darlık anlamındaki “ezl” kökünden değil, “*lem yezel/zeval* bulmadı, yok olmadı” fiilinden türemiştir. Hatta ezelin bu fiile nispeti kısaca “*yezeliyyûn*” şeklinde olmakla beraber kelimenin başındaki “ye” harfi tahfif gayesiyle “*elif*”e kalb edilerek “*ezeliyyûn*” şeklini almıştır.¹⁶²⁷ Ezelî ifadesi, Kadîm ismiyle aynı anlamı içermektedir.¹⁶²⁸

¹⁶²² Kasas, 28/56.

¹⁶²³ En'âm, 6/165.

¹⁶²⁴ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 117-118.

¹⁶²⁵ Semerkandî, *es-Sahâifu'l-Îlâhiyye*, s. 122-123.

¹⁶²⁶ Semerkandî, *es-Sahâifu'l-Îlâhiyye*, s. 122-123.

¹⁶²⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XI, s. 14.

¹⁶²⁸ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 133.

Kur'ân'da ve hadis kaynaklarında Ezel kelimesi doğrudan geçmemekle birlikte “*O, Evvel ve Âhir, Zâhir ve Bâtın’dır*”¹⁶²⁹ âyetindeki Evvel ismi, Ezeli anlamıyla tefsir edilmiştir.¹⁶³⁰

3.4. Vâcibü'l-Vücûd (Bi zâtihî/Li zâtihî)

Vücûd ile vâcib kavramlarının birleşiminden oluşan *vâcibü'l-vücûd* terkibindeki vücûd kelimesi sözlükte “var olmak, bulunmak” anlamındadır. Terim olarak da bir şeyin zâtının hâriçte fiilen gerçek varlığa sahip olmasıdır.¹⁶³¹ Vâcib ise ‘ademi nefyeden ve Onun mevcûdiyetinin zorunlu olduğunu belirten bir ifadedir. “Bi/li-zâtihî” kavramı da Onun varlığının zâtının gereği, diğer bir söylemle varlığının kendinden olduğunu bildirmektedir. Zira Onun dışındaki varlıkların mevcûdiyeti “bi/li-ğayrihi” yani kendi zâtlarından değildir. Buna göre *vâcibü'l-vücûd* sıfatının hakîkî anlamı; varlığı zorunlu olan, hiçbir şekilde zâtına yokluk ‘âriz olmayandır. Allah Teâlâ’nın Ezeli ve Ebediliği, Onun vâcibü'l-vücûd bi/li-zâtihî oluşunun gereklerindendir.¹⁶³²

Vâcibü'l-vücûd terkibi ne Kur'ân'da ne de hadis rivâyetlerinde doğrudan geçmemekle beraber Allah Teâlâ’nın “el-Hakk” gibi bazı isimleri Onun vâcibü'l-vücûd olduğuna delâlet etmektedir.¹⁶³³ Ayrıca Nesefî, “el-Kavî, el-Metîn ve el-Kayyûm” isimlerinin *vâcibü'l-vücûd* terkibinin anlamını ihtivâ ettiklerini söylemektedir.¹⁶³⁴

3.5. ed-Dâim

Sözlükte sebât ve devâm etmek, kesintiye uğramadan geleceğe doğru sürüp gitmek manâsındaki “devâm” kökünden türeyen Dâim, Allah’ın ebedî olduğunu ifâde eden bir isimdir.¹⁶³⁵ Bu ismin, Kur'ân'da geçmemekle beraber bazı hadis kaynaklarında¹⁶³⁶ Allah’a nispet edildiği görülmektedir.

Dâim’in muhtevâsı hakkında Nesefî şunları kaydetmektedir: “Varlıklar arasında varlığını dâimî olarak sürdürmeye en lâyık olan Allah’tır. Onun

¹⁶²⁹ Hadîd, 57/3.

¹⁶³⁰ Çelebi, İlyas, “Ezeliyet” *DİA*, (gözden geçirilmiş 2. basım) ek-I, ss. 431-432, İstanbul 2016.

¹⁶³¹ Tehânevî, *Mevsû‘a*, II, s. 1770; Tûsî, ‘Alâuddîn, *Tehâfütü'l-felâsife*, nşr. Rızâ Sa‘âde, Beyrût 1403/1983, s. 224.

¹⁶³² Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 133; Nesefî, *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 10a; Yavuz, Yusuf Şefki, “Vücûd” *DİA*, XLIII, ss. 136-137, İstanbul 2013.

¹⁶³³ Râzî, *Levâmî ‘u'l-Beyyinât*, s. 216; Yavuz, “Vücûd” *DİA*, XLIII, ss. 136-137.

¹⁶³⁴ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 133.

¹⁶³⁵ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 133.

¹⁶³⁶ İbn Mâce, “Duâ” 10, no: 3861.

dâimîliği zorunludur. Onun Ezelî, Ebedî, Bâkî ve Dâim oluşu, *vâcibü'l-vücûd li-zâtihi* olmasının gereklerindendir.”¹⁶³⁷

3.6. el-Cisim

Sözlükte ceset, beden, gövde manâlarına gelen “cisim”, terim olarak “ebat (en, boy ve derinlik) sahibi olup en az iki cevherin birleşiminden meydana gelen şey” şeklinde tarif edilmiştir. Nitekim modern literatürde beş duyu organı tarafından algılanan nesnelere de cisim denmektedir. Üç boyutlu oluş ise cismin aslı niteliklerindendir.¹⁶³⁸

Filozoflar ve kelâmcılar başta olmak üzere her grup, kendi varlık anlayışlarına bağlı bir şekilde “cismi” tanımlamışlardır. Nitekim Aristo ve onun düşüncesini benimseyenlerin doğa felsefesine göre cisim, üç boyutlu ve kesintisiz bölünebilen bir nicelik olup madde (*heyûlâ*) ile formun (*sûret*) bileşiminden meydana gelmiştir. Fakat tek başına madde ve forum soyut olup gayri cismanîdir. Bu nedenle bölünemez ve algılanamazlar. Cismin bu tanımı, Müslüman filozofların geneli tarafından benimsenmiştir.¹⁶³⁹

İlk filozfolar cismi şöyle tarif etmişlerdir: “Cisim, (yükseklik, genişlik ve derinlik olmak üzere) üç boyuta sahip olan bir cevherdir.” Eş‘arîler de cismi, “boşlukta yer kaplayan ve bölünebilmeyi kabul eden” olarak tanımlamışlardır. Bu tanıma göre onların cisim anlayışları iki ayrı cevherin terkibi ile oluşan şeydir. Mu‘tezile ise: “Cisim, üç boyutu bulunan ve boşlukta yer kaplayandır” demiştir. Bu nedenle onlar, sekiz cevherden daha az olan cevherlerin birleşmesiyle cismin meydana gelemeyeceğini iddia etmişlerdir. Çünkü bir cisimde; yükseklik, genişlik ve derinliğin oluşması için üstüste dörder cevher olmak üzere toplamda sekiz cevherin birleşmesi gerekir. Ancak Mu‘tezile’den Ka‘bî (ö. 319/931): “Cisim; dört yüzeye sahip olan konik bir prizmanın meydana gelebilmesi için, üç cevherin üçgen gibi birleşmesi ve dördüncü cevherin bu üç cevherin ortasının üstünde olması durumunda dört cevherden oluşabilir” demiştir.¹⁶⁴⁰

¹⁶³⁷ Nesefî, *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 10a.

¹⁶³⁸ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 196; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XII, s. 99; Nesefî, *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 10a; Karlığa, “Cisim” *DİA*, VIII, ss. 28-31.

¹⁶³⁹ Karlığa, “Cisim” *DİA*, VIII, ss. 28-31.

¹⁶⁴⁰ Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s. 253-255.

Bu tanımlardan hareketle âlimlerin çoğunluğu Allah hakkında “cisim” kavramının kullanımının mümkün olmadığını öne sürmüştür. Muhammed b. Kerrâm’ın (ö. 255/869) liderliğindeki Kerrâmiyye ise Allah’ı cisim olarak nitelenmek sûretiyle cumhûr’a muhâlefet etmiştir. Ancak burada işaret edilmesi gerekir ki Kerrâmiyye’nin Allah’ı cisim olarak telakkîleri, Onun cüzlerden müteşekkil olup varlığı bu parçalara bağlı olan anlamında değil, bilakis nefsiyle kâim ve *mahall*den ğanî (mekâna ihtiyacı olmayan) bir varlık olduğudur. Dolayısıyla onlara göre Allah hakkında nasıl ki “O, şey’dir. Ancak diğer şeyler gibi değildir” ifadesinin kullanımı câiz ise aynı şekilde “O, cisimdir. Fakat diğer cisimler gibi değildir” demek de câizdir.¹⁶⁴¹

Nesefî, her hâlükârda bu düşüncenin bâtil olduğunu söylemektedir. Zira cisimler mürekkeb varlıklar olup mümkünâttandır. Allah’ın cisim ile nitelenmesi, Onun mürekkeb ve mütehayyız (bizâtihi yer kaplayan) olduğu anlamına gelir ki bu durumda Allah, mekânla özdeşleşmiş olur. Oysaki Allah Teâlâ tüm bunlardan münezzehtir. Ayrıca Kur’ân ve sünnette de Onun hakkında böyle bir kullanım bulunmamaktadır. Tüm bunlardan ötürü her yönüyle Allah’ı “cisim” olarak nitelendirmekten kaçınmak gerekir.¹⁶⁴²

Nesefî’ye göre cisimlerin hâdis, Allah’ın ise kadîm olduğu tezinden hareketle Onun cisim olmadığı rahatlıkla ifade edilebilir. O, bu hususu beş maddede açıklamaktadır:

1. Allah cisim olsaydı, ‘Âlim, Kâdir, Hayy gibi sıfatlarla nitelenemezdi. Cisim olduğu takdirde Onun bu sıfatlarla nitelenmesi ya câiz ya da vâcibtir. Şayet vâcib olursa diğer tüm cisimlerin de bu sıfatlarla nitelenmesi gerekirdi ki bu bâtıldır. Eğer câiz olursa Ona bu sıfatları veren bir “muhasısâ (tahsîs ediciye)” ihtiyaç olurdu ki bu muhasısâ ya bizzat kendisidir ya da başkasıdır. Birinin kendi zâtına muhasısâ olması imkânsızdır. Zira muhasısâ; ‘Âlim, Kâdir, Hayy gibi sıfatlara sahip olmalıdır. Bu durumda zât, henüz bu sıfatlarla nitelenmeden onlara sahip olmuş olur ki bu da muhâldir. Muhasısâ başka bir varlık olduğu takdirde ise *devr* ve *teselsül* meydana gelir. Çünkü bu durumda bu eylem Allah’ın fiillerinin dışında kalır. Onun fiillerinin dışında olan bir şey ise yine ‘Âlim, Kâdir, Hayy gibi sıfatlara sahip birine muhtaç olur ve bu zincirleme devam edebilir.

¹⁶⁴¹ Nesefî, *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 10a.

¹⁶⁴² Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 133; *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 10a.

2. Şayet Allah cisim olsaydı, başkasının kudreti olmadan diğer cisimleri yaratmaya güç yetiremez ve ilâhlığı sorgulanırdı ki bu muhâldir.

3. Şayet Allah cisim olsaydı, kendisine has bir şekli ve yeri olurdu ki bu imkânsızdır.

4. Şayet Allah cisim olsaydı, Onun ‘Âlim ve Kâdir oluşu ya cismi meydana getiren cüzlerin bir araya gelmesine bağlı olur veya olmazdı. Bağlı olursa bu beraberlik ya vâcib ya da câiz/mümkün olurdu. Bu diğer cisimlerde zorunlu olmadığına göre Allah hakkında da zorunlu olmaz. Mümkün olduğu takdirde Onun ‘Âlim ve Kâdir oluşu da mümkün olurdu. Bu durumda mezkûr iki sıfatın yokluğunun Allah hakkında mümkün olması gerekirdi ki bu muhâldir. Eğer bu sıfatların varlığı cüzlerin bir araya gelmesine bağlı olmasaydı o takdirde her bir cüz kendi başına ilâhlık sıfatlarıyla nitelenir ve birden fazla ilâh ortaya çıkardı ki bu da muhâldir.

5. Şayet Allah cisim olsaydı; ya kendisinin mümkün ve hâdis bir varlık ya da diğer cisimlerin vâcib ve kadîm varlıklar olması gerekirdi ki her iki durum da muhâldir.¹⁶⁴³

Nesefî’ye göre Allah’ın dışındaki tüm varlıklar ya mütehayyiz ya mütehayyizdir sıfatı ya da ne mütehayyiz ne de mütehayyizdir sıfatıdır. Mütehayyiz olan varlık da ya bölünebilme kabiliyetine sahiptir ya da değildir. Eğer bölünebilme kabiliyetine sahip olursa cisim, bölünemezse cevher adını alır. Cisimler de ‘ulvî ve süflî olmak üzere ikiye ayrılır. ‘Ulvî cisimler, dokuz felek’tir. Süflî cisimler ise toprak, su, hava ve ateş olmak üzere dört ana unsurdan oluşmaktadır. Bu cisimlerin tamamı basîttir. Madenler, bitkiler ve hayvanlar olmak üzere çeşitli sınıflara sahip olan cisimler ise mürekkektir.

Mütehayyizdir sıfatı olanlar ise nispet olup “nicelik (*kemmiyyet*), nitelik (*keyfiyyet*), ilişki (*izâfet*), mekân (*eyn*), zaman (*metâ*), konum/durum (*vaz*), iyelik (*milk/mülkiyet*), etki (*fi’il*) ve edilgi (*infi’âl*)” olmak üzere dokuz ‘araz’dan müteşekkildir.

Ne mütehayyiz ne de mütehayyizdir sıfatı olanlara gelince, bunlar ‘ulvî ve süflî ruhlar âlemdir. Süflî ruhlar iyi (cinler) ve kötü (şeytânlar) olmak üzere iki kısımdır. ‘Ulvî ruhlar ise cisimlerle ilinti olanlar (felekî ruhlar) ve ilintili olmayanlar (mukaddes ruhlar) olmak üzere iki türdür.¹⁶⁴⁴

¹⁶⁴³ Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti’l-‘Ukûl*, vr. 336b-337a

¹⁶⁴⁴ Nesefî, *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 14b.

Nesefî'ye göre Allah cisim olsaydı zâtı itibariyle mütehayyiz olurdu ki bu durumda parçalara ayrılmış olması gerekirdi. Bu da Onun kendi zâtının dışındaki parçalardan meydana gelmesini zorunlu kılar. O zaman da Allah'ın zâtı vâcib değil, mümkün olurdu. Allah'ın mümkün olması muhâl olduğuna göre mütehayyiz olması da muhâldir. Yine Allah cüzlerden müteşekkil bir cisim olsaydı her bir cüzün âlimiyeti diğer cisimlerin âlimiyetinden farklı olurdu. Bu durumda her bir cisim kendi başına ilâh olur ve böylece birden fazla ilâh ortaya çıkardı ki bu da muhâldir. Dolayısıyla Allah cisim olmadığına göre Onun için herhangi bir yön/cihet de söz konusu olamaz.¹⁶⁴⁵

Kelâmcıların geneline göre bölünmeyi kabul edene cisim, etmeyene de cevher-i ferd denir. Mu'tezilî ve Sünnî kelâmcıların geneli cismin atom (cevher-i ferd, cüz-i lâ yetecezzâ) denilen maddî unsurlar ve 'araz denilen niteliklerden teşekkül ettiğini kabul ederler. Fakat Şî'î kelâmcı Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) ile Basra Mu'tezile'sinin ileri gelenlerinden Dırâr b. 'Amr (ö. 200/815 [?]), Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816) ve Nazzâm gibi düşünürler Ehl-i Sünnet'in atom nazariyesinden farklı bir teori ortaya koymuşlardır.¹⁶⁴⁶ Bunların her birinin kendilerine göre farklı birtakım gerekçeleri vardır. Örneğin Hişâm b. Hakem ve Ebû Bekir el-Esam cevher-'araz düalizmini reddetmektedirler.¹⁶⁴⁷ Hatta Dırâr, atom ve cevher düşüncesine tamamen karşı çıkarak cismi, 'arazlar topluluğu olarak görmektedir. Dolayısıyla ona göre herhangi bir sâbit unsûr yoktur; 'arazların taşıyıcıları yine 'arazların kendisidir. Nazzâm ise cismin sonsuza dek bölünebileceğini öne sürmüştür.¹⁶⁴⁸

Nesefî'ye göre müşâhede edilen tüm cisimler bölünebilir. Bu bölünmeler ya meydana gelmiştir ya da gelmemiştir. Her iki durumda da bunlar sonlu veya sonsuzdur. Dolayısıyla toplamda bunlar dört kısımdır:

1. Meydana gelen ve sonlu olan cisimler: Kelâmcıların çoğunluğu bu görüştedir.
2. Meydana gelen ve sonsuz olan cisimler: Nazzâm bu görüştedir.
3. Meydana gelmeyen ve sonlu olan cisimler: Bazı müteahhir kelâmcılar bu görüştedir.

¹⁶⁴⁵ Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti'l-'Ukûl*, 337a-338a.

¹⁶⁴⁶ Eş'arî, *Makalât*, s. 304, 318.

¹⁶⁴⁷ Eş'arî, *Makalât*, s. 343-345; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, trc. Kasım Turhan, İstanbul 1987, s. 48-49; Karlığa, "Cisim" *DİA*, VIII, ss. 28-31.

¹⁶⁴⁸ Eş'arî, *Makalât*, s. 304, 305, 318; Karlığa, "Cisim" *DİA*, VIII, ss. 28-31.

4. Meydana gelmeyen ve sonsuz olan cisimler: Filozofların çoğunluğu bu görüştedir.¹⁶⁴⁹

Nesefî, filozoflarla kelâmcılar arasında bu konuda iki temel problem olduğunu söyler:

1. Bölünebilir cismin tek ve bir olması aklen mümkün müdür?

2. Bölünebilir cismin tek ve bir olması aklen mümkün olması halinde sonsuz olması mümkün müdür?¹⁶⁵⁰

Nesefî'ye göre bölünebilir bir şeyin fiilen bölünmesi gerekir. Cismin tek/bir oluşu konusuna gelince; birlik bir cismin ya kendisinin 'aynıdır ya dâhilindeki bir parçadır ya da hâricinde bir şeydir. Birinciyle ikinci şık cismin bölünmesine yol açtığından imkânsızdır. Üçüncü şıkta ise birlik, cisim ile kâim olan bir sıfattır. Bu da teselsülü gerektirdiğinden muhâldir. Ayrıca Nesefî, cismin sonsuz bölünebilir oluşunu da imkânsız görmektedir. Şayet cisim sonsuz bölünebilir olsaydı hareket de sonsuza dek bölünebilirdi. Fakat mantık kuralı gereğince lâzım (yani hareketin sonsuz oluşu) muhâl olduğundan melzûm (yani cismin sonsuz oluşu) da muhâldir.¹⁶⁵¹

3.7. el-Cevher

Cevher, Farsça kökenli *gevher* kelimesinin Arapçalaşmış halidir. Aristo felsefesinde ise cevher, bir mantık kategorisi olmakla beraber metafizik bir kavramdır.¹⁶⁵²

Tehânevî, cevher'in ifade ettiği anlamları maddeler halinde şu şekilde sıralamaktadır:

a. Cevher; kadîm olsun hâdis olsun kendi başına (kâim bi nefsihî) bulunabilen varlıktır.

b. Cevher; hakîkât ve zât anlamındadır.

c. Cevher; mümkün varlığın kısımlarındandır. Her mümkün hâdis olduğundan Kelâmcılara göre bu anlamıyla cevher de hâdistir. Ancak filozoflar cevheri mürecced ve maddî olmak üzere ikiye ayırdıklarından mücerred cevherin kadîm, maddî cevherin ise hâdis olduğunu kabul etmişlerdir. Her iki

¹⁶⁴⁹ Nesefî, *Muhtasarü Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 368a.

¹⁶⁵⁰ Nesefî, *Muhtasarü Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 368a.

¹⁶⁵¹ Nesefî, *Muhtasarü Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 368a.

¹⁶⁵² Kutluer, "Cevher" *DİA*, VII, ss. 450-455, İstanbul 1993; Düzgün, Şaban Ali, *Varlık ve Bilgi Aydınlanmanın Keşif Araçları*, Beyaz Kule, Ankara 2008, s. 27.

grup da cevher teriminin bu anlamıyla Allah hakkında kullanılamayacağı kanaatindedir.¹⁶⁵³

Felsefî ve kelâmî bir terim olan cevherin tam olarak ne zaman kullanılmaya başlandığı hususu tartışmalıdır. Bazıları bunu Basra Mu‘tezilesi’nin ilk âlimlerinden Dırâr b. ‘Amr’ın kullanmaya başladığını,¹⁶⁵⁴ bazıları da bunun ilk defa Ca’d b. Dirhem ile Cehm b. Safvân tarafından kullanıldığını ve daha sonra Ebü’l-Hüzeyl el-‘Allâf tarafından geliştirildiğini savunmuştur.¹⁶⁵⁵

Kindî (ö. 252/866 [?]) Allah’a cevher denilemeyeceği kanâatindedir.¹⁶⁵⁶ Bu konuda İbn Sînâ da Kindî gibi düşünmektedir.¹⁶⁵⁷ İbn Sînâ cevheri, “bir yerde konu olmadan dış dünyada var olan şey” şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre mâhiyeti olmayan, cevher olmadığından vâcibü’l-vücûd olan Allah da cevher değildir.¹⁶⁵⁸

Hristiyanlar ile filozoflar Allah’a cevher kavramını nispet etmektedirler. Zira onlara göre cevher, herhangi bir şeye konu (mevdû‘) olmayan varlıktır. Allah Teâlâ hiçbir şeye konu olmadığından ve cevher ile bir şeyin zâtı ve hakikatî kastedildiğinden, kelimenin bu anlamıyla Allah’a nispet edilmesinde herhangi bir sakınca yoktur.

Nesefî’ye göre cevher kelimesi *fev‘al* kalıbında bir isim olup zuhûr etme/ortaya çıkma anlamındadır. Cevherin varlığı zâtıyla görünür olduğundan bu şekilde isimlendirilmiştir. Allah Teâlâ eserleriyle tüm varlıklardan daha görünür olduğundan cevher kavramının Onun hakkında kullanımı câiz olmakla birlikte bunu Ona nispet etmemek edebe daha uygundur. Zira cevher, mümkünâttan olup cüzlere bölünebilir ve diğer tüm canlılarda bulunur. Dolayısıyla her ne kadar farklı yorumlarda bulunarak cevher kavramının Allah hakkındaki kullanımı câiz olsa da diğer anlamları göz önünde bulundurulduğunda bunun uygun olmadığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle

¹⁶⁵³ Tehânevî, *Mevsû‘a*, I, s. 502.

¹⁶⁵⁴ Öz, Mustafa, “Dırâr b. ‘Amr”, *DİA*, IX, ss. 274-275, İstanbul 1994.

¹⁶⁵⁵ Günaltay, M. Şemsettin, *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*, (sadeleştiren İrfan Bayındır), Fecr Yayınları, Ankara 2008, s. 24, 47 vd.

¹⁶⁵⁶ Kindî, *Resâil*, s. 161.

¹⁶⁵⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’ el-İlâhiyyât*, II, s. 348-349.

¹⁶⁵⁸ İbn Sînâ, *et-Ta‘likât*, Abdurrahman Bedevî, Mısır 1973, s. 73, 146.

kelâmcılar cevher kelimesinin Allah hakkında kullanılamayacağı hususunda ittifâk etmişlerdir.¹⁶⁵⁹

Aristo'ya göre hakîkî anlamıyla cevher, ne bir konunun yüklemi ne de bir konuda bulunan şeydir. Cevherler “tabi’î ve ğayr-ı tabi’î” olmak üzere ikiye ayrılır. Tabi’î cevherler de ay altı ve ay üstü âlemdeki cevherler olarak iki sınıftır.¹⁶⁶⁰ Fârâbî ise Allah hakkında açıkça cevher ifadesini kullanmaktadır. Ona göre Allah, zâtı ve cevheriyle ezelî olandır. Bütün varlık O cevherden taşmaktadır.¹⁶⁶¹

Gazzâlî cevher’i; cisim, madde, sûret, nefis ve akıl olmak üzere beşe ayırmaktadır. Ona göre bu mesele öncelikle bir dil meselesidir. Dolayısıyla Arap dili açısından Allah’a cevher kelimesinin nispetinin imkânı tespit edildikten sonra meselenin şer’î yönüne geçilmesi gerekir.¹⁶⁶²

3.8. el-Mevcûd

Mevcûd sıfatının Allah hakkındaki kullanımı tartışmalıdır. Neseî’nin de aralarında bulunduğu âlimlerin çoğunluğu bu kullanımı câiz görürken Mülâhide, Cehm b. Safvân, Ebü’l-Abbâs en-Nâşî’ el-Ekber gibi düşünürler ise bunun aksini savunmaktadırlar. Mülâhide’ye göre Allah “mevcûd” veya “lâ mevcûd” olarak nitelenemez. Zira mevcûd olarak nitelediğimizde Onu diğer mevcûdâta benzetmiş oluruz ki bu muhâldir. Lâ mevcûd olarak nitelediğimizde ise Onu ma’dûmâta benzetmiş oluruz ki bu da imkânsızdır. Yine Mülâhide’ye göre Allah “Vâhid, ‘Âlim, Kâdir” gibi sıfatlarla da nitelenemez. Zira tüm bunların zıt anlamları vardır. Allah ise zıtlardan münezzehtir. Cehm b. Safvân ve Nâşî’e göre Allah’ı “mevcûd, şey’, ‘Âlim, Kâdir” gibi sıfatlarla değil, “Mûcid, Müşî’, Mu’allim, Mukaddir” gibi sıfatlarla niteleyebiliriz. Neseî, tüm bunları aktardıktan sonra aradaki ihtilâfin tamamen anlayış farklılığından kaynaklandığını söyler.¹⁶⁶³

Neseî’ye göre mevcûd ya vâcib li zâtihi’dir ya da mümkün li zâtihi’dir. Allah Teâlâ, vâcib li zâtihi’dir. Onun dışındaki varlıkların tamamı

¹⁶⁵⁹ Neseî, *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 10a.

¹⁶⁶⁰ Kaya, Mahmûd, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 211-212, 217; Kutluer, “Cevher” *DİA*, VII, ss. 450-455.

¹⁶⁶¹ Fârâbî, *Ârâu Ehli’l-Medîneti’l-Fâzıla*, nşr. Albert N. Nader, Beyrût 1985, s. 37-38, 46-47, 57-58, 61-62; *Mesâil Mütferrika*, s. 7-8; Kutluer, “Cevher” *DİA*, VII, ss. 450-455.

¹⁶⁶² Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife*, nşr. Süleymân Dünyâ, Kâhire 1955, s. 65-66; Kutluer, “Cevher” *DİA*, VII, ss. 450-455.

¹⁶⁶³ Neseî, *Muhtasaru Nihâyeti’l-‘Ukûl*, vr. 347b-348a; *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 9b.

mümkinâtandır. Bu varlıklara aynı zamanda âlem de denir. Zira âlem, kendisiyle başkası bilinen anlamına gelmekte olup hâriçteki her şey Onun zâtına delâlet etmektedir.¹⁶⁶⁴

Mevcûd teriminin Allah hakkındaki kullanımı iki yönden değerlendirilebilir:

1. Allah, idrâk edilmesi, hissedilmesi ve farkında olunması bakımından mevcûddur.
2. Allah, kendi nefsinde sâbit olması bakımından mevcûddur.¹⁶⁶⁵

3.9. en-Nefs

Sözlükte “ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, zat, insan, kişi, hevâ ve heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan süflî arzular”¹⁶⁶⁶ gibi mânalara gelen nefis kelimesi, Kur’ân’da hem ruh¹⁶⁶⁷ hem de zat ve öz varlık¹⁶⁶⁸ anlamlarında kullanılmıştır. Ayrıca nefis kavramı Kur’ân’da Allah Teâlâ,¹⁶⁶⁹ insanlar ile cinler¹⁶⁷⁰ ve putlar¹⁶⁷¹ hakkında da vârid olmuştur.

Nefs kavramının Allah hakkında kullanılıp kullanılmayacağı hususu tartışmalıdır. Ebû Hanîfe Allah hakkında nefis kelimesinin câiz olduğunu söylerken bunu Kur’ân’a dayandırmakta ve bunun keyfiyeti bilinemeyen bir sıfat olduğunu kabul etmektedir.¹⁶⁷² Neseî de bunun Allah hakkındaki kullanımını câiz görmektedir. Zira bu kelime hem Kur’ân’da hem de sünnette Allah’a nispet edilmiştir. Nitekim Hz. Îsâ, Allah’a: “*Sen benim nefsimde (içimde) olanı bilirsin, ben ise Senin nefsindekini (zâtındakini) bilemem*”¹⁶⁷³ şeklinde hitap etmiştir. Yine diğer bir âyette: “*Allah, sizi nefesine (zâtına) karşı gelmekten sakındırmaktadır*”¹⁶⁷⁴ buyurulmaktadır. Aynı şekilde Hz. Peygamber’in duasında da: “*Ey Rabbim! Gazabından rızana, cezandan affına ve senden yine sana sığınırım. Sana tüm övgüleri saysam yine de bitiremem.*”

¹⁶⁶⁴ Neseî, *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 14b.

¹⁶⁶⁵ Neseî, *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 9b.

¹⁶⁶⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 818; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, VI, s. 233-234.

¹⁶⁶⁷ En’âm 6/93.

¹⁶⁶⁸ Âl-i İmrân 3/28, 30.

¹⁶⁶⁹ Âl-i İmrân 3/28, 30; el-Mâide 5/116; el-En’âm 6/12, 54; Tâhâ 20/41.

¹⁶⁷⁰ En’âm 6/130.

¹⁶⁷¹ Enbiyâ 21/43; el-Furkân 25/3.

¹⁶⁷² Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü’l-Ekber*, s. 27.

¹⁶⁷³ Mâide, 5/116.

¹⁶⁷⁴ Âl-i ‘İmrân, 3/28.

*Sen nefsinî (zâtını) nasıl övdüysen öylesin*¹⁶⁷⁵ şeklinde geçmektedir. Tüm bu delillerden hareketle nefis kelimesinin Allah hakkındaki kullanımı câiz kabul edilmiştir.¹⁶⁷⁶

3.10. el-Mâhiyet

Mâhiyet kelimesinin Arapçadaki soru edatı olan *mâ* (nedir?) ile *Hüve* (o) zamirinin birleşiminden oluşmuş yapma (*ca'li*) bir isim olduğu kabul edilmiştir. Felsefî bir terim olarak mâhiyet, somut bir varlığın özünü ifade eder. Örneğin somut bir varlık olan insanın mâhiyeti, onu diğer canlılardan ayrıcalıklı kılan “konuşan/düşünen canlı” olmasıdır. İnsanın bu özelliği; “o nedir?” sorusunun cevabı olması bakımından *mâhiyet*, hâriçteki sübutu yönünden *hakikat* ve başkalarından ayrıcalıklı olması bakımından ise *hüviyyet* olarak isimlendirilir.¹⁶⁷⁷ Semerkandî'ye göre ister küllî ister cüz'î olsun farz edilen her şeyin, onu o yapan bir hakikati vardır. Eğer şey küllî ise onun hakikati *mâhiyet*, cüz'î ise *hüviyyet* olarak isimlendirilir.¹⁶⁷⁸

Mâhiyet ya basîttir veya mürekkebtir. Basît olan mâhiyetin hiçbir cüz'ü yoktur. Basît veya mürekkeb mâhiyetin her biri de ya hakîkî veya i'tibârîdir/görecelidir. İ'tibârî mâhiyet ise ya varlıkla ya da yoklukla ilgili olur. Bunların tamamı altı kısımdır. Hakîkî, gerçekte olan; i'tibârî ise aklın farz etmesiyle olandır. Vücûdî yukarıda geçtiği üzere kendi anlamında olumsuzluk içermeyendir. Ademî ise olumsuzluk içerendir. Hakîkî basîte gelince bu; zorunlu ve nokta gibidir. İ'tibârî basît ise varlığın varlığı gibidir. Hakîkî mürekkeb; unsurların bileşimi olan beden ve parçaların brleşiminden meydana gelen ev gibidir. İ'tibârî mürekkeb ise cins ve ayırımdan oluşan bileşikler gibidir.¹⁶⁷⁹

Mâhiyetlerin yaratılıp yaratılmaması hususuna gelince düşünürler bu konuda ihtilaf etmişlerdir: Muhakkik âlimler mâhiyetlerin yaratılmış olduğunu savunurken, Filozoflar ve Mu'tezile ise bu görüşe muhalefet etmişlerdir.

¹⁶⁷⁵ Müslim, Salât, 222 (486).

¹⁶⁷⁶ Nesefî, *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 9b.

¹⁶⁷⁷ Cürcânî, Seyyid Şerîf, *et-Ta'rîfât*, 1. Baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût/Lübân 1403/1983, s. 195.

¹⁶⁷⁸ Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s. 97.

¹⁶⁷⁹ Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s. 99.

Bazıları da, bunu “basît olanlar değil, bileşik olanlar yaratılmıştır” şeklinde bir ayırmada bulunmuşlardır.¹⁶⁸⁰

Mâhiyet kavramını lafzî yönüyle analiz eden Neseî’ye göre mâhiyet müfret değil, mürekkeb bir lafızdır. Kelimenin aslı “ماهي (O, nedir?)” şeklindedir. Bu terkîb, bir şeyin hakikatini sormak için kullanılır. Önceden hakikati sormak için kullanılan bu ifâde daha sonraları bizzat hakikat anlamında kullanılmıştır. Bu nedenle “bir şeyin mâhiyeti, o şeyin hakikatidir” denmiştir. Buradan hareketle Allah’ın mâhiyeti, Onun hakikatini ifâde eden bir terkîb olduğundan bu kavramın Allah hakkındaki kullanımı câizdir.¹⁶⁸¹

3.11. es-Sûret

Sûret kelimesi ile ilgili açıklama el-Musavvir ismi başlığında verildiğinden kelimenin ayrıntısı oraya havale edilmiştir. Neseî burada *sûret* kelimesinin Allah hakkındaki kullanımının câiz olduğunu vurgular. Zira bu kavram hadis metinlerinde Allah’a nispet edilmiştir. Ebû Hüreyre (ö. 58/678) Hz. Peygamber’den şöyle rivâyet etmektedir: “Allah, Âdem’i kendi sûretinde yaratmıştır.”¹⁶⁸² İbn Ömer (ö. 73/693) de Hz. Peygamber’den: “Yüzleri kınamayınız. Zira Yüce Allah Âdem’i Rahmân’ın sûreti üzere yaratmıştır”¹⁶⁸³ şeklinde bir rivâyet aktarmaktadır. Âdem’in Rahmân sûretinde yaratılması ise farklı şekillerde te’vîl edilmiştir. Neseî, bu durumu; “Allah, Âdem’i cisim ve nefisten yaratmıştır. Âdem’in nefsinin bu küçük ‘âlem olan cisme nispeti, Allah’ın büyük ‘âleme nispeti gibidir. Bu nedenle nefsini tanıyan, Rabbini de tanır denmiştir” şeklinde te’vîl edip bunun tercîhe şayan olduğunu söyler.¹⁶⁸⁴

Semerkandî ise “Allah Âdem’i kendi sûretinden yarattı” sözünü iki farklı şekilde yorumlamıştır:

1. Allah Âdem’i ilk yarattığı zamanki sûreti üzerinde bir takım değişiklikler yapmaksızın yaratmıştır. O ilk yaratıldığı gün de aynı sûret üzereydi. Yani diğer insanlarda olduğu gibi ilk maddesini birtakım

¹⁶⁸⁰ Semerkandî, *es-Sahâifu’l-İlâhiyye*, s. 105.

¹⁶⁸¹ Neseî, *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 10a.

¹⁶⁸² Buhârî, *İsti’zân*, 1.

¹⁶⁸³ İbn Ebî Âsım, Ebûbekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk, *es-Sünne*, I-II, thk. Muhammed Nâsiruddîn Elbânî, el-Mektebetü’l-İslâmî, Beyrût, 1400, I, s. 228-229; Taberânî, Süleymân b. Ahmed, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, I-XX, thk. Hamdi b. Abdilmecid, Mektebetü’l-‘Ulûm ve’l-Hikem, Mûsul 1983, XII, s. 430.

¹⁶⁸⁴ Neseî, *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 10a.

değişikliklere uğratarak onun bir damla sudan asılı duran bir embriyoya ve diğer evrelere taşıyarak tamamlamamıştır.

2. Allah'ın Âdem'i Rahmân sûretinde yaratması, onu ilim, hikmet, adalet, rahmet, kerem, ğazab, kahr vb. sıfatlarının tecellisiyle yaratması demektir.¹⁶⁸⁵

3.12. en-Nûr

Nûr kelimesi ile ilgili açıklama en-Nûr ismi başlığında verildiğinden kelimenin ayrıntısı oraya havale edilmiştir. Nûr kelimesinin Allah'a nispeti tartışmalıdır. Nesefî, bunun câiz olduğunu düşünmektedir. Zira bu isim, âyet¹⁶⁸⁶ ve hadislerde Allah'a izâfe edilmiştir. Dolayısıyla konuyla ilgili âyete ister “Allah'ın zâtı nûrdur” ister “Allah, nûrun yaratıcısıdır” anlamı verilsin her hâlükârda nûr kelimesinin Ona nispeti câizdir. Ancak bu, Allah'ın “bilinen nûr” olduğu anlamına gelmemektedir. Zira bilinen nûr ya cisim ya da cismânî olup her ikisi de muhdes olduğundan bu anlamıyla nûr kelimesinin Allah'a nispeti mümkün değildir. Yine nûrun zıddı karanlık olup bu nûr belirli bir yönde zuhûr ettikten sonra yok olur. Allah ise tüm bunlardan münezzehtir.¹⁶⁸⁷

3.13. el-İnniyye (İpseity)

İnniyye kavramı, hem felsefî hem de kelâmî bir terim olup “kendiliğinden (zâtından) zorunlu varlık, var ve mevcûd olma, varlık ve hüviyet”¹⁶⁸⁸ anlamlarına gelmektedir. Bu kavram, IX. yüzyıldaki tercüme faaliyetleriyle beraber Grek felsefesine ait metinlerin Arapçaya tercüme edilmesiyle kullanılmıştır. Kelimenin “okunuşu ve anlamı” hakkında ihtilâf edilmiştir. Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin eserlerinde “الانية” şeklinde harekesiz olarak yer alması, kelimenin “*enniyye*, *inniyye* ve *âniye*” şekillerinde okunabileceği ihtimallerini doğurmaktadır. Bunlardan herhangi birinin tercihi, kelimenin kökeniyle yakından ilgilidir.¹⁶⁸⁹ Aristo'nun *Kitâbü Esûlûcyâ* adlı eserinin nâşiri Mısırlı felsefeci Abdurrahman Bedevî (1917-2002), kelimenin sonradan Arapçalaştırılmış Yunanca kökenli *to einai* veya *to ôn* şeklinde

¹⁶⁸⁵ Semerkandî, *el-Me'ârif*, II, s. 1233-1235.

¹⁶⁸⁶ Nûr, 24/35.

¹⁶⁸⁷ Nesefî, *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 10a.

¹⁶⁸⁸ Vural, Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2016, s. 359.

¹⁶⁸⁹ Turhan, Kasım, “İnniyye” *DİA*, XXII, ss. 315-316, İstanbul 2000.

olduğunu iddia etmekte ve buradan hareketle kelimenin son haliyle “oluş, olmak” anlamındaki *âniye* şeklinde okunması gerektiği kanâatindedir.¹⁶⁹⁰ Bedevî’nin bu görüşü bazı âlimler tarafından tenkit edilmiştir. Zira Yunanca kökenli *einai* kelimesinin telaffuzu *eyney* şeklindedir. Bunun *âniye* haline dönüşümünü açıklamak ise mümkün değildir. Ayrıca *âniye* kelimesinin Arapçadaki “ân (zaman)” kelimesinin nisbesi olan *âniye* ile karıştırılabilme ihtimâli, mezkûr iddiayı zayıflatmaktadır. Yine *vücûd*, *mevcûd*, *zât*, *mâhiyet* ve *cevher* gibi kelimelerin Yunanca karşılığı *einai* değil, *ôn*, *ouisa* şeklindedir.¹⁶⁹¹

Ebü’l-Bekâ *inniyye* kelimesini köken itibariyle Arapçada mevcûd olmayan muhdes bir kelime addeder. Ona göre bu kavramı filozoflar kullanmaktadırlar. Filozoflar, kuvvet ve tekit yönünden en mükemmel varlık olmasından ötürü *vâcibü’l-vücûd li-zâtihi* olan varlığa *inniyye* demektedirler.¹⁶⁹² Fârâbî de *inniyye* kavramının tekit edâtı olan *inne* harfiyle ilişkisine değinmektedir. Ona göre mevcûdâtın en mükemmeli olması bakımından varlığı kendinden (zâtından) olan varlığa *inniyye* denir.¹⁶⁹³ Görüldüğü üzere *inniyyet*, bazen bir şeyin varlığını ifade etmek için kullanılır ki, bu anlamıyla *cevher* ile eş anlamlıdır.¹⁶⁹⁴

Râzî, filozofların çokça kullandığı *inniyyet* kelimesinin aslının Arapça olduğu ve kelimenin tekit edâtı olan *İnne* (إِنَّ) harfinden türediği görüşündedir. Bu durumda *inniyyet*, varlığın tekidi anlamına gelmektedir. Allah Teâlâ, varlığının tekidi bakımından varlığı zorunlu ve mevcûdâtın en mükemmeli olduğundan filozoflar tarafından bu terim Ona nispet edilmiştir.¹⁶⁹⁵

Bu ayrıntılara pek değinmeyen Nesefî, “bir şeyin zâtında tahakkuk etmesi/var olması” anlamıyla *inniyye* teriminin genellikle filozoflar tarafından kullanıldığını belirtmektedir. Ona göre Allah, varlık bakımından en mükemmel (*ekmel*) ve vâcibu’l-vücûd olduğundan bu terimin Ona nispeti daha evlâdır.¹⁶⁹⁶

¹⁶⁹⁰ Bedevî, Abdurrahman, *Eflâtûn ‘inde’l-‘Arab*, Kâhire 1955, s. 197-198.

¹⁶⁹¹ Kindî, *Resâil*, s. 98.

¹⁶⁹² Ebü’l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 136.

¹⁶⁹³ Fârâbî, *Kitâbü’l-Hurûf*, s. 61; Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, s. 359; Turhan, “İnniyye” *DİA*, XXII, ss. 315-316.

¹⁶⁹⁴ Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, s. 359.

¹⁶⁹⁵ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 3. bsk. Beyrût 1420/1999, I, s. 119.

¹⁶⁹⁶ Nesefî, *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 10a.

3.14. el-Kâin

Sözlükte var olmak ve meydana gelmek anlamındaki “kevn” masterından türeyen Kâin kelimesinin Allah hakkındaki kullanımı tartışmalıdır. Nesefî’ye göre *Kâin* sıfatının Allah’a nispeti câizdir. Zira Kur’ân’da Allah, her ne kadar doğrudan olmasa da dolaylı bir şekilde kendisini bu sıfat ile nitelendirmektedir: “Allah, her şeyi yapmaya muktedirdir.”¹⁶⁹⁷ Âyetteki *Kânellâh* ifadesi açıkça bunu göstermektedir. Öte yandan buradaki *Kâne* fiili *nâkıs*¹⁶⁹⁸ değil, *tamme*¹⁶⁹⁹’dir. *Tamme*, bir şeyin kendi zâtında meydana gelmesi/var olması; *nâkıs* ise bir şeyin başka bir şeyle nitelenmesi demektir. *Tamme*, tek isim (fâ’il) ile yetinirken; *nâkıs*, iki isme ihtiyaç duymaktadır.¹⁷⁰⁰ Dolayısıyla âyetteki “Allah” lafzı gramer açısından fâil olup mezkûr fiilin başka bir şeye ihtiyacı yoktur. Aynı şekilde Hz. Peygamber’den rivâyet edilen “يَا كَائِنًا قَبْلَ كُلِّ كَوْنٍ (Ey tüm varlıklardan önce var olan!)”¹⁷⁰¹ şeklindeki duada da bu sıfat doğrudan Allah’a nispet edilmiştir.¹⁷⁰²

¹⁶⁹⁷ Kehf, 18/45.

¹⁶⁹⁸ Nâkıs fiil, kısacası ismiyle yetinmeyip haber’e muhtaç olandır.

¹⁶⁹⁹ Tamme ise fâiliyle yetinip başkasına muhtaç olmayandır.

¹⁷⁰⁰ Nesefî, *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 10a.

¹⁷⁰¹ Beyhâkî, *el-Esmâ ve’s-Sıfât*, thk. Hâşidî, I, s. 43. Hadisin sıhhati tartışmalıdır. Ancak bu hususu hadis kitaplarına havâle edip burada buna değinmeyeceğiz.

¹⁷⁰² Nesefî, *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 10a.

BÖLÜM IV

ALLAH'IN SIFATLARI

Allah'ın sıfatları, Onun varlığından çok daha karmaşık bir konudur. Bu mesele hem filozoflar ile kelâmcılar ve hem de kelâm ekollerinin kendisi arasında tartışma konusu olmuştur. Bu hususta serdedilen görüşler etrafında birçok i'tikâdî fırka oluşmuş, sayısız neşriyât yapılmış, konu bazen siyasileştirilmek sûretiyle İslâm tarihinde onarılması güç kırılmalar meydana getirmiştir.¹⁷⁰³ Bu problem, ilâhî sıfatların varlığının tartışılması, Allah hakkında konuşabileceklerimiz, bu sıfatların keyfiyeti, zât ile ilişkisi, nasların yorumu ve hakîkî-mecâzî anlam teorileri üzerinden gelişmiştir. Kelâm ve mezhepler tarihine dair kaleme alınan eserlerin ifadelerine göre bu problem, dinî nasların zâhirî anlamıyla özel anlamı arasındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Bu da en sembolik haliyle iki farklı uç olan Mücessime, Müşebbihe ve farklı bâtinî görüşleri ortaya çıkarmıştır. Felsefî doktrinlere göre ise zât-sıfat ilişkisi meselesi, birlik-çokluk, özdeşlik-farklılık ve 'ayn-gayr kavramlarının diyalektik tasavvurlarına delâlet etmektedir.¹⁷⁰⁴

Ayrıca diğer bir tartışma konusu da sıfatların korelatları ve tanrı ile âlem ilişkisidir. Örneğin Deizme göre tanrı âlemi yaratmış ve artık bu iş bitmiş olduğundan onun âleme müdahalesi söz konusu değildir. Bu anlayışa göre tanrının sıfatları tamamen işlevsizdir. Diğer taraftan Panteistler, âlemi hakîkî bir varlık olarak görmediklerinden tanrının varlığını veya onun yaratıcılığını tamamen reddetmektedirler. Bu bağlamda Allah'ın hiçbir sıfatından bahsedilemez. Pan-enteizme göre ise tanrı ile insan arasında ortak bir yaratma faaliyeti vardır. Bunlar birlikte âlemde tasarrufta bulunmaktadır. Bu anlayışa göre Allah'ın sıfatları vardır, ancak bu sıfatlar sınırlandırılmıştır. Ancak buna karşın Teizm, tüm bu iddialara itirazda bulunup Allah'ın varlığını, sıfatlarının işlevselliğini ve âlem ile olan yakın ilişkisini savunmaktadır.¹⁷⁰⁵

İlâhî sıfatlar konusu İslâm düşüncesinin gelişmesine etki eden dinî nasların yorumu ve hermenötiğin ana konularından biri olup sadece İslâm'ın

¹⁷⁰³ Asar, *Hadislerde Allâh Tasavvuru*, s. 27.

¹⁷⁰⁴ Sancar, *İlâhî Sıfatlar Ekseninde Eş 'arî Kelâmının Değişim Süreci*, s. 4.

¹⁷⁰⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 31-32.

değil, tüm dinlerin özenle üzerinde durduğu bir husustur. Bu konu, İslâm düşüncesinin omurgasını teşkil ettiğinden konuyu kendine alan edinen kelâm ilmi de meselenin önemi ve popüleritesine binâen *‘İlmu’t-Tevhîd ve’s-Sıfât (Tevhîd ve Sıfat İlmi)* olarak isimlendirilmiştir. Çünkü sağlıklı bir sıfat tasavvuru olmaksızın Allah’ın âlem ve insan ile olan ilişkisi, zât-sıfat ilişkisi vb. konuların sağlam bir şekilde değerlendirilmesi oldukça zordur.

Hiz. Peygamberin yaşadığı dönemde ihtilâfın çözüm mercii hayatta olduğundan sahâbe arasında itikâd alanında ciddi bir problem yaşanmamıştır. Zira herhangi bir problemle karşılaşıldığında çözüm kaynağı olan Hiz. Peygambere müracaat edilir, O da vahiy yoluyla edindiği cevapları Müslümanlara sunup problemleri çözüme kavuştururdu. Nitekim insanların kader meselesiyle gündemlerini meşgul ettiklerini gören Hiz. Peygamber, onları faydasız şeylerle meşgul olmamaları hususunda uyarıp bu tür tartışmalardan alıkoymuştur.¹⁷⁰⁶ Hiz. Ömer (ö. 23/644) ve Hiz. Ali’nin (ö. 40/661) kader konusundaki yanlış anlayış ve yorumlara karşı çıkıp meseleyi izah etmeye çalışmaları sahâbe arasında her ne kadar bir takım i’tikâdî meseleler tartışılabilir da nihâyetinde ciddi bir problemin meydana gelmediğini göstermektedir.¹⁷⁰⁷ Dolayısıyla siyâsî ihtilâflar başta olmak üzere Hiz. Peygamber’in vefatı sonrası meydana gelen problemlere rağmen nübüvvetin nuru etkisini devam ettirdiğinden sahâbenin ekseriyetinin hayatta olduğu dönemlerde i’tikâd alanında ciddi ayrışmaların yaşanmadığı söylenebilir.¹⁷⁰⁸ Sahâbe, Kur’ân ve sünnette zikredilen Allah’ın sıfatlarıyla ilgili hususları şeksiz şüphesiz bir inançla kabul edip bu konuyu tartışma alanı dışında tutmaya çalışmış¹⁷⁰⁹ ve bu çerçevede Kur’ân ve hadis rivâyetlerinde geçen sıfatlara tevilsiz bir şekilde inanıp bunların anlamlarını Allah’a havâle etmiştir.¹⁷¹⁰

İslâm düşüncesinde ilâhî sıfatlar problemi; bazı sıfatların gerçek anlamlarıyla Allah’a nispet edilip edilemeyeceği, edildiği takdirde bunun hangi ontolojik sonuçları doğuracağı ve naslarda Allah’a nispet edilen antropomorfik kavramların ne derece gerçek ve ne kadar mecâz olarak anlaşılması gerektiği bağlamında tartışılmıştır.¹⁷¹¹ Bu minvalde zât-sıfât ilişkisine mebnî

¹⁷⁰⁶ Tirmizî, “Kader”, 1, IV, s. 443.

¹⁷⁰⁷ Bağdâdî, Abdülkâhir, *el-Fark Beyne’l-Fırak*, thk. Muhammed Osman el-Huş, Mektebetu İbn-i Sînâ, Kâhire 1988, s. 275-276.

¹⁷⁰⁸ Eş’arî, *İstihsânu’l-Havd fî ‘İlmi’l-Kelâm*, thk. Meclisi Dâiretu’l-Me’ârifî’n-Nizâmiyye, Mektebetu Sâdetu’l-Eşref, Haydarâbâd 1344/1926, s. 94-95.

¹⁷⁰⁹ Asar, *Hadislerde Allâh Tasavvuru*, s. 27.

¹⁷¹⁰ İbn ‘Abdilberr, Yûsuf en-Nemerî, *Câmi’u Beyânî’l-‘İlm ve Fadlih*, I-II, Kâhire 1967, II, s.117-118.

¹⁷¹¹ Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 229; Tunagöz, *Ebü’l-Berekât el-Bağdâdî’de Tanrı Düşüncesi*, s. 142.

problemlerin tarihsel arka planında nelerin yattığı hususunda birtakım farklı görüşler ortaya konmuştur. Kimileri problemin kaynağını iç/dâhili etkenlere dayandırırken kimileri de dış/hâricî etkenlere bağlamışlardır.¹⁷¹²

Allah anlayışı perspektifinde gelişen sıfatlar probleminin ortaya çıkışının nedenleri hakkında genel olarak temel iki farklı yaklaşım bulunmaktadır:

a. Problemin kaynağı dış etkenler olup bu sorun İslâm dünyasına sonradan dâhil edilmiştir. Bazı düşünürler bu problemin Yahûdî kaynaklı olduğunu savunmuşlardır. Zira onlara göre Mu‘tezilenin “Kur’ân mahlûktur” tezi Yahûdîlerin “Tevrât mahlûktur” tezine benzemektedir.¹⁷¹³ İbn Kuteybe (ö. 276/889), bu hususta ilk görüş beyan edenin Abdullâh b. Sebe’nin grubundan Muğîre b. Sa‘îd el-İclî (ö. 119/737) olduğunu,¹⁷¹⁴ İbn Esîr (ö. 630/1233) ve İbn Teymiyye bu düşüncenin ilk defa Yahûdî Lebîd b. A‘sam tarafından ortaya atıldığını düşünmektedir. Ayrıca İbn Esîr, A‘sam’ın yeğeni Tâlut’un bu konuyla ilgili bir eser yazıp düşüncelerini İslâm dünyasında neşretmek istemiştir.¹⁷¹⁵

Bazı bâtilî araştırmacılar da zât-sıfât ilişkisi tartışmalarını İslâm dışı din ve düşünce ekollerine dayandırmaktadır. Buna göre Aziz Yuhanna ed-Dimeşki/St. John of Damascus (ö. 132/749)¹⁷¹⁶ ve talebesi Theodore Ebû Kurre (ö. 196/812’den sonra) eserleriyle İslâm düşüncesini Hristiyan teolojisinin etkisi altında bırakmıştır.¹⁷¹⁷ Yuhanna, Hristiyan ile Müslüman iki birey arasında sıfatlarla ilgili şöyle bir hayali tartışmayı aktarmaktadır: Hristiyan, Müslümanı zor durumda bırakmak için Kur’ân’da, Allah’ın Hz. İsa’dan ne şekilde bahsettiğini sorar. Müslüman Kur’ân’da Hz. İsa için *Kelimetullâh* tabirinin geçtiğini söyler. Bunun üzerine Hristiyan, Müslümana Allah’ın kelimesinin hâdis mi yoksa ezelî mi olduğunu sorunca Müslüman, Allah’ın kelimesinin

¹⁷¹² Abdulhamid, İrfan, *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, TDVY, Ankara 2011, s. 234.

¹⁷¹³ İbn Esîr, Ebu’l-Hasan ‘İzzüddîn Ali, *el-Kâmil fi’t-Târîh*, thk. Ebü’l-Fidâ’ Abdullâh e-Kâdî, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Lübnân 1987, VI, s.121; Tritton, A.S., *İslâm Kelâmı* (trc. Mehmet Dağ), AÜİFY, Ankara 1978, s. 56.

¹⁷¹⁴ İbn Kuteybe, *‘Uyûnu’l-Ahbâr*, Dâru’l-Kütübi ve’l-Vesâiki’l-Kavmiyye, Kâhire 1996, II, s. 148-149.

¹⁷¹⁵ İbn Esîr, *el-Kâmil fi’t-Târîh*, VI, s. 121; İbn Teymiyye, *Mecmû‘atu’l-Fetâvâ*, nşr. ‘Âmir el-Cezzâr ve Enver el-Bâz, Dâru’l-Vefâ, 2005, V, s. 17.

¹⁷¹⁶ “Muaviye’nin özel kalem müdürü Rum Hristiyanlarından Sergun (Sergius) b. Mansur’un oğludur. Sergun, Muaviye vefat ettikten sonra da aynı makamda kalarak onun yerine geçen oğlu Yezid’in de müşavirliğini yaptı. Bundan sonra bu görev oğlu St. John of Damascus’a geçti.” Bkz: Ana Britannica, “Joannes”, *Genel Kültür Ansiklopedisi*, Ana Yayıncılık, İstanbul 1988, XI, s. 591-592; C. Brokelmann, *Tarihu’l-Edebi’l-‘Arabî*, trc. Abdulhalim Neccar, Dâru’l-Ma‘ârif, Kâhire ts., I, s. 256.

¹⁷¹⁷ Abdulhamid, *İslamda İtikadi Mezhepler*, s. 234.

ezelî olduğunu ifade eder. Böylelikle Müslüman, Hz. İsa'nın ezelî olduğu düşüncesini kabul etmek zorunda kalır.¹⁷¹⁸

Bu görüşte olanların öne sürdükleri delillerden biri Halife Me'mûn'un (ö. 218/833), dönemin Bağdâd emniyet müdürü İshâk b. İbrâhîm'e yazdığı mektuptur. Halife bu mektupta müdürden Kur'ân'ın kadîm olduğunu savunan âlimleri sorguya çekip imtihan etmesini isteyerek şöyle devam eder: "İnsanlar, Kur'ân'ın kadîm olduğu inancıyla aslında Hristiyanların düşüncelerine katılmaktalar. Nitekim Hristiyanlar, Hz. İsa hakkında "O, mahlûk/yaratılmış değildir, zira o Allah'ın kelimesidir" tezini savunmaktadırlar."¹⁷¹⁹

Bazıları da bu problemi filozoflara ve Yunan felsefesi etkisine bağlamaktadırlar. Onlara göre bu problem, Herakleitos ve Anaxagoras'ın felsefesinde kullanılan *logos* kelimesinin Arapçaya *kelâm* şeklinde aktarılmasıyla başlamıştır.¹⁷²⁰

İlâhî sıfatlar konusunun İslâm ilâhiyâtında tartışılmasını tamamen dış etkenlere bağlamak doğru değildir. Zira konunun kelâmî bağlamda tartışılması Ca'd b. Dirhem'in iddiaları sonucunda kendisini göstermiştir. Gerek sübûtî sıfatların Allah'a izâfesi gerekse zât-sıfât ilişkisi ile ilgili tartışmalar özellikle Basra ve Kûfe merkezlidir. Basra her ne kadar tüm din mensuplarını barındıran transit bir kültür ve ticaret merkezi olsa da diğer din mensuplarından ve özellikle Hristiyanların yoğun olduğu bir şehirdir. Bu nedenle problemin Yahûdi kaynaklı olduğunu söyleyemeyiz.

Müsteşriklerin iddiasına gelince bunun da isabetli bir düşünce olmadığı görünmektedir. Nitekim İslâm düşünce tarihinde ilgili alandaki ilk hareketlilik Ma'bed el-Cühenî (ö. 80/699), Vehb b. Münebbih (ö. 114/732), 'Amr b. Dînâr (ö. 126/744 [?]) ve Ğaylân ed-Dımaşkî'nin kader ve insan fiilleriyle ilgili ortaya attıkları fikirlerle başlayıp Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân ile devam etmiştir.¹⁷²¹ Hatta bazı düşünürler, zât-sıfât tartışmalarını ilk başlatanın Ca'd b. Dirhem olduğu söylemektedirler.¹⁷²² Buradan hareketle İslâm ilahiyatında öncelikle Ca'd b. Dirhem ve daha sonra Mu'tezile'nin subûtî

¹⁷¹⁸ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 104.

¹⁷¹⁹ Abdulhamid, *İslâm'da İ'tikâdî Mezhepler*, s. 235.

¹⁷²⁰ Abdullah, Muhammed Ramazan, *el-Bâkullânî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Dîniyye, Bağdat 1986, s. 525. Tunçbilek, H. Hüseyin, "Allâh'ın Sıfatlarının Mâhiyeti Problemi", *HÜİFD*, Şanlıurfa 2001, VII, sayı: 1, ss. 67.

¹⁷²¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 40-41; Doğan, İsa, İlk Fikir Hareketleri Üzerine Bir Değerlendirme, *OMÜİFD*, sayı: 6, Samsun 1992, ss. 163-165.

¹⁷²² İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Reşad Sâlim, Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, Riyâd 1406/1986, V, s. 392.

sıfatları inkârı, Kur’ân’ın mahlûk olduğu iddiası vb. tartışmaların, hicrî birinci yüzyılın sonları veya ikinci yüzyılın başlarında ortaya çıktığı düşünülmektedir.¹⁷²³ Ayrıca Vâsıl b. ‘Atâ’nın (ö. 131/748) o dönemde *el-Hutab fi’t-tevhîd ve’l-‘adl* adında bir eser kaleme almış olması, bu tartışmaların erken dönemde gerçekleştiğini teyit etmektedir.

b. İbn Teymiyye’nin de aralarında bulunduğu bazı düşünürler problemi iç faktörlere bağlamışlar ve kelâmcıların metafizik anlayışlarını, fizik anlayışları üzerinden temellendirmeye çalıştıklarını söylemişlerdir.¹⁷²⁴ İbn Haldûn (ö. 808/1406) da bu problemin dâhilî etkenlere bağlı olup İslâm’ın kendi içyapısından kaynaklandığını belirtmiştir.¹⁷²⁵

Sıfatlar meselesinin ortaya çıkışıyla ilgili olarak Wolfson ise şu tezi öne sürmektedir: Sıfatlar meselesi kendiliğinden ortaya çıkmış olmayıp dış etkenlerin bunda etkisi vardır. Buna göre İslâm’daki sıfatlar meselesinin temel kaynağı Hristiyan inancındaki “teslîs” prensibidir. Zira Mu‘tezile, Allah’a sıfat isnat edenleri “teslîs” inancına inanmakla itham etmektedir.¹⁷²⁶ Ayrıca Wolfson, teslîsinin öğeleri için kullanılan “uknûm (hypostas)” terimi ile Sünnî kelâmındaki “sıfat, vâsf ve mâna” terimleri arasında anlam bağlantısı kurmaktadır.¹⁷²⁷ O, zât-sıfât ilişkisi bağlamında Ehl-i Sünnet’in kullandıkları delillerinin Ortodoks Hristiyanlığının delilleri ile benzer olduğunu, dolayısıyla İslâm düşüncesindeki bu yaklaşımın tamamen Hristiyan kaynaklı olduğunu iddiâ etmektedir.¹⁷²⁸

Özellikle Hicretin III. asrında İslâm dünyasında farklı kültürlere ait eserlerin yaygınlaşmasıyla Müslümanlar felsefe kitaplarıyla tanışmışlar, bunun neticesinde Ebû’l-Huzeyl el-‘Allâf gibi önde gelen Mu‘tezilî bilginler Allah’ın sıfatları konusundaki görüşlerini daha da katılaştırmışlardır. Bundan sonra hadisçilerle Mu‘tezile kelâmcıları arasındaki tartışmalar sertleşmiş, saflar kesin çizgilerle birbirinden ayrılmış, karşılıklı suçlamalar ve ithamların ardı arkası kesilmez olmuştur. Ehl-i Hadîs, Mu‘tezile’yi “Kaderiyye, Cehmiyye, Mu‘attıla”; Mu‘tezile de hadisçileri “Cebriye, Müşebbihe, Haşeviyye” olmakla ithâm etmiştir.¹⁷²⁹ Allah’ın sıfatları meselesi birçok i’tikâdî hareketin fikrî sistematüğünü oluşturmakla birlikte bu konudaki tartışmaların başını Ehl-i

¹⁷²³ Aruçi, Muhammed, Vâsıl b. ‘Atâ, *DİA*, XLII, s. 593-541, İstanbul 2012.

¹⁷²⁴ İbn Teymiyye, *Der’u Te’ârûzi’l-‘Akl ve’n-Nakl*, II, s. 291-302.

¹⁷²⁵ İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahmân, *Mukaddime*, Matbaatü’ş-Şerefiyye, yy. 1327, s. 511-521.

¹⁷²⁶ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 85.

¹⁷²⁷ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 87-91.

¹⁷²⁸ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 100-105.

¹⁷²⁹ Işık, *Mu‘tezile’nin Doğuşu ...*, s. 57-59; Asar, *Hadislerde Allâh Tasavvuru*, s. 29.

Hadîs ile Mu‘tezile çekmektedir. Çünkü dönemin belli başlı siyâsî ve i’tikâdî fırkalarından Şî‘a,¹⁷³⁰ Mürcie ve Hâricîler de sıfatlar konusunda Mu‘tezile ile paralel fikirlere sahiptir.¹⁷³¹

Öte yandan sıfatlar meselesinin ontolojik ve semantik olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Ontolojik yönü, Allah’a atfedilen sıfatların O’nun zâtında ontolojik olarak mevcûd olup olmadığıdır. Bununla ilgili Kur’ân’da bir temel yoktur. Bu görüş, Hristiyan teslîs inancının etkisiyle ortaya çıkmıştır.¹⁷³² Semantik yönü ise Allah’ın dışındaki varlıklara atfedilen bir sıfatın Ona atfedilip edilmeyeceğidir.¹⁷³³ Diğer bir ifadeyle Allah’ın yaratılmışlara benzerliğini çağrıştıran antropomorfik ifadelerin keyfiyeti ile ilgili ihtilafları kapsamaktadır. Kısaca burada “nefiy ve isbât” olmak üzere iki farklı temel yaklaşımdan söz edilmektedir. İ’tikâdî mezheplerin sıfatlar konusunda ifrât ve tefrîttan kurtulup mu‘tedil düşünebildiklerini söylemek zor görünmektedir. Nitekim Allah’ın sıfatlarını ispat etmekte aşırı gidenler teşbîh ve tecsîme düşerken Allah’ı yaratıklara benzetmemek için tenzîh akidesini savunanlar da ta‘tile vararak Allah’ı hâricte mevcûdiyeti bilinmeyen bir zihnî varlık olarak algılamışlardır.¹⁷³⁴

Her ne kadar Allah’ın isim ve sıfatlarının mâhiyet itibariyle durumu İslam düşüncesinde tartışılmış olsa da aslında tevhîd inancının gereği olarak zât-sıfat ilişkisi bağlamında sübûtî sıfatlar konusundaki tartışmalar daha önemli bir yere sahiptir. Çünkü öncelikle Ca’d b. Dirhem veya Cehm b. Safvân, daha sonra da Mu‘tezile tenzîh anlayışına bağlı olarak manevî sıfatları inkâr etmişlerdir.¹⁷³⁵ Teşbihten kurtulmak için Allah’a “vücûd” sıfatını bile atfetmekten kaçınacak derecede aşırı bir tenzih anlayışı geliştiren Cehm b. Safvân’a göre Allah yaratıklara has hiçbir sıfatla nitelendirilemez. Allah’tan başka her şey hâdis olduğuna göre ezelde ilâhî ilim ve kudrete konu teşkil edecek bir obje mevcut değildi. Bu nedenle Allah’ın ezelde âlim ve kadir olduğunu söylemek mümkün değildir. O, ‘arş gibi *mu‘ayyen*/belirli bir mekânda yer edinmeyen,

¹⁷³⁰ Kummî, Muhammed b. Ali b. Babaveyh, *Risaletü'l-İ'tikâdî'l-İmâmiyye*, trc. Ethem Ruhi Fırlı, AÜİFY, Ankara 1978, s. 17-18.

¹⁷³¹ Asar, *Hadislerde Allâh Tasavvuru*, s. 30.

¹⁷³² Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 156.

¹⁷³³ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 167.

¹⁷³⁴ Koçar, Musa, *Mâtürîdî'de Allâh-Âlem İlişkisi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2004, s. 155; Asar, *Hadislerde Allâh Tasavvuru*, s. 30.

¹⁷³⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn, nşr. Ali Abdülvâhid Vâfi, I-III, Kâhire 1401, III, s. 1042-1058; Çelebi, İlyas, “Sıfat”, *DİA*, XXXVII, ss. 100-106, Ankara 2009; Sübûtî sıfatların inkârı ilk olarak Cehm b. Safvân tarafından ortaya atılmıştır. Bazı kaynaklarda Cehm’in Ca’d b. Dirhem’den etkilendiği dolayısıyla bu fikri ilk ortaya atanın Ca’d b. Dirhem olduğu geçmektedir: İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, IV s. 466; V, s. 77; VI, s. 121; Metin Yurdagör, *Allâh'ın Sıfatları*, Marifet Yayınları, İstanbul 1984, s. 279; Sinanoğlu, Mustafa, “Muattıla”, *DİA*, XXX, ss. 330-331, İstanbul 2005; Doğan, İlk Fikir Hareketleri..., s. 168.)

sonu ve sınırı olmayan aşkın bir varlıktır.¹⁷³⁶ Ona göre Kur’ân ve hadislerde Allah’a izâfe edilen sıfatlar teşbîhe götürdüğü için nefyedilmeli ve Allah için mecâzî anlam ifâde eden bu sıfatlar te’vîl edilmelidir.¹⁷³⁷ Mu‘tezile de bu hususta tevhîd ilkesi zarar göreceği endişesiyle Allah’ın zâtından ayrı sıfatların varlığını reddederek tevhîd ilkesini anlama ve açıklamada “değillemeci/soyutlayıcı/tenzîhî” bir dil kullanmıştır.¹⁷³⁸ Mu‘tezile, Şî‘a ve İslâm filozofları zâtan bağımsız kavramların zâta atfedilmesinin kadîmlerin çoğalmasına neden olacağını ileri sürerek sübûtî/manevî sıfatları inkâr etmişlerdir.¹⁷³⁹

Basra Mu‘tezilesinden el-Esam da -muhtemelen benimsediği tabiat felsefesi neticesinde- Cehm gibi düşünerek Allah’ın sübûtî ve haberî sıfatlarını inkâr etmektedir.¹⁷⁴⁰ Cehm’in ortaya attığı bu iddia, dikkatli bir şekilde incelendiğinde onun ilâhî sıfatları tamamen nefyettiği sonucu çıkmamaktadır.¹⁷⁴¹ Zira o, bu husustaki düşüncesini yaratılmışların nitelendiği sıfatlarla Allah’ın nitelenmesinin mümkün olamayacağı temeli üzerine bina etmektedir. Bu nedenle o, teşbîhi çağrıştırdığı için Allah’ı şey’, Hayy, ‘Âlîm ve Mürîd gibi isimlerle anmayı câiz görmemekte ve böyle bir problemin vukû’ bulmadığını düşündüğü “Kâdir, Hâlık, Muhyî, Mümît” gibi isimlerin ise izâfesini uygun görmektedir.¹⁷⁴²

Diğer taraftan teşbîh ile tecsîm algıları sadece Müşebbihe ile Mücessime gruplarına has bir anlayış değildir. Bilakis birçok farklı kültür ve dinî anlayışta görülmektedir. Nitekim bunun en bariz örneklerinden biri, Yunan mitolojisindeki “insan-biçimli tanrı” anlayışıdır (antropomorfizm). Bununla birlikte Sokrates’in öğrencisi olan Yunan filozof Xenophones/Ksenofanes (mö. 475) gibi filozoflar bu durumdan oldukça rahatsızlık duymuşlardır.¹⁷⁴³

¹⁷³⁶ Gölçük, Şerafettin, “Cehmiyye”, *DİA*, VII, ss. 233-234, İstanbul 1993.

¹⁷³⁷ Kâsımî, Cemâlüddîn, *Târîhu’l-Cehmiyye ve’l-Mu‘tezile*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrût 1985, s. 19.

¹⁷³⁸ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 57.

¹⁷³⁹ Hayyât, Ebû’l-Hüseyn Abdurrahîm b. Muhammed, *el-İntisâr ve’r-Redd ‘alâ İbni’r-Râvendîyyi’l-Mülhid*, thk. Muhammed Hicâzî, Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, Kâhire 1988, s. 59-60; Eş‘arî, *Makâlât*, s. 164-167; Kâdî, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 160; İbn Sînâ, *en-Necât*, nşr. M. Takî Dânişpejûh, Tahran 1364/1985, s. 587-590, 602-604; Âmidî, Seyfüddîn, *Ğâyetü’l-Merâm*, nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf, Kâhire 1391/1971, s. 76-79; Yavuz, “İlim”, *DİA*, XXII, ss. 108-109.

¹⁷⁴⁰ Yavuz, Yusuf Şevki, “Esam, Ebû Bekir”, *DİA*, XI, ss. 353-355, İstanbul 1995.

¹⁷⁴¹ Bkz. Neşşâr, Alî Sâmî, *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 1999, II, s. 99.

¹⁷⁴² Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Musallîn*, Na’îm Zerzûr, el-Mektebetü’l-‘Asriyye, Saydâ-Beyrût 1333/2012, I, 220; II, s. 381; Tunagöz, *Ebû’l-Berakât El-Bağdâdî’de Tanrı Düşüncesi*, s. 145.

¹⁷⁴³ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999, s. 25-26; Birand, Kâmiran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, AÜİFY, Ankara 1987, s. 17-18.

4.1. Sıfatların Tasnîfi

Allah'ın sıfatları naslarda tasnîfe tabî tutulmadığı gibi sahâbe döneminde de herhangi bir taksîm söz konusu değildir. Selef âlimlerinin çoğu Allah'a “ilim, kudret, hayât, irâde, sem‘, basar, kelâm” gibi sıfatları isbât etmekle birlikte “zâtî ve fiilî” şeklinde bir ayrıma tabî tutmamışlardır.¹⁷⁴⁴ Ancak Mu‘tezile'nin sübûtî sıfatları inkâr anlayışları sünnî kelamcılarını sıfatları ifade ettikleri anlam ve mantıksal çıkarımlar bağlamında naslara uygun bir şekilde tasnif etme yoluna gitmişlerdir.

Fransız müsteşrik Louis Gardet (1904-1986), sıfatların sistematik bir şekilde tasnîfinin Cüveynî ile başladığını iddiâ etse de meydana gelen kelâmî ve felsefî yaklaşımlardan sonra sıfatlar “selbî, sübûtî, zâtî” gibi birtakım farklı sınıflandırmalara tabî tutulmuştur. Bu taksîmi yapanların başında da Ebû Hanîfe gelmektedir. Nitekim onun, *el-Fıkhu'l-Ekber* adlı eserinde sıfatları zâtî ve fiilî olmak üzere ikiye ayırdığını görmekteyiz.¹⁷⁴⁵ Mâtürîdî de bu taksimatı tercih etmiştir.¹⁷⁴⁶ Kâdî Abdülcebâr ise sıfatları “nefy, zâtî ve fiilî” olmak üzere üçe ayırır.¹⁷⁴⁷

İbn Sînâ sıfatları; selbî, izâfî (Bâri, Hâlık gibi) ve mürekkeb (Kâdir, Mürîd gibi) olmak üzere üç sınıfta değerlendirmektedir.¹⁷⁴⁸ Şehristânî, İslâm filozoflarının genelini bu görüşte olduklarını söyler.¹⁷⁴⁹

Eş‘arî'nin eserleri ve görüşlerini bizlere aktaran ikinci eserler incelendiğinde sıfatların taksimi ile ilgili ikili ve üçlü bir sınıflandırmada bulunduğu görülmektedir. Ona göre ilim, hayat, kudret, irâde, sem‘, basar, kelâm, yed, vech, ‘ayn gibi sıfatlar zâtî/nefsî; hâlık, râzık, kâbîd, bâsıt gibi sıfatlar ise fiilî sıfatlar sınıfındandır.¹⁷⁵⁰ Ayrıca o, bu tür sıfatları zâtın kendisinden dolayı değil de bir manâdan dolayı hak ettiği sıfatlar gördüğünden bunları aynı zamanda ma‘nâ/ma‘nevî (sübûtî) sıfatlar olarak isimlendirir.¹⁷⁵¹ İbn Fûrek, Eş‘arî'nin sıfatları “aklî zâtî, sem‘î/haberî zâtî, aklî fiilî ve

¹⁷⁴⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 64.

¹⁷⁴⁵ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 16.

¹⁷⁴⁶ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, İskenderiye, Dârû'l Cema'âtî'l-Mısıriyye, Mısır ts., s. 49; Nesefî, Ebû'l-Mu'in, *Bahru'l-Kelâm fî 'Akâ'id Ehli'l-İslâm*, thk. Veliyyüddin Muhammed el-Ferfûr, Dimaşk, Dârû'l-Ferfûr, 2000, s. 90-91.

¹⁷⁴⁷ Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 151 vd.

¹⁷⁴⁸ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'Arşîyye fî Tevhîdihî Te'âlâ ve Sıfâtihî*, (Mecmû'u Resâil-i Şeyh içinde), Dâiretu'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbâd 1355/1936, s. 7-8; Turgut, Ali Kürşat, “Meşşâi Felsefesinde Allâh'ın Sıfatları Meselesi”, *UÜİFD*, Bursa 2012, XXI, sayı: 2, ss. 1-21, s. 10.

¹⁷⁴⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 181- 182.

¹⁷⁵⁰ Eş‘arî, *Risâle ilâ Ehli's-Seğr*, thk. Abdullâh Şâkir Muhammed el-Cüneydî, Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 2. Baskı, Medine 2002, s. 213; *el-Luma' fî'r-Red 'alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, thk. Hamûd Ğurâbe, Mecmû 'u'l-Buhûsî'l-İslâmiyye, Kâhire 1975, s. 31, 47.

¹⁷⁵¹ Eş‘arî, *Risâle ilâ Ehli's-Seğr*, s. 214-219; *el-Luma'*, s. 26-31.

sem'î fiilî" olmak üzere toplam dört sınıfa ayırdığını bildirmektedir.¹⁷⁵² Cüveynî ise Eş'arî'nin isimleri "zât için konulan isim, fiillere delâlet eden isimler ve zât ile kâim kadîm sıfatlara delâlet eden isimler" olmak üzere üçe ayırdığını söylemektedir.¹⁷⁵³ Bağdâdî de benzer bir ayırmada bulunmaktadır.¹⁷⁵⁴ Bâkillânî, sıfatları bazı yerlerde nefsî ve zâtî, bazı yerlerde de nefsî ve ma'nevî olmak üzere ikiye ayırmaktadır.¹⁷⁵⁵ Cüveynî de sıfatların nefsî ve ma'nevî olmak üzere ikiye ayrıldığını söylerken Bâkillânî'nin son ayırımına uymuştur.¹⁷⁵⁶ Gazzâlî, sıfatları "zâtî, selbî, me'ânî ve fiilî" olmak üzere dörde ayırırken,¹⁷⁵⁷ Râzî'nin de aynı şekilde onları dörde ayırdığını, fakat bunları farklı şekilde isimlendirdiğini görmekteyiz. Bunlar:

- a) Sübûtî hakîkî sıfatlar (mevcûd ve şey' gibi),
- b) Sübûtî izâfî sıfatlar (ma'bûd ve ma'lûm gibi),
- c) Selbî sıfatlar (kuddûs ve selâm gibi),
- d) Yukarıdaki üç sınıfın birleşiminden oluşan mürekkeb sıfatlardır. Mürekkeb

sıfatlar da kendi arasında dört kısımdır. Bunlar:

- a. Hakîkî-izâfî sıfatlar,
- b. Hakîkî-selbî sıfatlar,
- c. İzâfî-selbî sıfatlar,
- d. Hakîkî selbî-izâfî sıfatlardır.¹⁷⁵⁸

Öte yandan Râzî, burada böyle bir sınıflandırmada bulunurken, bazı yerlerde sıfatları "sübûtî ve selbî" olmak üzere iki,¹⁷⁵⁹ bazı yerlerde de "zâtî, fiilî ve manevî" olmak üzere üç sınıfa ayırmaktadır.¹⁷⁶⁰

Nesefî'nin aktardığına göre genellikle kelâmcılar Allah'ın sıfatlarını üç farklı şekilde tasnîf etmektedirler:

1. Allah'ın sıfatları, sübûtî¹⁷⁶¹ ve selbî¹⁷⁶² olmak üzere iki kısımdır. Sübûtî sıfatlar da hakîkî ve izâfî olmak üzere ikiye türdür. Bu üçü (sübûtî

¹⁷⁵² İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, Dâru'l-Maşrık, Beyrût 1987, s. 40-41.

¹⁷⁵³ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 143.

¹⁷⁵⁴ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, Matbaatu'd-Devlet, İstanbul 1928, s. 90-113, 121-122.

¹⁷⁵⁵ Bâkillânî, *Temhîdû'l-Evâ'il*, s. 261-263, 267.

¹⁷⁵⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, thk. Ali Sami en-Neşşar, Mektebetu Usûl'd-Dîn, İskenderiye 1969, s. 310.

¹⁷⁵⁷ Gazzâlî, *el-Levâmi'u'l-Beyyinât*, hz. Enes Muhammed Adnan Eş-Şerfavi, Dâru'l-Minhac, yy. ts., s. 216.

¹⁷⁵⁸ Râzî, *Levâmi'u'l-Beyyinât*, s. 22-23.

¹⁷⁵⁹ Râzî, *Kitâbu'l-Muhassal*, thk. Hüseyin Atay, Menşûrâtü Şerîf Rızâ, Kum 1999, s. 357, 372-455; *Nihâyetü'l-'Ukûl fî Dirâseti'l-Usûl*, thk. Saîd Abdullatîf Fûde, Dârüzzahâir, Beyrût 1436/2010, II, s. 209.

¹⁷⁶⁰ Râzî, *Levâmi'u'l-Beyyinât*, s. 24.

hakîkî, sübûtî izâfî ve selbî) bir biriyle birleştirildiğinde toplam yedi sınıf ortaya çıkar:

- a. Sübûtî hakîkî sıfatlar: Allah'ın şey', mevcûd ve Hayy olması gibi.
- b. Sübûtî izâfî sıfatlar: Allah'ın ma'bûd (kendisine ibâdet edilen) ve maksûd (arzu/murâd edilen) olması gibi.
- c. Selbî sıfatlar: Allah'ın Kuddûs (her türlü kusur ve noksanlıktan münezze olan) ve Selâm (esenlik veren) olması gibi.¹⁷⁶³
- d. Hem sübûtî hakîkî hem de sübûtî izâfî sıfatlar: Allah'ın Âlim ve Kâdir olması gibi.
- e. Hem sübûtî hakîkî hem de selbî sıfatlar: Allah'ın kadîm ve ezeli olması gibi.
- f. Hem sübûtî izâfî hem de selbî sıfatlar: Allah'ın Evvel ve Âhir olması gibi.
- g. Hem sübûtî hakîkî hem de sübûtî izâfî sıfatlar: Allah'ın Mâlik ve Melik olması gibi.¹⁷⁶⁴

Her ne kadar Nesefî, dördüncü ve yedinci kısımları ayrı sınıflar addetse de bunların aynı başlık altında toplandığı ortadadır. Dolayısıyla toplamda yedi değil, altı sınıf bulunmaktadır. Ayrıca müellifin bu taksîm oldukça karmaşık olup sistematik bir sınıflandırmadan uzaktır. Çünkü ilâhî sıfatlar, bu taksimde birbirine tedâhül etmektedir.

2. Ashâb'a¹⁷⁶⁵ göre Allah'ın sıfatları, zâtî, ma'nevî ve fi'ilî olmak üzere üç kısımıdır:

- a. Zâtî sıfatlar: Şey', Mevcûd, Kadîm gibi sıfatlardır.
- b. Ma'nevî sıfatlar;: Âlim, Kâdir, Hayy gibi zât ile kaîm olan manâlardır.
- c. Fi'ilî sıfatlar; Hâlik ve Rezzâk gibi zâtından sâdır olan eylemler için kullanılan sıfatlardır.¹⁷⁶⁶

¹⁷⁶¹ Allâh'ın zâtına mahsûs olmayıp, cin ve insanlarla ortak paydası olan sıfatlardır. Bunlar; Hayât, İlîm, İrâde, Kudret, Sem', Basar ve Kelâm olmak üzere yedi tanedir. Mâtürîdî kelâmcılar ise Tekvin sıfatını müstakîl kabul ederek bunlar sekiz tane olduklarını belirtmişlerdir.

¹⁷⁶² Allâh'ın zâtına mahsûs olup, başka varlıklarla ortak paydası olmayan sıfatlardır. Bunlar; *Vücûd, Kîdem, Bekâ', Muhâlefetü'n-lil-havâdis, Kıyâm bi-nefsihi* ve *Vahdâniyet* olmak üzere beş tanedir.

¹⁷⁶³ Topaloğlu, Bekir, "Selâm" *DİA*, XXXVI, ss. 341-342, İstanbul 2009.

¹⁷⁶⁴ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 16-17; *Muhtasarı Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 347b; *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 9a; Topaloğlu, Bekir, "Melik" *DİA*, XXIX, ss. 50-51.

¹⁷⁶⁵ Ashâb kelimesinden kastedilen muhtemelen Eş'arî kelâmcılardır.

¹⁷⁶⁶ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 17; *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 9a.

Allah'ın Hâlik sıfatı ile halk ve mahlûk kavramları birbirinden farklıdır. Allah'ın diğer sıfatları hakkında olduğu gibi yaratma sıfatının muhdes¹⁷⁶⁷ olup olmadığı tartışılmıştır.¹⁷⁶⁸ Mâtürîdî kelâmcıları Allah'ın diğer sıfatları gibi halk sıfatının da ezeli olduğunu savunurken, Mu'tezilî kelâmcılar bunun ta'addüd-ü kudemâ' neticesi doğuracağından ve tenzîhe aykırı olduğundan Allah'ın sıfatlarının ezeliyetini kabul etmemişlerdir. Nesefî, inanç bakımından Eş'arî düşüncüyü benimsemiş olsa da tekvîn sıfatı konusunda Mâtürîdî âlimleriyle aynı fikirde olup halk sıfatının ezeli olduğunu, aksi halde sonu gelmeyen bir yaratma zincirinin oluşacağını bunun ise imkânsızlığını ifâde etmiştir.¹⁷⁶⁹ Bununla beraber mahlûk'un muhdes olduğu hususunda herhangi bir ihtilâf söz konusu değildir. Ayrıca halk sıfatının kadîm oluşu, mahlûk sıfatının da kadîm olmasını gerektirmez. Zira Allah'ın ezelde yaratıcı olması, Onun gelecekte de yaratıcı olduğu anlamındadır.¹⁷⁷⁰

3. Aklın hükümleri itibariyle Allah'ın sıfatları “vâcib, mümteni‘ ve mümkün” olmak üzere üç çeşittir:

1. Vâcib: Bunlar da zâtî ve manevî olmak üzere iki kısımdır.

2. Mümteni‘: Allah hakkında varlığı imkânsız olan sıfatlardır. Allah'ın cisim ve mütehayyiz olmaması ve bir cihette bulunmaması gibi.

3. Mümkün: Allah'ın görülmesinin câiz olması gibi.¹⁷⁷¹

Nesefî'nin öğrencilerinden kabul edilen Şemsüddîn es-Semerkindî ise sıfatları hakîkî, vücûdî ve ‘ademî olmak üzere üçe ayırmaktadır. Bunlardan “vücûd, hayat ve kudret” gibi sıfatlara hakîkî; “vücûb, kıdem ve yaratma” gibi sıfatlara izâfî; Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmaması (Ğanî) ve bir mekândan bulunmaması gibi sıfatlara ise ‘ademî sıfatlar denir. Ayrıca kelâmcılar vücûdî sıfatlara *İkrâm Sıfatları*, ‘ademî sıfatlara da *Celâl Na‘ıtları* adını vermişlerdir. Nitekim âyetteki “Zü'l-Celâli ve'l-İkrâm” ifadesi bu şekilde tefsir edilmiştir.¹⁷⁷²

Semerkindî diğer bir eserinde sıfatları basit ve mürekkeb olmak üzere ikiye ayırmaktadır:

1. Basît Sıfatlar: Bunlar da kendi arasında vücûdî (sıfât-ı ikrâm) ve ‘ademî (nu‘ûtu celâl) olmak üzere ikiye ayrılırlar. Vücûdî sıfatlar da iki kısımdır:

a. Vücûdî hakîkî sıfât,

¹⁷⁶⁷ İbn Fûrek *Mücerredü Makâlâtî'l-Eş'arî*, s. 37-38. Topaloğlu, “Hudûs” *DİA*, XVIII, ss. 304-309.

¹⁷⁶⁸ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 17; *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 9a.

¹⁷⁶⁹ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 17.

¹⁷⁷⁰ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 17-18.

¹⁷⁷¹ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 18; *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 9a.

¹⁷⁷² Semerkindî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s. 297.

b. Vücûdî izâfî sıfât,

2. Mürekkeb Sıfatlar: Bunlar da dört kısımdır:

a. Selbî-Hakîkî,

b. İzâfî-Hakîkî,

c. Selbî-İzâfî

d. Selbî-Hakîkî İzâfîdir.¹⁷⁷³

Semerkindî'nin bu ikinci taksiminde Nesefî'den etkilendiği görülmektedir. Çünkü Nesefî ilâhî sıfatları yedi gruba ayrıldığını söylese de eseri incelendiğinde bunların altı sınıftan ibaret oldukları görülmektedir. Aynı durum Semerkindî'nin bu tasnifinde de bulunmaktadır. Yine onun sıfat taksimindeki isimlendirmeleri de Nesefî'nin isimlendirmelerinin aynıdır. Burada Semerkindî için sıfatların tasnifi büyük bir problemdir. Zira büyük bir ihtimalle hocası Nesefî'nin sıfat taksimi onu tatmin etmemiş olacak ki en son yazmış olduğu *el-Envârü'l-Îlâhiyye* adlı eserinde tüm sıfatları kapsayan geniş çaplı bir taksimatına rastlamaktayız. Bu eserinde o, sıfatları hakîkî ve izâfî olmak üzere ikiye ayırır:

1. Hakîkî sıfatlar: Bunlar da kendi aralarında ikiye ayrılır:

a. Başkasını ilgilendirmesi dolayısıyla Allah'ta bulunan sıfatlar; ilim, kudret, irâde, sem', basar, kelâm gibi.

b. Allah'tan başkasını ilgilendirmeyen sıfatlar; Vücûd ve hayat gibi.

2. İzâfî sıfatlar: Bunlar da vücûdî ve 'ademî olmak üzere iki sınıftır:

a. İzâfî vücûdî sıfatlar: Bunlar da kendi arasında iki türdür:

aa. Allah'ın sıfatlarından birine kıyasla olan sıfatlar; Vücûb, Kıdem, Bekâ, Vahdaniyet gibi.

ab. Allah'ın sıfatlarından başka bir şeye kıyasla olan sıfatlar (Fi'ilî Sıfatlar): Bunlar da ikiye ayrılır:

aba. Allah'ın kendisinde meydana gelen sıfatlar; îcâd, i'dâm, tahlîk, tarzîk gibi.

abb. Allah'tan başkası dolayısıyla meydana gelen sıfatlar; ma'bûd, meşkûr gibi.

b. İzâfî vücûdî sıfatlar: Bunlar da iki sınıftır:

ba. Allah'ın mâlik olmasının mümkün olduğu sıfatlar; hâdislerle beraber olmak gibi.

¹⁷⁷³ Semerkindî, *el-Mu'tekad*, s. 7.

bb. Allah'ın mâlik olmasının imkânsız olduğu sıfatlar; ğinâ, 'adem-i tehayyüz, ve diğer 'ademî sıfatlar gibi.¹⁷⁷⁴

Öte yandan Allah'ın sıfatlarının akılla bilinmesi açısından değerlendiren Semerkandî bunları akılla ilgileri yönünden iki kısma ayırır.

a. Allah için aklın gerekli gördüğü sıfatlar: Allah'ın mevcûd, vâcib, müessir, âlim olması, bir mekâna ihtiyaç duymaması, cisim ve cisimle ilgili olmaması gibi sıfatlar bu türdendir.

b. Allah için aklın gerekli görmediği sıfatlar: Allah'ın mütekellim ve görülür olması gibi sıfatlar bu kabildendir. Bunlar ancak doğru haber verenin (peygamberin) sözüyle bilinebilir. Burada aklın yapabileceği şey bunları mümkün görmesi ve akıl sahibi kimselerin bunları açıklığa kavuşturmasıdır.¹⁷⁷⁵

Son olarak ilk dönem Eş'arîler ve onları takip eden mezhep mensuplarının ilâhî sıfatlar bağlamında farklı sınıflandırmalarda bulundukları görülmektedir. Bu da mezhep içerisinde konu bağlamında homojen bir yapının olmadığını ve Eş'arî doktrinin eklektik bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü kronolojik çizginin takip edilmesi neticesinde mezhep içerisinde sıfatların ikili, üçlü, dörtlü vs. farklı taksimlerinin yapıldığı, içerik ve kullanılan kavramların da farklılık arz ettiği ve bir değişime uğradığı tespit edilmiştir. Nitekim ilk dönemlerde kullanılan nefiy, isbât, tenzîh gibi kavramlar süreç içerisinde selbî ve sübûtî kavramlarına evrilmiştir.¹⁷⁷⁶

4.1.1. Zâtî/Nefsî Sıfatlar

Bazı Eş'arîler bu sıfatları zâtî; bazıları da nefsî olarak isimlendirmişlerdir. Ayrıca kimi kaynaklarda da bunlardan selbî/tenzîhî sıfatlar olarak bahsedilmektedir. Bu sıfatlar, farklı isimlerle tesmiye olunsu da tamamı Allah'ın ne olmadığından hareketle Onun âcizlik, eksiklik ve yaratılmışlık gibi zâtına yakışmayan anlamlardan arınmış olduğunu ifade eder.¹⁷⁷⁷ Bunların açıklamasına geçmeden önce Şemsüddîn es-Semerkandî gibi bazı âlimlerin bu tür sıfatları 'ademî sıfatlar şeklinde de andıklarının altını çizmek gerekir.¹⁷⁷⁸ Ayrıca Semerkandî selbî sıfatları 12 meselede açıklamıştır:

¹⁷⁷⁴ Semerkandî, *el-Envârü'l-Îlâhiyye*, Süleymâniye Kütüphanesi, Lâleli, nr. 2432/6, vr. 147a; Yürük, İsmail, *Şemsü'd-Dîn Muhammed b. Eşref al-Husaynî al-Semerkandî'nin Belli Başlı Kelâmî Görüşleri*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1987, s. 80.

¹⁷⁷⁵ Semerkandî, *es-Sahâifu'l-Îlâhiyye*, s. 305.

¹⁷⁷⁶ Sancar, *Îlâhî Sıfatlar Ekseninde Eş'arî Kelâmının Değişim Süreci*, s. 42-43.

¹⁷⁷⁷ Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, s. 121; İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 419.

¹⁷⁷⁸ Semerkandî, *el-Mu'tekad*, s. 7.

1. Mütেকaddimûn ve Mütעהhirûndan muhakkiklere göre zâtı itibariyle Allah'ın mâhiyeti diğer mâhiyetlere zıttır.

2. Filozoflar ve Ehl-i Sünnet'ten muhakkik kelimcılar Allah'ın mâhiyetinin insanlar tarafından bilinemeyeceğinde ittifak etmişlerdir. Allah'ın mâhiyeti bilinemez. Çünkü Onun hakkında bilinen şey; sadece vücûd, vücûb, ilim ve kudret gibi vücûdî ve Onun cisim, mürekkebe ve 'araz olmaması ve diğer bazı selbî sıfatlarından öteye geçemez. Bu kadarcık bir bilgi ise Allah'ın mâhiyetini belirlenmesini bilmeyi gerektirmez.

3. Allah'ın mâhiyeti mürekkebe değildir. Çünkü her mürekkebe cüz'üne muhtaçtır. Mürekkebin cüz'ü mürekkepten başka bir şey olduğuna göre her mürekkebe varlık başkasına muhtaçtır. Başkasına muhtaç olan her şey ise mümkündür. Eğer Allah'ın mâhiyeti mürekkebe olsaydı mümkün olması gerekirdi.

4. Vâcibü'l-Vücûd, hiçbir şeyin cüz'ü olamaz.

5. Vâcibü'l-Vücûd, hakîkî sıfatların hiçbirinde kendisinden ayrı bir varlığa ihtiyaç duyamaz. Filozofların "Vâcibü'l-Vücûd her yönden vaciptir" sözlerinden maksatları da budur.

6. Hâdislerin Allah'ın zâtıyla kâim olması câiz değildir.

7. Vâcibü'l-Vücûd, mütעהyyiz değildir. Çünkü mütעהyyiz olan her bir varlığın üstü alt tarafından, sağ tarafı sol tarafından farklıdır. Böyle olan her şey bölünebilir.

8. Vâcibü'l-Vücûd, başka hiçbir varlıkla birleşemez.

9. Vâcibü'l-Vücûd, cisimlerden hiçbir şeye hulûl edemez.

10. Vâcibü'l-Vücûd, hiçbir yönde değildir.

11. Vâcibü'l-Vücûd, 'araz veya cevher değildir.

12. Elem ve lezzet Allah hakkında muhâldir.¹⁷⁷⁹

Bu sıfatlarla ilgili kesin bir rakam olmamakla beraber genelde beş selbî sıfattan bahsedilir. Nesefî selbî sıfatların sonsuz olduğunu söylemektedir.¹⁷⁸⁰ Fakat biz, genel mânâda bunların tasnifini dikkate alarak selbî sıfatlar konusunda Nesefî'nin kendi eserlerinden de istifâde ederek bunları açıklamaya çalışacağız.

¹⁷⁷⁹ Semerkandî, *es-Sahâifu'l-Îlâhiyye*, s. 367-378.

¹⁷⁸⁰ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 17.

4.1.1.1. Vahdâniyet

Sözlükte bir, tek ve yegâne anlamlarına gelen vahd (vahdet) kökünden türeyen sinâ'î (yapmacık) bir mastar olan vahdâniyet, zât, sıfat ve fiillerinde denginin bulunmaması, bir ve tek olması manalarını taşımaktadır.¹⁷⁸¹

Aynı kökten türeyip Allah'ın birliği anlamında ele alınan tevhîd, Kur'an'da geçen terimler arasında merkezî bir kavramdır.¹⁷⁸² Allah ile insan arasında birtakım sıfatlardaki benzerlik çağrışımlarından dolayı bazı düşünürler teşbîh ve tecsîme düşmüşlerdir. Gazzâlî gibi âlimler, bu düşünörlere karşı çıkıp *müşâreke* (ortak yön) ile *mümâsele* (benzerlik) kavramlarının birbirinden farklı olduklarını öne sürmüştür. Ona göre iki zıt arasında birçok hususta *müşâreke* bulunabilir. Bununla birlikte bu iki zıt birbirine *mümâsil* (benzer) olmaktan uzaktır. Örneğin siyah ile beyaz; 'araz, renk ve gözle görülebilir olma gibi hususlarda *müşârik* (ortak) olmakla birlikte, aralarında herhangi bir *mümâsele* yoktur. Aynı durum Allah ile insan için de geçerlidir. Zira Allah "Mevcûd, Semî', Basîr, 'Âlim, Mütেকellim, Hayy, Kâdir" gibi sıfatlara sahip olduğu gibi nitelik farklı olmakla beraber insan da bu sıfatlara hâizdir. Fakat yukarıda da belirtildiği üzere bu *müşâreke*, iki varlık arasında *mümâseleyi* gerektirmez.¹⁷⁸³ Ayrıca Allah ile insan arasındaki bu *müşâreke* lafzîdir. Zira O, hakîkî bir ortaklıktan münezzehtir.¹⁷⁸⁴

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın birliğine en büyük delil, kâinatın mükemmel bir düzen ve tedbir üzere yaratılmış olup bu sistemin kıyamete kadar bozulmadan varlığını sürdürecektir olmasıdır. Ona göre Allah, bir olmasaydı sonlu olması gerekirdi.¹⁷⁸⁵

Kelâmcılar, Allah'ın birliğine onun fâ'il-i muhtâr (dilediğini yapan) olmasına dayandırarak tevhîd hususundaki naklî deliller üzerine yapılan yorumlardan hareketle birtakım aklî burhânlar da geliştirmişlerdir. Ancak bütün aklî delillerin çıkarsamaları temelde şu Kur'an âyetlerine dayanır: "*Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu*"¹⁷⁸⁶, "*Allah asla çocuk edinmemiştir. O'nunla beraber başka bir tanrı da yoktur; aksi takdirde her tanrı kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilir ve mutlaka o tanrılardan biri diğerine baskın*

¹⁷⁸¹ İbrahim Enîs vd., *el-Mu'cemü'l-Vasît*, "v-h-d" maddesi, Mektebetü's-Şuruk ed-Duveliyye, 4. Baskı, yy. 2004, s. 1017; Yavuz, Yusuf Şevki, "Vahdâniyyet", *DİA*, XLII, ss. 428-430, İstanbul 2012.

¹⁷⁸² Düzgün, Şaban Ali, *Varlık ve Bilgi Aydınlanmanın Keşif Araçları*, Beyaz Kule, Ankara 2008, s. 78.

¹⁷⁸³ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 29.

¹⁷⁸⁴ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 83.

¹⁷⁸⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, Huleyf, s. 19-21; Işık, *Matuîdî'nin Kelam Sisteminde...*, s. 75.

¹⁷⁸⁶ Enbiyâ 21/22.

*gelmeye çalışırdı. Doğrusu Allah o müşriklerin yakıştırdıkları şeylerden münezzehtir.”*¹⁷⁸⁷

Kelâmcıların isbât-ı vâcib sadedinde aklî delil olarak kullandıkları en meşhur delil *burhân-ı temânu*‘ olarak isimlendirilir: Bu durumda iki ilâhın varolduğu farz edilecek olursa, bunlardan birinin, diğeri hilafına bir iş yapması ya mümkündür veya değildir. Oysaki bu iki ihtimalden hiçbirisi doğru değildir. Birinci ihtimalin imkânsızlığını ispat eden *burhân-ı temânu*‘, ikinci ihtimalin imkansızlığı ortaya koyan delil ise *burhân-ı tevârüd* adını alır. Bunları sırasıyla şöyle açıklayabiliriz:

1. *Burhân-ı Temânu*‘: Temânu‘ delili karşılıklı şekilde birbirine engel olmak anlamına gelmekte ve Allah’tan başka ilâhların mevcûdiyeti halinde kâinâtın varlığının imkânsız olacağı düşüncesine dayanmaktadır. Buna göre şayet Allah’tan başka ilâhlar mevcûd olsaydı bunlar kâinâtı yaratma ve yönetme irâdesi gösterirlerdi. Bu durumda da ya hepsinin irâdesi geçerli olur ya hiçbirinin ya da birinin geçerli, diğerlerinin ise geçersiz olurdu. Tüm bu ihtimâller batıl ve tutarsızdır. Çünkü birinci ihtimal iki zıddın bir arada bulunmasını, ikinci ihtimal iki zıddın ortadan kalkmasını, üçüncü ihtimal ise, birinin acziyetini ve iki kudretin eşit olması nedeniyle müreccihsiz tercihi gerektirir.

2. *Burhân-ı Tevârüd*: Tevârüd delili ise “ittifâk etmek, birleşmek, anlaşmak” anlamına gelmekte ve kâinatta Allah’tan başka ilâhların mevcûdiyeti halinde bunların ittifâk etme (*koalisyon*) ihtimâlinin imkânsız olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Buna göre şayet kâinatta Allah’tan başka ilâhlar bulunsaydı bunlar ittifâk etmek zorunda kalırlardı. Zorunlu olmak ise âcizlik anlamına geldiğinden Allah hakkında böyle bir durum söz konusu olamaz. Diğer ifadeyle bu ilahlardan her biri iş yapamaz durumda olup bilakis aynı şeyi yapmak durumunda olursa; bu ya birinin bir şeyi kastetmesinin ötekinin bunun zıddını kastetmesine engel olması nedeniyle meydana gelecek veya her ikisine tek bir şeyi yapmanın lüzumu dolayısıyla olacaktır yahut bunların hiçbirisi olmayacaktır. Birinci ihtimal batıldır. Çünkü her ikisinin ezeli ilim ve kadîm irade ile bir şey yapmak istemeleri belirli bir zamanla sınırlıdır. Bu itibarla iki kasıttan birinin diğerinden önce gelmesi muhâldir. İkinci ihtimal ise ya icâb yoluyla -ki bu faraziyeye aykırıdır- veya her ikisine tek bir şeyi yapmanın daha uygun ve daha evla olması dolayısıyla olacaktır. Bu da aynı şekilde batıldır. Çünkü uygun olanı seçmek gerekli olsaydı kullardan hiçbir çirkin fiilin meydana gelmemesi gerekirdi. Zira kulların fiillerinden önce bir takım sebepler bulunur ki bunlar kulların fiilleri değildir. Eğer bu

¹⁷⁸⁷ Mü’minûn 23/91.

sebepler kulların fiilleri olursa teselsül meydana gelir. O halde bu sebepler Allah'tandır. Çirkin bir fiilin sebebi de çirkindir. Çirkinini gerekli kılan da çirkin olacağından evla olamaz ve sonuç olarak Allah Teâlâ çirkin bir iş yapmayacağından kullardan da çirkin bir fiilin meydana gelmemesi gerekirdi. İki zıttan birinin daha iyi olması durumunda daha iyi olana riayetin gerekliliği kabul edilse bile iki eşit durumda iki ilah arasında anlaşmazlığın bulunması mümkündür ve sonuç olarak muhâl lazım gelir.¹⁷⁸⁸ Bunların hiçbirinin meydana gelmemesi de batıldır. Çünkü âlem mevcûddur.

Ancak Ebû Hâşim, ilâhların bir şeyi yapma veya yapmama hususunda ittifâk etmelerinin mümkün olduğunu öne sürerek burhân-ı temânu' delilinin kesin bir sonuç vermediğini iddia etmiştir.¹⁷⁸⁹ Ayrıca bu delile "burhân" denilip denilemeyeceği ve içeriğinin isbât-ı vâcib için yeterli olup olmadığı hususu da tartışılmış ve buna yönelik birtakım eleştiriler yapılmıştır.¹⁷⁹⁰

Semerkindî, Allah'ın birliğinin ispatı hususunda kelamcılarının kitaplarında kayda değer bir ispat bulunmadığını ifade ederek bu konuda farklı bir ispat şekli ortaya koymuştur. Şöyle ki: Eğer Vâcibü'l-Vücûd iki olsaydı, bunların her biri vâcib olarak farz edildiğine göre iki şey söz konusu olurdu:

- a. Ta'ayyün (belirli olma)
- b. Vâcibü'l-Vücûd olması bakımından Vâcib'in kendisi.

Bu ta'ayyün ya Vâcibü'l-Vücûd olması itibariyle Vâcibü'l-Vücûd'un 'aynıdır veya değildir. Eğer 'aynı ise Vâcib'in bulunduğu yerde, bu ta'ayyün de bulunur. Bundan Vâcib'in bir olması gerekir. Şayet bu ta'ayyün Vâcib'in 'aynı değilse, ya onun lâzımı olacak veya olmayacaktır. Lâzımı olması halinde Vâcib bu ta'ayyün olmaksızın bulunamaz. Bundan da Vâcib'in bir olması gerekir. Bu ta'ayyün Vâcib'in lâzımı değilse, zâtı itibariyle Vâcib'den ayrılması caiz olur. Bu takdirde ayrılması mümkün olan ta'ayyünün Vâcib ile birleşmesini gerektiren bir şey ya vardır veya yoktur. Eğer yoksa bu ta'ayyünün vukû bulması hasebiyle Vâcib'den ayrılması mümkündür.

Ta'ayyünün Vâcib'den ayrılması mümkün olunca, vücûdun da Vâcib'den ayrılması mümkün olur. Hâlbuki ta'ayyün, hâricî varlığın lâzımıdır. Lâzımın ayrılmasının mümkün olması, melzûmun ayrılmasının mümkün olmasını gerektirir. O

¹⁷⁸⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara 1423/2003, s. 38; Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s. 311-312; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 479; Yavuz, "Vahdâniyyet", *DİA*, XLII, ss. 428-430.

¹⁷⁸⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 38; Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s. 311-312; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 479; Yavuz, "Vahdâniyyet", *DİA*, XLII, ss. 428-430.

¹⁷⁹⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Şık, İsmail, "Burhan-ı Temanû'ya Eleştirel Bir Yaklaşım", *ÇÜİFD* X (sayı 2), ss. 17-44, Adana 2010.

zaman varlığın, Vâcib'den ayrılması gerekir ki, bu muhaldir. Eğer ta'ayyünün Vâcib ile birleşmesini gerektiren bir şey varsa, o şeyin Vâcib'in zatından ayrı veya ona bitişik olması muhtemeldir. Ayrı ise Vâcib'in varlığına lâzım olan ta'ayyünü hususunda, kendi zatından başka bir şeye muhtaç olması gerekir. Hâlbuki ayrılması mümkün olarak farz edildiğinden, geline sonu faraziye'nin yanlışlığını ortaya koymaktadır. Eğer o şey lâzım değilse, Vâcib ile birleşmesini gerektiren bir sebep ya vardır ya yoktur. Sebep varsa, söz yeniden bu sebebin Vâcib'e lazım olup olmamasına dönecek veya teselsül edecektir. Teselsül batıldır.

Teselsülün gerçekleşeceği farz edilse bile, müteselsil fertlerin toplamı Vâcib'a lâzım olmaz ve ta'ayyünün Vâcib'den ayrılması câiz olur. Bu durumda da ta'ayyünün Vâcibü'l-Vücûd'dan ayrılması gerekir ki bu da batıldır. Ayrıca Vâcibü'l-Vücûd birden fazla (iki) olsaydı, zatı bakımından gerekli olma özelliğinin bu ikisi arasında ortak olması gerekirdi. Hâlbuki biz vücûb, mâhiyetin 'aynıdır. Bu durumda her iki Vâcib'in, mâhiyette ortak olması gerekir. Mâhiyette müşterek bu iki Vâcib'den birinin, ötekinden ayrılması veya ayrılmaması ihtimalleri söz konusudur. Eğer ayrılmıyorsa çokluk imkânsızdır. Biri diğerinden ayrı ise, bunları ayıran şeyin fasl (ayrılmayan özellik) olması mümkün değildir.¹⁷⁹¹

4.1.1.2. Kıdem

Sözlükte eski, varlığının üzerinden uzun zaman geçmek, geçmiş zamanda var olmak gibi anlamlara gelen kıdem, terim olarak "Allah'ın varlığının başlangıcı bulunmaması, varlığından önce yokluğunun söz konusu olmaması, varlığının başkasına muhtaç olmaması" şeklinde tanımlanır.¹⁷⁹²

Eş'arîler kıdemi, evveli olmayan anlamında kabul etmekle birlikte bunun ta'allukunda ve sıfat olup olmadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bu çerçevede bazıları bunun *kadîmu'n li-nefsihi* olup zâta; bazıları da *kadîmu'n bi-kidemîn* olup manâya ta'alluk ettiğini söylemişlerdir.¹⁷⁹³ Her iki görüş de Eş'arî'ye nispet edilmiştir. Ancak İbn Fûrek, kıdemin nefsi bir sıfat olarak isimlendirilmesi görüşünün Eş'arî'ye nisbetini doğru bulmamaktadır. Aynı şekilde Bağdâdî de ikinci görüşü Eş'arî'ye nispet etmektedir.¹⁷⁹⁴ Bâkillânî ise kıdem'i zât üzerine zâid görmeyip nefsi bir sıfat kabul

¹⁷⁹¹ Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s. 310-311.

¹⁷⁹² Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 173-174.

¹⁷⁹³ Sanhâcî, Muhammed b. Cafer, *Şerhu 'Akâidet Ebî İshâk el-İşferâyîni*, yy. ts., s. 23.

¹⁷⁹⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 28; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 88-89, 90.

etmiştir.¹⁷⁹⁵ Cüveynî, Allah'ı kadîm bi'z-zât olarak görmekle birlikte onun sıfat olduğunu söylememektedir.¹⁷⁹⁶ Gazzâlî, kıdemi zâta zâid olmayan zâtî bir sıfat olarak kabul eder.¹⁷⁹⁷ Râzî ise bazı yerlerde teselsül meydana geleceğinden ötürü kıdem'in sıfat olmadığını söylerken,¹⁷⁹⁸ bazı yerlerde ise bunu sıfat addetmektedir.¹⁷⁹⁹

Öte yandan Neseî, bu sıfat hakkında gerekli bilgileri Mukaddim ismi altında ele aldığından burada ilgili başlığın tafsîlâtı Mukaddim ismine havâle ettiği görülmektedir.

4.1.1.3. Bekâ

Sözlükte bekâ; sebât ve devâm etmek, bir şeyin ilk hali üzere kalması, kesintisiz bir şekilde geleceğe akmak gibi anlamlara gelmektedir.¹⁸⁰⁰ Neseî, bu konuyla ilgili gerekli açıklamaları Bâkî ismi başlığı altında verdiği için konu ile ilgili detayları o isme bırakmıştır. Burada ek olarak sadece Mu'tezilenin çoğunluğunun bekâ sıfatını inkâr ettiklerini, Eş'arî'nin ise bu sıfatı bâkî olan Allah'ın zâtı ile kâim bir sıfat olarak kabul ettiğini aktarmaktadır.¹⁸⁰¹

Bekâ'nın hangi sıfat grubuna dâhil olduğu ve Allah'ın zâtına zâid olup olmadığı hususu tartışmalıdır. Eş'arî, bekâ sıfatının kaynağını Allah'ın zâtı olarak görmektedir. Ona göre bekâ, Onun zâtı üzerine zâid bir sıfattır.¹⁸⁰² Bâkîllânî bekâ'yı, zâtî sıfatlar içerisinde değerlendirip bunun zâtın ne 'aynı ne de ğayr-ı olduğunu söyler.¹⁸⁰³ Bununla birlikte Bâkîllânî'ye nispet edilen bazı görüşlerde onun bekâ'yı müstakil bir sıfat addetmediği iddia edilmiştir.¹⁸⁰⁴ Şerafettin Gölcük de Bâkîllânî'ye nispet edilen bazı görüşlerin isabetsiz olup gerçeği yansıtmadığına işaret etmektedir.¹⁸⁰⁵ Şahıslar üzerine yapılan çalışmalarda birinci kaynaklar yerine ikinci kaynaklardan beslenilmesi bu tür hatalara daha fazla imkân tanımaktadır. Bu karışıklığın muhtemel nedeni,

¹⁷⁹⁵ Bâkîllânî, *Temhidu'l-Evâil*, 261-263.

¹⁷⁹⁶ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 31-33; *eş-Şâmil*, s. 617-62.

¹⁷⁹⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, s. 216; *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 148.

¹⁷⁹⁸ Râzî, *el-Muhassal*, s. 84; *Nihâyetü'l-'Ukûl*, II, s. 476.

¹⁷⁹⁹ Râzî, *Levâmi'u'l-Beyyinât*, s. 23.

¹⁸⁰⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 138-139; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XIV, s. 79.

¹⁸⁰¹ Neseî, *Muhtasarü Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 319b.

¹⁸⁰² İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 237.

¹⁸⁰³ Bâkîllânî, *et-Temhîd*, s. 261-262, 298-299; *el-İnsâf fîmâ Yecib İ'tikâduhu ve lâ Yecûzu'l-Cehlu bih*, thk. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî, *el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs*, Mısır 2000, s. 23.

¹⁸⁰⁴ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 90; Râzî, *el-Muhassal (Muhassalu Efkarî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn)*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Kâhire, Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, t.s.s. 174; Sanhâcî, *Şerhu 'Akîdet Ebî İshâk el-İsferâyînî*, s. 23.

¹⁸⁰⁵ Gölcük, "Bâkîllânî", *DİA*, IV, ss. 531-535.

Eş'arîlerin sıfatları taksim ederken zâtî ile nefsî kavramlarını aynı anlamlarda kullanmaları olabilir.¹⁸⁰⁶ Cüveynî, bekâ'yı zâta nispet ederek onu nefsî sıfatlar arasında addetmiştir.¹⁸⁰⁷ Gazzâlî, bekâ'nın zât üzerine zâid bir sıfat olarak değerlendirilmesinin doğru olmadığını söylemektedir.¹⁸⁰⁸ Râzî ise Eş'arîlerin genelinin aksine Cüveynî gibi âlimlerin Allah'ın zâtı ile bâkî kaldığı görüşünde olduklarını ve kendisinin de bunu tercih ettiği belirtmektedir.¹⁸⁰⁹ Ancak Râzî'nin daha sonraki eserlerinde bu konuyla ilgili görüşleri tarafsız bir şekilde aktarıp "hakikati ancak Allah bilir" ifadesini kullanması dikkat çekicidir.¹⁸¹⁰ Bu tartışmaları aktaran Semerkandî de bekâ sıfatının zâta zâid olduğu görüşünü doğru bulmuştur.¹⁸¹¹

Nesefî, yegâne Bâkî'nin Allah olduğunu belirttikten sonra, filozoflar ve kelâmcılar tarafından tartışılan âlemin kıdemî ve ma'dûmun i'âdesi konularını değerlendirmiştir:

4.1.1.3.1. Âlemin Fenâsı ve Keyfiyeti

Genel olarak kelâmcılar, filozofların âlemin kadîm olduğu iddialarına karşılık onun hudûsu üzerine yoğunlaştıkların onun yok olması konusunu fazla irdilememişlerdir. Nesefî'nin bu konuya ağırlık vermesi ve âlemin yok oluşunu (*fenâ*) "beyânı ve keyfiyeti" olmak üzere iki başlıkta değerlendirmesi dikkate şayandır. Ancak Nesefî, âlemin yok olma kabiliyetini onun hudûsuna dayandırmaktadır. Çünkü âlemin fenâ bulacağının en bariz delillerinden biri hudûs delilidir: Âlem, muhdestir. Her muhdes varlığın yok oluşu sahîhtir. O takdirde âlemin yok oluşu da sahîhtir.¹⁸¹²

Âlemin fânî oluşu ile ilgili görüşleri değerlendiren Nesefî, şöyle demektedir: Mantikî açıdan cisimler ya bâkîdir ya da değildir. Cisimlerin bâkî olmadığı görüşü Nazzâm'a aittir. Ona göre Allah, cisimleri anbean yaratır. Bu

¹⁸⁰⁶ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 88, 121-122; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 30; Gazzâlî, *el-Levâmî'u'l-Beyyinât*, s. 31; Râzî, *Levâmî'u'l-Beyyinât*, s. 24.

¹⁸⁰⁷ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 78, 138-139.

¹⁸⁰⁸ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 118.

¹⁸⁰⁹ Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, s. 51; *el-Muhassal*, s. 174-175; *Kitâbü'l-Erba'in*, I, s. 259-265.

¹⁸¹⁰ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Dâru'lKitâbi'l-Arabî, Beyrût 1987, III, s. 212-213.

¹⁸¹¹ Semerkandî, *es-Sahâifu'l-Îlâhiyye*, s. 346.

¹⁸¹² Nesefî, *Muhtasaru Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 375a-375b.

görüş, filozofların “cisimler, varlıklarını sürdürmeleri durumunda bir müessire ihtiyaç duyarlar” düşüncesine uzak değildir.¹⁸¹³

Cisimlerin bâkî olduğunu iddia edenlere göre üç ihtimâl söz konusudur:

1. Cisimler fânî değildir: Filozoflar bu görüştedir. Onlar bu hususta iki farklı görüş ortaya koymuşlardır:

a. Cisimler aynı zamanda ezeli ve ebedidirler. Fakat bu, onların zâtları gereği değil, başka bir sebep dolayısıyla.

b. Cisimler ezeli ve ebedi değil, hâdistirler. Ancak varlık sahasına girdikten sonra yok olmaları mümkün değildir. Câhız ve Kerrâmîlerin bir kısmı bu görüştedir.

2. Cisimler fânîdir: Bunlar da iki hususta ihtilâf etmişlerdir:

Birincisi; cisimlerin fânî oluşunu bileceğimiz aklî bir yolun var olup olmadığı hususudur. Kelâmcıların çoğunluğu bu hususta aklî bir yolun bulunduğu kanâatindedirler. Ancak Ebû Hâşim, bunu aklî değil, sem’î bir yolla bileceğimizi iddia etmektedir. Ona göre bizler, sem’î delillerin âlemin fânî olduğunu bildirdiği için onun fânî olduğunu bilmekteyiz.

İkincisi; âlemin fânî oluşunun keyfiyeti/niteliği hakkındadır. Buna göre âlemin yok oluşu konusunda üç olasılık söz konusudur:

a. Âlemin yok oluşu, birinin onu yok etmesiyle olabilir. Bu durumda da iki ihtimâl bulunmaktadır. *Birinci ihtimâl*: Allah, ilk başta nasıl ki âlemi yoktan var ettiyse aynı şekilde onu yok edecektir. Bu, Kâdî Ebû Bekr el-Bâkillânî’nin iki görüşünden biridir. Aynı şekilde Ebü’l-Hüseyn el-Hayyât (ö. 300/913), Ebü’l-Hüseyn el-Basrî ve Hârizmî (ö. 232/847’den sonra) de bu görüştedir. *İkinci ihtimâl*: Allah, ilk başlarda nasıl ki cisimlere “ol!” deyince onlar var olduysa, aynı şekilde onlara “yok ol!” dediğinde de yok olacaklardır. Ebü’l-Hüzeyl el-‘Allâf bu kanâattedir.

b. Âlemin yok oluşu, zıddının meydana gelmesiyle olabilir. Zira cevherin yok oluşu zıddının meydana gelişiyledir. Mu‘tezilenin çoğunluğu bu fikirdedir. Çünkü onlar, var oluşun zıddını “fenâ/yok oluş” olarak isimlendirmişlerdir. Mu‘tezile, bu yok oluşu üç farklı şekilde değerlendirir:

¹⁸¹³ Neseî, *Muhtasarı Nihâyeti’l-‘Ukûl*, vr. 374b-vr. 376b.

ba. Bu yok oluş, bağımsız bir şekilde bir mekânda gerçekleşebilir. Mu'tezileden İbn İhşîd Ahmed b. Alî (ö. 326/938) bu düşüncededir. Ona göre her ne kadar yok oluş, bizâtihi yer kaplayan (*mütehayyiz*) bir şey değilse de belirli (*mu'ayyen*) bir yönde gerçekleşecektir. Allah Teâlâ, o cevherlerin zıddını o yönde var ettiği zaman cevherlerin tamamı yok olur.

bb. Bu yok oluş bağımsız bir şekilde bir mekânda meydana gelmeyebilir. Fakat bu yok oluş, bizâtihi yer kaplayan bir şeyle kâimdir. Muhammed b. Şebîb el-Basrî (III./IX. yüzyıl [?]) bu görüştedir. Ona göre Allah, tüm cevherlerde yokluğu yaratmıştır. İşte bu yokluk, ikinci bir zamanda tüm cevherlerin yok olmasını sağlar.

bc. Bu yok oluş bağımsız bir şekilde bir mekânda meydana gelmeyip bizâtihi yer kaplayan bir şeyle kâim olamayabilir. Ebû Alî el-Cübbâî ile Ebû Hâşîm el-Cübbâî bu görüştedir. Onlara göre Allah Teâlâ yokluğu bir mahal olmaksızın yaratmıştır. İşte bu yokluk meydana geldiğinde tüm cevherler yok olur. Fakat burada her iki düşünür arasında şöyle bir ihtilâf söz konusudur: Ebû Alî'ye göre tüm cevherlerin yok olması için tek bir yokluk yeterli değilken, Ebû Hâşîm ile Kâdî Abdülcebbar ise bunu yeterli görmektedirler.

c. Âlemin yok oluşu, varlığının şartlarından birinin ortadan kalkmasıyla olabilir: Bu şart ya bir mahal ile kâimdir ya da değildir. Birinci seçenek cevherlerin, 'arazların yok olması sonucunda yok olacağını ilerini sürenlerin görüşüdür. Bunlar da kendi aralarında iki farklı görüş ortaya koymuşlardır:

ca. Cevherler, bütün 'arazların yok olmasıyla ortadan kalkar. Bu, Cüveynî'nin görüşüdür. Nitekim o, cevherlerin kâbil oldukları 'arazların niteliğiyle nitelenmesi gerektiği kanâatindedir.

cb. Cevherler bazı/belirli 'arazların yok olmasıyla ortadan kalkar. Burada da iki farklı görüş bulunmaktadır:

cba. Cevher, cevherlerle kâim olan şeyin bekâsıyla bâkî kalır. İşte bu bekânın kendisi bizzat bâkî değildir. Bilakis Allah onu anbean yaratmaktadır. Dolayısıyla Allah, o bekâyı yaratmadığı vakit, o cevherlerin yok olmaları gerekir. Bu, Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğunun ve Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî'nin görüşüdür.

cbb. Cevherlerde varoluşların meydana gelmesi onların varlığını sürdürebilme şartıdır. Bu varoluşlar ise bâkî değildir. Allah, cevherlerde bu

varoluşları yaratmadığı zaman, tüm cevherlerin yok olması gerekir. Bu, Cehmiyye ile Mürcie'nin düşüncelerini benimseyen kelâmcı Bişr b. Ğıyâs'ın (ö. 218/833) ve Bâkılânî'nin ikinci görüşüdür. Bişr'e göre cevher, mahal olmaksızın var olan şeyin bekâsıyla bâkîdir. Dolayısıyla bu bekâ yok olduğunda cevherin de yok olması gerekir. İşte tüm bunlar âlemin yok oluşunu kabul edenlerin görüşleri hakkındaki ayrıntılardır.

3. Mezkûr iki durumdan hangisinin doğru olduğu hususunda hüküm verilemeyip *tevakkuf* edilir. Ebü'l-Hüseyn ile onun düşüncesinde olanlar bu görüştedir. Nitekim Allah'ın âlemi yok edip etmeyeceği hususunda Cüveynî de *tevakkuf* etmiştir. Neseî'ye göre mezkûr görüşler arasında en sahîh olan da budur.

Allah Teâlâ'nın âlemi yok edeceğini savunanlar bu hususta Kur'ân'daki bazı âyetleri ve icmâ' delilini öne sürmüşlerdir. Bu deliller sırasıyla şu şekildedir:

1. “O Evvel (öncesiz ilk) ve Âhirdir (sonrasız son).”¹⁸¹⁴ Şayet Allah, âlemi yok etmeseydi Âhir olmazdı.

Neseî'ye göre bu âyet Allah'ın mutlak manâda Âhir olduğuna delâlet etmektedir. Ancak bu, Onun bütün zâtların âhiri olduğu anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla Âhir'in anlamını “bütün canlılar öldükten sonra Hayy olarak bâkî kalan” şeklinde anlayabiliriz. Bu anlam ise âlemin yok olup olmayacağı hususunda bizlere kesin bir delil teşkil etmez.

2. “O, başlangıçta yaratmayı başlatan (yoktan var eden), sonra onu (yaratışı) tekrarlayacak olandır.”¹⁸¹⁵ Yaratışı tekrarlamak (i'âde), ancak tüm yaratılmışları yok ettikten sonra tasavvur edildiğinden âlem de yok edilecektir.

Neseî, âyetteki *halk* kelimesinden kastedilenin *mahlûk* (yaratılanlar) olduğunu söyler. Dolayısıyla daha önce yaratılmış olanların yaratılışını tekrarlamak yeniden yaratıp var etmek anlamında değil, diriltip hayat vermektir.

3. “O gün gökleri, kitap sayfalarını rulo yapar gibi dörüp katlayacağız; Başlangıçta ilk yaratmayı nasıl yaptıysak, onu yine yapacağız.”¹⁸¹⁶ Allah Teâlâ burada yeniden yaratmayı, ilk yaratmaya

¹⁸¹⁴ Hadîd, 57/3.

¹⁸¹⁵ Rûm, 30/27.

¹⁸¹⁶ Enbiyâ, 21/104.

benzetmiştir. İlk yaratma ise yoktan var etmekle gerçekleşmiştir. Dolayısıyla i'âde eylemi de yok ettikten sonra meydana geleceğinden âlem yok olacaktır.

Nesefî'ye göre aslında bu âyet âlemin fenâsını savunanların aleyhine bir delildir. Zira âyette ilk yaratıştan kastedilen vücûdun parçalarını cem' edip bir araya getirmektir. Dolayısıyla yeniden yaratmaktan kastedilen yoktan var etmek değil, var olan parçaları birleştirip bir araya getirmektir.

4. “*Yer üzerinde bulunan her varlık yok (fânî) olacaktır.*”¹⁸¹⁷ Âyette yeryüzündeki tüm varlıkların fenâ bulacağı ifâde edilmektedir. Fenâ ise ‘adem (yok olmak) olduğundan âlem de yok olacaktır.

Nesefî'ye göre bir şeyin yok olması, hakikatte onun ma'dûm olacağı anlamına gelmemektedir. Zira yokluk, bir şeyin kendisinden yararlanılma vasfını yitirmesidir. Ayrıca mezkûr âyet, “yeryüzünde bulunan her canlı ölecektir!” şeklinde de tefsîr edilmiştir.

5. “*Onun zâtından başka her şey helâk (yok) olacaktır.*”¹⁸¹⁸ Âyette Allah'ın zâtından başka her şeyin helâk olacağı ifâde edilmektedir. Helâk ise ‘adem anlamında olduğundan âlem de helâk olup gidecektir.

Nesefî'ye göre bir şeyin helâk olması, onun ma'dûm olacağı anlamında değildir. Zira bir şeyin helâk olması o şeyin kendisine has bir faydadan istifâde edememesidir. Yine helâk'ın bir diğer anlamı da ölmektir. Nitekim “... *Eğer bir erkek helâk olur da (ölür de)...*”¹⁸¹⁹ âyetinde de bu anlamda kullanılmıştır.¹⁸²⁰

Âlem'in yok olacağını savunanların öne sürdükleri icmâ' deliline gelince Nesefî, sahâbenin bu konuda icmâ' ettiğine dair herhangi bir delilin sâbit olmadığını söyler. Zira bu hususta sahâbenin icmâ' ettiği tek şey, mahlûkâtın fânî veya helâk olduktan sonra Allah'ın zâtının bâkî kalacağıdır.¹⁸²¹

“*Yer üzerinde bulunan her varlık yok (fânî) olacaktır*”¹⁸²² ve “*Onun zâtından başka her şey helâk (yok) olacaktır*”¹⁸²³ gibi âyetlerde ism-i fâ'il kalıbıyla vârid olan fânî ve hâlik kelimeleri bu yok oluşun gelecekte meydana geleceğini bildirmektedirler. Ancak Şâtibî (ö. 790/1388) ve Gelenbevî'nin (ö. 1205/1791) de ifade ettiği gibi ism-i

¹⁸¹⁷ Rahmân, 55/26.

¹⁸¹⁸ Kasas, 28/88.

¹⁸¹⁹ Nisâ, 4/1766.

¹⁸²⁰ Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 376b-377a.

¹⁸²¹ Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 377a.

¹⁸²² Rahmân, 55/26.

¹⁸²³ Kasas, 28/88.

fâil, şimdiki ve geniş zaman manasında kullanıldığında hakikat, gelecek zaman manasında kullanıldığında mecâz ifade eder. Geçmiş zaman manasında ise ihtilâflıdır. Gelenbevî onun da hakikat ifade ettiğini söyler.¹⁸²⁴ Dolayısıyla mezkûr âyetlerdeki yok oluş gelecek zamanda gerçekleşeceğinden mecâzî bir anlam ifade eder. Bu da söz konusu yok oluşun mümkünler için kesin gerçekleşeceği anlamını değil, bilakis yok olma kabiliyetini kendi üzerinde barındırma anlamını taşır.

4.1.1.3.2. Ma'dûm'un İ'âdesi

Kelâm ilminde ma'dûmun i'âdesi konusu, öldükten sonra bedenden ayrılan ruhun tekrar ona döndürülmesi bağlamında değerlendirilmektedir. Çünkü İslam filozofları me'âd'ın ruhânî olduğunu iddia etmek suretiyle yok olan cüzlere ruhun i'âdesini aklen muhâl görmüşlerdir. Buna karşın Ehl-i Sünnet cismânî haşri isbât sadedinde ma'dûmun i'âdesinin cevazına hükmetmişlerdir. Filozoflar, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ve Hârizmî ise bunun imkânsız olduğuna kâildirler.¹⁸²⁵ Kelâmcıların geneli ma'dûm'un i'âdesinin câiz olduğu düşünmekle birlikte iki hususta ihtilâf etmişlerdir:

1. Mu'tezile, zâtı ve hakikati gerçek olmayan ma'dûm'un i'âdesinin imkânsız olduğunu iddia ederken, Ehl-i Sünnet bunun zâtın yokluktaki bekâsına bağlı olmadığını savunmuştur.

2. Mu'tezile, cevherlerin i'âdesi hususunda ittifâk edip 'arazların i'âdesinde ihtilâf etmiştir. Öyle ki onlardan bir grup mutlak anlamda 'arazların i'âdesini inkâr ederken Ehl-i Sünnet'in çoğunluğu ise 'arazların i'âdesinin câiz olduğu hususunda fikir birliği içerisinde.¹⁸²⁶

Genel olarak Mu'tezile'ye göre cevherlerin i'âdesi mümkün iken bâkî olmayan 'arazların i'âdesi imkânsızdır. Bâkî olan 'arazlar da kendi içerisinde ikiye ayrılmaktadır:

a. Mütevellid 'Arazlar: Bunların i'âdesi ihtilâflıdır. Filozoflar ile Kerrâmiye bunun muhâl olduğu düşüncesindedirler.

¹⁸²⁴ Şâtibî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ el-Endelûsî, *el-İfâdât ve'l-İnşâdât*, thk. Muhammed Ebü'l-Ecfân, 1. Baskı, Müessesetü'r-risâle, Beyrût 2010, s. 166; Gelenbevî, İsmâil, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Celâl, Şirket-i Sahâif-i Osmâniye*, İstanbul 307/919, s. 347.

¹⁸²⁵ Semerkandî, *es-Sahâifu 'l-İlâhiyye*, s. 86.

¹⁸²⁶ Nesefî, *Muhtasarü Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 377a.

b. Ğayr-ı mütevellid ‘Arazlar: Mu‘tezile, bunların i‘âdesinin sıhhatinde ittifâk etmiştir.¹⁸²⁷

Ma‘dûm’un i‘âdesini câiz görmeyenlerin öne sürdükleri delilleri şöylece sıralayabiliriz:

1. Şayet ma‘dûm’un i‘âdesi câiz olsaydı ma‘dûm olan şey henüz yokken onun i‘âdesinin câiz olduğuna dair hüküm verilmiş olurdu ki bu muhâldir. Zira bir şeyin başka bir şeyde sübût bulması, o şeyin varlığına bağlıdır. Dolayısıyla henüz olmayan bir şey üzerinde hükümde bulunmak doğru değildir.

Nesefî, burada bir yandan ma‘dûm’un i‘âdesinin imkânsız olduğuna dair hüküm verilirken, diğer yandan da ma‘dûm hakkında hüküm verilemeyeceğinin iddia edildiğini ve bunun tam bir çelişki olduğunu söyler. Dolayısıyla şayet ma‘dûm’un i‘âdesinin imkânsız olduğuna hükmetmek câiz ise i‘âdesinin câiz olduğuna hükmetmek neden câiz olmasın ki?! Buna karşın “Biz ma‘dûm’un i‘âdesi hakkında onun imkânsız veya câiz olduğuna dair hüküm vermedik. Zira ma‘dûm, belirli bir şey olmadığından hakkında herhangi bir hüküm vermek imkânsızdır” şeklindeki bir itiraza Nesefî şöyle cevap vermektedir: Bilakis, sözlerdeki çelişki hala devam etmektedir. Zira burada ma‘dûm hakkında herhangi bir hüküm verilemeyeceği söylenmektedir. Oysaki bu bizâtihi ma‘dûm hakkında verilen bir hükümdür.

2. Şayet ma‘dûm’un i‘âdesi câiz olsaydı tüm yok olanların i‘âdesinin câiz olması gerekirdi. Aksi halde yok olanlar arasında bir ayrım söz konusu olurdu ki bu muhâldir. Öte yandan şayet tüm yok olanların i‘âdesi câiz olsaydı ilk olarak bir şeyin kendisinde var olduğu zamanın da i‘âdesinin câiz olması gerekirdi. Buna göre Allah Teâlâ zamanı, bulunduğumuz an içerisinde i‘âde ettiğinde bu i‘âde o şeyin varlığının başlangıç zamanında meydana gelmiş olur ki bu durumda i‘âde edilen o şey (zaman) aynı anda ilk başlangıç olur ki bu da muhâldir.

Nesefî’ye göre herhangi bir zamanda var olan bir şeyin ilk var edilen olması, sırf o vakitte var edildiğinden dolayı değildir ki her o vakitte var edildiğinde başlangıç olsun! Bilakis onun başlangıç oluşu, daha önce var olmayıp sonradan var edildiğindendir. Bu nedenle Allah, bir şeyin var olduğu

¹⁸²⁷ Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti’l-‘Ukûl*, vr. 377a.

zamanı i'âde edip sonradan o şeyi aynı zaman içerisinde i'âde ederse o şeyin i'âdesinin başlangıç olması gerekmez.

3. Şayet Allah Teâlâ, ma'dûm olan bir şeyi i'âde eder ve onun bir benzerini ilk olarak yaratırsa, bu ikisi birbirilerine olan benzerliklerinden ötürü eşittir. Bu durumda ikisinden her biri diğer benzerinden ayrışamaz ki bu muhâldir.

Nesefî, öncelikle bu iddiada bulunanların “ikisinden her biri diğer benzerinden ayrışamaz” sözleriyle neyi kastettiklerini irdelemektedir. Zira şayet kastettikleri “bir şey kendi benzerinden ayrışamaz” şeklinde bir anlam ise bu zaten gerekli değildir. Çünkü onlara göre bir şeyin bizzat kendisinin i'âdesi muhâl, benzerinin i'âdesi ise mümkündür. Her iki benzer hakkında verilen hükümlerin farklı olması câiz olduğuna göre onlardan birinin i'âde edilen olması neden câiz olmasın?! Öte yandan “Biz ma'dûm'un i'âdesi hakkında onun imkânsız veya câiz olduğuna dair hüküm vermedik. Ma'dûm, belirli bir şey olmadığından, hakkında herhangi bir hüküm vermek imkânsızdır” şeklinde bir savunmada bulunanlara da Nesefî şöyle karşılık vermektedir: “Bu problem hala giderilmiş değildir. Zira bunlar hem o şeyin bizzat kendisi hakkında hükme varmanın imkânsız olduğunu öne sürüyorlar, hem de o şeyin benzeri hakkında hüküm verilmesini câiz görüyorlar! Bu açık bir çelişkidir. Çünkü benzerinin i'âdesi mümkün olmasına rağmen, o şeyin i'âdesi imkânsız olduğuna göre o şeyin bizzat kendiliğinden i'âdesi neden câiz olmasın?!¹⁸²⁸

4.1.1.4. Vücûb/Kıyâm bi-Nefsihi

Kıyâm bi-nefsihi terimi, kıyâm ve nefis kelimelerinden müteşekkil bir terkîbdir. Sözlükte kıyâm; doğrulup ayakta durmak, devam ve sebat etmek, bir işin idaresini üzerine almak, gözetip korumak anlamlarına gelirken, nefis; şahıs, zât ve ruh gibi anlamlara gelmektedir.¹⁸²⁹ Bu terkîb kelâm literatüründe, Allah'ın bizâtihi mevcut olduğunu ve var olmak için başkasına muhtaç olmadığını ifade eder.¹⁸³⁰

Öte yandan Allah Teâlâ'nın kâim bi-nefsihi/zâtihi vasfıyla nitelenip nitelenemeyeceği hususu da tartışmalıdır. Nitekim bu sıfatın Allah'a izâfesi ile ilgili Eş'arî'ye biri olumlu diğeri olumsuz olmak üzere iki farklı görüş nispet edilmiştir.¹⁸³¹

¹⁸²⁸ Nesefî, *Muhtasaru Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 377a-377b.

¹⁸²⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XIV, s. 497; VI, s. 233-234.

¹⁸³⁰ Osman Karadeniz, “Kıyâm bi-Nefsîhi”, *DİA*, XXV, s. 515, Ankara 2002.

¹⁸³¹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 29,43.

Cüveynî, bu kavramı kullanarak kıyâm bi-Nefsihi'yi “mahal ve tahsîsten müstağni olma” anlamıyla açıklamaktadır.¹⁸³² Bağdâdî de bu kavramı kullanarak âlemin yaratıcısının bir mahalle muhtaç olmaksızın zâtıyla kâim olduğunu ifade etmiştir.¹⁸³³ Gazzâlî, bunun hakîkî anlamıyla Allah Teâlâ'ya ait bir vasıf olduğunu söyler.¹⁸³⁴ Râzî ise bazı yerlerde bunun Allah hakkında kullanılabileceğini söylerken,¹⁸³⁵ bazı yerlerde ise bunu mümkün görmemektedir.¹⁸³⁶

Nesefî, bazı kelâm kaynaklarından müstakil bir başlık altında ele alınan bu tartışmalı sıfatı, müstakil bir başlıkta değerlendirmeyip konuyla ilgili herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.

4.1.1.5. Muhâlefetün li'l-Havâdis

Sözlükte bir şeyin diğer bir şeye aykırı olması anlamındaki muhâlefet ile sonradan meydana gelenler, yaratılmışlar anlamındaki havâdis kelimesinden oluşan Muhâlefetün li'l-havâdis terkihi, yaratılmışlara benzememek anlamına gelmektedir. Kelâmcılar bunu Allah'ın selbî/tenzîhî sıfatları arasında değerlendirmişlerdir.¹⁸³⁷

İlk dönem Eş'arî kelâmcıları Muhâlefetün li'l-havâdis terkihini kullanmamışlar, ancak bu anlamı taşıyan ifadelerle yer vermişlerdir. Nitekim Eş'arî, Bâkillânî, Ebû İshâk el-İsferâyînî, Bağdâdî ve Gazzâlî gibi kelâmcılar Allah Teâlâ'nın hiçbir şekilde yaratılmışlara benzemediğini söylemekle birlikte böyle bir terkihi sıfat olarak Ona nispet etmemişlerdir. Bu ifadeyi, sistematik bir şekilde tenzîhî sıfatlar arasında kullanan ilk Eş'arî âlim, Cüveynî'dir.¹⁸³⁸ Râzî ise bazı eserlerinde böyle bir terkipten bahsetmemekteyken,¹⁸³⁹ diğer bazı eserlerinde sistematik olmasa bile müstakil bir başlık altında *Muhâlefetün li-sâiri'z-zevât* ve *Muhâlefetün li-sâiri'l mâhiyet* terkiplerini kullanarak bunu tenzîhî sıfatlardan addetmiştir.¹⁸⁴⁰

Doğrudan böyle bir terkihi kullanmayan Nesefî de Allah'ın yaratılmışlara benzemediğini ve hâdis olarak nitelenemeyeceğini söylemektedir. Ayrıca o, Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî'nin açık bir şekilde Allah'ı hâdis sıfatlarla nitelediğini ifâde edip buna karşı çıkmaktadır. Ona göre Allah'ın sahip olduğu sıfatlar ya kemâl sıfatlarıdır ya

¹⁸³² Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 33.

¹⁸³³ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 69,72, 88.

¹⁸³⁴ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 102.

¹⁸³⁵ Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, s. 24-29; *Levâmi'u'l-Beyyinât*, s. 226-227.

¹⁸³⁶ Râzî, *Kitâbü'l-Erba'în*, I, s. 109-110.

¹⁸³⁷ Yurdagür, Metin, “*Muhâlefetun li'l-Havâdis*”, *DİA*, XXX, ss. 403-404, İstanbul 2013.

¹⁸³⁸ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 34-39; Yurdagür, “*Muhâlefetun li'l-Havâdis*”, *DİA*, XXX, ss. 403-404.

¹⁸³⁹ Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, el-Mektebetü'l Ezheriyye, Kâhire 1986, s. 66-110, 170, 251; *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, s. 31-41.

¹⁸⁴⁰ Râzî, *el-Muhassal*, s. 154; *Kitâbü'l-Erba'în*, I, s.138.

da değildir. Şayet kemâl sıfatları ise hâdis olmaları mümkün değildir. Aksi halde Allah'ın zâtı henüz bu sıfatlarla nitelenmeden önce kemâl sıfatlarından yoksun olur ki bu durumda Onun zâtında eksiklik meydana gelir. Bu ise ümmetin icmâ'ıyla câiz değildir. Şayet sahip olduğu sıfatlar kemâl sıfatları değilse o takdirde bu tür sıfatların Ona isnâdı mümkün değildir. Zira ümmetin icmâ'ıyla Allah'ın tüm sıfatları kemâl sıfatlarıdır. Ayrıca Ehl-i Sünnet'e göre şayet Allah'ın hâdis sıfatlarla nitelenmesi câiz olsaydı, Onun ezelden bu tür sıfatlarla ve onların zıtlarıyla nitelenmesi de câiz olurdu. Oysaki Allah'ın ezelden hâdis sıfatlarla nitelenmesi muhâldir.¹⁸⁴¹

Eş'arî ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Allah'ın sıfatlarıyla değil, zâtıyla yarattıklarına muhâlif olduğu kanâatindedir. Hatta onlara göre tüm varlıkların diğer varlıklara olan muhâlefeti sıfatlarıyla değil, zâtlarıyla. Bu varlıklar arasındaki tek ortak nokta ise isim benzerliğidir. Ebû Alî el-Cübbâî ile Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye göre Allah'ın zâtı diğer varlıkların zâtlarıyla müşterektir. Onu diğer varlıklardan ayıran ise zâtına has sıfatlarıdır. Burada Neseî, Eş'arî'ye ait olan birinci görüşü tercîh etmiştir. Allah'ın yarattıklarına muhâlefeti zâtından dolayı olmadığı takdirde diğer zâtlarla eşit olur. O zaman da sahip olduğu sıfatlar mümkünâtan sayılıp diğer varlıklarda kendini gösterebilir ki bu imkânsızdır.¹⁸⁴²

4.1.1.5.1. Hulûl

Sözlükte bir şeyi çözmek, bir yere intikal etmek, inmek, konup yerleşmek anlamlarına gelen hulûl, terim olarak; Allah'ın zâtı veya sıfatlarının yaratılmışlara geçip onlarla birleşmesi ve nihayetinde bunun maddî bir varlık formatında tezâhür etmesidir. Her ne kadar bazı kaynaklarda hulûl teriminin tenâsüh kavramına yakın olduğu söylenmişse de aralarında birtakım farklar vardır. Hulûl, Allah'ın başta insan bedeni olmak üzere yarattıklarına intikâl etmesi, tenâsüh ise insan ruhunun herhangi varlığa girmesidir. Hulûl inancını Zerdüştlük ve Budizm'e dayandıranlar olduğu gibi bunun Sâbiîler¹⁸⁴³ veya dönemin firavunları tarafından¹⁸⁴⁴ ortaya atıldığını öne sürenler de olmuştur. Suyûtî, bu inancı Hristiyanlara nispet ederek bunun ilk defa onlar tarafından

¹⁸⁴¹ Neseî, *Muhtasarı Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 239b.

¹⁸⁴² Neseî, *Muhtasarı Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 240a.

¹⁸⁴³ Şehristânî, *el-Milel*, II, s. 55-56.

¹⁸⁴⁴ Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî, Ahmed b. Abdillâh, *Risâletü'l-Ğufrân*, nşr. Âişe Abdurrahman, Kâhire 1990, s. 457.

benimsendiğini iddia etmektedir.¹⁸⁴⁵ Genellikle Müslümanlar arasında bu inancı ilk benimseyenin Abdullâh b. Sebe' olduğu söylenmektedir. O, Allah'ın bir parçasının Hz. Ali ile soyundan gelen imamlara geçtiğini öne sürmüştür. Daha sonra bu düşünce, Ebü'l-Hattâb el-Esedî (ö. 138/755 [?]) tarafından geliştirilip Müslümanlar arasında yayılmıştır.¹⁸⁴⁶

Hulûl ile ilgili kaynaklarda bu meselenin genellikle iki başlık altında ele alındığı görülmektedir:

1. Mutlak hulûl (*hulûl-i 'âmm*): Allah'ın zâtıyla her şeye intikâl ettiğini kabul eden anlayıştır.

2. Mu'ayyen hulûl (*hulûl-i hâss*): Allah'ın zât veya sıfatlarıyla mu'ayyen bir şahıs veya nesneye intikâl ettiğini öne süren anlayıştır.¹⁸⁴⁷

Sünnî, Mu'tezilî ve mu'tedil Şî'î kelâmcılar her türlü hulûl'ün İslâm inancına aykırı olduğu hususunda ittifâk etmişlerdir. Bu açıdan Allah'ın herhangi bir şeye hulûl etmesi söz konusu değildir. Zira hulûl, hâdis varlıklara ait nitelikleri barındırır. Nitekim hulûl edecek olan bir varlığın cevher, cisim veya 'araz olması gerekir. Oysaki Allah vâcibü'l-vücûd olup bu tür özelliklerden münezzehtir. Onun zâtı hakkında hulûl muhâl olduğu gibi -sıfatları zâtından ayrılmadığından- sıfatları hakkında da muhâldir.¹⁸⁴⁸

Nesefî de Allah-insan birliğini (ittihâd) ve hulûlü reddedenlerdendir. Ona göre hulûl ve ittihâd telakkisi hem akıl hem de nakil ile çelişmektedir. Öncelikle Kur'ân ve Sünnet'te bu inancı tasdik eden herhangi bir delil mevcûd değildir. Bilakis Allah'ın zât, fiil ve sıfatlarında eşsiz, benzersiz ve bir olduğu açıkça ifâde edilmektedir. Aklen de bir şeyin başkasıyla birleşmesi mümkün değildir. Zira bu durumda ya ikisi beraber var olmaya devam eder ya hepsi yok olur ya da biri varlığına devam ederken diğeri yok olur. Şayet ikisi birden var olmaya devam ederse bu durumda ittihâd söz konusu olmayıp her biri kendi başına varlığını yine devam ettirmektedir. Nitekim ikisinin birleşmesinden önceki sayıları iki olduğu gibi ittihâd sonrası sayıları da bir olup değişim söz konusu değildir. Eğer hepsi yok olursa bu durumda ittihâd değil, aksine yok olma meydana gelir. Şayet ikisinden biri varlığına devam eder de diğeri yok olursa bu durumda da yine ittihâd söz konusu olmaz. Çünkü biri var diğeri yok olur ki var olan

¹⁸⁴⁵ Suyûtî, Abdurrahmân, *Tenzîhü'l-İ'tikâd 'ani'l-Hulûl ve'l-İttihâd*, Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, nr. 2121, vr. 201^a.

¹⁸⁴⁶ Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikr...*, II, s. 78, 80, 324; Yavuz, Yusuf Şevki, "Hulûl", *DİA*, XVIII, ss. 341-344, İstanbul 1998.

¹⁸⁴⁷ Yavuz, "Hulûl", *DİA*, XVIII, ss. 341-344.

¹⁸⁴⁸ Yavuz, "Hulûl", *DİA*, XVIII, ss. 341-344.

yok olanla ittihâd edemez. Sonuç olarak aklî ve naklî gerekçelerden yoksun olan ittihâd muhâldir.¹⁸⁴⁹

Semerkandî, muhakkik filozofların ve din mensuplarının, tenasühün bâtil olduğu hususunda ittifak ettiklerini söyler. Ona göre tenâsühü kabul edenler dört grupta ele alınabilir:

1. İnsanî nefsin sadece insan bedeniyle bağlantı kuracağını savunanlar, buna nesh adını vermektedirler.

2. İnsanî nefsin, insanın dışındaki hayvanların bedenine intikal edebileceğini söyleyenler, buna mesh adını vermektedirler.

3. İnsan nefsinin bitkilere de intikal edebileceğini ileri sürenler, buna fesh adını vermektedirler.

4. İnsan nefsinin cansız bir varlığa da intikal edebileceğini iddia edenler, buna resh adını vermektedirler.¹⁸⁵⁰

Nesefî'nin aktardığına göre Allah'ın insanlar tarafından bilinebilir olup olmadığı hususu da tartışmalıdır. Filozoflar, Allah'ın hakikatinin insanlar tarafından bilinemeyip akledilemeyeceği hususunda fikir birliği etmişlerdir. Sûfilerin çoğunluğu da bu görüştedir. Özellikle Gazzâlî ile hocası Cüveynî bu görüşü tercih etmişlerdir. Kâdî Ebû Bekir'e göre Allah'ın bilinmezliği şu an için söz konusudur. Fakat müminler, âhirette Onu gördükten sonraki durumun nasıl olacağı hakkında tereddüt etmiştir. Dırâr b. 'Amr ise her ne kadar şimdilik Allah'ın mâhiyeti bilinmez olsa da Onun kudretindendir ki insanlarda altıncı bir his yaratsın ve insanlar o his ile Onun zâtını idrâk edebilsin. Dırâr, bunu "altıncı his" olarak adlandırmıştır. Nesefî'ye göre onun bu düşüncesi filozofların "ruh, bedeni terk ettikten sonra nefislerde güçlü bir idrâk oluşur ki insanlar bununla Allah'ı idrâk edebilirler" görüşüne çok yakındır. Nassın zâhirine bakarak hareket eden Ehl-i Sünnet ve Mu'tezilî kelâmcılar bunun aksini savunmaktadırlar. Onlara göre Allah'ın hakikati insanlar tarafından bilinebilir. Hatta onların iddiasına göre bizim Onun hakikati hakkındaki bilgimiz (Onun bizler tarafından bilinebilirliği), Onun kendi zâtı hakkındaki bilgisi (Onun kendi zâtının hakikatini bilmesi) gibidir. Bu iddialarını ispat etmek üzere şu delili öne sürmüşlerdir: Âlem ve hâdis gibi kavramların hakikatini bilmeyen biri, âlemin hâdis olduğuna hükmedemez. Aynı şekilde bizler Allah'ın tek ve bir olduğunu bilmekle mükellefiz. Onun tek ve bir olduğunu bilmek ise Onun hakikatini bilmeye bağlıdır. Zira tek ve bir olanın hakikatini

¹⁸⁴⁹ Nesefî, *Muhtasaru Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 240a.

¹⁸⁵⁰ Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s. 286-287.

bilmeyen, Onun bir olduğuna hükmedemez. Şayet Onun hakikatini bilmek mümkün olmasaydı bizleri kendi zâtının birliğini bilmekle mükellef kılmazdı. Sorumlu kıldığı takdirde ise yerine getirilmesi imkânsız olan bir şeyi emretmiş olurdu. Hâlbuki Müslümanlar, Allah'ın birliğini bilmenin yerine getirilmesi imkânsız olmadığı hususunda fikir birliği içerisindeyler.¹⁸⁵¹

Elem ve lezzet kavramlarının Allah'a isnâdı ile ilgili tartışmalara değinmeden önce iki kavramın tanımları üzerinde durulması gerekir. Bazılarına göre elem, tabiatına zıt olan; lezzet ise uygun olan şeylerin idrâk edilmesidir. Neseî'ye göre bu kavramların tanımı üzerinde durup buna vakit ayırmak abes ile işigaldır. Zira aklı başında olan herkes iki kavram arasındaki farkı bariz bir şekilde anlar. Tüm bunlardan hareketle bazıları Allah hakkında her iki kavramın kullanımının mümkün olmadığını savunmuşlardır. Zira lezzet, kişinin mizacına uyumlu olan şeyleri idrâk etmesidir. Mizaç ise birbirine zıt keyfiyetlerle nitelenen cisimlerin karışımı halinde meydana gelen bir keyfiyettir. Allah Teâlâ cisim olmadığından Ona ait bir mizacın ve mizacına uyumlu bir idrâkin olması söz konusu değildir. Dolayısıyla Onun hakkında lezzet kavramının kullanılması imkânsızdır. Aynı şekilde elem de mizaca zıt bir idrâk olduğundan onun da Allah hakkında kullanımı muhâldir. Fakat Neseî'ye göre böyle bir istidlâl oldukça zayıftır.¹⁸⁵²

Filozoflar ise Allah'ın kemâl ve cemâl sıfatlarından lezzet aldığını savunmuşlardır. Hatta insanlar hakkında da ruhun bedeni terk ettikten sonra ya lezzet ya da elem duyduğunu öne sürmüşlerdir. Onlara göre her kuvvenin kendisiyle uyumlu özellikleri vardır. Nitekim *kuvve-i şehviyye*, *şehvânî*; *kuvve-i gazabiyye*, intikam; *kuvve-i akliye* ise eşyanın hakikatini idrâk ve ihâta etme gibi özelliklere sahiptir. Ayrıca Neseî'ye göre Allah'ın duyu organlarıyla hissedilen keyfiyetlerle, şehvet, nefret, hüzn, vahşilik, üzüme, kızgınlık, acıma ve yumuşaklık, temennî, sevinç ve şımarıklık gibi sıfatlarla nitelenmesi Müslümanların icma'ıyla imkânsızdır.¹⁸⁵³

4.1.2. Sübûtî Sıfatlar

Sübûtî sıfatlar, Allah Teâlâ'nın zâtı ile kâim olup zâtının anlaşılması hususunda yeni bir manâ kazandıran ezeli sıfatlardır. Bu sıfatlara aynı zamanda *sıfât-ı zâtî*, *sıfât-ı ma'nevî*, *sıfât-ı me'ânî* ve *sıfât-ı ikrâm*¹⁸⁵⁴ isimleri de verilmektedir. Eş'arî kelâmcılar

¹⁸⁵¹ Neseî, *Muhtasarı Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 341a-341b.

¹⁸⁵² Neseî, *Muhtasarı Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 342a-343a.

¹⁸⁵³ Neseî, *Muhtasarı Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 342a-343a.

¹⁸⁵⁴ Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 229.

tekvîn'i müstakil bir sıfat görmediklerinden yedi sübûtî sıfattan bahsederken,¹⁸⁵⁵ Mâtürîdîler tekvîn'i müstakil kabul ettikleri için bunu sekize çıkarmışlardır. Ayrıca Eş'arî, bazı yerlerde zâtî sığata karşılık *sıfât-ı nefis* kavramını da kullanmaktadır.¹⁸⁵⁶ Öte yandan Eş'arîlerin yedi olarak kabul ettiğı zâtî/sübûtî sıfatları ilk defa bir arada zikreden Eş'arî'dir.¹⁸⁵⁷

4.1.2.1. Vücûd/Mevcûd

Vücûd kelimesi sözlükte varlık, var oluş, yoktan var olmak, bulunmak, kaybolan şeyi bulmak, bir şeye ulaşmak; sahip olmak, zengin olmak gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise "bir şeyin zihinde ve zihnin dışında gerçek varlığa sahip olması" şeklinde tanımlanır.¹⁸⁵⁸

Nesefî, bu kavramı müstakil bir sıfat olarak değerdendirmese de ilâhî sıfatlar bağlamında ehemmiyetine binaen genel konuya değinmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Vücûd sıfatına ilişkin tartışmalar IV. (X.) yüzyıldan itibaren başlamıştır.¹⁸⁵⁹ Eş'arî, Allah'a izâfe edilen vücûd sıfatının, Onun varlığının başı ve sonu olmayan mutlak mevcûdiyetini ifâde ettiğini belirtmiştir.¹⁸⁶⁰ Ayrıca o, bazı eserinde vücûd'u (mevcûd), manâ sıfatları da denilen yedi sıfat arasında zikrederken;¹⁸⁶¹ İbn Fûrek, Eş'arî'nin bu sıfatı zâtın aynı kabul ederek müstakil bir sıfat olarak değerdendirmediğı söyler.¹⁸⁶² Cüveynî de vücûd'un zâtın 'aynı olup sıfat olmadığını belirtmektedir.¹⁸⁶³ Gazzâlî ise vücûd'u zât üzerinde zâid olmayan zâtî sıfat kategorisinde değerdendirir.¹⁸⁶⁴ Râzî, varlık-mâhiyet ilişkisine yaklaşımından kaynaklı bazı eserlerinde vücûd'un mâhiyet üzerinde zâid olmadığını söylerken,¹⁸⁶⁵ bazı eserlerinde ise zâid olduğunu ifade etmektedir.¹⁸⁶⁶

¹⁸⁵⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 237; Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 261, 298; *el-İnsâf*, s. 23; Bağdadi, *Usûlu'd-Dîn*, 90.

¹⁸⁵⁶ Eş'arî, *Risâle ilâ Ehli's-Seğr*, s. 177.

¹⁸⁵⁷ Eş'arî, *Risâle ilâ Ehli's-Seğr*, s. 214-215.

¹⁸⁵⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, III, 445; Yavuz, Yusuf Şefki, "Vücûd" *DİA*, XLIII, ss. 136-137, İstanbul 2013.

¹⁸⁵⁹ Yavuz, "Vücûd" *DİA*, XLIII, ss. 136-137.

¹⁸⁶⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 27-28, 42, 326.

¹⁸⁶¹ Eş'arî, *Risâle ilâ Ehli's-Seğr*, s. 213.

¹⁸⁶² İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 27-28, 42, 326.

¹⁸⁶³ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 31; *eş-Şâmil*, s. 611.

¹⁸⁶⁴ Gazzâlî, *el-Levâmi'u'l-Beyyinât*, hz. Enes Muhammed, s. 216.

¹⁸⁶⁵ Râzî, *el-İşâret fî 'İlmi'l-Kelâm*, Süleymâniye Kütüphanesi, Köprülü Bölümü, 2/ 519, s. 7A-7B.

¹⁸⁶⁶ Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, s. 23

Özetle Eş'arî sonrası kelâmcılar vücûd sıfatının mâhiyeti hususunda ihtilâf etmişlerdir. Her ne kadar bazı kaynaklarda Râzî'ye kadar Allah'ın zâtı ile varlığının 'aynı olduğu, vücûd sıfatının zâta zâid olmadığı hususunda kelâmcıların ittîfâk ettikleri ve bu tartışmanın Râzî ile başladığını söylene de Bâkillânî'nin konu ile ilgili bir takım farklı bir görüşler ileri sürdüğü dikkate alındığında bu tartışmaların Râzî öncesine dayandığı anlaşılmaktadır.¹⁸⁶⁷

Vücûd sıfatı ile ilgili görüşleri iki grupta toplanabilir:

1. Allah'ın zâtı vâcib (zorunlu) olduğundan vücûd sıfatı Onun zâtının 'aynı olup zâtından ayrı bir sıfat değildir. Zira zâtından ayrı bir sıfatın olması, Onun "bi/li-ğayrihi" var olmasını gerektirir ki bu imkânsızdır.¹⁸⁶⁸ Öte yandan Onun zâtı için ilâve bir sıfat söz konusu olsaydı, o varlığın da bir varlığının olması icâb ederdi. Bu durumda *devr* ve *teselsül* gerekirdi ki bu da bâtıldır.¹⁸⁶⁹ Dolayısıyla Onun zâtından farklı bir mevcûdiyetinin varlığından söz edilemez. Allah'ın vücûd sıfatı Onun mâhiyetinden sadece zihinde ayrılır.¹⁸⁷⁰ Zihnî varlık ile hâricî varlık birbirinden ayrı olduklarından zihindeki mevcûdiyetinin dış dünyada varlığı söz konusu değildir. Nitekim birer zihnî varlık olan *ma'dûm* (yokluk) ile *mümteni'* (imkânsızlık) kavramlarının dış dünyada hâricî bir varlığa sahip olmaları onların ihtivâ ettikleri fehvâ ile çelişmektedir. Kurtubî (ö. 671/1273) kelâmcıların çoğunun bu düşüncede olduklarını aktarmaktadır.¹⁸⁷¹

İslâm filozofları ise vâcib ve mümkün varlıkları ayrı değerlendirirler. Onlara göre Allah'ın zâtı, varlığının (*vücûd*) 'aynıdır. Mümkün varlıklarda ise vücûd zâta zâid bir sıfattır.¹⁸⁷² Nasîrüddîn-i Tûsî, İbn Sînâ'nın vücûd sıfatının tüm vâcib ve mümkün varlıklarda ortak olduğu düşüncesini eleştirmektedir.¹⁸⁷³

¹⁸⁶⁷ Tettân, Abdülkerîm-Kılânî, M. Edîb, 'Avnû'l-Mürîd li-Şerhi Cevhereti't-Tevhîd, Dimaşk 1994, II, s. 276; Yavuz, "Vücûd" *DİA*, XLIII, ss. 136-137.

¹⁸⁶⁸ Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 222.

¹⁸⁶⁹ Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed, *el-'Akîdetü'r-Rükniyye*, nşr. Mustafa Sinanoğlu, İstanbul 1429/2008, s. 58.

¹⁸⁷⁰ Tûsî, Nasîrüddîn, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, nşr. Süleymân Dünyâ, Kâhire 1985, III, s. 30-35.

¹⁸⁷¹ Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Esnâ fî Şerhi Esmâ'illâhi'l-Hüsna ve Sıfâtih*, nşr. Sâlih Atıyye el-Hatmânî, Bingazi 2001, s. 123-124; Semerkandî, *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye*, s. 298, 302; Râzî, *Kitâbü'l-Erba'în fî Usûli'd-Dîn*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kâhire 1406/1986, I, s. 143; İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân, *Lübâbü'l-Muhassal fî Usûli'd-Dîn*, nşr. Refik el-'Acem, Beyrût 1995, s. 57, 92-93; Yavuz, "Vücûd" *DİA*, XLIII, ss. 136-137.

¹⁸⁷² İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, III, s. 30-34; Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 209.

¹⁸⁷³ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III, s. 30-35; Yavuz, "Vücûd" *DİA*, XLIII, ss. 136-137.

2. Allah'ın vücûd sıfatı Onun zâtına zâid bir mana olup zâtının 'aynı değildir.¹⁸⁷⁴ Bu görüşte olanlara göre vücûd, vâcib ve mümkün tüm varlıklarda ortak nitelikte zâid bir sıfattır.¹⁸⁷⁵ Aksi halde akıl yürütme yoluyla Onun varlığının hakikatini bilmek mümkün olmadığından sadece varlığına hükmedilebilirdi.¹⁸⁷⁶ Fahrüddîn er-Râzî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî ve Kâdî Beydâvî gibi âlimler kelâmcıların çoğunluğunun bu görüşte olduklarını aktarmaktadır.¹⁸⁷⁷ Fakat kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla bu, çoğunluğunu Eş'arîlerin oluşturduğu ve aralarında Şemsüddîn es-Semerkandî ve Sadrüşşerî'a es-Sânî (ö. 747/1346) gibi Mâtürîdî kelâmcıların da bulunduğu bazı âlimlerin görüşüdür.¹⁸⁷⁸

Semerkandî'ye göre bu hususta doğru olan şudur: Allah'ın varlığı, mâhiyeti üzerine zâiddir. Çünkü onun varlığı, diğer bütün varlıklarda olduğu gibi ya kevnden/oluştan ibaret olacak veya kevnden başka bir şey olacaktır. Eğer Allah'ın varlığı kevn olsaydı, vâcibin hakikati hakkında kevn ve ondan soyutlanma göz önüne alındığında; onun mürekkep olması, aksi takdirde birden çok, bütün varlıklarla bir arada ve onlara muhtaç olması gerekirdi. Eğer vâcibin hakikati kevnden başka bir şey olsaydı, kevnin orada hâsıl olması veya olmaması söz konusudur. Eğer kevn hâsıl olmazsa varlık meydana gelmemiş olur. Çünkü kevn olmaksızın varlığın meydana gelmesi muhaldir. Eğer kevn hâsıl olmuşsa terkinin imkânsızlığından dolayı o, vâcibin mâhiyetine dâhil olmaz. O zaman da vücûd, vâcibin mâhiyetine zâid bir sıfat olur.¹⁸⁷⁹

Son devir âlimleri vücûd sıfatını Allah'ın zâtını niteleyen nefsi (zâtî), sübûtî veya selbî yahut sıfât-ı hâliyye içinde değerlendirmiştir. Bununla birlikte Onun varlığının zorunluluğunu vurgulayan vücûb özelliği öne çıkarılmıştır.¹⁸⁸⁰

Vücûd sıfatı ontolojik açıdan değerlendirildiğinde nefsi, onun mâhiyet üzerine zâid bir sıfat olarak kabul edildiğinde ise ma'nevî sıfatlar kategorisinde saymak gerekir. Bununla birlikte vücûd sıfatını tarihî süreçte ortaya çıkan sıfât-ı nefsiyye, sıfât-ı

¹⁸⁷⁴ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 81-82.

¹⁸⁷⁵ Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, s. 24.

¹⁸⁷⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 471.

¹⁸⁷⁷ Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, s. 24; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 471; Beydâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, s. 85.

¹⁸⁷⁸ Kurtubî, *el-Esnâ fî Şerhi Esmâ'illâhi'l-Hüsnâ*, s. 123-124; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 53; Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, s. 232; Yavuz, "Vücûd" *DİA*, XLIII, ss. 136-137.

¹⁸⁷⁹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 81-82.

¹⁸⁸⁰ Cîsr, Hüseyin, *el-Husûnü'l-Hamidiyye*, Kâhire 1323, s. 16-18; Bûtî, M. Sa'îd Ramazan, *Kübre'l-Yakîniyyâtü'l-Kevniyye*, Dımaşk 1402, s. 108-110; Tettân-Kılân, *'Avnü'l-Mürîd li Şerhi Cevhereti't-tevhîd*, I, 275-277; Yavuz, "Vücûd" *DİA*, XLIII, ss. 136-137.

selbiyye, sıfât-ı ma'ânî ve sıfât-ı hâliyye gibi teorilerin her biri içinde mütâlâa edenler de olmuştur.¹⁸⁸¹

4.1.2.1. Hayât

Nesefî, bu sıfatla ilgili malûmâtı Hayy ismi başlığında ele aldığından ilgili tafsîlâtı da bu başlığa havâle ettiği görülmektedir.

Filozofların çoğunluğu ve Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyn el-Basrî hayatı, ilim ve kudretin imkânsızlığının yokluğu şeklinde tanımlarken, Ehl-i Sünnet kelâmcıları ise hayat'ın, zât üzerine zâid ve Allah ile kâim ezeli bir sıfat olduğunu düşünerek Onun bu sıfatını ilim ve kudret vasfına bağlarlar. Zira ancak hayat sahibi bir varlık ilim ve kudret sahibi olabilir. Dolayısıyla ilim ve kudretin gerçekleşmesi zarûrî olarak hayat şartına bağlı iken, hayat için başka bir sıfatın bulunması şart değildir.¹⁸⁸²

Sünnî ve Mu'tezilî kelâmcılar arasında Allah'ın Hayy olduğu noktasında ittifâk bulunmakla birlikte müstakîl olarak hayat kavramın Allah'a nispet edilmesi hususunda ihtilâf edilmiştir. Sünnî kelâmcılar bu nispeti ilmî/mantıkî bir zaruret addederken, Mu'tezilî kelâmcılar ise naslarda yer almadığından ötürü bunu sakıncalı görürler. Diğer bir ifadeyle Sünnîler hayatı hem mastar hem de sıfat formunda Allah'a nispet ederken, Mu'tezile zât ve sıfatı bir tutup mastar formundaki sıfat anlayışını *ta'addüd-i kudemâ*'ya (birden fazla kadîm varlık) neden olacağından reddetmiştir.¹⁸⁸³

4.1.2.2. İlim

Nesefî, bu sıfatla ilgili bilgileri Âlîm ismi başlığında aktardığından ilgili ayrıntıları da bu başlık altında işlemiştir.

İlmin tanımlanıp tanımlanamayacağı hususu tartışmalıdır. Bazı âlimler bunu mümkün görürken, bazıları ise bunun aksini ileri sürmüşlerdir. Allah'ın ilim sıfatı herkesçe bilindiğinden Nesefî'ye göre ilmin tarife ihtiyacı yoktur.¹⁸⁸⁴

Semerkindî ilmin tanıyla ilgili tartışmalara değinerek filozofların ilmin kesbî olduğunu, ancak müteahhir filozoflardan bir grubun ilmin bedihî

¹⁸⁸¹ Yavuz, "Vücûd" *DİA*, XLIII, ss. 136-137.

¹⁸⁸² Eş'arî, *el-Luma'*, s. 24-25; Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 45; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 105-106; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 61-63; Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s. 345; *el-Me'ârif*, II, s. 1153.

¹⁸⁸³ Bkz. Eş'arî, *el-İbâne*, s. 143; Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 267; *el-İnsâf*, s. 34.

¹⁸⁸⁴ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 72, 79-80.

olduğuna hükmettiklerini söyler. Felsefeciler ilmi, kimi zaman vücûdî, kimi zaman da ‘ademî formda tanımlamışlardır. Çünkü onlar ilmi bir defasında “Bir şeyin sûretinin akılda meydana gelmesi” şeklinde tanımlarken, İbn Sînâ’nın *eş-Şifâ* adlı kitabının “*el-ilâhiyât*” bahsinde zikrettiği gibi bazen de “bir şeyin maddeden soyutlanması” şeklinde ‘ademî formda tanımlamışlardır. Ayrıca onlardan bazıları da ilmi “bir şeyin hakikatinin idrâk edende temessül etmesi” olarak vücûdî formda tanımlamışlardır. Semerkandî her ister vücûdî, ister ‘ademî formda olsun her iki tanımın da yanlış olduğunu belirtir.¹⁸⁸⁵

İlmin tamını ile ilgili Eş ‘arî ile Mâtürîdî’nin eserlerinde doğrudan bir tanım yapılmadığı görülmektedir. Ancak bununla birlikte onlara nispet edilen tanımlar sonraki âlimler tarafından bizlere aktarılmıştır. Nitekim Cüveynî’nin aktırdığına göre Eş ‘arî ilmi, “ona sahip olan kimsenin âlim olmasını gerektiren bir vasıf” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁸⁸⁶ Ebü’l-Mu‘în en-Nesefî’nin Mâtürîdî’den aktardığına göre ilim, bulunduğu kimseden cehalet, şüphe, zann ve sehv’i (yanılgı) gideren bir sıfattır.¹⁸⁸⁷

Burhânüddîn en-Nesefî, Eş ‘arîlerin ilmi; “bir şeyin kendisiyle bilindiği veya kendisiyle bilgin olunan, diğerleri de bilinenin olduğu hâl üzere bilinmesi, gerçeklerin ortaya çıkması” şeklinde açıkladıklarını söylemektedir.¹⁸⁸⁸ Cüveynî ile Bâkılânî ilmi; “ma‘lûmu olduğu hal üzere bilmek (idrak etmek)” şeklinde tanımlamışlardır.¹⁸⁸⁹

Nesefî, ilim kavramı ile eş anlamlı olduğu iddia edilen kelimelere verdiği anlamlarla bunların ilim anlamını taşımadığını söylemektedir. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

- a. *İdrâk*: Bir şeye ulaşmaktır.
- b. *Şu‘ûr*: Olması gerektiği şekilde sâbit olmayan idrâktır.
- c. *Hifz*: Sağlam/mükemmel idrâktır. Bu idrâkin iki yönü olup biri yok olma kabiliyetine sahipken, diğeri yok olmayıp ebedîdir.
- d. *Tasavvur*: Bir şeyin mâhiyetini idrâk etmektir.
- e. *Tezekkür*: Hafızadan kaybolan şeyi geri döndürmektir/hatırlamaktır.

¹⁸⁸⁵ Semerkandî, *es-Sahâifu ‘l-İlâhiyye*, s. 169.

¹⁸⁸⁶ Cüveynî, *el-irşâd*, s. 12.

¹⁸⁸⁷ Nesefî, Ebü’l-Mu‘în, *Tabsiretü ‘l-Edille fî Usûli ‘d-Dîn*, Claude Selame neşri, Dımaşk 1990, I, 11.

¹⁸⁸⁸ Nesefî, *Keşfü ‘l-Hakâik*, vr. 36a-36b.

¹⁸⁸⁹ Cüveynî, *el-irşâd*, s. 12. Bâkılânî, *Temhîdü ‘l-Evâ ‘il*, s. 25.

f. Ma‘rifet: Bu kavramın tanımı ile ilgili farklı görüşler vardır. Nitekim “ma‘rifet cüz’iyâtın; ilim ise külliyâtın bilgisidir” diyenler olduğu gibi “ma‘rifet tasavvur;¹⁸⁹⁰ ilim ise tasdîktir”¹⁸⁹¹ şeklinde bir ayrım yapanlar da bulunmaktadır.

g. Fehm: Lafız, işâret ve kinâye vasıtasıyla idrâk etmektir.

h. ‘Akl: Kelâmcılar aklı, külliyâtı bilmek şeklinde tanımlarken, Filozoflar ise fitrî ve kesbî olmak üzere iki tür akıldan bahsetmektedirler.

ı. Dirâyet: Hayal ve tefekkür ile meydana gelen ma‘rifettir.

i. Hikmet: Filozoflara göre eşyanın hakikatini bilmektir.

j. Yakîn: Kesin bilgidir.

k. Zihn: Görüş ve düşünceleri kazanmayı sağlayan yetidir (*kuvve*).

l. Fikr: Zihnin bilinenlerden bilinmeyenlere ulaşmasıdır.

m. Zann: Baskın gelen inançtır (kanâat).

n. Vehm: Yanılgı, zayıf kanâat ve hayal anlamlarına gelmektedir. Neseî’ye göre bu kavram, ilim anlamında kullanılamaz.

o. Bedîhet: Aklın herhangi bir delile ihtiyaç duymaksızın doğruluğunu kabullendiği bilgidir. “Bir, ikinin yarısıdır” örneğinde olduğu gibi.

ö. Kiyâset: En faydalı olanı seçmek, yani zekiliktir.

p. Hibre: Tecrübe yoluyla elde edilen bilgi ve deneyimdir.

r. Re’y: Düşünce, görüş ve düşünme sonucu verilen hükümdür.

s. Firâset: Öngörü anlamına gelmektedir.¹⁸⁹²

İlim ya tasavvurdur ya da tasdîktir. Eğer ilim, hüküm olmaksızın idrâk olursa tasavvur; bir hükümle birlikte olursa tasdîk olur. Tasavvurun olumlu veya olumsuz iki tarafından biriyle hüküm birleşirse ‘önerme/kadiyye’ olarak isimlendirilir. Tasavvur ve tasdîkten oluşan hiçbir bilgi bedîhî/apaçık değildir. Çünkü bu tür bilgi bazı durumlarda akıl yürütmeye ihtiyaç duyabilir. Aynı zamanda bunlar kesbî/kazanılmış bilgi de değildir. Bu tür bilgi de bazı durumlarda akıl yürütmeye ihtiyaç duymayabilir. Daha sonra tasdîk ya (zıddına ihtimali olmayacak şekilde) kesinlik ifade eder veya etmez. Eğer kesinlik ifade ederse ya vâkı‘aya mutâbık/uygun olur veya olmaz. İkincisi (vâkı‘aya mutâbık

¹⁸⁹⁰ Tasavvur ile tasdîk kavramları mantık ve felsefenin terimleridir. Tasavvur, herhangi bir varlık ile ilgili bilgi edinme sürecindeki ön aşamadır. O şeyin zihindeki hükümsüz tasarımıdır. Örn.: Zeyd.

¹⁸⁹¹ Tasdîk, en az iki tasavvurdan oluşan cümledir. Buna önerme (*kaziyye*) de denir. Aynı zamanda bir şey hakkında olumlu veya olumsuz bir hüküm içermektedir. Örn.: Zeyd, düşünen bir canlıdır.

¹⁸⁹² Neseî, *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 36a-36b.

olmazsa) bilgisizliktir/cehildir, birincisi vâkı‘aya mutâbık olursa o da ilimdir. İlim; ya olumlu veya olumsuz anlamda tasavvurdan sonra, kesinlik ifade etme bakımından sadece aklın yeterli olmasıyla meydana gelir veya gelmez. Birincisi (kesinlik ifade etme bakımından sadece aklın yeterli olmasıyla meydana gelirse) bu bedîhî bilgi olur. İkincisi de (kesinlik ifade etme bakımından sadece aklın yeterli olmasıyla meydana gelmezse), bu ya bedeni kuvvetlerle olur veya olmaz. Birincisi (bedeni kuvvetlerle olan bilgi) dış/hâricî duyularla elde edilirse buna hissî bilgi, iç/bâtınî duyularla olursa buna da vîcdânî bilgi denir. İkincisi (yani bilgi bedeni kuvvetlerle olmazsa) bu; ya aklının dışında bir delili olmayan kimsenin bir şahsa inanmasından veya bundan başka bir şeyden ibaret olur. Birincisi (aklının dışında bir delili olmayan kimsenin bir şahsa inanmasından ibaret) olursa bu taklîdî bilgidir. İkincisi (başka bir şeyden ibaret olursa) müstedel/bahsedilen durumlar olmaksızın delile dayanan bilgi olur. Kesinlik ifade etmeyen (zıddına ihtimali bulunan) bilgiye gelince; bu tür bilgi; olumlu veya olumsuz taraflardan biri baskın olursa zann; baskın olmazsa vehim/kuruntu/yanılgı; her iki taraf eşit olursa şek/şüphe adını alır.¹⁸⁹³

Gazzâlî, Allah Teâlâ’nın sahip olduğu ilim ile insanın bilgisinin bir olmadığını söyleyerek aralarındaki üç farka dikkat çeker:

1. İnsanın bilgisi sınırlıyken Allah’ın bilgisi sınırsızdır.
2. İnsanın müşâhede alanı sınırlı olduğundan ancak o alan konusunda bilgi elde edebilir. Fakat Allah’ın ilmi her şeyi kuşatmıştır.
3. Allah’ın bilgisi eşyadan (var olan şeylerden) istifâde etmez. Bilakis eşya Ondan istifâde eder. İnsanın bilgisi ise eşyadan istifâde edip ona tâbidir. Allah, kâinattaki her şeyin ilk nedenidir.¹⁸⁹⁴

Nesefî, ilim sıfatını anlamak için şuûr ile idrâk kavramlarının iyi anlaşılması gerektiğine işâret etmektedir. Zira şuur, ister hissî isterse aklî olsun akıl sahibi herkesin zarûrî olarak algıladığı bir husustur. Bununla birlikte idrâk ise idrâk edilen şeyin sûretinin idrâk edende meydana gelmesidir.¹⁸⁹⁵

Ehl-i Sünnet, ilim sıfatını sübûtî/manevî sıfatlar arasında mütâla‘a ederken, Mu‘tezile, Şî‘a ve İslâm filozofları ise zâttan bağımsız kavramların

¹⁸⁹³ Semerkandî, *es-Sahâifu ‘l-İlâhiyye*, s. 172-173.

¹⁸⁹⁴ Gazzâlî, *el-Maksadü ‘l-Esnâ*, s. 62.

¹⁸⁹⁵ Nesefî, *Muhtasarü Nihâyeti ‘l-‘Ukûl*, vr. 293b.

zâta atfedilmesinin kadîmlerin çoğalmasına (ta‘addüd-ü kudemâ) neden olacağını ileri sürerek sübûtî/manevî sıfatlar bağlamında ilim sıfatını da inkâr edip Allah’ın zâtıyla ‘Âlim olduğunu ifâde etmişlerdir.¹⁸⁹⁶

Kelâmcıların çoğunluğu ilim sıfatının kadîm olduğu görüşündedirler.¹⁸⁹⁷ Nesefî de bu görüşü savunmaktadır.¹⁸⁹⁸ Fakat Cehm b. Safvân, Hişâm b. Hakem ve Zürâre b. A‘yen (ö. 150/767) gibi kelâmcılar, ilâhî ilmin hâdis olduğunu iddiâ etmişlerdir.¹⁸⁹⁹

Allah’ın ilminin eşyaya ta‘alluku hususuna gelince, İslâm filozofları Allah’ın ilminin cüz’iyyâta değil, sadece küllîyâta ta‘alluk ettiğini ileri sürmüşlerdir.¹⁹⁰⁰ Nesefî buna karşı çıkarak Allah’ın hem küllîyâtı hem de cüz’iyyâtı bildiğini ve ilminin her şeyi kuşattığını söyler.¹⁹⁰¹ Zira ona göre şayet Allah cüz’iyyâtı bilmeseydi yeryüzünde olup biten her şeyin yaratıcısı olamazdı. Her şeyin yaratıcısı olduğuna ve yeryüzündeki her şey cüz’iyyâttan meydana geldiğine göre Onun ilmi cüz’iyyâta da ta‘alluk eder.¹⁹⁰²

Cüveynî bu hususta ilk eserlerinde Allah’ın ilminin ğayr-ı mütenâhî (sınırsız/sonsuz) şeylere tafsîlî bir şekilde;¹⁹⁰³ sonradan yazdığı eserlerinde ise bi’l-cümle (istirsâlî) olarak ta‘alluk ettiğini söyler.¹⁹⁰⁴ İbn Teymiyye, istirsâl meselesinin Cüveynî’ye özgü bir tez olmadığını, bilakis Ebü’l-Hüseyn el-Basrî ve Davud el-Cevâribî’nin (v. III./IX. yüzyılın başları) de bu düşüncede olduklarını aktarmaktadır.¹⁹⁰⁵ Ayrıca Cüveynî’den aktarılan birinci görüş, filozofların “Allah, cüz’iyyâtı bilemez” şeklindeki düşüncelerinden farklıdır. Zira onlar bilginin objesindeki değişmelerin bilgide ve süjede değişikliğe neden olacağını öne sürmektedirler. Buna göre cüz’iler özellikleri bakımından değişikliğe açıktırlar, dolayısıyla Allah’ın bunları bilmesi zâtının da değişikliğe açık olduğunu ve bu nedenle kendisinin sadece değişmeyen küllîleri

¹⁸⁹⁶ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 59-60; Eş‘arî, *Makâlât*, s. 164-167; Kâdî, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 160; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 587-590, 602-604; Âmidî, Seyfüddîn, *Ğâyetü’l-Merâm*, s. 76-79; Yavuz, “İlim”, *DİA*, XXII, ss. 108-109.

¹⁸⁹⁷ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 49-50, 84-87; Eş‘arî, *Makâlât*, s. 490-494; Kâdî, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 193-194; Yavuz, “İlim”, *DİA*, XXII, ss. 108-109.

¹⁸⁹⁸ Nesefî, *Muhtasarü Nihâyeti’l-‘Ukûl*, vr. 299b.

¹⁸⁹⁹ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 49-50, 84-87; Eş‘arî, *Makâlât*, s. 490-494; Kâdî, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 193-194; Yavuz, “İlim”, *DİA*, XXII, ss. 108-109.

¹⁹⁰⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 595, 600-603; Yavuz, “İlim”, *DİA*, XXII, ss. 108-109.

¹⁹⁰¹ Nesefî, *Muhtasarü Nihâyeti’l-‘Ukûl*, vr. 299b.

¹⁹⁰² Nesefî, *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 35a.

¹⁹⁰³ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 104, 105, 131, 185; *eş-Şâmil*, s. 147, 677.

¹⁹⁰⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, I, s. 145-146.

¹⁹⁰⁵ İbn Teymiyye, *Der’u Te‘âruzi’l-‘Akl ve’n-Nakl*, III, s. 46.

bilebileceğini ileri sürmüşlerdir. Oysaki Cüveynî, ğayr-ı mütenâhî cinslerin varlığını tamamen reddederek Allah Teâlâ'nın bilgisinin var olmayan şeylere tafsîlî bir şekilde ta'alluk edemeyeceğini belirtmektedir. Ğayr-ı mütenâhî cinslerin varlığını inkâr da Gazzâlî de Cüveynî gibi düşünmektedir.¹⁹⁰⁶

Selef âlimlerinden Ahmed b. Hanbel, *el- 'akîde* adlı eserinde ilim sıfatını inkâr edenlere karşı çıkıp şayet ilim sıfatı kabul edilmezse Allah hakkında 'Âlim isminin kullanılmasının bir anlamı kalmayacağını, dolayısıyla ilmi olmaksızın Allah'ın 'Âlim olmasının imkânsız olduğunu ifade etmektedir.¹⁹⁰⁷

Semerkandî, akla önem veren âlimlerin büyük bir çoğunluğunun Allah'ın Âlim olduğu hususunda ittifak ettiklerini, fakat bir grup eski filozofların bunu inkâr ettiklerini söyler. Allah'ın Âlim olduğunu kabul edenler ise Onun ilminin kapsamı ile ilgili ihtilaf etmişlerdir. Din mensuplarından bu konuyu derinlemesine araştıranlar, Allah'ın tüm bilinecekleri (ma'lûmâtı) bildiğini savunurken diğer bir kısım ise Onun sadece ma'lûmâtın bir bölümünü bildiğini öne sürmüşlerdir. Bunlar ise kendi aralarında iki grupturlar:

1. Filozoflar: Onların bir kısmı Allah'ın küllîleri ve cüzîleri cüzî olarak değil, küllî olarak bildiğini; bir kısmı, Onun zatından başka şeyleri bildiğini yani kendi zatını bilmediğini; diğer bir kısım ise Onun kendi zatını bildiğini fakat başka şeyleri bilmediğini iddia etmişlerdir.

2. Din mensupları: Bunlar da birkaç kısma ayrılır. Bir kısmı Allah'ın cüziyâtı sadece meydana geldikleri zaman bildiğini, meydana geliş zamanından önce ise ancak mâhiyetleri itibariyle bildiğini ileri sürmüşlerdir. Bunlar Hişâm b. Hakem ve ona tabii olanlardır. Bir kısmı ise Allah'ın sonsuz olanı bilmediğine kâil olurken diğer bir kısım Onun sadece bazı şeyleri bildiğine inanmışlardır.

Bu iki grubun iddiaları doğru değildir. Zira Allah Teâlâ, fâil-i muhtâr olduğundan icâd etmek istediği şeyi bilmesi gerekir. Öyleyse böyle bir zatın mutlaka âlim olması zorunludur.¹⁹⁰⁸

4.1.2.3. İrâde

Nesefî, bu sıfatı Mürîd isminin alt başlığında ele aldığından oradaki tafsîlâtla yetinmiştir.

¹⁹⁰⁶ Gazzâlî, *Makâsidu'l-felâsife*, haz. Mahmûd Bîcû, Matbaatu's-Sabâh, Şâm 2000, s. 95-97.

¹⁹⁰⁷ İbn Hanbel, *el- 'Akîde*, s. 105.

¹⁹⁰⁸ Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s. 329-332.

Filozoflara göre bir fiilin gerçekleşmesinde büyük ölçüde fayda bulunduğuna dair bizlerde bir kanâat uyandığında, içimizde onu elde etme yönünde bir eğilim hâsıl olur ve bu eğilime irâde denir. Ancak Allah hakkında bu anlamda bir irâdeden bahsetmek doğru değildir. Zira Onun için fayda veya zarardan söz edilemez. Kelâmcılar ise irâdeyi, “bir zorunluluk olmaksızın - yapılması veya yapılmaması- mümkün olan bir hususta ikisinden birini tercih etmeyi gerektiren sıfat” olarak tanımlamışlardır.¹⁹⁰⁹ Fârâbî’ye göre irâde duyum, tahayyül ve düşünme gibi farklı idrâk yollarıyla anlaşılan şeyleri arzulamak veya terk etmektir.¹⁹¹⁰ İbn Sînâ ise irâde’yi, *mumîle* ve *câzime* olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ona göre irâde-i mumîle, nefsin bir şeye yönelmesi; irâde-i câzime ise organları harekete geçiren irâdedir.¹⁹¹¹

Ebü’l-Hüzeyl, Nazzâm, Câhız, Ebü’l-Kâsım el-Belhî el-Kâ’bî, Hârizmî ve Ebü’l-Hüseyn el-Basrî gibi Mu‘tezilî âlimler irâde sıfatını inkâr ederken Mu‘tezile ile Ehl-i Sünnetin çoğunluğu ise bu sıfatı kabul etmişlerdir.¹⁹¹²

Râzî, filozofların reddedip Ehl-i Sünnet’in kabul ettiği Allah’ın irade sıfatını sebr ve taksîm¹⁹¹³ yöntemiyle ispat etme yoluna gitmiştir. Allah Teâlâ’nın bir kısım fiillerinin önce bir kısım fiillerinin sonra geldiğini biliyoruz. Fiillerin meydana gelmesi tercihle, fiilin meydana geldiği an ise tahsisle olur. Allah Teâlâ âlemi yaratmayı tercih etmekle müreccihdir. Ancak Onun kendi fiillerini önce veya sonra getirmesi bakımından tahsis vardır. Bundan dolayı da muhassistir. Böylece irade sıfatında tercih ve tahsis olmak üzere iki özellik bulunur. Allah Teâlâ’nın bir takım fiillerinin sonra gelmesi mümkün olduğu halde önce gelmesinin veya sonra gelmesi mümkün olduğu halde önce gelmesinin sebebi ilim, sem’ ve basar, kudret, kelam ve irade sıfatları olabilir mi? Bu tercih sebebi ilim olamaz, çünkü ilim maluma tabidir.

¹⁹⁰⁹ Râzî, *el-Metâlibü’l-‘Âliye*, II, s. 175; Çağrıçı, Mustafa-Hökelekli, Hayâtî, “İrâde” *DİA*, XXII, ss. 380-384, İstanbul 2000.

¹⁹¹⁰ Fârâbî, *el-Medînetü’l-Fâzıla*, s. 46; Çağrıçı-Hökelekli, “İrâde” *DİA*, XXII, ss. 380-384.

¹⁹¹¹ Düzgün, Şaban Ali, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına göre Allâh Âlem İlişkisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1988, s. 199.

¹⁹¹² Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti’l-‘Ukûl*, vr. 305a.

¹⁹¹³ Bölümlere ve kısımlara ayırma yöntemidir. Bu akli istidlal yönteminde konu ile ilgili üretilen şeyler zihinde iki veya daha fazla bölümlere ayrılarak incelenir. Bunların hepsinin doğru veya yanlış olması imkânsızdır. Önermelerden biri doğru olduğu zaman biri veya diğerleri yanlış olmak zorundadır. Delil ile bu ihtimallerden yanlış olanlar elenir geriye kalan ihtimal doğru olarak kabul edilir. Burada hareket noktası ele alınan hususun veya nesnenin araştırılması değil onunla ilgili olarak insan aklına gelebilecek ihtimaller üzerinde durmaktır. Bu yöntemi hem Mu‘tezile hem Ehl-i Sünnet Kelâmcıları kullanmışlardır. Bkz. Altıntaş, Ramazan, “Delil ve Delillendirme Yöntemleri”, *Kelam El Kitabı*, Edit. Düzgün, Şaban Ali, Grafiker Yayınları, Ankara 2018, ss. 305-314, s. 311.

Sem‘ ve basar sıfatı da olamaz, çünkü sem‘ ve basar sıfatları tabi olmak konusunda ilim sıfatı gibidir. Bu tercih sebebi kudret de olamaz, çünkü Allah Teâlâ’nın kudretinin tüm vakitlere nispeti eşittir. Bu tercih sebebi kelam da olamaz, çünkü Allah’ın kelamı olan “ol” emrinin aynı şekilde zamanlara nispeti birdir. “Ol” dediği zaman olan şey öbür tarafta başka, diğer tarafta başka değildir. O halde Allah’ın kelamı olan “ol” emrinin tüm vakitlere nispeti eşittir. Öyleyse bu tercih sebebi bütün bunlardan farklı bir sıfat olup, bu da irade sıfatından başka bir şey değildir.¹⁹¹⁴

Allah, yarattığı tüm mümkün varlıkların hudûsunu bu sıfatıyla irâde etmiştir. Meydana gelmeyen şeylerin varlığının imkânsızlığı Allah tarafından bilinen hususlardır. Bu imkânsızlıktan ötürü onların varlığı irâde edilmemiştir, edilmesi de muhâldir.¹⁹¹⁵

Semerkindî, Mu‘tezile’nin bir kısmının iradeyi dürtüden ibaret sandığını, ancak bunun yönden yanlış olduğunu söyler:

a. Birbirine eşit iki kadehten birini içmekte muhayyer olan susuz kişinin ikisinden birine meyil etmesi gerekir. Burada iki kadeh bilinen ve zannedilen menfaatler hususunda birbirine eşit olduğundan dürtü olmadığı halde irâde mevcuttur.

b. Dürtü iradeden öncedir. Çünkü fiilin fayda hususunda üstün olduğuna dair kesin bir bilgi veya zan meydana gelince bu ilim veya zandan sonra fiile dair bir meyil meydana gelir.¹⁹¹⁶

Ebû’l-Huzeyl el-‘Allâf, Allah’ın, zâtından farklı olmayan ilim, kudret, hayat, sem‘, basar, kıdem, izzet, azâmet, celâl gibi zâtî sıfatlara sahip olduğu kanâatindedir.¹⁹¹⁷ Allah’ın irâde sıfatının mahalsiz olduğu fikri, ilk kez ‘Allâf tarafından dile getirilmiştir. Buna göre Allah’ın kelâm sıfatı ve yaratmasını ifâde eden *kun* emrinde mahalsiz; emir ve nehiyelerinde ise bir mahalde mevcuttur.¹⁹¹⁸

İsfahânî, Allah’ın irâde etmesinin bazen hükmetmesi, bazen emretmesi, bazen de kastetmesi anlamına geldiğini bildirmektedir.¹⁹¹⁹ Kur’ân’da bu

¹⁹¹⁴ Râzî, *Nihâyetü’l-‘Ukûl*, II, s. 266; Nesefî, *Muhtasarü Nihâyetü’l-‘Ukûl*, vr. 305a-307a.

¹⁹¹⁵ Nesefî, *Muhtasarü Nihâyetü’l-‘Ukûl*, vr. 307a.

¹⁹¹⁶ Semerkandî, *es-Sahâifu’l-İlâhiyye*, s. 339.

¹⁹¹⁷ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 165.

¹⁹¹⁸ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, s. 65; Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-Fırak*, s. 127

¹⁹¹⁹ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 371.

mastardan türeyip Allah'a nispet edilen fiiller mevcuttur. Nitekim “*Allah yükünüzü hafifletmeyi ister (irâde eder)*”¹⁹²⁰ âyeti buna örnek verilebilir.¹⁹²¹

Kur'an'da¹⁹²² Allah'ın irâdesi mutlak, özgür ve önüne geçilemez; kulun irâdesi ise bunun aksine sınırlı bir şekilde tasvîr edilmiştir. Hayır veya şer olarak meydana gelen her şey ilâhî irâde kapsamındadır.¹⁹²³ O, daima hikmetli ve anlamlı şeyler yapar. Kulları için asla kötülüğü dilemez ve onların zarar görmesine râzı olmaz.¹⁹²⁴

Kelâmcılar Allah'ın dileyen ve dilediğini gerçekleştiren bir varlık olduğu hususunda ittifâk etmekle birlikte bu sıfatın anlamı, zâtıyla ilişkisi, kadîm veya hâdis oluşu gibi konularda farklı görüşler öne sürmüşlerdir:

1. Irâde, sadece mecâzî anlamda Allah'a nispet edilebilir. Zira irâde, arzu (*şehvet*) demektir. Bu anlamın Allah hakkında kullanılması imkânsızdır. Nazzâm, Kâ'bî ve Hayyât gibi Mu'tezilî kelâmcılar bu görüştedir.¹⁹²⁵

2. Irâde, selbî bir sıfattır. Allah, bizzat Mürîd'dir. Onun irâdesi ile zâtı arasında bir başkalık bulunmamaktadır. Başka bir ifadeyle Onun irâdesi, zâtının aynıdır. Dırâr b. 'Amr ve Hüseyin en-Neccâr bu kanâattedir.¹⁹²⁶ Semerkandî bu irâdeyi vücûdî olarak isimlendirmektedir.¹⁹²⁷

3. Irâde, Allah'ın her şeyi hikmetine uygun olarak bilmesi ve işlerin bu minvalde gerçekleşmesidir. Dolayısıyla irâde, ilim sıfatına râcidir. İslâm filozoflarının çoğunluğu bu düşüncededir.¹⁹²⁸ Ayrıca Câhız ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de bu minvâlde bir görüş benimsemişlerdir.¹⁹²⁹

4. Irâde, ilâhî fiillerin tabiatıta farklı şekillerde vukû' bulmasını belirleyen hâdis bir sıfattır. Çünkü irâdenin kadîm olması tevhîd ilkesine aykırı olan çokluğu doğurur. Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbar bu görüştedir.¹⁹³⁰ Ayrıca Kerrâmiyye irâdenin Allah'ın zâtı ile

¹⁹²⁰ Nisâ, 4/28.

¹⁹²¹ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s.134.

¹⁹²² Bkz. Bakara, 2/253; Ra'd, 13/11; Ahzâb, 33/17.

¹⁹²³ Bkz. En'am, 6/125; İsrâ, 17/16; Cin, 72/10.

¹⁹²⁴ Bkz. Bakara, 2/26, 185; Âl-i 'İmrân, 3/108; Mü'min, 40/31.

¹⁹²⁵ Râzî, *Kitâbu'l-Erba'in*, I, s. 207; Yavuz, Yusuf Şevki, “İrâde” *DİA*, XXII, ss. 379-380, İstanbul 2000.

¹⁹²⁶ Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 404-442; Râzî, *Kitâbü'l-Erba'in*, I, s. 215-216; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 153; Yavuz, “İrâde” *DİA*, XXII, ss. 379-380.

¹⁹²⁷ Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s. 339.

¹⁹²⁸ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 153; Sübhânî, Ca'fer, *el-İlâhiyyât*, nşr. Hasan M. Mekkî el-Âmilî, Gadir 1410/1990, I, s. 167-175; Yavuz, “İrâde” *DİA*, XXII, ss. 379-380.

¹⁹²⁹ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 52-53; Yavuz, “İrâde” *DİA*, XXII, ss. 379-380.

¹⁹³⁰ Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 431-435; Râzî, *Kitâbü'l-Erba'in*, I, s. 215-216; Yavuz, “İrâde” *DİA*, XXII, ss. 379-380.

kâim olup hâdis olduğunu iddia ederken; Ebû Alî, Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbâr ise bu sıfatın hâdis olup herhangi bir mahalli olmadan mevcûd olduğunu söylemişlerdir. Ancak bu doğru değildir. Zira hâdislerin Allah'ın zâtıyla kâim olması imkânsızdır. Aynı şekilde irâdenin herhangi bir mahalde bulunmayarak mevcûd ve hâdis bir sıfat olarak kabul etmesi de yanlıştır. Çünkü bir şeyin sıfatının kendi kendine bulunması mümkün değildir.¹⁹³¹

5. İrâde, Allah'ın zâtıyla kâim ezeli bir sıfat değildir. Bununla beraber Onun hakkında “diledi, diler, dilemez” demek mümkündür. Zira irâdenin ezeli olması, irâde edilen şeylerin de ezeli olmasını gerektirir. İbn Hazm bu düşüncededir.¹⁹³²

6. İrâde, Allah'ın zâtıyla kâim ezeli bir sıfattır. İrâde sıfatına sahip olmak büyük bir yücelik ve yetkinliktir. Allah, varlıkların en yücesi ve en yetkini olduğundan zâtından ayrı olmayan bir irâde sıfatına sahiptir. Aksi halde fiillerini icbâr altında yapması söz konusu olur ki o takdirde *fâ'il-i muztar* olur, bu ise imkânsızdır. Nitekim aklî ve naklî deliller Onun *fâ'il-i muhtâr* olduğu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Allah'a ait olan bu sıfatın hâdis olması imkânsızdır. Ehl-i Sünnet ve Şî'a kelâmcıları bu görüştedir.¹⁹³³

Semerkindî ise bazı âlimlerin irâdeyi vücûdî, bazılarının 'ademî, bazılarının da vücûdî ve 'ademîden mürekkep olduğunu söylediklerini aktarır:

a. İrâde vücûdîdir: Bu görüşte olanlar da kendi aralarında birkaç farklı görüş ileri sürmüşlerdir. Bunlardan bazıları iradeyi zât üzerine zâid bir sıfat olarak düşünürken, 'Amr b. Dîrâr irâdenin zâtın 'aynı olduğunu söylemiştir. Eş'arî ve Mu'tezilî muhakkiklerinin görüşü de budur. Diğer bazıları ise iradenin, Allah'ın fiildeki yaratmaya vesile olan maslahatı bilmesinde ibaret olduğuna kâildirler. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, bu düşüncededir. Bazıları da Allah'ın fiillerindeki iradenin bu fiilleri bilmesi, Allah'tan başkasının fiillerine dair iradenin ise bu fiilleri emretmesinden ibaret olduğunu iddia etmişleridir. Ka'bî bu görüştedir.

b. İrâde 'ademîdir: Bu düşüncede olanlar, iradenin Allah'ın mağlup ve zorlanmaya maruz kalmamasından ibaret olduğunu söylemişlerdir. Neccariyye mezhebinin görüşü budur.

¹⁹³¹ Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s. 341.

¹⁹³² İbn Hazm, *el-Fasl*, II, s. 364-366; Yavuz, “İrâde” *DİA*, XXII, ss. 379-380.

¹⁹³³ Gazzâlî, *Kavâ'idu'l-'Akâid*, nşr. Mûsâ Muhammed Ali, Beyrût 1405/1985, s. 56-57; Sübhânî, *el-İlâhiyyât*, I, s. 173-175; Yavuz, “İrâde” *DİA*, XXII, ss. 379-380.

c. İrâde vücûdî ve ‘ademî manalardan mürekkeptir: Bu anlayışta olanlar iradeyi, Allah’ın kendisinden sadır olanı bilmesi ve bu sadır olanın ilmîne aykırı olmamasından ibaret olduğunu ifade etmişlerdir. Bu felsefecilerin görüşüdür.¹⁹³⁴

Öte yandan bazı kelâmcılara göre ilâhî irâde, tekvînî ve teşrî’î olmak üzere iki türdür. Tekvînî irâde; hayra, şerre, taâate ve ma’siyete ta’alluk eder. Bu irâdenin ta’alluk ettiği şeyin meydana gelmemesi imkânsızdır. Teşrî’î irâde ise yalnız hayra ilişkin olup istenenin meydana gelmesini gerektirmez.¹⁹³⁵

İrâde sıfatıyla yakın anlam taşımalarıyla birlikte Allah’a izâfesi câiz olmayan bazı kavramlar vardır. Nesefî, bunları şöyle sıralamaktadır:

1. Temennî: Sözlükte bir şeyin gerçekleşmesini ya da gerçekleşmemesini dilemek, ümit etmek anlamına gelmektedir.¹⁹³⁶ Ehl-i Sünnet’e göre temennî, gerçekleşmesinin imkânsız olduğu bilinen veya gerçekleşmesi çok zor olduğundan varlığı umulmayan, buna rağmen arzu edilen şeyin talep edilmesidir. Mu’tezile, temennînin “ah keşke zamanında şöyle yapsaydım!” ifadesi gibi sadece sözden ibaret olduğunu öne sürmektedir. Ancak Nesefî, bu iddiayı üç açıdan eleştirir:

a. Fakir bir kimsenin “ben kral olmak istiyorum” cümlesi temennî edatı içermemekle beraber temennî anlamını taşımaktadır. Zira kral olmak isteyen fakir hakkında “filan fakir kral olmayı temennî ediyor” şeklindeki bir ifade doğrudur.

b. Kalbiyle dilekte bulunan dilsiz bir kimseye de “mütemennî (temennî eden)” denmektedir.

c. Bir şeyi yapmayı unutup “ah keşke (temennî) şunu yapsaydım!” diyen bir kişiye, temennî edatını kullanmasına rağmen mütemennî denmemektedir.¹⁹³⁷

Diğer yandan Arapçada temennî ile tereccî (recâ) birbirinden farklı kavramlardır. Zira temennînin zımnında ümitsizlik var olup temennîde bulunan kimse de arzusunun gerçekleşmeyeceği ihtimâlinin farkındadır. Tereccîde ise

¹⁹³⁴ Semerkandî, *es-Sahâifu’l-İlâhiyye*, s. 339-340.

¹⁹³⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’r-Resâil*, IV, s. 325-326; Yavuz, “İrâde” *DİA*, XXII, ss. 379-380.

¹⁹³⁶ Asım Efendi, *Okyanûsu’l-Basît*, III, s. 39.

¹⁹³⁷ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s.136.

bunun aksine istenilen şey genellikle imkân dâhilinde olup gerçekleşme ihtimali de oldukça yüksektir.¹⁹³⁸

Her iki kavram da acziyeti çağrıştırdığı için Allah hakkında kullanılması câiz değildir.¹⁹³⁹

2. Şehvet: Sözlükte bir şeyi sevmek, arzulama, şiddetli tutku anlamlarına gelmektedir. Terim olarak; kendisi için uygun olanı talep etmek üzere nefsin harekete geçmesi, kişinin hissî zevklere duyduğu güçlü arzu, hazza ulaşmak için gerekli veya faydalı olduğuna inanılan şeylere doğru kişiyi tahrîk eden güç gibi manalar barındırmaktadır.¹⁹⁴⁰

Şehvet ile irâde kavramları birbirinden farklı anlamlara sahiptir. Nitekim hasta bir adam ilaç içmeyi istemekle birlikte onu sevmeyebilir.¹⁹⁴¹

İnsan nefsinin diğer canlılarla biri gazap, diğeri de şehvet olmak üzere ortak iki kuvvesi bulunmaktadır.¹⁹⁴² Böylece şehvet, insanlarla hayvanların ortak vasfı olarak kendini göstermektedir. Ancak şehvet, insanlarda aklın komuta kontrolünde olup arzular arasında doğru ve yerinde bir ayırım yaptığı zaman “ıffet fazileti” ortaya çıkar.¹⁹⁴³ Nitekim İsfahânî, insanın biri hayvanlara, diğeri de meleklerle benzeyen iki farklı yönünün bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre insan yeme, içme ve cinsel ilişkiyle ilgili maddî arzuları yönünden hayvanlara; hikmet, adâlet ve cömertlik gibi manevî kuvveleri bakımından da meleklerle benzer.¹⁹⁴⁴

Mâverdî’ye (ö. 450/1058) göre her kötülükte etkin olan şehvet, kötülükleri iyilik gibi göstererek akılları çelmektedir. Ona göre şehvet, ihtiyaçtan öte şeyleri elde etme arzusu ve zevk veren şeylere sahip olma tutkusu olmak üzere iki türdür. Bunlardan birincisi hem akıl hem de dîn tarafından yasaklanmıştır. İkincisi ise insanı azdırıp değersiz duruma düşürerek saptırmaktadır. Mubâh olan arzularda bile orta yolu takip etmek en uygundur. Zira nefse her arzu ettiğini vermek insanı aptallaştırır; onu bazı nimetlerden

¹⁹³⁸ Teftâzânî, Sa’duddîn, *Muhtasarü'l-Me’ânî*, Dâru'l-Fikr, İrân 1405, s. 129; Uludağ, Süleymân, “Recâ” *DİA*, XXXIV, s. 502, İstanbul 2007.

¹⁹³⁹ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s.136.

¹⁹⁴⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 468-469; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XIV, s. 445; Gazzâlî, *Mizânü'l-'Amel*, Beyrût 1407/1986, s. 25-26; Beşer, Faruk, “Şehvet” *DİA*, XXXVIII, ss. 476-477, İstanbul 2010.

¹⁹⁴¹ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s.136.

¹⁹⁴² İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 342-343, 627; Çağrıçı, “Şehvet” *DİA*, XXXVIII, ss. 477-478.

¹⁹⁴³ Çağrıçı, Mustafa, “Şehvet” *DİA*, XXXVIII, ss. 477-478, İstanbul 2010.

¹⁹⁴⁴ İsfahânî, *Ez-Zerî'a*, s. 89; Çağrıçı, “Şehvet” *DİA*, XXXVIII, ss. 477-478.

mahrûm bırakmak ise nefsin kişi üzerindeki etkisini azaltıp tahakkümünü önler.¹⁹⁴⁵

Gazzâlî, şehveti kontrol etmenin ancak riyâzet ve mücâhedeyle mümkün olabileceği kanâatindedir. Bu nedenle ona göre aslında sâlih amel, nefsin şehvî duygularını terbiye etmek, öfkeyi dizginlemek ve bu iki sıfatı akla boyun eğecek şekilde kontrolde tutmaktır.¹⁹⁴⁶

Tüm bu anlamlar göz önünde bulundurulduğunda şehvet vasfının Allah’a izâfesi muhâl olmaktadır.

3. ‘Azm: Sözlükte sabır, irâde, kesin karar, kast, ısrar gibi anlamlara gelmektedir.¹⁹⁴⁷ Bir işin gerçekleşmesi öncesi tereddüt döneminin ardından gelen kararlılığa ‘azm denir. Tereddüt, bir konu hakkında tam anlamıyla bilgi sahibi olmamaktan kaynaklanmaktadır. Bu nedenle mütereddît, bir işi yapıp yapmayacağını tam olarak bilmeyen kimsedir. Allah Teâlâ ise böyle bir durumdan münezzehtir olduğundan Onun hakkında ‘azm ifadesinin kullanılması câiz değildir.¹⁹⁴⁸

İslâm düşünürlerine göre eylemlerin uygulamaya geçmesinde izledikleri bazı safhalar vardır. Bunlar fiilin zihinde tasarlanması, tabîî ilgi, hüküm, ‘azm veya kasıt ve ‘amel şeklinde sıralanmaktadır. İnsan, bu safhaların ilk üçünden sorumlu tutulamaz. Zira henüz ortada kesin bir karar yoktur. Onun sorumluluğu ‘azm ile başlar. Buna göre kötü bir işe ‘azmetmekle beraber o işi yapamayan kişi ‘azminden sorumludur. Fakat o, Allah korkusundan bu işi yapmaktan vazgeçme ‘azmini gösterdiğinde önceki ‘azminden sorumlu değildir.¹⁹⁴⁹

4.1.2.4. Kudret

Nesefî, Kâdir-Muktedir isimleri başlığı altında kudreti ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Burada konuyla ilgili bazı problemleri cevaplamaya çalışan Nesefî, “Allah, yarattığı şeyler dışında başka âlemler yaratmaya kâdir midir?” sorusu üzerine birtakım değerlendirmelerde bulunmuştur: Ehl-i Sünnet âlimleri, Allah’ın bunu yapacak güç ve kudrete sahip olduğunu savunurken filozofların çoğunluğu bunun aksini düşünmektedir.

¹⁹⁴⁵ Mâverîdî, Ebû’l-Hasen Alî, *Edebü’l-d-Dünyâ ve’l-d-Dîn*, nşr. Mustafa es-Sekkâ, Beyrût 1978, s. 310: Çağrııcı, “Şehvet” *DİA*, XXXVIII, ss. 477-478.

¹⁹⁴⁶ Gazzâlî, *Mizânü’l-‘Amel*, s. 19, 36-37; Çağrııcı, “Şehvet” *DİA*, XXXVIII, ss. 477-478.

¹⁹⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, XII, s. 399-400.

¹⁹⁴⁸ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s.136.

¹⁹⁴⁹ Çağrııcı, Mustafa, “Azim” *DİA*, IV, ss. 328-329, İstanbul 1991.

Nesefî, iki grup arasındaki ihtilâfı aktardıktan sonra “*Gökleri ve yeri yaratan Allah’ın, onların benzerini yaratmaya gücü/kudreti yetmez mi? Elbette yeter! Zira O, mükemmel yaratandır, her şeyi hakkıyla bilendir*”¹⁹⁵⁰ âyetini delil getirerek iddiasını ispat etmeye çalışmış ve şöyle bir akıl yürütmede bulunmuştur: Şayet Allah’ın yarattığı şeyler dışında ikinci bir âlemin varlığı mümkün olmasaydı “birbirine denk olan iki şeyin ilgili hükümlerde eşit olmaları zorunludur” kâidesi gereğince mevcûd birinci âlemin varlığının da imkânsız olması gerekirdi. Oysaki yaşadığımız mevcûd âlemin varlığı mümkün olduğundan ikinci bir âlemin varlığı da mümkündür. İkinci bir âlemin varlığı mümkün ve Allah’ın da bütün mümkünâtı yaratmaya güç yetirdiği sâbit olduğundan Onun başka âlemler yaratmaya kâdir olduğu anlaşılmaktadır. Filozoflar ise aksi yöndeki iddialarını şöyle delillendirmişlerdir:

1. Şayet ikinci bir âlem var olsaydı onda muhtelif yönler/cihât bulunurdu. Bu yönler ise ancak çember (*muhîl*) ve merkez ile yenilenebilirdi. Yine bu çemberin birinci âlem gibi küre şeklinde olması gerekirdi. İki küre ise ancak bir noktada buluşabilir. Ancak o vakit iki küre arasında boşluk meydana gelir ki böyle bir şey mümkün olmadığından ikinci bir âlemin varlığı da imkânsızdır.

Nesefî, buna şöyle cevap vermiştir: Yönlerin sadece çember ve merkez ile mevcut ve yenilenebilir olduğunu, yine bu çemberin küre şeklinde olması gerektiğini kabul etmiyoruz. Ayrıca iki âlemin varlığı takdirinde aralarında boşluk olması da imkânsız değildir.

2. İkinci bir âlemin ikinci bir tanrı tarafından yaratılması mümkün değildir. Zira bu durumda ikili tanrı anlayışı ortaya çıkar ki bu bâtıldır. Aynı şekilde ikinci âlemin ilk ve tek neden olan Allah tarafından yaratılması da imkânsızdır. Aksi halde ilk ve tek neden olan Allah’tan iki farklı sonuç ortaya çıkar ki bu muhâldir.

Nesefî, bu iddiayı şöyle cevaplandırmaktadır: Filozofların “tek olan Allah’tan tek fiil sudûr eder” ilkesi Onun kâdir olmaması hâlinedir. Hâlbuki Yüce Allah’ın kâdir-i mutlak olduğu kesindir. Dolayısıyla böyle bir güce sahip olan, dilediğini yapar.

3. Şayet ikinci bir âlem var olsaydı bu âlem birinci âlemin herhangi bir yönünde olması gerekirdi. Onun birinci âlemin belirli bir yönünde olması

¹⁹⁵⁰ Yâsin, 36/81.

ya bulunduğu yönün diğer yönlerden üstün/ayrıcalıklı olmasındandır ya da değildir. İlk seçenek söz konusu olduğu takdirde âlemin dışında farklı yerlerin de var olduğu sonucu ortaya çıkar ki âlem çemberinin dışında farklı yerlerin olmaması gerekir. İkinci seçenek söz konusu olursa (yani ikinci âlemin bulunduğu yön, diğer yönlerden üstün/ayrıcalıklı değilse) o vakit kendisine eşit ve denk olan bu mümkün yönler arasında belirli bir cihetin hiçbir tercih nedeni olmaksızın diğerlerine tercih edilmesi (*tercih-i bilâ müraccih*) gerekir ki bu da muhâldir.

Nesefî buna şöyle cevap vermiştir: İkinci âlemin birinci âlemin belirli bir yönünde olması, eylemlerinde serbest ve bağımsız (*fâil-i muhtâr*) olan Allah'ın onu oraya yerleştirmesiyledir.¹⁹⁵¹

4.1.2.5. Tahlik (Tekvîn)

Halk kavramı Allah'tan başkasına nispet edilemez. Kur'an'da Hz. İsa'nın çamurdan kuş modeli yaptığını bildiren âyetlerdeki¹⁹⁵² halk kavramı ana maddesi ve modeli olmadan yaratma değil, mevcûd bir maddeden belli bir şekil meydana getirmek anlamındadır. Ayrıca Hz. İsa'ya atfedilen yaratma fiilinin sürekli olarak "Allah'ın izniyle" kayıt altına alınması bu hususta önemli bir bilgidir.¹⁹⁵³

Gazzâlî, hakîkî anlamıyla Allah'a has olan halk kavramının mecâzî olarak kullar hakkında da kullanılabileceğini belirtmektedir. Zira Allah kullarına yaratmanın temelini oluşturan ilim ve kudret yeteneklerini vermiştir. Dolayısıyla insanlar, kendilerine verilen bu yetenekler vasıtasıyla güç yetirebildikleri işleri bir nev'î yaratmış sayılırlar.¹⁹⁵⁴

Mu'tezile, yaratma fiilini insana da nispet etmektedir. Zira onlara göre şayet yaratma fiili sadece Allah'a ait olsaydı, kulun fiillerin de yaratıcısı O olacağından sorumluluğa ortak olurdu. Böylece kendi yarattığı bir fiilden ötürü kulu cezalandırmış olacaktı. Bu ise Onun adalet vasfına aykırıdır. Onlar, böyle bir problemle karşılaşmamak için kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu öne sürmüşlerdir. Ebü'l-Mu'in en-Nesefî'ye göre Mu'tezile'nin Allah'tan başka varlıklar için yaratma gücünün varlığını kabul etmesi "insanların bizatihi

¹⁹⁵¹ Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 374a-374b.

¹⁹⁵² Âl-i 'İmrân 3/49; Mâide 5/110.

¹⁹⁵³ Topaloğlu, "Hâlik", *DİA*, XV, ss. 303-304.

¹⁹⁵⁴ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 55-56.

yaratmadıkları fiiller için Allah'ın ceza vermemesi gerektiği ve Allah'ın cezalandırmada adil olması, zalim olmaması" kabulüne dayalıdır. Ona göre Mu'tezile adalet prensibiyle tevhîd ilkesini geçersiz kılmıştır. Ayrıca kelâm'ın Allah'ın zatıyla kâim bir mana ve sıfat olduğunu inkâr ettikleri ve "tevhidi gerçekleştirmek için Allah'ın sıfatı değildir" dediklerinden dolayı Allah'ın emirlerini ve nehiylerini geçersiz kılmış ve bu şekilde haram ve helali de geçersiz kılmış olurlar. Bu durumda fiil de taât ve ma'siyetten çıkmış olur. Dolayısıyla ma'siyet olmayan bir fiili cezalandırmak da zulüm olur. Böylece Mu'tezile'nin tevhîd prensibi adalet prensibini iptal etmiştir. Başka bir ifadeyle Mu'tezile, tevhîd prensipleriyle adaleti, adalet prensipleriyle tevhidi geçersiz kılmıştır.¹⁹⁵⁵

Mu'tezile'nin önde gelen kelâmcılarından Ebû Abdillâh el-Basrî (ö. 369/979-80) bu hususta farklı bir yaklaşım sergileyerek Hâlik isminin Allah hakkında hakikî anlamıyla kullanılamayacağını savunmaktadır. Ona göre halk kavramı takdîr; takdîr ise düşünüp planlama ve tasarlama anlamını taşımaktadır. Neseî, Basrî'nin bu yaklaşımını oldukça zayıf görmektedir.¹⁹⁵⁶

İnsan fiillerinin yaratıcısının Allah olup olmadığı hususu da tartışmalıdır. Bazı âlimler yaratma fiilini kula, bazıları da Allah'a nispet etmektedir. Mu'tezile âlimleri, bu fiilleri doğrudan (*mübâşir*) ve dolaylı (*mütevellid*) olmak üzere iki sınıfta değerlendirmektedir. Mütevellid fiiller tevlîd başlığı altında ele alınırken mübâşir fiiller de ef'âl-i 'ibâd/kulların fiilleri başlıkları altında incelenmektedir.¹⁹⁵⁷

Tevellüd (tevlîd) kavramı, ilk defa Bîşr b. Mu'temir (ö. 210/825) tarafından ortaya atılıp Hüseyin b. en-Neccâr (ö. 230/845) ve Ebü'l-Hüseyin es-Sâlihî dışındaki Mu'tezilî kelâmcılar tarafından benimsenmiştir.¹⁹⁵⁸ Aslında tevlîd, kulun irâdî (ihtiyârî) fiillerinin -Allah'ın müdahalesi olmaksızın- tabiattaki işleyiş çerçevesinde birbirini meydana getirdiği esasına dayanan Mu'tezile'ye ait bir teoridir. Bir fiilin bu yolla meydana gelmesine tevellüd, bu tür fiillere de tevellüdî fiiller denir. Ancak bu konu, Sünnî ve Mu'tezilî

¹⁹⁵⁵ Neseî, Ebü'l-Mu'in, *Tefsiratü'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara, 2003, II, 212, Yazıcıoğlu, M. Sait, *Matürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara 1988, s. 37-38; Gündoğar, Hamdi, Ebu'l-Muin en-Neseî'nin İnsan Fiilleri Probleminde Mu'tezile'ye Yöneltiltiği Bazı Eleştiriler, *Kelam Araştırmaları*, 9:1 (2011), ss.199.

¹⁹⁵⁶ Neseî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 70.

¹⁹⁵⁷ Demir, Osman, "Tevlîd", *DİA*, XLI, ss. 38-39, İstanbul 2012.

¹⁹⁵⁸ Demir, "Tevlîd", *DİA*, XLI, ss. 38-39.

kelâmcılar arasında tartışmalıdır. Sünnî kelâmcılar meseleyi ilâhî ilim, kudret, irâde ve yaratma sıfatlarının yetkinliği yönünden değerlendirerek kulların fiillerinde ilâhî bir etkinin bulunduğunu, Mu'tezilî kelâmcılar ise böyle bir etkinin söz konusu olmadığını ileri sürmektedirler.¹⁹⁵⁹ Neseî, bir mahlûk için iki yaratıcı söz konusu olacağından bu teorisin kendileri katında geçersiz olduğunu söylemektedir.¹⁹⁶⁰

Ef'âl-i 'ibâd/kulların fiilleri problemi, genellikle kader meselesiyle ilintili bir şekilde ele alınmaktadır. Problemin zuhuru I. (VII.) yüzyıla uzanmaktadır. Dârimî'nin (ö. 280/893) *er-Redd-u 'ale'l-Merîsî*¹⁹⁶¹ adlı eserinde "Allah'ın İsimlerine ve Mahlûk Olmadıklarına İmân" başlığının bulunması, konunun problematik olarak erken dönemlerden itibaren tartışıldığına işaret etmektedir.¹⁹⁶² Sahâbenin çoğunluğu insan fiillerin meydana gelişinde kadere imânın gerekliliği, bununla birlikte fiillerin cebren yapılmadığı kanâatindedir. Tâbiûn dönemindeki Ma'bed el-Cühenî, Vehb b. Münebbih, 'Amr b. Dînâr ve Gaylân ed-Dımaşkî'nin başını çektiği bir grup, kader anlayışını reddederek insan fiillerinin Allah'a izâfe edilemeyeceğini ve insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu savunmuşlardır. Buna karşın Cehm b. Safvân, insan fiillerinin tamamının Allah tarafından yaratıldığını iddiâ etmektedir. Ona göre gerçek manâda insana fiil nispet edilemez. Dolayısıyla insan sadece fiile vasıta olup cebr altında bulunduğundan irâde ve kudretinden söz edilemez.¹⁹⁶³

Tâbiûn dönemindeki Ma'bed el-Cühenî, Vehb b. Münebbih, 'Amr b. Dînâr ve Gaylân ed-Dımaşkî'nin başını çektiği bir grup, kader anlayışını reddederek insan fiillerinin Allah'a izâfe edilemeyeceğini ve insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu savunmuşlardır. Kader inancının bu kişiler tarafından inkâr edilmesinde dönemin Emevî siyâsetinin rolü oldukça büyüktür. Hulefâ-i Râşidîn döneminin (632-661) sona erip Mu'âviye (ö. 60/680) ile oğlu Yezîd'in (ö. 64/683) Emevî saltanatını kurmaları siyâsî ve i'tikâdî tartışmalar için sağlam bir zemin oluşturmuştur. Öte yandan siyâsî otoritenin kendilerini "Allah'ın halifesi (Halîfetullâh), Allah'ın güvendiği

¹⁹⁵⁹ Demir, "Tevlîd", *DİA*, XLI, ss. 38-39.

¹⁹⁶⁰ Neseî, *Muhtasarı Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 288a.

¹⁹⁶¹ Dârimî, Osman b. Sa'îd, *Nakdu Osman b. Sa'îd ed-Dârimî 'ale'l-Merîsî el-Cehmî el-Anîd fî ma İfterâhu 'ala'llâhi fî't-Tevhîd*, I-II, thk. Reşîd b. Hasan el-Elmeğî, Mektebetü'r-Reşîd, Riyad 1998, I, s. 158.

¹⁹⁶² Asar, *Hadislerde Allâh Tasavvuru*, s. 21; Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi", *İlam Araştırma Dergisi*, s.104; "İsim-Müsemma", *DİA*, XXII, ss. 548-551.

¹⁹⁶³ Yazıcıoğlu, "Fiil" *DİA*, XIII, ss. 59-64.

(Emînullâh) ve seçilmiş imam (el-İmâmu'l-Mustasfâ)"¹⁹⁶⁴ gibi birtakım unvanlar kullanıp dîni siyâsete âlet etmeleri ve iktidârın Allah tarafından kendilerine yazılmış bir kader olduğunu söylemeleri halk tarafından hoş karşılanmamıştır. Siyâsî iktidârların dîni kullanarak karşılaştıkları sıkıntıları dînî söylemlerle geçiştirmeye çalışmaları ve yaptıkları yanlışları dînî bir kisveye büründürmeleri âlimler tarafından eleştirilmiştir.¹⁹⁶⁵ Nitekim Yezîd, halka seslenişinde "Boşuna uğraşmayın, Allah bizi istiyor. Eğer Allah bir işi beğenmez ise onu değiştirir"¹⁹⁶⁶ diyerek bu tutumu ortaya koymuştur. Bu yaşananlara tepki olarak kaderi inkâr eden Kaderîyye grubu ortaya çıkmıştır. Cehm b. Safvân da bu gruba bir tepki olarak insan fiillerinin tamamının Allah tarafından yaratıldığını ve insanlarda bu eylemleri gerçekleştirme kudretinin bulunmadığını iddia etmiştir. Ona göre kişinin renk, şekil ve bedenini Allah yarattığı gibi fiillerinin yaratıcısı da Odur. Dolayısıyla insana gerçek anlamda hiçbir fiil nispet edilemez. İnsan cebr altında bulunduğu ve sadece fiilin meydana gelmesine aracı olduğundan kendisi için irâde ve kudret söz konusu değildir.¹⁹⁶⁷ Özetle insan, fiillerini bizzat kendi irâde ve kudretiyle gerçekleştirir. Buna Allah'ın müdahalesi söz konusu değildir. İnsanın kendi fiillerin yaratıcısı olmasında dînî bir sakınca bulunmamaktadır.¹⁹⁶⁸ Şayet insan fiillerinin yaratıcısı Allah olsaydı, peygamberler gönderip insanları îmâna dâvet etmesi gereksiz olurdu.¹⁹⁶⁹

Eş'arîlerin çoğunluğuna göre insan fiilleri doğrudan Allah tarafından yaratılmıştır. İnsan ise Allah'ın kendisine verdiği irâde ve gücü kullanarak fiilini kesb eder; böylece fiilinin yaratıcısı değil, kâsibi olur. Nitekim akıl da bunu tasdîk etmektedir. Zira kulun fiilleri mümkünâtın olup mümkünâtın yaratıcısı da Allah'tır.¹⁹⁷⁰

¹⁹⁶⁴ Mes'ûdî, Ebû'l-Hasan 'Alî b. Hasan, *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*, thk. Carl Paula, Menşûrâtü's-Serîf er-Radî, Kûm 2002, II, s. 253-254.

¹⁹⁶⁵ Cerir b. Atıyye, Ebû Harze, *Divânu Cerîr*, nşr. Kerem Büstânî, Beyrût 1960, s. 360; Şahin, Hanifi, "İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyâsetin Rolü", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, sayı: 36, ss. 47-70, s. 58-59.

¹⁹⁶⁶ Şahin, "İlk Dönem Kader ...", s. 58-59.

¹⁹⁶⁷ Yazıcıoğlu, Mustafa Said, "Fiil", *DİA*, XIII, ss. 59-64, İstanbul 1996.

¹⁹⁶⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, nşr. Adnân M. Zerzûr, Kâhire 1969, s. 515, 781-782; Yazıcıoğlu, "Fiil", *DİA*, XIII, ss. 59-64.

¹⁹⁶⁹ Yazıcıoğlu, "Fiil", *DİA*, XIII, ss. 59-64.

¹⁹⁷⁰ Eş'arî, *Makâlât*, s. 291; *el-Luma'*, s. 101-109; Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, IX, s. 176-186; Yazıcıoğlu, "Fiil", *DİA*, XIII, ss. 59-64.

Eş‘arîler arasında fiilinin meydana gelişinde insan etkisini en açık şekilde ifâde eden Cüveynî’dir.¹⁹⁷¹ Bu konuda Eş‘arîlerin genel kanâatini isabetli gören Mustafa Sabri Efendi (ö. 1954), “ne cebir ne de tefvîz vardır” anlayışına karşı “hem cebir hem de tefvîz vardır” tezini savunmaktadır. Ona göre kul, kendi tercihiyle Allah’ın yapmasını dilediği fiilleri gerçekleştirir. Kul, bunları kendi tercihiyle yapması bakımından özgür; ancak sadece Allah’ın dilediği fiilleri tercih edebildiğinden de cebr altındadır.¹⁹⁷²

Nesefî de Eş‘arî gibi kulun fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu belirterek bu iddiasını iki delille güçlendirmektedir:

a. Sağ tarafına doğru hareket eden bir kulun bunun yerine sol tarafına hareket etmesi, ya mümkündür ya da değildir. Şayet mümkün ise o takdirde kulun iki taraftan birine doğru hareket etmesi, ya bunu tercih eden bir müraccihden kaynaklanmaktadır ya da değildir. Eğer böyle bir müraccih yoksa mümkün ve hâdis olan bir hareketin kendiliğinden meydana gelmesi söz konusu olur ki bu muhâldir. Şayet böyle bir müraccih varsa onun varlığının zorunlu olması gerekir. Dolayısıyla hâdis ve mümkün bir varlık olan insanın kendisi gibi hâdis ve mümkün olan fiillerini yaratması söz konusu değildir.¹⁹⁷³

b. Şayet kul kendi fiillerinin yaratıcısı olsaydı bir yaratılmışın iki yaratıcıya nispeti lazım gelirdi ki bu da imkânsızdır. Zira her şeyin yaratıcısı tek ve bir olan Allah’tır. Ayrıca şayet kul kendi fiillerinin yaratıcı olur ve Allah’ın dilediğinin zıddını dilerse bu durumda büyük bir çelişki ortaya çıkar. Allah’ın dilediğinin zıddı meydana gelmeyeceğine göre kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olması imkânsızdır. Aynı şekilde şayet kul kendi fiillerinin yaratıcısı olsaydı eylemlerini tüm ayrıntılarıyla bilmesi gerekirdi. Oysaki o, böyle bir ma‘lûmâtta mahrûmdur. Çünkü kişi, uyku veya unutkanlık hâlinde ne yaptığını bilmediğinden eylemlerinden habersizdir. Bu cümleden olarak Nesefî’ye göre kul, mümkünâtın bir kısmını yaratmaya kâdir olsaydı tamamını da yaratabilirdi. Tamamını yaratmaya güç yetiremediğinden bir kısmına da güç yetiremez.¹⁹⁷⁴

¹⁹⁷¹ Cüveynî, *el-‘Akîdetü’n-Nizâmiyye*, s. 34-37; Yazıcıoğlu, “Fiil”, *DİA*, XIII, ss. 59-64.

¹⁹⁷² Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfî’l-Beşer Tahte Sultânî’l-Kader*, Kâhire 1352, s. 47; Yazıcıoğlu, “Fiil”, *DİA*, XIII, ss. 59-64.

¹⁹⁷³ Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti’l-‘Ukûl*, vr. 281b.

¹⁹⁷⁴ Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti’l-‘Ukûl*, vr. 286b-288a.

Nesefî, tahlîk sıfatını müstakîl olarak ele almamasına rağmen onun bu konuyla ilgili düşüncelerini Hâlik ismi bağlamındaki değerlendirmelerinden çıkarabiliriz. Bununla beraber o, bu başlık altında yeniden diriliş ve cennet ile cehennemin yaratılmışlığı hususlarına da değinmiştir.

4.1.2.5.1. Bedensel ve Ruhsal İ'âdenin Keyfiyeti

Yeniden dirilişin imkânı haşrin cismânîliği ekseninde ihtilaf konusu olmuştur. Kelâmcılar bunun mümkün olduğunu söylerken, naturalist filozoflar bunu inkâr etmişlerdir. Calinus ise: “Benim için nefsin, mizaçtan başka bir şey olduğu çok net değildir. Eğer bunlar aynı şey ise ölüm ile birlikte yok olacağından geri dönüşü mümkün olmaz. Çünkü yok olanın geri gelmesi mümkün değildir. Eğer nefis bâkî bir cevher (madde) ise mizacın yok oluşundan sonra onun geri dönüşü mümkündür” diyerek çekimser kalmıştır.¹⁹⁷⁵ Tabiatçılara göre ruh (nefs), beden (cisim) veya bedensel (cismânî) olduğundan ma'dûmun i'âdesi mümkün değildir.¹⁹⁷⁶

Yeniden dirilişi kabul edenler de kendi aralarında görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bu konudaki görüşler dört sınıfta ele alınabilir:

1. Öldükten sonraki i'âdenin, sadece ruha (*nefs-i nâtika*) ait olduğunu iddiâ edenler: İlahiyatçı filozofların geneli bu görüştedir. Bunlar her ne kadar dirilişin, bedensel olmayacağı konusunda söz birliği etmişler de ruhun mücerred olduğuna ve beden yok olduktan sonra ruhun bâkî kalacağına inandıkları için dirilişin ruhsal olacağını iddia etmişler. Onların ruhsal dirilişten maksatları, ruhun bedenle ilişkisinin koparılmasıdır. Aksi takdirde bâkî olan bir şey hakkında diriliş kelimesi kullanılamaz.

2. Öldükten sonraki i'âdenin, sadece bedene ait olduğunu öne sürenler: Bu, ruhun varlığını inkâr edenlerin görüşüdür.

3. Öldükten sonraki i'âdenin, hem ruhsal hem de bedensel olduğunu savunanlar: Bunlar şerî'at (din) ile hikmeti (felsefe) birleştirenlerdir ki Müslümanların geneli ve Hristiyanların çoğunluğu bu görüştedir.

4. Öldükten sonra hem ruhsal hem de bedensel i'âdeyi inkâr edenler: Bu görüşü savunanların çoğu inkârcı câhil kimselerdir.¹⁹⁷⁷

Bedensel i'âdeyi mümkün görenler ise bunu iki şekilde açıklamışlardır:

¹⁹⁷⁵ Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s. 437-438.

¹⁹⁷⁶ Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s. 442-443.

¹⁹⁷⁷ Nesefî, *Muhtasaru Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 378b; Ayrıca bkz. Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s. 437-438, 443.

1. Allah, insanların cüzlerini yok ettikten sonra onları yeniden i'âde edecektir.

2. Mahza ma'dûmun i'âdesi mümkün olmadığından bazılarına göre Allah Teâlâ, insanları öldürüp bedenlerini cüzlere ayırdıktan sonra o cüzleri bir araya toplayıp onlara yeniden hayat verecektir. Bazıları ise bir şey yok olduğunda ona özel olan zat (nefis) baki kalır. Diriliş esnasında, Allah, o zata varlık verir. Mu'tezile'nin genel kanâati budur. Onlar, ma'dûmun da bir şey' olduğuna dayanarak bu kaniya varmışlardır. Dolayısıyla anlaşılıyor ki, mahza ma'dûmun i'âdesini mümkün görmeyenler bedensel dirilişi de kabul edemezler.¹⁹⁷⁸

Nesefî, bu konuyu ele alışındaki temel gayesinin bedensel i'âdeyi ispatlamak olduğunu açıkça ifâde etmektedir. Ona göre bedensel i'âdenin gerçekleşmesi, sem'î delillere dayanmaktadır. Ayrıca bu hususta peygamberlerin icmâ'ı da vardır. Bu icmâ' selef âlimlerince bizlere aktarılmıştır. Dolayısıyla tek dayanak naslar değil ki "nasların zâhirine tutunarak hüküm veriyorsunuz" şeklinde bir itiraz vârid olsun! Öte yandan Hz. Peygamber, tüm insanlığa gönderildiğinden herkesin anlayabileceği bir şekilde onlara hitap etmesi gerekiyordu. Ruhsal i'âde ise sadece zeki insanların anlayacağı bir husus olduğundan Hz. Peygamber onlara bunu anlayabilecekleri bir şekilde bedensel i'âde ile açıklamıştır. Zira peygamberlerin gönderilişlerindeki nihâî gaye, insanlara rehberlik edip onları doğru yola ulaştırmak ve iki cihan sa'âdetleri için faydalarına olan şeyleri onlara bildirmektir.¹⁹⁷⁹

Yeniden dirilişin hangi âlemde meydana geleceği ile ilgili ise şöyle bir problem den de söz edilir: Şayet Allah bedenleri yeniden diriltecekse bu i'âdenin gerçekleşeceği yer bu âlem midir yoksa başka bir âlem midir? İ'âdenin bu âlemde gerçekleşmesi mümkün değildir. Eğer bu âlemde gerçekleşirse bu açık bir şekilde tenâsüh anlamına gelir ki bu bâtıldır. İ'âdenin başka bir âlemde gerçekleşmesi de mümkün değildir. Eğer başka bir âlemde gerçekleşirse o zaman da bu âlemin dışında başka bir âlem olması gerekir ki bu da muhâldir. Nesefî bunu şöyle cevaplandırmaktadır: Allah'ın başka bir âlem'i yaratması mümkün olduğundan ortada herhangi bir problem yoktur.¹⁹⁸⁰ Ona göre Müslümanlardan bir topluluğa bedensel dirilişi kabullenmek imkânsız gelince, bu konuda farklı bir metot izlemişler, böylece nefis-i nâtika'yı ortaya koyup onun hakikatte insan olduğunu savunmuşlardır. Bununla beraber bu nefis-i nâtika'nın mükellef, itâat veya isyân eden, iyiliğin veya kötülüğün

¹⁹⁷⁸ Nesefî, *Muhtasaru Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 378b; Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s. 438-439.

¹⁹⁷⁹ Nesefî, *Muhtasaru Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 378b-379b.

¹⁹⁸⁰ Nesefî, *Muhtasaru Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 379a-380a.

karşılığını gören bir varlık olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre beden, sadece bir âlet hükmündedir. Beden çürüyüp gittikten sonra nefis-i nâtika bâkî kalacaktır. Ardından da Allah, mahlûkâtı diriltip haşretmeyi dilediğinde her bir ruh için bir beden yaratır ve onu bu bedene yerleştirir. Hristiyanların çoğunluğu, Tenâsühiyye (Nazzâm'ın bazı öğrencilerinin temsil ettiği ruh göçüne inanan Mu'tezile fırkası) ve Gazzâlî, Halîmî, İsfahânî, Debûsî (ö. 430/1039), Mu'âmmar b. 'Abbâd (ö. 215/830) gibi mütekaddimûn dönemi kelâmcılarından birçok isim, yine Kerrâmiyye'den İbn Heysem (ö. 432/1040 [?]), ayrıca Sûfîyye ile Râfizîlerden Ahbâriyye¹⁹⁸¹ fırkası bu görüştedir. Fakat bu konuda Müslümanlar ile tenâsüh düşüncesini savunanlar arasında iki açıdan fark bulunmaktadır:

1. Müslümanlar, ruhların bedene yeniden intikâlinin bu dünyada değil, âhirette olacağını; tenâsüh düşüncesini benimseyenler bunun bu dünyada gerçekleşeceğini savunmaktadırlar. Öte yandan bunlar âhiret, cennet ve cehennemi de inkâr etmektedirler.

2. Müslümanlar ruhların hâdis olduğunu; tenâsüh fikrini savunanlar ise kadîm olduğunu savunmaktadırlar.¹⁹⁸²

Nesefî'nin bu farklara dikkat çekmesinin nedeni, halkın çoğunluğunun nezdindeki inanışın aksine kâfirlerin benimsedikleri her inancın küfür ve bâtıl olmadığını vurgulamaktır. Nitekim Hristiyanlar mezkûr düşüncelerinden değil, teslîs inançlarından ötürü küfre düşmüşlerdir. Yine tenâsüh düşüncesini benimseyenler haşri "ruhların bedenlere yeniden i'âdesinden" ibaret gördükleri için değil, âhireti, cennet ve cehennemi inkâr ettiklerinden kâfir olmuşlardır.¹⁹⁸³

Ayrıca cisimlerin haşrinin açıklanması, şu üç konunun incelenmesini gerektirir:

1. Nefsin ispatı,
2. Nefsin bekâsının ispatı,
3. Nefsin bedene geri i'âdesinin sıhhatinin ispatı.

Bu üç konu hususunda önümüzde iki seçenek bulunmaktadır:

1. Bu yolların sıhhati kesinlikle kabul edilmelidir. Buna göre bu üç konunun hakikat olduğuna dair aklî ya da naklî deliller getirilmelidir.

¹⁹⁸¹ "Ahbâriyye, İmâmiyye Şîası içinde, dinî hükümlerin tek kaynağı olarak sadece kendi imamlarının rivâyetlerini esas kabul edenlerdir." Yurdagür, Metin, "Ahbâriyye" *DİA*, I, ss. 490-491, İstanbul 1988.

¹⁹⁸² Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 380b.

¹⁹⁸³ Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 380b.

2. Bu yollarla ilgili yeniden dirilişi kabul etmekle yetinmek gerekir. O zaman da bu konuda peygamberlerin kıyâmet, haşir ve neşirden haber verdikleri söylenir. Dolayısıyla onların sözlerini tashîh etmenin yegâne yolu, o sözlerin doğru olduğunu kabul etmektir.¹⁹⁸⁴

Nesefî, haşir ile neşrin zorunlu olduğuna ilişkin Mu‘tezile’nin şu aklî istidlâlini nakletmektedir: Haşir ile neşir aklen zorunludur. Zira aksi halde Allah’ın bizlere meşakkatli fiilleri teklif etmesi ve üzerimize birtakım zorluklar yüklemesi zulüm olurdu. Ancak Nesefî’ye göre Mu‘tezile’nin bu sözü hüsün-kubuh düşüncesine dayanmakta olup son derece zayıf bir delildir.¹⁹⁸⁵

4.1.2.5.2. Cennet ile Cehennem’in Yaratılmışlığı

Cennet ile Cehennem’in zamansal varlığı kelâmcılar tarafından tartışılmıştır. Eş‘arî, Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, Cennet ile Cehennem’in şu anda yaratılmış olduğunu savunmaktadırlar. Ebû Hâşim ile Kâdî Abdülcebbâr ise bunun aksini iddiâ etmektedirler.¹⁹⁸⁶

Cennet ile Cehennem’in yaratılmış olduğunu savunanların dayandıkları naklî ve aklî deliller şöyledir:

1. “*Rabbimizin başışına ve takvâ sahipleri için hazırlanmış olup genişliği gökler ve yer kadar olan cennete koşun (kazanmak için birbirinizle yarışın)!*”¹⁹⁸⁷ ve “*O hâlde yakıtı, insan ve taş olan, inkâr edenler için hazırlanmış ateşten sakınınız!*”¹⁹⁸⁸ âyetleridir. Bu âyetlerde de beyân edildiği üzere cennet ile cehennemin hazırlanmış oldukları geçmiş zaman kalıbıyla ifade edilmiştir. Bir şeyin hazırlanmış olması o şeyin var olduğunun göstergesidir.

2. “*Andolsun onu, Sidretü’l-Müntehâ’nın yanında önceden bir başka iniş sırasında yine görmüştü. Cennetü’l-Me’vâ da onun (Sidre’nin) yanındadır.*”¹⁹⁸⁹ Âyette Sidretü’l-Müntehâ’nın yanında olduğu ifâde edilen Cennetü’l-Me’vâ, ümmetin icmâ’ıyla âhiret yurduudur. Bu da cennetin şu anda var olduğunu göstermektedir.

3. Âdem ile Havvâ’nın kıssası: Âdem ile Havvâ’nın önce cennete yerleştirilip ardından oradan çıkarılmaları cennetin yaratılmış olduğuna delâlet etmektedir.

¹⁹⁸⁴ Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti’l-‘Ukûl*, vr. 380b.

¹⁹⁸⁵ Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti’l-‘Ukûl*, vr. 381a.

¹⁹⁸⁶ Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti’l-‘Ukûl*, vr. 383a-383b.

¹⁹⁸⁷ Âl-i ‘İmrân, 3/133.

¹⁹⁸⁸ Bakara, 2/24.

¹⁹⁸⁹ Necm, 53/13-15.

Kıssadaki “cennet” ifadesini dünyadaki bahçelere hamletmek mümkün görünmemektedir. Zira Müslümanların inançlarına göre cennet, âhiretteki mükâfat yurdunun adıdır. Bu kelimeye başka bir anlam yüklemek doğru değildir.¹⁹⁹⁰

Cennet ile Cehennem’in henüz yaratılmadığını savunanlar ise iddialarını şöyle temellendirmektedirler:

1. Şayet Cennet şu anda yaratılmış olsaydı varlığı devam etmezdi. Zira Allah, “*Onun zâtından başka her şey yok olacaktır*”¹⁹⁹¹ buyurmaktadır. Buna göre cennet de yok olacaktır. Hâlbuki “*Oranın yemişleri ve gölgesi dâimîdir/süreklidir*”¹⁹⁹² ifadesinde buyurulduğu gibi cennetin varlığı devamlıdır.

2. Şayet Cennet şu an var olsaydı bu âlem içerisinde var edilirdi. Bu ise mümkün değildir. Zira mezkûr âyette¹⁹⁹³ de ifâde edildiği gibi Cennetin genişliği gökler ve yer kadardır. Dolayısıyla cennetin var olabilmesi için bu âlemdeki yer ve göklerin yok edilip yerine cennetin inşâ edilmesi gerekir ki bu ise şu an için söz konusu değildir. Aksi halde cisimlerin birbirine geçmesi mevzubahis olur ki bu muhâldir.

3. Mükellefler henüz cennet ve cehenneme girmeden bunların yaratılmasında hiçbir yarar yoktur. Allah Teâlâ, faydasız bir iş yapmayacağına göre cennet ve cehennem henüz yaratılmamıştır.¹⁹⁹⁴

Nesefî, bu iddiâları şu şekilde cevaplandırmaktadır:

1. Onların “şayet Cennet şu an mahlûk olsaydı o zaman dâim olmazdı” şeklindeki iddialarına kesinlikle katılmıyoruz. Zira “*Onun zâtından başka her şey yok olacaktır*”¹⁹⁹⁵ ifâdesinden kastedilen, “zâtı bakımından Onun dışındaki her şey yok olacaktır”¹⁹⁹⁶ şeklindedir. Nitekim Onun dışındaki her şey, zâtı itibarıyla mümkünâtandır. Mümkinât ise zâtı itibarıyla yok hükmündedir. Öte yandan Cennet, söz konusu âyetin hükmünün dışındadır. Bu durumda ya âyetteki “her (küll)” ifadesinin geneli kapsamadığı söylenir ya da “*Sûr’a üflenince, Allah’ın diledikleri müstesnâ olmak üzere göklerde ve yerde ne varsa hepsi ölecektir*”¹⁹⁹⁷ âyetinde ifâde edildiği gibi bazı şeyler bu yok olmadan müstesnâ olacaktır. Dolayısıyla Cennet ve ehli bu helâkın dışında tutulacaktır. Ayrıca Cennetin dâimî değil, fânî olduğunu söylemek de mümkündür. Nitekim “*Oranın yiyecekleri ve gölgesi dâimîdir/süreklidir*”¹⁹⁹⁸ ifadesini

¹⁹⁹⁰ Nesefî, *Muhtasaru Nihâyeti’l-‘Ukûl*, vr. 383a-383b.

¹⁹⁹¹ Kasas, 28/88.

¹⁹⁹² Ra’d, 13/35.

¹⁹⁹³ Âl-i ‘İmrân, 3/133.

¹⁹⁹⁴ Nesefî, *Muhtasaru Nihâyeti’l-‘Ukûl*, vr. 383a-383b.

¹⁹⁹⁵ Kasas, 28/88.

¹⁹⁹⁶ Kasas, 28/88.

¹⁹⁹⁷ Zümer, 39/68.

¹⁹⁹⁸ Ra’d, 13/35.

zâhiri anlamı üzere değil, te'vîl ederek anlamak gerekir. Zira Cennet yiyecekleri, Cennet ehli tarafından yiyilince yok olmaktadır. Cennet yiyecekleri âyetin zâhirinden anlaşıldığı gibi dâimî değildir. Öyleyse âyetin: “Cennet yiyecekleri yiyilip tükendiğinde, Allah Teâlâ hemen ardından bu yiyeceklerin benzerlerini yaratır” şeklinde te'vîl edilmesi gerekir. Bu yorum da Cennetin bir an veya daha az bir süreliğine yok olmasıyla çelişmemektedir.

2. Onların iddiâ ettikleri gibi “*Rabbimizin mağfiretine ve göklerle yer genişliğinde olan Cennete koşun (kazanmak için birbirinizle yarışın)!¹⁹⁹⁹*” âyeti Cennetin şu an yaratılmış olduğuna delâlet etmez. Zira âyeti, “göklerle yer genişliğinde” ve “genişliği göklerle yer kadar” olmak üzere iki şekilde anlamak mümkündür. Nitekim Kur’ân’da “*genişliği gökle yerin genişliği kadar olan²⁰⁰⁰*” ifâdesiyle benzer bir şekilde vârid olmuştur. Ayrıca “*And olsun onu, Sidretü'l-Müntehâ'nın yanında önceden bir başka iniş sırasında yine görmüştü. Cennetü'l-Me'vâ da onun (Sidre'nin) yanındadır²⁰⁰¹*” âyetinden de anlaşıldığı üzere cennet, yedi göğün ötesindedir.

3. Onların iddiâ ettikleri gibi Allah’ın fiillerinin herhangi bir gayeye mebnî olması şart değildir. O, böyle bir zorunluluktan münezzehtir. Ayrıca bu varlıkların yaratılışlarındaki amaç ve yararı bilmememiz, bunların gayesiz ve faydasız olduğu anlamına da gelmez.²⁰⁰²

4.1.2.6-7 Sem‘ ve Basar

Kelâmcılar genellikle bu iki sıfatı bir arada değerlendirmişlerdir. Bunlardan ilki olan sem‘ sıfatını ele alacak olursak; mâhiyetini bildiğimiz bir şeyden herhangi bir ses işittiğimizde önceki duruma ek bir vaziyet ortaya çıkar. Fakat bu durum, insanların işitmeleriyle ilgilidir. Allah’ın Semî‘ oluşu ise bundan farklı olup aradaki benzerlik sadece lâfzîdir. Onun için gizli-âşikâr, konuşma-sükût hususları aynı olup işitmesi kulak gibi vâsıtalara bağlı değildir. Gizli-âşikâr hiçbir şey Onun işitme sıfatının ta‘allukundan dışarı çıkamaz. O, gece karanlığında büyük bir kayanın üzerindeki karıncanın hareketlerini dahi işitir.²⁰⁰³

¹⁹⁹⁹ Âl-i ‘İmrân, 3/133.

²⁰⁰⁰ Hadîd, 57/21.

²⁰⁰¹ Necm, 53/13-15.

²⁰⁰² Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti'l-‘Ukûl*, vr. 383a-383b.

²⁰⁰³ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 83.

Semerkandî, bir ses meydana geldiğinde, o mekânda bulunan hava, sesin keyfiyetiyle şekillenip karıştığını söyler. Sonra bu hava altı yönde bulunan o civardaki havalara, o da kendi etrafındakilere karışır. Bu karışım, sesin kuvvet ve zayıflığına göre belli bir sınıra ulaşınca kadar birbiri ardınca devam eder. Havanın ulaştığı mesafede bulunan işitme duyuları kesinlikle bu sesi işitir. Ancak bu mesafenin dışında bulunanlara sesle karışan havanın ulaşmaması nedeniyle işitmenin meydana gelmesinin mümkün olup olmadığı hususunda görüş farklılığı bulunmaktadır: Filozoflar ve Nazzâm bunun işitilmesini mümkün görmezken, müteahhirûn filozofları ise bunun imkânını savunmuşlardır. Semerkandî, bu sesin işitilmesinin mümkün olduğunu doğru bulmaktadır. Çünkü rüzgâr bizim yönümüzün aksi yönde estiği zaman müezzinin/ezan okuyan kişinin sesini işitiyoruz. Şüphesiz bu ses bizim kulak zarımıza ulaşan sestem başkadır. Çünkü biz, o anda rüzgârın esmediği bir yönde olduğumuz halde sesi uzaktan işitebiliyoruz. Sesi işittiğimiz anda uzaktan geldiğini idrak edebiliyoruz ve onun hangi yönden geldiğini de anlıyoruz. Dolayısıyla ses sadece havanın ulaşmasıyla idrak edilseydi dokunma duyusunda olduğu gibi sesin yönünü anlamazdık.²⁰⁰⁴

Basar sıfatına gelince; düşünürler görmenin mâhiyeti konusunda ayrılığa düşmüşlerdir. Tabiatçı filozoflar görmeyi, “görülenin suretinin gözdeki izdüşümü”; Matematikçi filozoflar ise “başı gözün merkezinde, sonu da görülen nesnenin yüzeyinde uzunlamasına bir şekilde gözden ışığın çıkması” şeklinde tanımlamışlardır. Daha sonra gözden ışığın çıkmasının şekli ile ilgili farklı görüşler ortaya atılmıştır. Semerkandî’ye göre bunlardan en doğru olanı, gözden ışığın çıkmadığı, ancak görme kuvvetinin gözün içindeki ışık ile göz ve görünen arasındaki hava arasında oluşan keyfiyetten meydana geldiğidir. Ayrıca Semerkandî, mümkün bir varlık üzerinde görme eyleminin gerçekleşmesi için dokuz şarttan bahsetmektedir:

1. Görünenin yoğun bir cisim olması,
2. Kendiliğinden veya başkasıyla aydınlanması,
3. Göz ile aynı hizada veya bu hiza konumunda bulunması,
4. Bakanın görmeyi kastetmesi,
5. Gören ile görülen şey arasında bir engelin bulunmaması,
6. Bakılan şeyin aşırı küçük olmaması,
7. Bakılan şeyin çok yakın olmaması,
8. Bakılan şeyin çok uzak olmaması,

²⁰⁰⁴ Semerkandî, *es-Sahâifu 'l-İlâhiyye*, s.176-177.

9. Bakılan şeyde yanılığın gerektirecek muhtelif renklerin birbirine yakın olmamasıdır.²⁰⁰⁵

Allah, her şeyi müşâhede eder, yeraltı ve yeryüzünde hiçbir şey Ona gizli kalmaz.²⁰⁰⁶ Allah'ın görmesi, herhangi bir organ veya araç olmaksızındır. O, zifiri karanlıklar içerisindeki eşyâyı ve renkleri, hatta denize karışan bir damla suyu dahi en ince ayrıntısına kadar görendir. Onun için karanlık veya aydınlık farkı yoktur. Madde, Onun görmesine engel değildir, olamaz.²⁰⁰⁷

Mütekaddimûn filozofları sem' ile basar sıfatlarını iki yönden inkâr etmişlerdir: İşitme ve görme belli duyu organları ve bunların hissedilende etkilenmesiyle gerçekleşir. Gerçekten görme görülen şeyin sûretinin gözde oluşmasıyla, işitme de sesi taşıyan havanın iç kulağa ulaşmasıyla meydana gelir ki bu durumlar Allah hakkında muhâldir.²⁰⁰⁸ Ehl-i Sünnet ise şâhidi gâibe kıyas ederek (*el-istidlâl bi's-şâhid 'ale'l-ğâib*) sem' ile basar sıfatlarının zât ile kâim olup zâta zâid olduklarını savunurlar.²⁰⁰⁹

İslam filozofları, Ka'bî ve Ebû'l Hüseyin el-Basrî bunların manâsının Allah'ı işitilen ve görülen şeyleri bilmesinden (ilminden) ibaret olduğunu söylemişlerdir. Eş'arîler, Mu'tezile ve Kerrâmiyye'nin cumhuru ise sem' ve basar sıfatlarını ilimden ayrı iki sıfat olarak kabul etmişlerdir.²⁰¹⁰

4.1.2.8. Kelâm (Kelâmulâh)

Kelâm, sübûtî sıfatlarından biri olup Allah'ın konuşma yetkinliğine sahip bir varlık olduğunu bildirmektedir.²⁰¹¹ Allah Teâlâ, kullarına bazı şeyleri yapmalarını bazı şeylerden de uzak durmalarını emretmiştir. Bu emir ve yasaklar manâdan mücerred lafızlar değildir. Kelâmcılar, Allah'ın mütekellim olduğu hususunda ittifak etmekle birlikte Onun müstakil bir kelâm sıfatına sahip olup olmadığı, olduğu takdirde bunun keyfiyetinin nasıl olacağı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Mu'tezilî kelâmcılar Allah'ın mütekellim vasfını, harf ve sesleri bir cisimde yaratması şeklinde anlamışlardır. Yani

²⁰⁰⁵ Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s. 173-176.

²⁰⁰⁶ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 83.

²⁰⁰⁷ Şa'rânî, Abdülvehhâb, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrût ts., I, s. 84; Topaloğlu, "Basîr", *DİA*, V, ss. 102-103.

²⁰⁰⁸ Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s.347-348.

²⁰⁰⁹ Eş'arî, *el-Luma'*, s. 25-26; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 44; Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 46; *el-İnsâf*, s. 35-36; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 96-97; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 72 vd.; Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, el-Mektebetü'l-İslamiyye, İstanbul 1979, Mukaddime s. 36.

²⁰¹⁰ Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s.347.

²⁰¹¹ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 181.

onlara göre Allah'ın mütakellim oluşu, bu harf ve sesler vasıtasıyla olup kelâm-ı kadîm söz konusu değildir. Ehl-i Sünnet ise Allah kelâmının harf ve seslerden müteşekkil olmadığı kanâatindedir. Bilakis onlara göre kelâmulâh, bu harf ve seslerin delâlet ettiği anlamlardır. Onun bu sıfatı hakîkî ve kadîmdir.²⁰¹²

Nesefî'ye göre Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile ile bu husustaki ihtilâfı, üç esasa dayanmaktadır. Bunlar:

- a. Kelâm'ın mâhiyeti,
- b. Kelâm'ın Allah'ın bir sıfatı oluşu,
- c. Kelâm'ın kadîmliğidir.²⁰¹³

Mu'tezile ve Hanbelîler Allah'ın kelimasının belli manalara delâlet eden harf ve lafızlardan ibaret olduğunu söylemekle beraber, Mu'tezile belli manalara delâlet eden bu harf ve lafızların Allah'tan başkasıyla kâim, hâdis varlıklar olduğunu iddia ederek Hanbelîlerden ayrılmışlardır. Mu'tezile'ye göre Allah'ın mütakellim olmasının manası mu'ayyen manalara delâlet eden harf ve sesleri belli cisimlerde yaratmasıdır. Hanbelîler ise Allah'ın kelam sıfatının Onun zâtıyla kâim, kadîm bir sıfat olduğunu öne sürmüşlerdir. Buna karşın Eş'arîler Allah'ın kelimasının Onun zâtı ile kâim ezeli bir sıfat olduğunu ve kelâm-ı nefsi diye isimlendirilen lafızların mefhumu olduğunu söylerler. Kerrâmiyye ise Allah'ın kelimasını ezeli görmekle birlikte bunu lafız veya manâ olarak değil, bilakis Allah'ın kendi zatında sözünü/kavlini meydana getirmeye güç yetirmesi olarak kabul ederler. Söz ise belli manalara delâlet eden lafızlardır. Böylece Kerrâmiyye Allah'ın kelâmı ile sözünü/kavlini birbirinden ayırmış ve sözünü Allah'ın zâtı ile kâim bir hâdis olarak değerlendirmiştir. Ancak hâdisler, Allah'ın zâtı ile kâim olamayacağından Kerrâmiyye'nin bu iddiası batıldır.²⁰¹⁴

4.2. Sıfatlara Delâlet Eden Lafızlar

Sıfatlara delâlet eden lafızlara değinmeden önce lafız ve türlerinin bilinmesi gerekmektedir. Bu cümleden olarak lafız; ya ma'rife²⁰¹⁵ ya da nekredir. Ma'rife de ya açık isim (ism-i zâhir) ya da zamîr'dir. İsm-i zâhir; cümlede açıkça belirtilen, yerine herhangi bir zamîr getirilmemiş ve belirli bir mâhiyete veya sığata delâlet eden isimdir. Zamîr ise lafzen, ma'nen veya

²⁰¹² Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 308b-309a.

²⁰¹³ Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 309a.

²⁰¹⁴ Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s. 352-353.

²⁰¹⁵ Nahiv ilminde "ma'rife isim", belirli bir şeyi gösteren isimdir. Bkz: Emîl Bedî', *Ya'kûb, Mevsû'atu 'Ulûmi'l-Luğeti'l-'Arabiyye, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye*, Beyrût 2006, VIII, s. 544.

hükmen öncesinde bahsi geçen birine veya bir şeye işâret anlamını barındıran ve onun isminin yerini tutan lafızdır. Öte yandan zamîrler, açık ve net olmalarından ötürü ma‘rifelik bakımından en belirgin olan lafızlardır. Zira onların merci‘leri (zamirlerin kendisine döndüğü isimler) bulunduğundan, bu onları daha belirgin hale getirmektedir²⁰¹⁶ Zamîrler; أنا gibi mütekellim, انت gibi muhâtab/hazır ve هو gibi ğâib olmak üzere üç çeşittir. Bunlar arasında en belirgin olanlar sırasıyla “mütekellim, muhâtab ve ğâib” şeklindedir. Zira mütekellim zamîri; müzekker, müennes, tesniye ve cem‘ gibi farklı durumlarda değişkenlik göstermemekte ve herhangi bir karışıklık bulunmamaktadır. Muhâtab ve ğâib zamîrlerinde ise mezkûr durumlarda değişkenlik söz konusu olabilir.²⁰¹⁷ Normal durumlarda ğâibler hakkında kullanılan هو zamirinin Allah hakkında kullanılışı ise Onun yüceliğinin bir göstergesidir.²⁰¹⁸

Genel olarak isimler, ya türemiş (müştak) ya ‘alem (özel isim) ya da zamîrdir. Müştak isimler, Allah’ın zâtına has olmayıp başka varlıklar içinde kullanılabilen paydaşlarının çok olduğu isimlerdir. Özel isimler, işâret isimlerinin makamındadırlar. Bu durumda işâret isimleri asıl, özel isimler ise fer‘ konumundadır. Asıllar her zaman fer‘lerden daha üstündür. Zamîrler ise böyle olmadığından tüm isimlerden üstündürler. Müştak isimler, sıfatlara delâlet ederken هو zamîri mevsûfa delâlet etmektedir. Mevsûf, sıfattan daha üstün olduğuna göre هو zamîri diğer müştak isimlerden daha üstündür.²⁰¹⁹

Semerkindî zamîrlerin ve “mâ, men, eyne ve haysü” gibi mübhem/belirsiz ifadelerin de Allah’a ıtlâkını câiz görmektedir. Nitekim “Siz de benim kulluk ettiğime kulluk edecek değilsiniz”²⁰²⁰ âyetindeki ifadeler buna delâlet etmektedir.²⁰²¹

Sıfatlara delâlet eden lafızlar da üç kısımdır. Bunlar:

1. Allah hakkında vâcib (varlığı zorunlu) olan sıfatlara delâlet eden lafızlar,
2. Allah hakkında mümteni‘ (varlığı imkânsız) olan sıfatlara delâlet eden lafızlar,

²⁰¹⁶ Abbas Hasan, *en-Nahvu’l-Vâfi*, Dâru’l-Ma‘ârif bi Mısır, Kâhire 1974, I, s. 255.

²⁰¹⁷ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 38; *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 10b.

²⁰¹⁸ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 39-40.

²⁰¹⁹ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 14; *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 9a.

²⁰²⁰ Kâfirûn 109/5.

²⁰²¹ Semerkandî, *es-Sahâifu’l-İlâhiyye*, s. 398.

3. Allah hakkında ne vâcib ne de mümteni‘ olan *el-Mekr* (hile yapıp tuzak kurmak المکر), *el-Hida‘* (Aldatma الخداع) gibi sıfatlara delâlet eden lafızlardır.²⁰²²

İzmirli İsmâîl Hakkı da ilâhî sıfatları üç grupta ele almıştır:

1. ‘Adem’i zarûrî olur. Cenâb-ı Bârî’nin onunla ittisâfî müstahîl olur. Bu sıfata *sıfât-ı selbiyye* veya *tenzîhat* denilir.

2. Vücûdu zarûrî olur. Cenâb-ı Hakk’ın onunla ittisâfî vâcib olur. Bu sıfata da *sıfât-ı sübutîyye* denilir.

3. ‘Adem’i de vücûdu da zarûrî olur. Hak Teâlâ’nın onunla ittisâfî da ‘adem-i ittisâfî da câiz olur. Bunlara da *sıfât-ı câize* denilir.²⁰²³

4.2.1. Allah Hakkında Vâcib Olan Sıfatlara Delâlet Eden Lafızlar

Allah hakkında vâcib sıfatlara delâlet eden lafızlar da kendi aralarında dört kısımdır. Bunlar:

1. Sadece müfred (izâfesiz) bir şekilde kullanılan; eş-Şey’, el-Mevcûd, el-Ezelî, el-Kadîm gibi sıfatlara delâlet eden lafızlar,

2. Hem müfred hem de izâfeli bir şekilde kullanılabilen; el-Melik, el-Mevlâ, el-Îlah, er-Rab gibi sıfatlara delâlet eden lafızlar,

3. Müfred bir şekilde ve bazı kelimelere izâfeli bir şekilde kullanılabilen; el-Mükaddir, el-Müsavvir, el-Hâlik gibi sıfatlara delâlet eden lafızlardır. Bu lafızlar, her şeye izâfe edilemez. Örneğin “Ey maymunların yaratıcısı ve Ey domuzların yaratıcısı” şeklinde bir kullanım câiz değildir. Ancak “Ey göklerin ve yerin yaratıcısı!”²⁰²⁴ şeklindeki kullanım ise câiz görülmüştür.

4. Sadece izâfeli bir şekilde kullanılan; el-Münşi’/Ey çürümüş kemiğin yeniden dirilticisi!, el-Mükîl/Ey hataların affedecisi!, el-Müharrik/Ey göklerin Muharriki!, el-Müsekkîn/Ey yeryüzünün sabitleyicisi! gibi sıfatlardır.²⁰²⁵

Allah’ın en özel sıfatının hangisi olduğu hususunda âlimler ihtilâf etmiştir. Ebü’l-Hüseyn’e göre bu, kudret sıfatıdır. Hz. Mûsâ’nın kıssası²⁰²⁶

²⁰²² Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 14; *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 9a.

²⁰²³ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, Haz. Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara 1981, s. 256.

²⁰²⁴ Benzer ifade için bkz.: فَاطِرُ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ “gökleri ve yeri yaratan” Fâtır, 35/1.

²⁰²⁵ Nesefî, *Meşâriku’l-Envâr*, s. 14-15; *Keşfü’l-Hakâik*, vr. 9a.

²⁰²⁶ Şu’arâ, 26/23-24.

bunu göstermektedir. Bazı âlimler ise Allah'ın en özel sıfatının "istiğnâ" olduğunu öne sürmüşlerdir. Fakat Nesefî tüm bu görüşleri bâtil olarak değerlendirir. Ona göre Allah'ın en özel sıfatı, zâtı gereği yaratılmışlara benzememesidir. Allah'ın sıfatları için belli bir sınırlama yoktur. Onun sıfatları, fiillerinden anlaşılmaktadır. Onu naslarda belirtilen sıfatlarının dışında herhangi bir sıfatla nitelemek câiz değildir.²⁰²⁷

4.2.2. Allah Hakkında Mümteni' Olan Sıfatlara Delâlet Eden Lafızlar

İslâm âlimleri haberî sıfatları anlama ve yorumlama hususlarında tefvîz ve te'vîl olmak üzere genellikle iki yöntem izlemişlerdir.²⁰²⁸ Haberî sıfatların açıklama ve yorumlamasında te'vîl metoduna başvuran ilk kişi Ca'd b. Dirhem'dir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları başlangıçta te'vîle mesafeli yaklaşırlar da Mâtürîdî ile beraber haberî sıfatlar te'vîl edilmiştir. Ardından bu durum Cüveynî ile devam edip Gazzâlî ile ivme kazanmış ve nihâyetinde Râzî'nin *Esâsu't-Takdîs* adlı eserini kaleme alıp haberî sıfatları te'vîl etmesiyle bu yöntem mezhep taraftarlarınca benimsenmiştir.²⁰²⁹

Hemen ilk dönemlerde haberî sıfatlarla ilgili tartışmalar Müşebbihe/Mücessime ve Mu'tezile/Mu'attıla gibi birbirine zıt iki farklı akımlar tarafından gündeme getirilmiştir. Bu akımların ortaya çıkması yaklaşık h. I. asrın sonları ile h. II. asrın başlarına denk gelmektedir. Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğuna göre teşbîh düşüncesi ilk olarak Abdullâh b. Sebe' (ö. 40/660) liderliğindeki Sebeiyye gibi heretik fırkaların ortaya çıkmasıyla görülmüştür.²⁰³⁰ Bununla beraber Beyân b. Sem'ân et-Temîmî (ö. 119/773) ile Hişâm b. Hakem de bu düşüncenin ilk savunucularındandır.²⁰³¹ Bazı Şî'î ve Mu'tezilî âlimlere göre teşbîh ve tecsîm fikri Sünnî bilginler arasında da mevcûd olup Mukâtîl b. Süleymân (ö. 150/767) gibi âlimler vasıtasıyla yayılmıştır.²⁰³²

İbn Haldûn'a göre II. (VIII.) yüzyılın başlarında Allah'ın sıfatlarına ve fiillerine ilişkin müteşâbih âyetleri sözlük anlamından hareketle teşbîh yönünde tefsir

²⁰²⁷ Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 323b.

²⁰²⁸ Vâ'î, Tefvîk Yûsuf, *Ekvâlü'l-'Ulemâi'l-İsbât fî Âyâtı ve Ehâdîsi's-Sıfât*, Kuveyt 2000, s. 53.

²⁰²⁹ Asar, *Hadislerde Allâh Tasavvuru*, s. 149, 152.

²⁰³⁰ İsferyânî, Ebû'l-Muzaffar 'Îmâdüddîn Şehfûr (Şâhfûr), *et-Tefsîr fî'd-Dîn ve Temyîzi'l-Fırakati'n-Nâciye 'ani'l-Fıraki'l-Hâlikîn*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrût 1403/1983, s.119.

²⁰³¹ Râzî, *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, thk. Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî, Dâru'l-Kitâbu'l-'Arabi, Beyrût 2006, s. 80; Yavuz, "Müşebbihe", *DİA*, XXXII, ss. 156-158; "Teşbîh", *DİA*, XL, ss. 558-560, Ankara 2011.

²⁰³² Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Resâilu'l-Kelâmiyye*, thk. Ali Ebu Mulhim, Dâru Mektebeti Hilâl, Beyrût 2002, s. 245.

edip açıklayan ve Selef'e uyduklarını savunan bir grup hadisçi: "Allah görülen cisimler gibi olmayan bir cisimdir" diyerek Onun zâtını insana benzetmiştir. Daha sonra bunlar, ilâhî sıfatlar hakkında *bilâkeyf* ifadesini kullanmasına rağmen insanın sesine benzemeyen bir sesle konuşma ve arşa yükselme (tahta oturma) örneklerinde görüldüğü gibi bu sıfatları insanın sıfat ve fiillerine benzetmekten kurtulamamışlardır. Sonuçta teşbîhe düşen Selefiyye zuhûr etmiştir. Selefiyye'nin bu tutumuna karşı çıkan Mu'tezile, tenzihte aşırılığa saparak ilâhî sıfatları Onun zâtına ait gerçek nitelikler saymak yerine zihnî kavramlar ve hükümler düzeyine indirgemıştır.²⁰³³

Kısacası Allah'ın sıfatları konusunda genel olarak mezhepler üç farklı tavır sergilemişlerdir: Birincisi, dinî metinlerde zikredilen antropomorfik kavramları akli çıkarımlarda bulunmadan zâhiri üzerine hamleden, bu sebeple de Allah'ı yaratılanların nitelikleriyle tavsîf eden teşbîh tavrıdır. Bu fikir akımı, Onun zâtına baş, el, ayak vb. maddî uzuvlar ve oturma, çıkma, inme vb. fiiller nispet etmeleri;²⁰³⁴ yani Allah Teâlâ'nın cismânîleştirilmesi etrafında bir araya gelmeleri itibariyle kaynaklarda Müşebbihe, Mücessime ve Haşviyye şeklinde sınıflandırılan düşünürlerce temsîl edilmektedir.²⁰³⁵ İkincisi, naslarda vârid olan sıfatları, te'vîl ve teşbîhe kaçmadan Allah'ın bilgisine havâle eden; Evzâ'î (ö. 157/774), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/777), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Şâfi'î (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel ve ardından İbn Teymiyye ile İbn Kayyim el-Cevziyye gibi âlimler tarafından temsîl edilen Selef metodu olarak bilinen tefvîz tavrıdır.²⁰³⁶ Üçüncüsü ise naslardaki ifadelerin hakikat olarak algılanması tercihinde, Allah'ın yaratılmış varlıklara benzeyişini çağrıştıran sıfatları, mantık ve dil kâideleriyle değerlendiren te'vîl tavrıdır. Bu metot, diğerlerine nazaran daha yaygın kullanılmaktadır. Her ne kadar ulaştığı sonuçlar farklı olsa da "Cehmiyye, Mu'tezile, Şi'a, Eş'ariyye, Mâtürîdiyye ve Meşşâiyye" fırkaları tarafından kullanılmıştır.²⁰³⁷

Nesefî'ye göre Allah hakkında mümteni' olan sıfatlara delâlet eden lafızları kullanmak câiz değildir. Nakil yoluyla bizlere ulaşmış naslarda geçen "vech (yüz), yed

²⁰³³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, s. 1042-1058; Çelebi, İlyas, "Sıfat", *DİA*, XXXVII, ss. 100-106, Ankara 2009.

²⁰³⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Helmut Ritter, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût 1988, s. 31, 37; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, s. 119-125.

²⁰³⁵ Geniş bilgi için bkz. Yurdagür, Metin, "Haşviyye", *DİA*, XVI, ss. 426-427, İstanbul 1997; Üzümlü, İlyas, "Mücessime", *DİA*, XXXI, ss. 449-450, İstanbul 2006; Yavuz, Yusuf Şevki, "Müşebbihe", *DİA*, XXXII, ss. 156-158, İstanbul 2006.

²⁰³⁶ Şehristânî'ye göre; Selefiyye'ye mensup âlimlerin çoğu Allâh'ın ilim, kudret, irâde, kelâm gibi ezeli sıfatları olduğunu kabul eder, fakat sıfatları zâtî-fiilî gibi bir ayırıma tabi tutmazlar. "Yedeyn" (iki el), "vech" (yüz) gibi haberi sıfatları da naslarda geçtiği şekliyle kabul ederler ve te'vîl yoluna gitmezler. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, s. 104.

²⁰³⁷ Söz konusu tasnîf ve detaylı bilgi için bkz. Çelebi, "Sıfat", *DİA*, XXXVI, s. 100-106.

(el), nüzûl (inmek), meci' (gelmek)" gibi kelimelerin te'vîli ise gereksizdir.²⁰³⁸ Eş'arî'ye göre haberî sıfatlar, ancak nakil/vahiy yoluyla sâbit olur.²⁰³⁹ Ona göre haberî sıfatlar te'vîl etmeden bi-lâ-keyf zâhirî anlamıyla Allah'a nispet edilmelidir. Dolayısıyla o, bu tür kavramların te'vîline karşı çıkmıştır.²⁰⁴⁰ Bâkılânî de bu hususta Eş'arî gibi düşünmektedir.²⁰⁴¹ Cüveynî ise bu hususta iki farklı yaklaşım sergilemiştir. İlk eserlerinde bu tür sıfatların te'vîlini aklî ve dinî bir zorunluluk addederken,²⁰⁴² sonraki eserlerinde te'vîli terk edip selef metodunu benimsemiş ve Eş'arî gibi bu sıfatları *bi-lâ-keyf* kabul etmiştir.²⁰⁴³

İmam Mâlik'e "istivâ"nın keyfiyeti sorulduğunda o, istivâ malûm, keyfiyeti mechûl, ona inanmak îmânın gereği, inkârı ise küfürdür" cevabını vermiştir.²⁰⁴⁴ İmam Şâfi'î de bu hususta şunları kaydeder: "Allah'ın isimleri ve sıfatları vardır. Hiç kimse bunu reddedemez. Sıfatlar delille sâbit olduktan sonra kim bunları inkâr ederse kâfir olur. Fakat delil sâbit değilse bilmeme gibi bir özre binâen mazûr görülür. Çünkü bu konuyu akılla, gözlemlerle ve fikir yürüterek bilmek/öğrenmek mümkün değildir. Biz bu sıfatları naslarda vârid olduğu haliyle kabul ederiz. Yüce Allah kendi nefisini hiçbir şeye benzetmediği gibi bizler de teşbihten son derece sakınıyoruz."²⁰⁴⁵ Yine Ahmed b. Hanbel de bilmediği hususları Allah'a havâle etmeyi (*tefvîz*) tercih etmiştir.²⁰⁴⁶

Allah hakkında "*şemm* (koklama), *zavk* (tatma) ve *lems* (dokunma)" gibi nitelemelerin kullanılıp kullanılamayacağı hakkında Kâdî Abdülcebbar her üçünün de kullanılabileceğini savunmuştur. Basra Mu'tezilesine göre Allah'ın "hayy" sıfatına sahip olması, bu üç sıfata sahipliğini gerektirir. Ebû İshâk ise Allah hakkında bunların düşünülemeyeceğini öne sürmüştür.²⁰⁴⁷

²⁰³⁸ Nesefî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 15; *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 9a.

²⁰³⁹ Nesefî, *Muhtasaru Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 323a.

²⁰⁴⁰ Eş'arî, *el-İbâne*, thk. Fevkiye Hüseyin, Daru'l-Ensar, Kâhire 1977, s. 107 vd.; *Risâle ilâ Ehli's-Seğr*, s. 225 vd.

²⁰⁴¹ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 295-298.

²⁰⁴² Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 155-161; *eş-Şâmil*, s. 543-557.

²⁰⁴³ Cüveynî, *el-'Akîdetu'n-Nizâmiyye*, s. 32-34.

²⁰⁴⁴ Makdîsî, Abdullâh b. Ahmed, *Lûm'atü'l-İ'tikâd*, 2. Baskı, nşr. Vizâretü's-Şûûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da' ve ve'l-İrşâd, Suudi Arabistan 2000, s. 11.

²⁰⁴⁵ Askâlânî, İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, thk. Abdullâh b. Bâz, Dârü'l-Hadis, Kâhire 2004, XIII, s. 461.

²⁰⁴⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Beyrût 1973, s. 156.

²⁰⁴⁷ Nesefî, *Muhtasaru Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 223a-223b.

4.2.3. Allah Hakkında Vâcib veya Mümteni‘ Olmayan Sıfatlara Delâlet Eden

Lafızlar

Allah hakkında vâcib veya mümteni‘ olmayan sıfatlara delâlet eden lafızlarla ilgili Kur’ân’da bazı âyetler²⁰⁴⁸ delil olarak öne sürülse de tevkîfî bir durum olmadıkça Allah hakkında يامكار (Ey tuzakları bozan!), ياخداع (Ey oyunları başa çeviren!) gibi sıfatların kullanılması câiz değildir. Ehl-i Sünnet Allah’ın isimlerinin şer‘î nasslardan alındığı hususunda ittifak edip Allah’a ancak Kur’ân veya sahîh sünnet yahut icmâ‘ın Allah’a itlâkına cevâz verdiği isimlerin verilebileceğini söylemişlerdir. Çünkü Allah Teâlâ bir takım isimlerle vasıflandığı halde bunlarla aynı manaya gelen diğer bir takım isimlerle vasıflanamaz. Mesela Allah hakkında ‘Âlim ve Cevâd denildiği halde, sahî ve fâdıl denilemez. Yine Onun hakkında rahim denildiği halde şefik denilemez. Ayrıca Allah Teâlâ bir takım fiillerle vasıflanabildiği halde bu fiillerin türevi olan isimlerle de vasıflanamaz. Mesela; سقاهم ربهم □ denilebildiği halde, bu fiilden müştak olan Sâki ismi Allah’a verilemez.²⁰⁴⁹

Nesefî, “Arap olmayanlar Allah hakkında tevkîfî olmayan birtakım isimler kullanmaktadır. Bu ise ümmetin icmâ ile cevâz verdiği bir durumdur. O halde bu husus nasıl açıklanabilir?” şeklindeki soruya şöyle cevap vermektedir: “Bu durumda asıl olan bunun câiz olmadığıdır. Şayet ümmet ittifâkla bunun câiz olduğunu söylüyorsa, o takdirde muhakkak bu isimler tevkîfidir. Bunların tevkîfî olmaları, Kur’ân’da zikredilmelerini gerekli kılmamaktadır.²⁰⁵⁰ Ayrıca bazı isim ve sıfatların Allah hakkında kullanılabilmesinin câiz olması için Kur’ân ve Sünnet’te vârid olmaları yeterli değildir. Aynı şekilde bunların Onun yüceliğine uygun olup edebe de muvâfık olmaları gerekir.”²⁰⁵¹

4.3. Nesefî’nin Diğer Kelâmî Görüşleri

4.3.1. Rü’yetullâh

Rü’yetullâh konusuna girmeden önce Nesefî, bir konuyu idrâk etmenin üç mertebesinden bahsetmektedir. Bunlar:

²⁰⁴⁸ Âl-i ‘İmrân, 3/54; Nisâ, 4/142.

²⁰⁴⁹ Semerkandî, *es-Sahâifu ‘l-İlâhiyye*, s. 399.

²⁰⁵⁰ Nesefî, *Meşâriku ‘l-Envâr*, s. 15; Nesefî, *Keşfü ‘l-Hakâik*, vr. 9a.

²⁰⁵¹ Teftâzânî, *Şerhu ‘l-Makâsîd*, III, s. 258.

1. Meseleyi delilleriyle bilmek: Bir konu delillerle anlaşılırsa onun üzerine ittifâk edilir.

2. O şeyin zâtını tanıyarak anlamak: Bu, ihtilâflıdır.

3. O şeyi his yoluyla kavramaktır. Bu, siyahın siyahlığını gözler vasıtasıyla görüp tanımaya benzer. Konumuzla ilgili olan da bir şeyi his yoluyla kavramaktır.²⁰⁵²

Semerkindî ise hislere ait idrakin üç kısma ayrıldığını söyler:

1. Bu hislerin bir kısmı karşılıklı iletişime bağlıdır. Bunlar; dokunma, tatma ve koklama duyularıdır.

2. Bir kısmı da karşılıklı iletişim olmaksızın meydana gelir. Bu da görme duyusudur.

3. Bir kısmında ise iletişimin olması da olmaması da mümkündür. Bu da işitme duyusudur.²⁰⁵³

İnsanın dış dünya ile irtibatını sağlayan “görme, tatma, koklama, dokunma ve duyma” olmak üzere beş dış duyu organı vardır. Bunun yanında ayrıca “hiss-i müşterek, hayal, vehim, mutasarrıfa ve hafıza” şeklinde beş iç duyuya da sahip olduğu söylenmektedir.²⁰⁵⁴

Rü’yetullâh, Allah’ın cennette mü’minlere görünüp görünemeyeceği hususunu ifade eden bir terkîbtir. Bu terkîb Kur’ân’da geçmemekle birlikte nübüvveti inkâr edenlerin peygamberlerden dünyada Allah’ı görme ve Allah’ı kendilerine gösterme taleplerinden bahsedilmiştir.²⁰⁵⁵ Nitekim bazı müfessirler “Gözler O’nu idrâk edemez, hâlbuki O gözleri idrâk eder”²⁰⁵⁶ âyetinin Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber’den Allah’ı kendilerine göstermesini istemeleri üzerine indiğini ve bunun dünyaki görmekle ilgili olduğunu belirtirler. Rü’yetullâh konusu i’tikâdî bir problem olarak II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında tartışılmaya başlamıştır. Sümeniyye ile Allah’ın varlığının ispatını tartışan Cehm b. Safvân, Allah’ın duyularla algılanamayan ve gözle görülemeyen bir varlık olduğunu söylemiştir.²⁰⁵⁷

Daha sonra Mu‘tezile tevhîd ilkesinin gereği olarak rü’yetullâhı câiz görmemiş ve bu olumsuz tavırlarını aklî ve naklî delillere ispat etme yoluna gitmiştir. Onlar bu noktada görülmenin cisim olmayı gerektireceği olgusundan hareket ederek ve naslar

²⁰⁵² Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti’l-‘Ukûl*, vr. 223b.

²⁰⁵³ Semerkandî, *es-Sahâifu’l-İlâhiyye*, s. 180.

²⁰⁵⁴ Semerkandî, *es-Sahâifu’l-İlâhiyye*, s. 182-183.

²⁰⁵⁵ Bkz. Bakara 2/55; Nisâ 4/153; A’râf 7/138; Mü’min 40/36-37.

²⁰⁵⁶ Enâm, 6/103.

²⁰⁵⁷ Yeşilyurt, Temel, “Rü’yetullah” *DİA*, XXXV, ss. 311-314, İstanbul 2008.

üzerinde te'vîle başvurarak aklî gerekçelerle rü'yetullâhı nefyetme tavrını benimsemişlerdir.²⁰⁵⁸

Ehl-i Sünnet Allah'ın aynı hizada bulunmak karşı karşıya gelmek, bir mekân ve yönde bulunmak gibi kayıtlardan münezze olarak görülebileceğinde ittifak etmişlerdir. Ehl-i Sünnet'in dışında kalan bütün fırkalar rü'yetullâhın mümkün olacağına karşıdır. Her ne kadar Müşebbihe ve Kerrâmiyye Allah'ın görülmesinin mümkün olduğuna kâil olsalar da bunu Allah'ın bir mekânda ve cihette bulunduğuna ve Onun cisim olduğuna inandıkları için iddia etmektedirler.²⁰⁵⁹

Ehl-i Sünnet, diğer mezheplerin aksine Allah'ın âhirette görülebileceğini savunmaktadır. Bu hususta Eş'arî "her var olanın görülmesi mümkündür" diyerek rü'yetullâh'ın temel kriterini ortaya koymaktadır. Ona göre ma'dûm'un görülmesi ise imkânsızdır. Zira bir şeyin görülmesinin başlıca şartı, onun var olmasıdır.²⁰⁶⁰

Ehl-i Sünnet âlimlerinin cumhûru, cevher ve 'arazların görülüp idrâk edilebileceği hususunda hemfikirdir. Bunların görülebilmeleri ise bir nedene muhtaçtır. Cevherlerin görülebilmelerinin nedeni cevher olmaları veya 'arazların görülebilmelerinin nedeni 'araz olmaları değildir. Bilakis bunların görülmelerini sağlayan ortak bir payda vardır. Bu ortak payda da *hudûs* ve *vücûd* sıfatlarıdır. Hudûsun illet olması imkânsızdır. Çünkü hudûs, önceden ma'dûm olan bir şeyin sonradan var olmasıdır. Dolayısıyla hudûs, görülmenin illeti olursa onun bir parçası olan 'adem de bu illetin bir parçası olur ki bu bâtıldır. Zira 'ademe itibar edilmez. Netice olarak illet olabilecek tek şey, vücûd sıfatıdır. Bu sıfat ise vâcibü'l-vücûd olan Allah Teâlâ ile mümkün varlıkların ortak özelliğidir. Cevher ile 'arazın görülebilmelerinin illeti olan vücûd sıfatı Allah Teâlâ'da da mevcûd olduğuna göre Onun da görülebilmesi sahîh ve mümkündür.²⁰⁶¹

Öte yandan Nesefî'ye göre Allah'ı görmek mümkün olmasaydı Hz. Mûsâ "Rabbim! Bana kendini göster, sana bakayım!"²⁰⁶² diye bir talepte bulunmazdı. Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî'nin âyeti "Rabbim! Bana öyle bir âyet/işâret (mu'cize) göster ki onunla Seni tanıyayım!" şeklindeki te'vîline gelince Nesefî, bu yorumu beş açıdan bâtıl görmektedir:

²⁰⁵⁸ Kâdî, Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 232-233.

²⁰⁵⁹ Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s. 360-361.

²⁰⁶⁰ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 51; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî'l-Eş'arî*, s. 80-81.

²⁰⁶¹ Nesefî, *Muhtasarü Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 223b-223a.

²⁰⁶² A'râf, 7/143.

1. Şayet iddiâ edildiği gibi âyetteki “*Sana bakayım*” ifâdesi “âyetine bakayım” anlamında olsaydı hemen ardındaki “*Sen beni asla göremezsin*” cümlesinin anlamı da “Sen, benim âyetimi göremezsin” şeklinde olur ve bu durumda Kur’ân, bizzat kendisiyle çelişirdi. Zira Allah, Hz. Mûsâ’ya bir yandan “âyetimi göremezsin” derken hemen ardından “*Rabbi dağa tecellî edince onu paramparça etti*”²⁰⁶³ buyurarak ona bir âyet gösterdiğini bildirmektedir.

2. Hz. Mûsâ daha önceleri asânın yılanı dönüştürülmesi,²⁰⁶⁴ kayadan su fişkırması,²⁰⁶⁵ denizin ikiye yarılması,²⁰⁶⁶ sağlam elinin bembeyaz kesilmesi²⁰⁶⁷ gibi birçok âyet/mu‘cize zaten görmüştü. Dolayısıyla tüm bunlara rağmen yeniden bir âyet istemesi inatçılıktan başka bir şey olmaz. Allah’a karşı inatçı bir tutum sergilemek ise küfrün sembolü ve şi‘arı olacağından Hz. Mûsâ bundan berîdir.

3. Allah Teâlâ, âyetin hemen devamında “*Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin*”²⁰⁶⁸ buyurmaktadır. Şayet Hz. Mûsâ’nın göreceği şey mu‘cize ise âyetin anlamı “Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de benim mu‘cizemi görebilirsin” şeklinde olurdu ki bu bâtil bir te’vîldir. Zira Hz. Mûsâ söz konusu mu‘cizeyi, “dağ yerinde durabildiğinde” değil, “paramparça olduğunda” görmüştür. Buna göre dağ yerinde durabilseydi, göreceği herhangi bir şey kalmazdı. Özetle bu te’vîl, her yönüyle sıkıntılı olup kabul edilebilir değildir.

4. Hz. Mûsâ, Rabbinî tanıyan biri olarak Ona duâ edip münâcâtta bulunuyordu. Herhangi bir kimsenin bile tanıdığı birine “bana kendini tanı!” demesi abes kaçtığından Hz. Mûsâ gibi bir peygamberin tanıdığı Rabbine böyle bir teklifte bulunması söz konusu olamaz.

5. Âyette açık ve net bir şekilde “*Sana bakayım*” ifâde edilirken âyeti zâhîrinden koparmanın hiçbir anlamı yoktur.²⁰⁶⁹

Rü’yetullâhı inkâr edenlerin öne sürdüğü argümanlardan biri de şudur: Hz. Mûsâ, rü’yetullâhı kendisi için değil, Allah’ı görmeyi talep eden kavmi

²⁰⁶³ A’râf, 7/143.

²⁰⁶⁴ A’râf, 7/107; Şu’arâ, 26/32.

²⁰⁶⁵ Bakara, 2/60.

²⁰⁶⁶ Bakara, 2/50; Şu’arâ, 26/63.

²⁰⁶⁷ A’râf, 7/108; Şu’arâ, 26/33.

²⁰⁶⁸ A’râf, 7/143.

²⁰⁶⁹ Neseî, *Muhtasaru Nihâyeti’l-‘Ukûl*, vr. 328b-329a.

için istemiştir.²⁰⁷⁰ Hz. Mûsâ da bu istek üzerine Allah'ın görülemeyeceğini ispat etmek için kendi adına Allah'tan böyle bir talepte bulunmuştur. Bu yöntem karşı taraf için daha ikna edici bir tutumdur. Bu yorum Ebû Alî el-Cübbâî ile oğlu Ebû Hâşim'e aittir. Fakat bunlar da üç yönden yanlıştır:

1. Bu yorum, herhangi bir delil olmaksızın âyeti zâhirinden koparmaktır ki bu câiz değildir.

2. Şayet rü'yet imkânsız olsaydı Hz. Mûsâ kavmini böyle bir istekte bulunmaktan menederdi. Zira peygamberlerin yanlışa karşı sessiz kalıp bunu onaylamaları câiz değildir. Nitekim o, kavminin “*Ey Mûsâ! Onlara ait tanrılar (putlar) gibi, sen de bizim için bir tanrı (put) yap*”²⁰⁷¹ isteğine karşı kayıtsız kalmayıp “*Gerçekten siz cahil bir toplumsunuz*”²⁰⁷² cevabını vererek tepkisini ortaya koymuştur.

3. Hz. Mûsâ'dan böyle bir talepte bulunanlar ya mümindir ya da kâfirdir. Kâfir olmaları mümkün değildir. Zira Hz. Mûsâ böyle bir talepte bulunurken yanında sadece Allah'ın huzuruna çıkmak için seçmiş olduğu 70 mümin bulunmaktaydı. Nitekim bu husus Kur'an'da²⁰⁷³ açıkça beyân edilmiştir. Bununla beraber kâfirler, Hz. Mûsâ'nın gösterdiği onlarca mu'cizeyi inkâr etmişken böyle bir yanlışa düşmeleri gayet normaldir. Şayet bu talepte bulunanlar müminlerse, Hz. Mûsâ'nın onları bu talepten menetmesi ve onların da peygamberlerine itâat etmeleri gerekirdi. Bu durumda Hz. Mûsâ da böyle bir talepte bulunmazdı.²⁰⁷⁴

Nesefî, Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görme talebinde bulunmasını, Onunla ilgili ilmini arttırması ve kalben mutmain olması şeklinde bir nedene bağlanmasını doğru bulmaz. Ona göre bu durumu, Hz. İbrahim'in “*Rabbim! Ölülerini nasıl diriltiyorsun, bana göster*”²⁰⁷⁵ sözüyle kıyaslamak da doğru değildir. Zira Hz. İbrahim'in bu talebi te'vîli zorunlu bir ifade olduğundan delil olamaz.²⁰⁷⁶

Hz. Mûsâ'nın bu talebi, kavminin isteğinden kaynaklandığı takdirde üç ihtimal söz konusu olabilir:

²⁰⁷⁰ Bakara, 2/55.

²⁰⁷¹ A'râf, 7/138.

²⁰⁷² A'râf, 7/138.

²⁰⁷³ A'râf, 7/155.

²⁰⁷⁴ Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 328b-329a.

²⁰⁷⁵ Bakara, 2/260.

²⁰⁷⁶ Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 329a.

a. Bu talep, onların rü'yetullâhın mümkün olmadığını bilmediklerinden kaynaklanabilir.

b. Rü'yetullâh'ın gerçekleşeceğini bilmelerine rağmen inat etmelerinden kaynaklanabilir.

c. Kendilerinin îmânlarını arttırmak istemelerinden kaynaklanabilir.

Nesefî'ye göre “Hz. Mûsâ'nın rü'yeti talep etmesi, rü'yetin imkânsızlığını bilmediğini gösterir” tezi kabul edilse bile, “Hz. Mûsâ'nın bunu bilmemesi câiz değildir” gibi bir yaklaşım doğru değildir. Zira Allah'ın hikmetini kavramak için Onun zâtını ve sıfatlarını bilmek zorunludur. Hz. Mûsâ'nın bunları bilmemesi düşünülemez. Fakat bunları bilmek, rü'yetin imkânsızlığını bilmeye bağlı değildir ve bunu gerektirecek bir delil de yoktur. Aksi halde “Hz. Mûsâ'nın bunu bilmesi ona vâcib, bilmemesi de câiz değildir” gibi bir yaklaşım, peygamberlerin günah işleyebileceği neticesini ortaya çıkarır. Çünkü bu durumda Hz. Mûsâ, Allah'ın kendisine vâcib kıldığı bir vazifeyi yerine getirmemiş sayılır. Hâlbuki peygamberler masum olduklarından günah işlemeleri söz konusu değildir. Hz. Mûsâ'nın tövbe etmesi ise günah işlediğinden değil, Allah'tan böyle bir talep için izin almadığındandır. Şayet rü'yet imkânsız olsaydı, Hz. Mûsâ'nın bunu bilmemesi mümkün değildi. Zira Peygamberlerin insanlar arasında Allah'ı ve Onun sıfatlarını en iyi bilen kimseler olduklarına dair Ümmet icmâ' etmiştir. Ayrıca Ebü'l-Hüseyin'e kadar hiç kimse “Hz. Mûsâ rü'yetin imkânsız olduğunu bilmiyordu” tezini savunmamıştır. O zamana kadar insanlar ya rü'yete inanıyor ya da rü'yeti inkâr ediyorlardı. Fakat hiç kimse böyle bir iddiâ ortaya atmamıştı. Dolayısıyla Ebü'l-Hüseyin'den önce var olan bu icmâ', onun iddiasıyla ortadan kalkmadığından bu tez geçersizdir.²⁰⁷⁷

Nesefî, “*Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin*”²⁰⁷⁸ âyeti üzerinde şöyle bir önermede bulunmuştur: Allah rü'yeti, dağın yerinde durabilmesine bağlamıştır. Dağın yerinde durabilmesi ise mümkündür. Varlığı mümkün bir şeye bağlı olan her şey mümkündür. O takdirde rü'yetullâh da mümkündür.²⁰⁷⁹

²⁰⁷⁷ Nesefî, *Muhtasaru Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 328b-329b.

²⁰⁷⁸ A'râf, 7/143.

²⁰⁷⁹ Nesefî, *Muhtasaru Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 329b.

Nesefî'ye göre rû'yetullâh'ın mümkün olmadığını iddiâ edenlerin en çok kullandıkları naklî delillerden biri de “Gözler O’nu idrâk edemez, hâlbuki O gözleri idrâk eder”²⁰⁸⁰ âyetidir. Bunlar mezkûr âyeti dört farklı şekilde yorumlamaktadırlar:

1. Gözün idrâkı, görmektir. Zira “filan kişiyi gözlerimle gördüm” ile “filan kişiyi gözlerimle idrâk ettim” cümlesi arasında anlam itibariyle herhangi bir fark yoktur. Bununla beraber Araplar gözün idrâkını, görme anlamında kullanmışlardır.

2. Gözlerden kastedilen, görenlerdir. Her ne kadar *إِلَى الْأَبْصَارِ* “Güçlü ve keskin kavrayış yeteneğine sahip (akıllı)”²⁰⁸¹ âyetinde ebsâr kelimesi akıl anlamında kullanılmışsa da buradaki kullanım tamamen mecâzîdir.

3. Rû'yetullâhın imkânsızlığı herkesi kapsamaktadır.

4. Rû'yetullâhın imkânsızlığı tüm zamanları kapsamaktadır. Buna göre âyetin anlamı: “Gözleri gören hiçbir kimse hiçbir zaman Allah’ı göremez” şeklindedir.²⁰⁸²

Nesefî, “Allah, gözlerin kendisini idrâk edememesiyle övündüğünden, gözlerin Onu görmesi Onun hakkında eksiklik olur” şeklinde bir iddiada bulunanlara şöyle cevap vermektedir: Bu âyet ile Allah Teâlâ’nın kendi zâtını övdüğü hususunda icmâ’ vardır. Âyetten eksiklik çıkarımında bulunmak doğru değildir. Zira O, aynı zamanda kendisini affedici olarak da tanıtmaktadır. Affetmek ise kendisine ait olan bir hakkı (başkalarını cezalandırmayı) terk etmek anlamına gelir. Dolayısıyla eğer bu bir eksiklik olsaydı affetmenin de eksiklik olması gerekirdi. Oysa kişinin kendi hakkından vazgeçmesi câizdir.²⁰⁸³

Rû'yetullâh’ı inkâr edenlerin sıkça kullandıkları naklî delillerden biri de *لَنْ تَرَانِي* “Beni asla göremezsin”²⁰⁸⁴ âyetidir. Onlara göre ayetteki “لَنْ” harfi ebediyeti ifâde ettiğinden Allah sonsuza dek görülemez. Hz. Mûsâ gibi bir peygamber dahi Onu sonsuza dek göremeyeceğine göre sıradan müminlerin Onu görmesi imkânsızdır.²⁰⁸⁵ Nesefî bu iddiaya karşı çıkarak âyetteki “لَنْ” harfinin ebediyeti ifâde etmediğini söylemiştir. Nitekim Kur’ân’da Yahûdîler hakkında *لَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ* “Fakat kendi elleriyle yaptıkları işler yüzünden ölümü hiçbir zaman temenni edemezler”²⁰⁸⁶ buyrulmaktadır. Bununla beraber onlar âhirette yok olup gitmeyi (ölmeyi)²⁰⁸⁷

²⁰⁸⁰ Enâm, 6/103.

²⁰⁸¹ Sâd, 38/45.

²⁰⁸² Nesefî, *Muhtasaru Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 330a.

²⁰⁸³ Nesefî, *Muhtasaru Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 330b.

²⁰⁸⁴ A'râf, 7/143.

²⁰⁸⁵ Nesefî, *Muhtasaru Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 330b.

²⁰⁸⁶ Bakara, 2/95.

²⁰⁸⁷ Furkân, 25/13.

isteyeceklerdir. Şayet “لَنْ” harfi ebediyeti ifâde etseydi, onlar âhirette bunu istemezlerdi.²⁰⁸⁸

Ayrıca Neseî, Kur’ân’daki *وَهُ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ* “O gün birtakım yüzler ıslıl ıslıl aydındır. Rablerine bakarlar”²⁰⁸⁹ âyetinden Allah’ın âhirette görüleceğinin anlaşıldığını ifâde etmiştir. Zira Ona göre âyetteki نظر (nazar) kelimesi üç anlama gelmektedir:

1. Bakmak (görmek): Üç ihtimal arasında en doğru olanı bakmak (görmek) anlamıdır. Çünkü *nazar* kelimesi harf-i cer olan *إِلَى* (*ilâ*) ile beraber geldiğinde beklemek değil, bakmak (görmek) anlamına gelir. Bu durum, *ilâ* harf-i cer kabul edildiği takdirde geçerlidir. Fakat *ilâ* isim olarak ele alındığında ya nimet anlamına gelen *إِلَاء* kelimesinin müfredi/tekilidir ki buna göre âyetin anlamı “O gün birtakım yüzler ıslıl ıslıl aydındır. Rablerinin nimetlerini beklemektedir” şeklinde olur. Ya da *ilâ*, “عند (yanında)” anlamında bir isim olup âyetin anlamı “O gün birtakım yüzler ıslıl ıslıl aydındır. Rablerinin indinde/katında beklemektedir” şeklinde yorumlanır. Öte yandan Halîl’e göre *nazar* kelimesi harf-i cer olan *ilâ* ile beraber geldiğinde beklemek anlamına da gelebilmektedir.

Neseî, nahiv âlimlerinin cumhûrunun; harf-i cerleri “isim olarak gelebilen ve gelemeyen” şeklinde ikiye ayırdıklarını ve *ilâ* harfini ikinci kısımda zikrettiklerini aktarır. Nitekim Zamahşerî de bu görüştedir. Dolayısıyla *ilâ* harfinin nimet anlamında tekil bir isim kabul edilmesi söz konusu olamaz. Ezherî’ye (ö. 370/980) göre *إِلَى* (*ilen*) kelimesi *إِلَاء* (*âlâ*) kelimesinin cem’idir/çoğuludur. Ancak Ezherî’nin bahsettiği tenvinli *إِلَى* (*ilen*) kelimesi olup harf-i cer olan *ilâ* ise tenvinsizdir.

2. Beklemek (*intizâr*): “Beklemek” sürekli yenilenen şeyler hakkında kullanıldığı için Allah hakkında kullanılması muhâldir. Âyetin bir öncesine bakıldığında “O gün birtakım yüzler ıslıl ıslıl aydındır”²⁰⁹⁰ ifadesinin, müminleri iyilik yapmaya teşvîk etmeye yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla âyetin devamında geçen *نَاطِرَةٌ* kelimesine “bekleyen” anlamı verildiğinde çelişki meydana gelir. Zira beklemek, zahmet ve tasa gerektirir. Bu nedenle âyetin başına uyumlu olacak şekilde teşvik edici bir anlam yüklenmelidir. Fakat bazı âlimler burada “ثَوَاب (sevâb)” kelimesini takdîr etmektedirler. Buna göre âyetin anlamı “Rablerinin (kendilerine vaadettiği) sevabı beklerler” şeklinde olur. Böylece âyetin başı ile sonu birbirine uyumlu hale gelir.

²⁰⁸⁸ Neseî, *Muhtasaru Nihâyeti’l-‘Ukûl*, vr. 332b.

²⁰⁸⁹ Kîyâmet, 75/22-23.

²⁰⁹⁰ Kîyâmet, 75/22-23.

Sahâbe ve tabiînden birçok âlim bu görüştedir. Hz. Ali bu âyeti “Rablerinden kendilerine gelecek olan nimet ve iyiliği beklerler” şeklinde tefsir etmiştir. Sa’îd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]) ile Mücâhid (ö. 103/721) de mezkûr âyeti: “O gün birtakım yüzler çok mutlu ve güzeldir. Rablerinden sevap beklerler” şeklinde anlamışlardır. Aynı şekilde Cerîr b. Mansûr, Mücâhid’e şöyle demiştir: “Bazı insanlar söz konusu âyeti “Rablerine bakarlar” şeklinde anlamaktadırlar. Hâlbuki Onu hiç kimse göremez. Âyetin anlamı “O gün birtakım yüzler çok sevinçli ve mutludur. Rablerinden sevap beklerler” şeklinde anlaşılmalıdır.

3. Gözbebeklerini ona doğru çevirmek: Bu, Allah hakkında mümkün değildir. Zira buna göre gözlerin kendisine çevrildiği zâtın belirli bir cihette olması gerekir. Allah Teâlâ ise herhangi bir cihette bulunmaktan münezzehtir.²⁰⁹¹

4.3.2. Tahsîn/Hüsün ve Takbîh/Kubuh

İslâmî literatürde hüsün ve kubuh kavramları estetik anlamından ziyade fiillerin dînî ve ahlâkî konumunu ifâde etmektedir. Sözlükte “güzel ve çirkin” anlamlarının karşılığı olan bu kavramlar, ilâhî övgü veya yergiye yahut sevap veya ‘ikâba neden olan fiillerin keyfiyetini belirler. Ayrıca fazîlet-rezîlet, güzel-çirkin, hak-bâtıl, doğru-yanlış gibi anlamlarıyla ahlâk, felsefe ve mantık; fâ‘ilini ilâhî övgü veya yergiye lâyık kılan inanç, düşünce ve davranışlar için kullanıldığında ise fıkıh usûlü alanına girer.²⁰⁹²

Genel olarak hüsün ve kubuh kavramlarının üç anlamına işaret edilir:

- a. Bir şeyin doğasına uygun ya da aykırı olması; acı ve tatlı gibi.
- b. Bir şeyin kemâl ya da noksan sıfatı olması; ilim ve cahillik gibi.
- c. Bir şeyin dünyada övgüyle, ahirette sevapla ya da dünyada yergiyle, ahirette ise cezayla ilintili olmasıdır.

İlk iki anlamın aklî olduğu hususunda bir anlaşmazlık yoktur. Üçüncü anlamda ise ihtilaf edilmiştir.²⁰⁹³

Cürcânî, hüsün ve kubuh kavramlarının üç anlamından bahsetmektedir:

- a. Yetkinlik ve eksiklik sıfatıdır. İlmin yetkinlik, cehaletin eksiklik sıfatı olması gibi.

²⁰⁹¹ Nesefî, *Muhtasaru Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 333b-334a.

²⁰⁹² Çelebi, İlyas, “Hüsün ve Kubuh” *DİA*, XIX, ss. 59-63, İstanbul 1999.

²⁰⁹³ Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s. 464.

b. Amaca uygunluk ve aykırılıktır. Güzellik bir maslahatı, kötülük ise bir mefsedeti içerendir.

c. Bir şeyin dünyada övgüyle, ahirette sevapla ya da dünyada yergiyle, ahirette ise cezayla ilintili olmasıdır.²⁰⁹⁴

Hüsün ve kubuh kavramları, bir eylem hakkındaki hükmü ifade eden değerlerdir. Bu bağlamda hasen olduğuna hükmedilen eylemler beğenilir, övülür, şer‘î otorite tarafından emredilir; kabîh olduğuna hükmedilen eylemler ise beğenilmez, yerilir ve şer‘î otorite tarafından yasaklanır.²⁰⁹⁵

Bu meseleyi manevî güzellik veya çirkinlik yönünden ele alan Kelâm ilmi, ahlâkî açıdan âhirette ödüllendirilmeyi veya cezalandırılmayı gerektiren fiilleri, Allah açısından ise Onun fiillerinin güzel ve çirkin olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği hususunu değerlendirir. Buna karşın ahlâk bilginleri bu kavramları mâhiyet ve kaynakları bakımından incelerler. Usûl âlimleri ise şer‘î hükümlerin kaynağını ve aklın bu konudaki pozisyonunu tartışır.²⁰⁹⁶ Nitekim usûl âlimlerinin bu konudaki fikir ayrılığı, eylemlerdeki iyilik ve kötülüğün idrâk ve ispatında aklın konumuna dair ortaya koydukları farklı yaklaşımlara dayanmaktadır.²⁰⁹⁷

Bu problemin ortaya çıkışı çok öncelere dayandırılmaktadır. Nitekim Antikçağ Yunan filozofları bu konuyu ontolojik açıdan ele almışlardır. Sokrat (ö. m.ö. 399) dindarlığı, sadece tanrının irâdesine uyumu bakımından değil, bizâtihi hasen olduğundan iyi kabul etmiştir. Ardından bu görüşü öğrencileri Platon ve Aristo tarafından *rasyonel iyi düşüncesi* şeklinde ifâde edilmiştir. Helenistik felsefenin öncülerinden olan Epikür (ö. m.ö. 270) ise kâinâtın kötülüklerle dolu olduğunu iddia etmiştir.²⁰⁹⁸

Öte yandan iyilik ve kötülük, eski İran’da Mecûsîlerle/Zervânîlerle Maniheiztler arasındaki en temel bir tartışma konusudur. Mecûsîler’e göre aslında iyilik ile kötülüğün yaratıcısı Yazdân/Zervân’dır. Zira onlar, hem iyilik tanrısı Ahura Mazda’nın hem de kötülük tanrısı Şeytân/Ehrimen’in, Yazdân adındaki tanrıdan neşet

²⁰⁹⁴ Cürcanî, Seyyid Şerif, *Şerhu’l-Mevâkıf*, İstanbul 1311, III, s. 146.

²⁰⁹⁵ Bulut, Zübeyir, “Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, XIII, sayı: 2, (Temmuz 2015) ss. 634-654, s. 635.

²⁰⁹⁶ Çelebi, İlyas, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 16-17, İstanbul 1998-1999, s. 61; Bulut, “Hüsün ve Kubuh Meselesinin ...”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, s. 635.

²⁰⁹⁷ Bardakoğlu, Ali, “Hüsün ve Kubuh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 4, Kayseri, 1987, s. 60.

²⁰⁹⁸ A. Weber, *Felsefe Tarihi*, trc. H. Vehbi Eralp, Devlet Basımevi, İstanbul 1938, s. 27, 81-83; Çelebi, “Hüsün ve Kubuh” *DİA*, XIX, ss. 59-63.

ettiğine inanmaktadırlar. Mecûsîlerin çoğunluğu Şeytân'ı hâdis ve cisim olarak kabul ederken bazıları da Şeytân'ı kadîm bir varlık olarak görmekte, onun ne cisim ne de cismânî olduğunu savunmaktadır.²⁰⁹⁹

Mecûsîlerin inançlarındaki çelişkileri aktaran Neseî, onları ilmî delillerle tenkit etmiştir. Ona göre kötülüğün Allah'a nispeti açısından Mu'tezile dışındaki kelâmcılar, hüsun ve kubuh yetkisini akla vermemiştir. Bundan dolayı neyin iyi neyin kötü olduğu hususunda karar mercii akıl değil, vahiydir. Ayrıca Yezdân'ın anlık düşüncesinden Şeytân'ın meydana gelmesi aynı zamanda ondan kötülüklerin aslının tevellüd etmesi anlamına gelir. Bu ise onların temel savlarıyla çelişmektedir.²¹⁰⁰

İslâm âlimleri, peygamberler olmaksızın iyilik ile kötülüğün akıl yoluyla bilinip bilinemeyeceği hususunda ihtilâf etmişlerdir. Bu çerçevede aklın fonksiyonu ve yetki alanı ile ilgili teolojik tartışmalar yapmışlardır. Eş'arî ve Seleî kelâmcılar ile Mâlikî, Şâfi'î ve Hanbelî usûl âlimlerinin çoğunluğu ve bazı Hanefî usûlcülerine göre iyilik-kötülük şer'î olup vahye dayalıdır. Dolayısıyla bir şey/fiil Allah iyi gördüğü için iyi, kötü gördüğü için kötüdür. Bu durum şer'î hitâbın fiillere ta'alluku ile meydana geldiğinden dini hükümleri vaz' eden şâri'in bildirmesi olmaksızın insanın bir fiilin iyi veya kötü olduğunu kendi başına kavraması mümkün değildir.²¹⁰¹ Fakat Eş'arî'nin de ifadesiyle "kötülük Allah'tandır; ancak Allah kötülüğü kendisi için değil başkaları için kötü olarak yaratmıştır."²¹⁰²

Mâtürîdî'ye göre insan, bazı şeyleri sevip meyleden bazı şeylerden de nefret edip uzak duran bir özellikte yaratılmıştır. Allah Teâlâ akıllara, övgüye layık sonuçlar doğuracağından ötürü insan fitratının sevmediği bazı şeyleri iyi/hasen; yergiye layık sonuçlar doğuracağından ötürü de bazı şeyleri kötü/kabîh göstermiştir.²¹⁰³ Ona göre göre bir şey kendi zatından dolayı iyi veya kötü olamaz. Onlara bu niteliği veren, eşyâyı yoktan var edendir. Zira bu niteleme yaratıcı olmaksızın mümkün olsaydı, o takdirde eşyanın yaratıcı olmaksızın varlık âlemine intikal etmesi de imkân dâhilinde olurdu. Oysa bu muhâldir.²¹⁰⁴ Mâtürîdî'nin konuyla ilgili Mu'tezile ile Eş'arîler arasında orta bir yol izlediğini söylemek mümkündür.

²⁰⁹⁹ Neseî, *Muhtasarı Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 278a; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ Tesânîfi's-Şî'a*, Beyrût 1403/1983, VII, s. 18.

²¹⁰⁰ Neseî, *Muhtasarı Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 278a.

²¹⁰¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, s. 57; Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 234-235; Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s. 464.

²¹⁰² Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 125; Çelebi, "Hüsün ve Kubuh" *DİA*, XIX, ss. 59-63.

²¹⁰³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, İrşad Kitap Yayın Dağıtım, İstanbul ts., s. 303.

²¹⁰⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 311-312.

Ehl-i Sünnet âlimlerinin hüsün ve kubuh hakkındaki genel kanâati, hüsün ile kubhun şer'î olup vahye dayandığı yönündedir. Mu'tezile ise hüsün ile kubhun vahye dayalı olmayıp eşyanın kendi zatından olduğu ve bunun akıl ile tespit edildiği kanâatindedir. Mu'tezile, hüsün ve kubuh ile ilgili düşüncelerini, beş temel ilkedен biri olan iyiliği emredip kötülükten alıkoymak esasına dayandırmışlardır. Fakat onlara göre hüsün ve kubhun tayini için dürüstlük, bilgi, adâlet, yalan, cehâlet, zulüm gibi bazı hususlarda akıl tek başına yeterli iken, şer'î meselelerde yeterli değildir.²¹⁰⁵ Dolayısıyla onlar ahlâk alanında aklî bilgiyi şer'îattan bağımsız kabul etmekle birlikte vahyi de gerekli görürler. Bu çerçevede onlara göre vahiy, ilkeler ortaya koyar; akıl da bu ilkeleri doğrular.²¹⁰⁶ Ayrıca kudreti ahlâkın ön şartı kabul eden Mu'tezile'yi ahlâk nazariyesinde diğerlerinden ayıran temel özellik, insandaki yapma gücünü aklileştirmesidir.²¹⁰⁷ Mu'tezilî bilginlerden Kâdî Abdülcebbar da hüsün ve kubhun zorunlu olarak akıl ile bilinebileceğine kâildir. Zira ispatı kendinden olan sezgisel ahlâkî bilgi, ilâhî vahyin tasdîkine gerek duymaz.²¹⁰⁸ O, bu bağlamda fiilleri üç kısımda değerlendirir:

1. Mubâh Fiil: Övgü veya yergiye konu olmayan fiildir.
2. Mendûb Fiil: Yapıldığında övülen, fakat terk edildiğinde yerilmeyen fiildir.
3. Vâcib Fiil: Yapıldığında övülen, terk edildiğinde ise yerilen fiildir.²¹⁰⁹ Vâcib olan fiiller de üç kısma ayrılır. Bunlar:
 - a. Aslî özelliğinden dolayı vâcib olan fiiller; bunlar kendimize, diğer insanlara ve Allah'a karşı sorumluluklarımızdır.
 - b. İlâhî lütuftan ötürü vâcib olan fiiller; bunlar akılla bilinemeyip ilâhî lütuf olarak bildirilen sorumluluklardır.
 - c. Fâilin işlemesi veya zıddından kaçınması halinde elde edilecek fayda sebebiyle vâcib olan fiillerdir; bunlar yapan kişiye fayda veya lezzet veren eylemlerdir.²¹¹⁰

²¹⁰⁵ Nesefî, *Muhtasaru Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 343a; Ayrıca bkz. Kazanç, Ferit Kerim, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara 2007, s. 184-185.

²¹⁰⁶ Kâdî, Abdülcebbar, *el-Muğnî fi Ebvabi't-Tevhîdi ve'l-'Adl*, Kâhire 1962, VI, s.64.

²¹⁰⁷ Fahri, Macid, *İslam Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, İstanbul 2004, s. 68-69.

²¹⁰⁸ Kâdî, *el-Muğnî*, VI, s. 18.

²¹⁰⁹ Kâdî, *el-Muğnî*, VI, s. 6-7.

²¹¹⁰ Kâdî, *el-Muğnî*, XIV, s. 161; XII, s. 168, 230.

Cüveynî ile Gazzâlî'ye göre hiçbir eğitime tâbî tutulmadan doğal ortamda yalnız yetişen bir insan, yalanın/yalancılığın kötü, doğrunun/dürüstlüğün iyi olduğu bilgisine erişemez. Zira bu tür bilgiler, *meşhûrât* şeklinde isimlendirilen doğruluğunu gelenekten alan bilgilerdir. Dolayısıyla hüsün ve kubhun yegâne ahlâkî temeli vahiydir. Bir şey zatından ötürü değil, bilakis vayhin bildirmesiyle iyi veya kötü şeklinde nitelenebilir.²¹¹¹

Cehmiyye, Mu'tezile, Şî'a, Kerrâmiyye, İslâm filozofları ve bazı Mâtürîdîlere göre hüsün ve kubuh fiilin zatından olup akıl yürütmekle bilinebilir. İslâm düşünce tarihinde bunu ilk kez Cehm b. Safvân ortaya atmış, ardından Mu'tezile de bunu benimseyip geliştirmiştir. Bununla beraber son dönem Mu'tezilî kelâmcıları bu konuda akıl-din bağlamında bir denge sağlamaya gayret etmişlerdir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr'a göre bir fiilin iyi veya kötü olduğuna dair hükmetmek için akıl ile beraber o fiilin bağlam ve sonuçlarının dikkate alınması gerekir. Dolayısıyla bunu bilmek için de vahye ihtiyaç vardır. Bu nedenle böyle bir hüküm verebilmek için akıl ile vahiy dengesi sağlanmalıdır.²¹¹²

Teftâzânî, hüsün ve kubuh meselelerinin kendilerine göre şer'î, Mu'tezileye göre aklî olduğunun yaygınlık kazandığını söyler. Fakat ortada şöyle bir ayrıntı bulunmaktadır: Hüsün ve kubhun, ilim ve cehâlet gibi kemâl ve eksiklik sıfatları anlamında; adalet ve zulüm gibi amaca uygun düşüp düşmedikleri manâsında bunların aklî oldukları hususunda herhangi bir ihtilâf yoktur. Dolayısıyla akıl ve örfe göre övgüyü veya yergiyi gerektiren her şey akıl tarafından idrâk edilebildiğinden bu konularda vahyin herhangi bir haber verip vermemesi durumu değiştirmez. Bu nedenle asıl tartışma konusu iyi veya kötü bir fiili işleyen bir kimsenin dünyâda övgü veya yergiyeye, âhirette ise sevap veya azaba müstahak olmasının aklen bilinip bilinmemesidir. Akıl, bir şeyin Allah indinde hasen veya kabîh olduğuna hükmedemez. Bilakis vahyin emrettiği şeyler hasen, yasakladığı hususlar da kabîhtir.²¹¹³

Bazı âlimler bu konudaki yaklaşımları özetle üç sınıfta değerlendirmişlerdir. Bunlar:

1. Hüsün ve kubhun i'tibârî olduğunu savunanlar: Bunlar hüsün ile kubhun bir şeyin mâhiyetine ve zâtına ait bir nitelik olmadığını iddia etmişlerdir. Eş'arî, Mâlikî, Hanbelî ve bazı Mâtürîdî âlimler bu görüştedir.

²¹¹¹ Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 26-27; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, s. 48-49; Çelebi, "Hüsün ve Kubuh" *DİA*, XIX, ss. 59-63.

²¹¹² Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 564-566; Çelebi, "Hüsün ve Kubuh" *DİA*, XIX, ss. 59-63.

²¹¹³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, III, s. 207-208.

2. Hüsün ve kubuh hakîkî olduğunu savunanlar: Bunlara göre hüsün ile kubuh bir şeyin zâtında mevcut olup akıl yürütmekle bilinebilir. Cehmiyye, Mu‘tezile, Şî‘a, Kerrâmiyye, bazı Mâtürîdî âlimler ve İslam filozofları bu düşüncededir.

3. Hüsün ve kubuh hakkında eklektik bir tavır sergileyenler: Bunlar, Eş‘arîler ile Mu‘tezile arasında orta bir yol izlemişlerdir. Mâtürîdî âlimler bu görüştedir.²¹¹⁴

Abdullah Draz (ö. 1958) bu hususta Kur‘ân‘da Mu‘tezile‘nin düşüncelerini teyit eden ve Allah‘ın adâlet ve hikmetini vurgulayan âyetler bulunduğu gibi, Eş‘arîler‘in tezlerini destekleyen ve Allah‘ın irade ve kudretine vurgu yapan âyetlerin de bulunduğunu belirtir. Ona göre Kur‘ân, bu hususta ifrât ve tefrît yaklaşımlarını reddetmektedir.²¹¹⁵

4.3.3. Allah‘ın Fiillerinde ‘İllet

Öte yandan Neseî‘ye göre ilâhî fiillerin herhangi bir gaye (garaz) ile yapılıp yapılmadığı hususu da âlimler tarafından tartışılmıştır. Fiillerinin bir gayeye mebnî olmadığını savunanlar şu delilleri öne sürmüşlerdir:

1. Şayet Allah‘ın fiilleri bir gaye üzerine olsaydı bu gaye kadîm veya hâdis olabilir: Bu gaye kadîm olursa sonuçta meydana gelen fiilin de kadîm olması gerekir. Böylece hâdis olan fiil, kadîm olur ki bu muhâldir. Bu gaye hâdis olursa bu, ya kendi fiilinden olabilir. Bu durumda teselsül meydana gelir ki bu bâtıldır. Ya da başkasının fiili olabilir ki bu da muhâldir.

2. Eğer Allah‘ın fiilleri bir gaye üzerine olsaydı bu gaye ya fayda sağlamak (*celbü‘l-menâfi*) ya da zararı defetmek (*def‘ü‘l-mazarrât*) için olurdu.

Bu iki durumdan herhangi biri söz konusu olduğunda bu ya Onun zâtı için ya da başkası için olurdu. Onun zâtı için olması muhâldir. Çünkü bu durumda kendisi başkalarına muhtaç bir pozisyonda olur ki bu Allah hakkında imkânsızdır. Başkası için olduğu takdirde ise Onun kendi zâtını ilgilendiren bir şey olmadığından bunun onun için gaye olması da muhâldir.

3. Şayet Allah‘ın fiilleri belirli bir gaye üzerine olsaydı, fiili olmadan da bu gayesini yerine getirebilirdi ki bu durumda abes ile iştigal etmiş olurdu. Zira eylemsiz bir şekilde gayeyi yerine getirmek mümkün iken gereksiz yere o fiil meydana getirilmiş olurdu. Bu, bulunduğu memlekette 10 dirheme satılabilen bir eşyayı uzak bir

²¹¹⁴ Çelebi, “... Hüsün-Kubuh”, s. 65-69; Bulut, “Hüsün ve Kubuh Meselesinin ...”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, s. 637.

²¹¹⁵ Draz, Abdullah, *Kur‘an Ahlâkı*, çeviren: Emrullah Yüksel vd., İstanbul 2009, s. 61-62.

memlekette aynı değere satmaya benzer. Allah'ın fiili olmadan gayenin yerine getirilmesi mümkün değildir. Çünkü bu durumda gaye meşrû, fiil ise şart olur ki bu da bâtıldır.²¹¹⁶

Allah Teâlâ'nın fiillerinin belirli bir gayeye mebnî olduğunu savunanlar ise delillerini şöyle sıralamışlardır:

1. Amaçsız ve gayesiz yapılan her eylem abestir. Bu ise herkesçe bilindiği üzere kabîhtir.

2. Şayet Allah'ın bazı fiillerinin birtakım hükümlere has oluşu herhangi bir gayeye bağlı olmasaydı, bu eylemleri o hükümlere has kılan bir müraccihe ihtiyaç duyulurdu ki bu muhâldir.²¹¹⁷

Ayrıca kulun kötülüklerden Allah'a sığınması bağlamında durumu değerlendiren Neseî'ye göre *isti'âze*, kulu Allah'tan alıkoyan her türlü kötülüğü kalpten atarak temizler. Zira *isti'âze* ile kul, acizliğini itiraf eder. Kendisine bir fayda veremeyeceğini ve üzerinden zararları def edemeyeceğini anlar. Bu da onun daha da mütevâzî olmasını gerektirir. Tevâzu ise onu Allah'a yalvarmaya sevk eder. Ayrıca kulun, rabbinin izzetini ve kendi nefsinin de zilletini kabullenmedikçe *isti'âze* edip Allah'a sığınması uygun değildir. Buna karşın Cebriyye *isti'âze*'yi faydasız görmektedir. Zira onlara göre Şeytân tarafından meydana gelecek olan kötülük; ya Allah'ın meydana geleceğini bildiği şeylerdendir ki o zaman o kötülük kesinlikle meydana gelecektir. Bu durumda *isti'âze*'nin hiçbir faydası yoktur. Ya da Allah'ın meydana gelmeyeceğini bildiği şeylerdendir. Dolayısıyla meydana gelmeyecek bir kötülükten *isti'âze* etmenin de bir faydası yoktur.²¹¹⁸

Neseî'ye göre Kur'ân²¹¹⁹ ve sünnet²¹²⁰ Cebriyye'nin bu husustaki görüşlerini reddetmektedir. Çünkü aklî açıdan *isti'âze*, aynı zamanda Allah'ı zikretmektir. Bu zikir faydalı olacağından *isti'âze*'de bulunmak da faydalıdır.²¹²¹ Nitekim *isti'âze*, yaratılmışlardan kaçıp yaratıcıya ve mümkünâttan kaçıp vâcibe yönelmektir. Allah'ı tanıyabilmenin ilk basamağı ona muhtaç olduğunu hissetmektir. İşte *isti'âze* de bu ihtiyacın bir tezahürüdür. Kul, nefsinin tanıdığı kadarıyla Allah'ı tanır. Dolayısıyla nefsinin aciziyetini kabul eden, Rabbinin kudretini bilecektir. Yine nefsinin zayıflığını

²¹¹⁶ Neseî, *Muhtasarı Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 346b.

²¹¹⁷ Neseî, *Muhtasarı Nihâyeti'l-'Ukûl*, vr. 346b.

²¹¹⁸ Neseî, *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 6a.

²¹¹⁹ Nahl, 16/98; Mü'minûn, 23/98.

²¹²⁰ Müslim, Salât, 222 (486).

²¹²¹ Neseî, *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 6b.

gören, Allah'ın kuvvetinin farkına varacaktır. Nefsinin eksikliklerini anlayan, Allah'ın kemâl sıfatlarını tanımış olacaktır.²¹²²

Mu'tezile ise *isti'âze*'nin faydalı olduğunu düşünmektedir. Onlara göre kulun *isti'âze* etmesi, kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunun itirafıdır. Zira kul yapacağı kötülükten Allah'a sığınmaktadır. Şayet o kötülük Allah tarafından yaratılıp meydana getirilmiş olsaydı kul, Allah'tan Allah'a sığınmış olurdu. Oysaki kul şeytândan Allah'a sığınmaktadır. Bu da kötülüğün Allah'a nispet edilemeyeceğinin bir göstergesidir. Ayrıca kulun kötülükten Allah'a sığınması, kötülükten razı olmadığına işaretidir. Şayet kötülük Allah'ın fiillerinden olsaydı kulun buna rıza göstermesi gerekirdi. Oysa kul, kötülüğe rıza göstermek bir yana ondan Allah'a sığınmaktadır. Bu da kötülüğün Allah'ın fiillerinden olmadığı anlamına gelmektedir. Öte yandan *isti'âze*'de bulunmak, aynı zamanda kötülüğü defetmenin Allah'a vâcib olduğunu da göstermektedir. Kulun fiilleri Allah'ın kudretinin dışındadır.²¹²³

Diğer hususlarda Mu'tezileye katılmamakla beraber Ehl-i Sünnet de *isti'âze*'nin faydalı olduğunu düşünmektedir. Onlara göre kul, *isti'âze*'de bulunarak bir yönden kâdir diğer yönden de âciz olduğunu ortaya koymaktadır. Mutlak kudret Allah'a aittir. Kulun tüm fiilleri Allah'ın kudreti dâhilindedir. Her şey Allah'ın var etmesiyle meydana gelir. Kötülük ve Şeytân da buna dâhildir. Dolayısıyla iyiyi de kötüyü de yaratan Allah'tır. Ancak kötülüğe rızası olmadığından kötülük Ona nispet edilemez. O, iyiliği gerçekleştirmeye ve kötülüğü def etmeye kâdirdir. Kötüğün meydana gelmesi Onun irâdesinin dışında değildir.²¹²⁴

²¹²² Nesefî, *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 7b.

²¹²³ Nesefî, *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 6a-6b.

²¹²⁴ Nesefî, *Keşfü'l-Hakâik*, vr. 6b.

SONUÇ

Burhânüddîn en-Nesefî, 600/1203 yılında Mâverâünnehir bölgesinde doğmuş, dönemin ilim merkezleri olan Dehlî, Şâm ve Bağdât gibi yerlere ilim yolculuklar yapmış, kendi tabiriyle batıl dinlere karşı tevhid anlayışını, bid'at mezheplere karşı da Ehl-i Sünnet'in görüşlerini savunmuş, fıkhîta Ebû Hanîfe'yi, i'tikatta ise Eş'arîliği takip etmiş ve akıl ile nakil dengesini gözetmiş olan müteahhirûn dönemi kelâmcılarından biridir. Nesefî, Ehl-i Sünnet dışındaki mezheplere karşı tutucu bir yaklaşım sergilemiş, onları bid'at mezhepleri addetmiş ve bu hususta kelâm ilminin önemini vurgulamıştır.

Nesefî, İslâm tarihindeki en sıkıntılı siyâsî dalgalanmaların yaşandığı bir döneme tanıklık etmiş, birçok devletin kuruluş ile yıkılışlarına, yeni saltanatların ilânına ve İslâm dünyasındaki kanlı savaflara şahit olmuştur. Yaşadığı dönemin bu denli karmaşık olmasının temel nedeni, hicrî V. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasına yönelik yapılan şiddetli saldırılardır.

Nesefî, genellikle Eş'arî, yer yer de Mâtürîdî görüşleri savunmuş, akılcı yaklaşımının yanında nassın önemini de vurgulamıştır. O, eserlerinde Gazzâlî ve Râzî'den etkilendiğini ve bu perspektifte eserler kaleme aldığını bildirmiştir. Onun, Eş'arî olmakla birlikte mukallidin îmânının geçerliliği hususunda Mâtürîdî mezhebinin görüşünü tercih etmesi, radikal bir Eş'arî olmadığına delâlet etmektedir. Ehl-i Sünnet'e mensup kelâm okulları içerisinde çoğu zaman bir fikir etrafında birleşmiş olsalar da bazı konularda düşünürlerin diğer ekollere atfedilen fikirlere meylettikleri görülmektedir. Bir düşünürün bazı konularda fikrî ayrılığa düşmesi, onu mensubu olduğu ekolden ayırtmaz.

Gazzâlî ve Râzî'den istifade etmesi, Nesefî'nin Râzî ile başlayan felsefî kelâm sürecinin takipçilerinden birisi olduğu yorumunu mümkün kılmaktadır. Öte yandan Nesefî'nin mukallidin îmânını geçerli kabul etmesi ve Nesefîli olması gibi kesinliği bilinen hususlar, onun Mâtürîdî olduğunu iddia etmek adına yeterli değildir. Çünkü İslâm düşünce tarihinde aynı bölgede yetişip farklı mezheplerin görüşlerini benimseyen çok sayıda âlim bulunmaktadır.

Nesefî, yöntemi ve görüşleriyle kendisinden sonrakileri etkileyen bir düşünürdür. Nitekim İbnü's-Sâhib, Şemsüddîn es-Semerkindî, İbnü'l-Fuvatî, Allâme İbn Mutahhar el-Hillî, Birzâlî ve Kâdi'l-Kudât Celâlüddîn el-Hanefî gibi önemli şahsiyetler Nesefî'den ders alıp onun düşüncesinden yararlanmışlardır. Kaynaklarda bu isimlerin Nesefî'den özellikle cedel ve mantık alanında dersler okuduklarının ifade edilmesi, aynı

zamanda onun bu alanlarda büyük bir şöhrete sahip olduğunun göstergesidir. Yine Suyûtî, İsmâîl Hakkı Bursevî ve Âlûsî gibi âlimlerin Nesefî'nin görüşlerine yer verip eserlerine atıfta bulunmaları onun ilmî otoritesini de ortaya koymaktadır.

Nesefî, kelâmî eserlerinde kendisine has düşünceler ortaya koymaktan ziyade çoğunlukla var olan görüşleri derleyip aktararak taklitçi bir yaklaşım ortaya koymuştur. Dolayısıyla özgün fikirler üretmekten ziyade mevcut görüşleri ele alıp bunları kendi düşünceleri etrafında mezcetme yoluna gitmiştir. Nitekim *Meşâriku'l-Envâr* adlı eserinin Gazzâlî'nin *el-Maksadu'l-Esnâ*, *Muhtasarı'n-Nihâye* (*el-Muntahab*) adlı eserinin Râzî'nin *Nihâyetü'l-'Ukûl*, *Mekârimu'l-Ahlâk*'ın ise Nâsirüddîn es-Semerkandî'nin *Riyazâtü'l-Ahlâk* adlı eserinin özeti niteliğinde olması bunu teyit etmektedir. Bununla birlikte mezkûr eserlerde yer almayan birtakım konularla ilgili kendi düşüncelerine yer verdiği ve meseleleri daha öz bir şekilde ifade ettiği görülmektedir.

Nesefî, İslâm mezheplerinin yanında İslâm dışı din, mezhep ve felsefî akımları da ele alarak onların görüşlerini değerlendirmiştir. Dolayısıyla yaptığı açıklamalar ve değerlendirmeler, onun kelâm, felsefe ve mezhepler tarihi gibi alanlara olan hâkimiyetini de göstermektedir. Felsefe, kelâm, tasavvuf, mantık, hilâf, cedel ve fıkıh gibi birçok alanda eserler kaleme alan Nesefî'nin kitaplarının sadece bir kısmı günümüze ulaşabilmiştir. Farklı alanlarda te'lîf ettiği bu eserler, onun tek bir alanla sınırlı kalmayıp mezkûr birçok bilim dalında yetkin olduğunun delilidir. Özellikle İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eseri üzerine bir şerh (*Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*) kaleme almış olması onun mantık, felsefe ve teoloji ile olan ilişkisini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Eserlerinde felsefî ve mantıkî tartışmalar içerisinde kaybolmadan, pratik değeri göz önünde bulunduran bir yaklaşım sergileyen Nesefî, sade ve anlaşılır bir dil kullanarak genele hitap etmeyi başarmıştır. O, kelâm ile ilgili düşüncelerini ortaya koyarken öncelikle Kur'ân ve sünnet merkezli bir yaklaşım sergilemiş, bununla birlikte sahabe sözüne ve Selef ulemasının yorumlarına da önem vermiştir.

Nesefî'nin Cüneyd-i Bağdâdî'den yaptığı nakiller, Hallâc-ı Mansûr'u savunması, özellikle *Mekârimu'l-Ahlâk* ile *Meşârikü'l-Envâr* adlı eserlerine bakılınca ve Kuşeyrî ile başlayıp Gazzâlî ile sistemleşen ve ardından esmâ-i hüsnâ şerhlerinin önemli bir unsuru haline gelen esmâ-i hüsnânın tefsiri bağlamında her ismin sonunda kulun bu isimlerden alabileceği hisseler gibi hususları vurgulamasına dikkat edilince, kelâmî kimliğinin yanı sıra tasavvufî bir eğilime sahip olduğu da anlaşılmaktadır.

Ahlâk temelli bir din anlayışına sahip olan Neseî'ye göre kul, Allah'ı tanıyabilmek için Ona yakın olmalıdır. Ona yakın olmak için de Onun ahlâkıyla ahlaklanmalıdır. Neseî, ahlâkî nazarî ve amelî olmak üzere iki yönden değerlendirmiştir. Ahlâkî eğitimin imkânını ve ahlâkın değişebilir olduğunu kabul eden Neseî, iyi ve kötü ahlâkın sonradan kazanıldığını ileri sürerek ahlâklı bir karakter inşa etmede eğitim, alışkanlık ve sürekliliğin önemini vurgulamıştır.

Neseî, çeşitli konularda olduğu gibi ilâhî sıfatlar meselesinde de bireysel düzeyde fikrîsel değişim yaşayarak farklılıklar ortaya koymuş, bununla birlikte sahip olduğu i'tikâdî doktrinin genel kanâatine katılarak mezhepsel bütünlüğü bozmamaya gayret etmiştir.

Ehl-i Sünnet âlimleri, Allah'ın yarattığı şeyler dışında başka âlemler yaratmaya kâdir olduğunu savunurken filozofların çoğunluğu bunun aksini düşünmektedir. Neseî'ye göre şayet Allah'ın yarattığı şeyler dışında ikinci bir âlemin varlığı mümkün olmasaydı “birbirine denk olan iki şeyin ilgili hükümlerde eşit olmaları zorunludur” kâidesi gereğince, mevcûd olan birinci âlemin varlığının da imkânsız olması gerekirdi. Oysaki yaşadığımız bu âlemin varlığı mümkün olduğundan ikinci bir âlemin varlığı da mümkündür. İkinci bir âlemin varlığı mümkün ve Allah'ın da bütün mümkünâtı yaratmaya güç yetirdiği sâbit olduğundan Onun başka âlemler yaratmaya kâdir olduğu anlaşılmaktadır. Neseî, bedensel i'âdenin gerçekleşmesini sem'î delillere dayandırmaktadır.

Neseî, Allah'ın dışında mûcid müessir bir varlığın olduğunu iddia eden putperestlerin felsefesini anlamak için birtakım tevilleri idrâk etmenin gerekliliğini vurgulamaktadır. Ona göre hiçbir putperest kendi eliyle yontup şekil verdiği cansız bir varlığını; kendisinin, yer ile gök ve aralarındaki her şeyin yaratıcısı olduğunu düşünmez. Kendisinin bu ifadelerinden olaylara yüzeysel yaklaşmayıp problemleri akılcı bir şekilde değerlendirdiği ve tutucu bir tavır sergilemediği anlaşılmaktadır.

Neseî, halkın çoğunluğunun nezdindeki inanışın aksine kâfirlerin benimsedikleri her inancın küfür ve bâtıl olmadığını ileri sürmektedir. Hristiyanlar, Allah'ın sahip olduğu sıfatlarla ilgili düşüncelerinden değil, teslîs inançlarından ötürü küfre düşmüşlerdir. Onların küfre düşmelerinin nedeni, Hz. Îsâ'yı ilâhlaştırmaları ve Hz. Muhammed'in (a.s) nübüvvetini inkâr etmeleridir. Yine onlardan tenâsüh düşüncesini benimseyenler, haşri “ruhların bedenlere yeniden i'âdesinden” ibaret gördüklerinden değil, kıyâmet gününü (âhireti), cenneti ve cehennemi inkâr ettiklerinden küfre düşmüşlerdir.

Nesefî, Allah anlayışını, Onun zâtı, isim ve sıfatları bağlamında ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre dünyada ve âhirette hiç kimse Allah'ın hakikatini tam anlamıyla idrâk edemez ve bu bilgiye asla sahip olamaz. Zira Onun hakikatini ancak kendisi bilebilir. Bu çerçevede âriflerin Allah hakkındaki bilgilerinin zirvesi, Onu hakkıyla tanımaktan âciz olduklarını anlamalarıdır. Nesefî bu bağlamda Allah hakkında tasavvur kavramının kullanımını da câiz görmemektedir. Zira bu kavram, bir şeyin sûretinin akılda hâsıl olması anlamını taşıdığından bunun Allah hakkında kullanımı mümkün değildir.

Nesefî, Allah düşüncesine dair meseleleri ele alırken öncelikle Allah'ı idrâk etmenin imkânını, onun varlığını bilmenin yollarını ve isbât-ı vâcibin delillerini incelemiştir. İsbât-ı vâcibte yalnızca varlık, hudûs ve imkân delillerini kullanıp diğer delillere değinmemesi dikkat çekicidir. Fakat o, bu delilleri de sistematik bir şekilde sunmamıştır. Ona göre hudûs, ya bir şeyin önceden ma'dûm olup sonradan var olmasıdır ya da kendisinden önce var olan bir şeyden sonra meydana gelmesidir. Hudûs *zâtî*, *zamanî* ve *kadîmu'l-ahd* (*hudûs-ı izâfî*) olmak üzere üç açıdan değerlendirilir. Bu bağlamda âlemin hudûsunun ispatında kullanılan en meşhur delil, “âlemdaki cisimler hudûsluktan arınmış değildir. Hâdis olma niteliğini taşıyan her şey hâdistir. O takdirde âlemdaki cisimler de hâdistir” önermesidir. Âlem ve içindekilerinin hudûsunun nedeni, sürekli bir takım oluşumlar içerisinde bulunmalarıdır. Oluşumlar ise özü bakımından hâdistir. Bunun sebebi, onların yok olma kabiliyetine sahip olabilmesidir.

Nesefî, imkân delilini sistematik bir şekilde ele almamakla birlikte bu hususta birtakım değerlendirmelerde bulunur. Ona göre bir varlık ya zorunlu ya da mümkündür. Yüce Allah'ın mümkünâtta olması imkânsızdır. Her mümkün, varlığını yokluğuna tercih edecek bir müraccihe ihtiyaç duyduğundan ve mümkün varlıkların ‘illeti sonsuza dek gidemeyeceğinden bir vâcibde durmak zorundadır. Aksi halde *devr* ve *teselsül* gerekir ki bu da bâtıldır. Dolayısıyla mümkün varlıklar, varlığı zâtı gereği ve zorunlu olan bir müraccihin tercihiyle var olmaktadırlar. Öyleyse tüm mümkün varlıkların ‘illeti *vâcibü'l-vücûd li zâtihî* olan Allah'tır.

Nesefî isbât-ı vâcibten sonra Allah'ın isim ve sıfatlarını ele almış, isim-müsemma-tesmiye ve zât-sıfat ilişkisini konu edinmiş, bunların semantik ve ontolojik boyutlarını değerlendirmiştir. Nesefî, varlık kategorilerini “hâricî/hakîkî, zihnî/ilmî, lafzî/sözel ve kitabî/hattî olmak üzere dörde ayırmıştır. Bu bağlamda Allah'ın isim ve sıfatlarını varlığın lafzî kısmına dâhil etmiştir. Ona göre örfte kullanılan her bir lafız, bir şeye delâlet edebilmek üzere bazı harflerden oluşmaktadır. Nitekim “isim” kelimesi, ilk

vaz‘ı itibariyle bir lafız olup onunla ilgili akla ilk gelen; bir şeye delâlet etmek üzere vaz‘edilmiş bir lafız olmasıdır. Bu bağlamda “*el-Vaz‘, el-Vâzi‘ ve el-Mevzû‘ lehu*” olmak üzere ismin üç konumu bulunmaktadır. Neseî’nin burada, isim-müsemmâ ve tesmiye ilişkisini, vaz‘ ilminin ilkelerinden hareketle ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir.

Neseî’ye göre isim-müsemmâ ilişkisi, birçok fırkanın hak yoldan sapıp yanlış düşmesine neden olan hususlardan biridir. O, isim-müsemmâ ile ilgili görüşleri dört grupta ele alır. Aslında bu konudaki tartışmaların gereksiz olduğunu belirten Neseî, meselenin anlaşılmasının isim ile müsemmânın mâhiyetlerinin tanınmasına bağlı olduğunu söyler.

Neseî’ye göre “isim, müsemmânın aynıdır” diyenler büyük bir hata içerisindedir. Zira isim, bir anlama delâlet eden lafızdır. Müsemmâ ise lafız olması şart olmayan medlûldür. Aynı şekilde isim; Türkçe, Arapça vs. dillerde gelebilirken müsemmâ için böyle bir durum söz konusu değildir. Ayrıca Ehl-i Sünnet’in yaygın kanâati isim ile müsemmânın ayrı olduğu yönündedir.

Neseî’ye göre isim ile sıfat birbirinden farklı olduğu gibi sıfat ile mevsûf da birbirinden ayrıdır. Bununla birlikte “sıfat, ne mevsûftur ne de mevsûfun dışında bir şeydir” demek de mümkün değildir. Dolayısıyla bir varlığa âlim sıfatı verildiğinde bu sıfat o şeye zâiddir. Zira âlim sıfatı, hem o varlığı hem de ilim sıfatını kapsamaktadır. O varlık ise tek başına ilim sıfatını içermemektedir.

Neseî’ye göre isim ile müsemmâ arasında çok ince bir fark bulunmaktadır. İsim; mâzî, müzârî‘ ve müstakbel olmak üzere üç zamandan herhangi birini içermeksizin doğrudan bir manâya delâlet eden lafızdır. Bu nedenle isim lafzının, ayrıca isim adında bir müsemmâsının da olması gerekir ki bu durumda isim ile müsemmâ birbirinin aynı olur. Müsemmâ ile isim aynı şeyler kabul edilirse bir şeyin kendine izâfe edilmesi gibi bir durum söz konusu olur ki bu Arap dili kuralları açısından imkânsızdır. Dolayısıyla “isim, müsemmânın aynıdır” sözünden “isim, müsemmânın kendisidir, başka bir şey değildir” anlamı kastedilirse bu söz geçersizdir.

Neseî, isim ve sıfatlar hakkında “sıfatları kabul edip isimleri inkâr edenler, isimleri kabul edip sıfatları inkâr edenler ve isim ile sıfatları kabul edenler” olmak üzere üç farklı yaklaşımdan bahsetmektedir. O, birincilerin kimliğiyle ilgili bilgi vermezken, ikincilerin Kudemâ/Mütekaddimûn filozofları olduğunu söyler. Üçüncü grupta yer alanları ise akıllı ve zeki kimseler olarak niteleyerek kendisini de bu grupta konumlandırmaktadır.

Nesefî, isimleri “zât için konulan isimler, zâta dâhil olan cüzler için konulan isimler ve zâta dâhil olmayan (zâtın hâricindeki) bir manâ için konulan isimler” olmak üzere üç şekilde değerlendirmektedir. Ona göre zâta dâhil olan cüz’ler için konulan isimlerin Allah hakkındaki kullanımı imkânsızdır. Zira bir şeyin zâta dâhil edilmesi, o zâtın mürekkebe olduğu anlamına gelir. Allah’ın zâtı ise mürekkebe olmaktan münezzehtir.

Allah hakkında zât kelimesinin kullanımı ile ilgili ihtilâfların bütünüyle lafzî olduğunu söyleyen Nesefî’ye göre bu kelime ile bazen “nefsi ile kâim olan hakikat” anlamı kastedilir. Nitekim Allah Teâlâ nefsi ile kâim olduğundan Onun hakkında zât kavramının kullanımı câizdir. Ancak bunun dışında farklı bir anlam hedeflendiği zaman böyle bir kullanım Allah hakkında doğru olmaz.

Nesefî, Allah’ın zâtı için özel bir isim kullanılmasında herhangi bir sakınca görmemektedir. Zât için konulan isimler ya cins ya da özel isimdir. Cins isim, genel anlam arz ederken özel isim ise o şeyin kendisine has bir anlam taşır. Dolayısıyla Türkçedeki Tanrı, Farsçadaki Hudâ, Arapçadaki İlâh kelimelerinin hepsi birer cins isim olup özel isim olan Allah lafzıyla eş anlamlı değildir. Bu çerçevede “Tanrılar, Hudâyân/Hudâlar, Âlihe/İlâhlar” şeklindeki cins isimler çoğul kalıbında kullanılabilirken Allah ifadesi cemi‘ sığasıyla kullanılmaz.

Nesefî, Allah’ın isimlerini zât kavramı ekseninde değerlendirip bu yönde bir taksimata tabî tutmuş, ilâhî isimlerin tevkîfî ve kıyâsîliği üzerinde durarak bunların tevkîfî olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre genel anlamda ister isim ister sıfat olsun edebe aykırı bir anlam barındıran her türlü kavramın Allah hakkında kullanımı doğru olmayıp zâtına övgü barındıran kavramların nispeti ise câizdir. Ancak o, isim ve sıfatları farklı değerlendirerek isimlerin tevkîfî olması gerektiğini, sıfatlarda ise böyle bir şart aranmadığını belirtmektedir. Bununla birlikte Allah hakkında kullanıldığında birtakım soru işaretlerine neden olabilecek nitelemelerden uzak durmak gerekir. Ayrıca Allah’ın isimlerinin tevkîfî olduğunu savunan Nesefî’nin Allah hakkında “Hazret” ifadesini kullanması da dikkat çekicidir. Hazret’in daha çok tasavvuf kitaplarında yer almasından hareketle Nesefî’nin bu ifadeyi kullanması onun sûfî kimliğiyle ilintili olabilir.

Nesefî’ye göre tevhîd’den kastedilen, kelime-i şehâdeti telaffuz edip, onun anlamına îmân etmektir. O, kelime-i tevhîd’in biri ism-i zâhir (Allah ismi) diğerleri ise zamîr olmak üzere dört kullanımından bahsetmekte ve bunların her birinin farklı anlamlara işaret ettiğini vurgulamakta, kelime-i tevhîdi filolojik bakımdan analiz edip

cümledeki incelikleri değerlendirmektedir. Neseî'ye göre bir insan, aklî delillerle Allah'ın var olduğu bilmesine rağmen kelime-i tevhîd getirmeye vakit bulamadan ölürse o kişi kesin olarak mümindir. Fakat vakit bulmasına rağmen kelime-i tevhîd getirmeden ölen kişinin durumu tartışmalıdır. Ayrıca ona göre taklîdî îmâna sahip bir kişi, ârif-i billâh olamadığından mukallidin îmânı geçerlidir.

İsm-i a'zam ve mâhiyeti konusundaki tartışmalara da değinen Neseî, bu husustaki görüşleri üç sınıfta değerlendirmektedir. Ona göre Allah'ın isimleri arasında yer alan ism-i a'zam bellidir. Fakat bunu sadece peygamberler ve Allah dostları bilebilir. İsm-i a'zam'ın insanlardan gizli tutulması, birtakım hikmetlere mebni olup bunlardan biri de inananları bu ismi bulmaya teşvik ederek onların Allah'ın isimleriyle meşgul olmasını sağlamaktır.

Neseî, esmâ-i hüsnâ'dan ayrı olarak en başta zikrettiği Allah isminin yüce yaratana ait olduğu hususunda tüm düşünürlerin ittifak ettiklerini bildirmektedir. Buna göre Allah lafzı, Onun zâtına has bir isim olup başkası hakkında kullanılamaz. Neseî, bu lafzın diğer isimlerde bulunmayan kendisine has lafzî ve manevî bazı niteliklere sahip olduğunu söylemektedir. Ayrıca o, Allah lafzının Arapça özel bir isim olduğunu ve herhangi bir kökten türemediğini belirtir.

Neseî, esmâ-i hüsnâ sayısının 99 olduğunu, ancak sonuç olarak Allah'ın isimlerinin sayısının sonsuz olup bunu tam olarak hiç kimsenin bilemeyeceğini ifade eder. Ona göre Allah'ın isimlerini ve sıfatlarını şerh etmek üzere tüm insanlar ve cinler bir araya gelse ve bıkmadan usanmadan Onun isim ve sıfatlarını şerh etmeye çalışsa yine de bunu yapmaya güçleri yetmeyecektir. Zira Onun isimleri ve sıfatları şerh edilmeyecek kadar derin ve sonsuzdur. Allah ve kâinat hakkında ne kadar ma'rifete sahip olunursa o derece Allah'ın isimlerine vâkıf olunabilir. O, Tirmizî'nin *Sünen*'indeki isim listesini takip ederek listeye Rahmân ve Rahîm ismiyle başlayıp Sabûr ismiyle sonlandırmış ve bunları tek tek açıklamıştır.

Neseî, Allah hakkında kullanılması tartışmalı olan isimleri Zevâid başlığı altında ele alır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Neseî, kelâmcılar tarafından kullanılmayan zevâid terimini, esmâ-i hüsnâ dışında Kur'an'da veya hadîs kaynaklarında vârid olan isimler hakkında kullanmış ve bu tür isimleri mezkûr başlık altında değerlendirmiştir. Ardından bunları zât isimleri (*esmâu'z-zât*) ve manevi sıfat isimleri (*esmâu's-sıfâti'l-ma'neviyye*) olmak üzere ikiye ayırmıştır. Zevâid başlığı altında tartışılan kavramlardan biri de şeydir.

Nesefî, Allah hakkında şey kavramının kullanılmasını nakil ve akıl açısında câiz görmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere o, bir konuyu değerlendirirken vahyi öncelemekle birlikte aklı ciddi manada önemsemiştir. Ona göre ehl-i kıblenin çoğunluğu, ma‘dûma şey denilemeyeceği görüşündedir. Nesefî, şey kelimesinin farklı anlamlarda hem Allah hem de yaratılanlar için kullanımını câiz görmektedir.

Allah cisim olarak nitelenemez. Bu, bâtıl bir düşüncedir. Zira cisimler mürekkebe varlıklardır. Mürekkebe varlıklar ise mümkünâttandır. Cisimlerin hâdis, Allah’ın ise kadîm olduğu bilgisinden hareketle Onun cisim olmadığı kesin olarak ortaya çıkmaktadır. Allah cisim olmadığına göre Onun için herhangi bir yön/cihet de söz konusu değildir.

Nesefî’ye göre cevher kelimesi, zuhûr etme/ortaya çıkma anlamına gelmektedir. Allah Teâlâ da eserleriyle tüm varlıklardan daha görünür olduğundan bu ismin Onun hakkında kullanımı câizdir. Ayrıca o, Hristiyanlar ile filozofların Allah’a cevher kelimesini nispet ettiklerini, ancak onların bu kelimeye yükledikleri anlam itibariyle bu nispetin yanlış olduğunu bildirmektedir.

Nesefî; mevcûd, nefis ve sûret kavramlarının Allah hakkındaki kullanımını câiz görür. Ayrıca ona göre Allah’ın mâhiyeti, Onun hakikatini ifade eden bir terkîb olduğundan bu kavramın Allah hakkındaki kullanımı uygundur. Yüce Allah’ın duyu organlarıyla hissedilen keyfiyetlerle, şehvet, nefret, hüzn, teessûf ve temennî gibi sıfatlarla nitelenmesi ümmetin icmâsıyla imkânsızdır.

Nesefî, “bir şeyin zâtında tahakkuk etmesi/var olması” anlamıyla *inniyye* teriminin genellikle filozoflar tarafından kullanıldığını belirtmektedir. Ona göre Allah varlık bakımından en mükemmel (*ekmel*) ve vâcibu’l-vücûd olduğundan bu terimin Ona nispeti evlâdır. Nesefî’nin Allah hakkında bu kavramı kullanması, onun felsefî kimliğinin göstergelerinden biridir.

Sıfatlar konusuna gelince Nesefî’nin sıfat bahsindeki görüşleri genel itibariyle Eş‘arî doktrine yakın olup Sünnî kelâmın ezeli-hakîkî sıfat anlayışını benimsemiştir. O sıfatları, *selbî* ve *sübûtî* olmak üzere ikiye ayırır. Ayrıca *istivâ*, *yed*, *vech*, ‘ayn gibi *sem’î* (*haberi*) sıfatları, *bi-lâ-keyf* şeklinde kabul etmeyip te’vîl etmeyi tercih etmiştir.

Nesefî, ilâhî sıfatlarla ilgili üç farklı tasniften söz eder. Bunlardan birinci tasnife göre Allah’ın sıfatları, sübûtî ve selbî olmak üzere iki kısımdır. Sübûtî sıfatlar da hakîkî ve izâfî olmak üzere ikiye ayrılır. Bu üçü (sübûtî hakîkî, sübûtî izâfî ve selbî) bir biriyle birleştirildiğinde toplam yedi sınıf ortaya çıkar. Ancak Nesefî, her ne kadar burada dördüncü ve yedinci kısımları ayrı sınıflar addetse de bunların aynı başlık

altında toplandığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla toplamda yedi değil, altı sınıf bulunmaktadır. Neseî, ikinci tasnifi Ashâb'a nispet edip “zâtî, manevî ve fiilî” olmak üzere üç sınıf sıfattan bahsetmektedir. Son olarak da aklın hükümleri itibariyle ilâhî sıfatların “vâcib, câiz ve muhâl” olmak üzere üç tür olduğunu belirtmektedir.

Sübûtî veya selbî sıfatları müstakil başlık altında ele almayan Neseî, bu husustaki tafsilatı ilgili isimlere havale etmiştir. Neseî, selbî sıfatların sonsuz olduğunu ifade edip bunların sadece bir kısmına değinmiş ve *Vücûd/Mevcûd* sıfatını müstakil bir sıfat olarak değerlendirmemiştir. Yine o, bazı kelâm kaynaklarında ayrı bir başlık altında ele alınan *Kıyâm bi-nefsihi* şeklindeki tartışmalı sıfatı, müstakil bir başlıkta ele almayıp konuyla ilgili herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. *Muhâlefetün li'l-havâdis* şeklinde doğrudan bir terkihi kullanmayan Neseî, Allah'ın yaratılmışlara benzemediğini ve hâdis olarak nitelenemeyeceğini söylemek suretiyle bu sığata dolaylı olarak işaret etmektedir. Zira o, Allah-insan birliğini (*ittihâd*) ve *hulûl*ü reddedip bu telakkinin akıl ve nakil ile çeliştiğini öne sürmektedir. Neseî, Mâtürîdîlerin müstakil sübûtî bir sıfat olarak Allah'a nispet ettikleri tekvîn sıfatını ise Eş'arî doktrini takip ederek müstakil olarak ele almamıştır.

Sonuç olarak Neseî'nin cedel, hilâf ve mantık ilimlerindeki birikimleri değerlendirildiğinde onun yüksek seviyede bir ilmî tahsil gördüğü söylenebilir. Bu nedenle onun mezkûr ilimler alanında büyük bir ilerleme kaydettiğini söyleyebiliriz. Ancak onun kelâmî alanda müstakil bir çalışma yerine Gazzâlî ve Râzî gibi otoriter kelâmcıların eserlerinin özeti niteliğinde çalışmalar ortaya koyması onun bu alanda istenilen sıçramayı yapamadığını göstermektedir. Bununla birlikte onun iyi bir kelâmcı olmadığı da iddia edilemez.

Öte yandan Neseî'nin filoloji, mantık ve tasavvuf alanlarına olan hâkimiyetini kelâmî eserlerine ve özellikle çalışmamızın konusu olan Allah'ın isim ve sıfatlarının açıklamalarına yansıttığı görülmektedir. Neseî'nin meselelere bu yöndeki yaklaşımı onu ayrıcalıklı kılan yönlerinden biridir. Ayrıca öğrencileri olan Semerkandî ile Hillî'nin de kelâmî meselelere yaklaşımlarında bu metodu kullanmalarını onların Neseî'den etkilendiklerinin bir göstergesidir.

Neseî hakkındaki çalışmaların son dönemde kaleme alındığı ve ayrıca kelâmî görüşleri hakkında müstakil akademik bir çalışmanın bulunmadığı müşâhede edilmiştir. Bu eksikliğin giderilmesi, ilgili görüşlerinin ilim dünyasına tanıtılıp kazandırılması ve başka araştırmacıların bu hususta yeni çalışmalar yapabilmesi adına onun kelâmî görüşlerinin sistematize edilmesi büyük önem arz etmektedir. Bu bağlamda mezkûr

çalışmamızdan sonra Nesefî'nin bütün kelâmî görüşlerini ele alan bir diğer müstakil çalışma yapmayı planlamaktayız.



KAYNAKÇA

- Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, Dâru'l-Ma'ârif bi Mısır, Kâhire 1974.
- Abdullah, Muhammed Ramazan, *el-Bâkılânî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Dînîyye, Bağdâd 1986.
- Abrahamov, Binyamin, "Akılcılığın Temelleri", çev. Fethi Kerim Kazanç, *Kelâm Araştırmaları Dergisi (Kader)*, I, sayı 2 (2003), s. 138.
- Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ*, 3. Baskı, Beyrût, 1988.
- Adenevî, Ahmet b. Muhammed, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, thk. Süleymân b. Sâlih, Mektebetü'l-'Ulûmi ve'l-Hikem, 1. Baskı, Suûdî Arabistan 1417/1997.
- Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ Tesânîfi's-Şî'a*, Beyrût 1403/1983.
- Ak, Ahmet, *Selçuklular Döneminde Mâturîdilik*, Yayınevi Yayınları, Ankara 2009.
- Alfred, Weber, *Felsefe Tarihi*, trc. H. Vehbi Eralp, Devlet Basımevi, İstanbul 1938.
- Aliyyü'l-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn, *el-Esrâru'l-Merfûa fî'l-Ehâdisi'l-Mevdûa (el-Mevdûâtü'l-Kübrâ)*, thk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ, 2. Baskı, Beyrût 1986.
- Alper, Ömer Mahir, "İbn Sînâ", *DİA*, XX, ss. 322-331, İstanbul 1999.
- Alpyağıl, Recep, *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Altıntaş, Ramazan, "Delil ve Delillendirme Yöntemleri", *Kelâm El Kitabı*, Edit. Düzgün, Şaban Ali, Grafiker Yayınları, ss. 305-314, Ankara 2018.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût ts.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî, *Ğâyetü'l-Merâm*, nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf, Kâhire 1391/1971.
- _____, *el-İhkâm*, nşr. İbrâhim el-'Acûz, Beyrût 1405/1985.
- Ana Britannica, "İoannes", *Genel Kültür Ansiklopedisi*, Ana Yayıncılık, İstanbul 1988.
- Arûci, Muhammed, "el-Esmâ ve's-Sifât fî mâ beyne 'Ulemâi's-Selef ve Ehli'l-İ'tizâl", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, I, ss. 31-46, s. 33, İstanbul 1997.
- _____, Vâsıl b. 'Atâ, *DİA*, XLII, ss. 593-541, İstanbul 2012.
- Asar, M. Ali, *Hadislerde Allah Tasavvuru*, AÜSBE, Doktora Tezi, Ankara 2012.
- Ay, Mahmûd, "Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2008, VI, sayı: 2, ss. 47-48.
- Aydın, Fuat, "Melekût", *DİA*, XXIX, ss. 45-47, Ankara 2004.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, 7. Baskı, İİFVY, İzmir 1999.
- 'Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *'İkdü'l-Cümân fî Târîhi Ehli'z-Zamân*, yy., ts.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir, *Usûlü'd-Dîn*, Matbaatu'd-Devle, İstanbul 1928.

- _____, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrût 1977.
- _____, *el-Fark beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Osman el-Huşt, Mektebetu İbn-i Sînâ, Kâhire 1988.
- _____, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, nşr. Muhammed Aruçi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 1994.
- Bağdâdî, İsmâil b. Muhammed Emîn el-Bâbânî, *İzâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyli 'alâ Keşfi'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût ts.
- _____, *Hediyyetü'l-'Ârifîn Esmâ'ü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût ts.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *Temhidu'l-Evâil ve Telhisu'd-Delâil (et-Temhîd fi'r-Red 'ale'l-Mülhideti'l-Mu'attıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile)*, thk. 'İmâdüddîn Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrût 1987.
- _____, *el-İnsâf fîmâ yecib İ'tikâduhu ve lâ yecûzu'l-cehlu bih*, thk. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî, el-Mektebetü'l- Ezheriyyetu li't-Turâs, Mısır 2000.
- Bardakoğlu, Ali, "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâturîdî", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 4, Kayseri 1987.
- Bedevî, Abdurrahman, *Eflâtûn 'inde'l-'Arab*, Kâhire 1955.
- Behiy, Muhammed, *İslam Düşüncesinin İlahî Yönü*, çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yayınları, Ankara 1992.
- Bennâ, Ahmet b. Muhammed, *İthâfî Fuzalâi'l-Beşer*, nşr. Ali Muhammed ed-Debbâ', Kâhire 1359.
- Beşer, Faruk, "Şehvet" *DİA*, XXXVIII, ss. 476-477, İstanbul 2010.
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-Merâm min 'İbârâti'l-İmâm*, nşr. Yûsuf Abdürrezzâk, Kâhire 1368/1949.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, thk. Abdullâh b. Muhamed el-Hâşidî, Mektebetü's-Sevâdî, Cidde ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah 'İlmi Kelâm*, Yeni Matbaa Yayınları, 3. baskı, İstanbul 1959.
- Birand, Kâmıran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, AÜİFY, Ankara 1987.
- Bolay, Süleymân Hayri, *Felsefeye Giriş*, Akçağ Yayınları, 1. baskı, Ankara 2004.
- Boynukalın, Mehmet, "Zevâid", *DİA*, XLIV, ss. 302-303, İstanbul 2013.
- Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Littiratur*, Leiden 1943-1949.
- _____, *Supplementband*, Leiden 1937-1942.
- _____, *Tarihu'l-Edebi'l-'Arabî*, trc. Abdulhalim Neccar, Dâru'l-Maarif, Kâhire ts.
- Bulut, Halil İbrahim, "Mu'cize" *DİA*, XXX, ss. 350-352, İstanbul 2005.
- Bulut, Zübeyir, "Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, XIII, sayı: 2, (Temmuz 2015) ss. 634-654.

- Bursevî, İsmâil Hakkı, *Rûhu'l-Beyân*, nşr. Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût ts.
- Bûtî, M. Sa'îd Ramazan, *Kübre'l-Yakîniyyâtî'l-Kevniyye*, Dimaşk 1402.
- Bündârî, Kivâmüddîn Ebû İbrâhîm el-Feth, *Zubdetü'n-Nusrâ ve Nuhbetu'l-'Usrâ*, Leyden 1889.
- Câhız, Ebû Osman Amr, *Resâilu'l-Kelâmiyye*, thk. Ali Ebu Mulhim, Dâru Mektebeti Hilâl, Beyrût 2002.
- _____, *Resâilu'l-Câhız*, thk. Abdusselam Harun, IV, Mektebetü'l-Hancî, Kâhire 1964.
- Cerir b. 'Atıyye, Ebû Harze, *Divânu Cerîr*, nşr. Kerem Büstânî, Beyrût 1960.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Sentez Yayınları, İstanbul 2007.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1239.
- _____, *et-Ta'rîfât*, 1. Baskı, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1403/1983.
- Cüveynî, İmâmu'l-Hameyn, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'i'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Musa-Abdûlmün'im Abdülhamîd, Mektebetu'l-Hancî, Mısır 1950.
- _____, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, thk. Ali Sami en-Neşşar, Mektebetu Usûl'd-Dîn, İskenderiye 1969.
- _____, *el-'Akâidetü'n-Nizâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Mektebetü'l-Ezheriyye, Mısır 1992.
- Çağrıci, Mustafa-Hökelekli, Hayâtî, "İrâde" *DİA*, XXII, ss. 380-384, İstanbul 2000.
- Çağrıci, Mustafa, "Azim" *DİA*, IV, ss. 328-329, İstanbul 1991.
- _____, "Basît", *DİA*, V, ss. 106-107, İstanbul 1992.
- _____, "Düşmanlık" *DİA*, X, ss. 51-53, İstanbul 1994.
- _____, "Şehvet" *DİA*, XXXVIII, ss. 477-478, İstanbul 2010.
- Çalışkan, Necmettin, *Kur'an'ın İki Fikhî Okunuşu Tahâvî'nin Ahkâmü'l-Kur'an ve Şerhu Meâni'l-Âsâr'ı Karşılaştırmalı Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2018.
- Çelebi, İlyas, "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi", *İlam Araştırma Dergisi*, III, No: 1, 1998, s. 103-104.
- _____, "Hüsün ve Kubuh", *DİA*, XIX, ss. 59-63, İstanbul 1999.
- _____, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 16-17, İstanbul 1998-1999.
- _____, "İsim-Müsemma", *DİA*, XXII, ss. 548-551, İstanbul 2000.
- _____, "Menzile Beyne'l-Menziletayn", *DİA*, XXIX, ss. 161-162, Ankara 2004.
- _____, "Nazzâm", *DİA*, XXXII, ss. 466-469, İstanbul 2006.
- _____, "Sıfat", *DİA*, XXXVII, ss. 100-106, Ankara 2009.
- _____, "Ezeliyet" *DİA*, (gözden geçirilmiş 2. basım) ek-I, ss. 431-432, İstanbul 2016.
- Çelebî, Katib Mustafa b. Abdillâh el-Kostantînî, *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütubi ve'l-Fünûn*, Mektebetü'l-Müsennâ, Beyrût 1941.

- Dârimî, Osman b. Sa'îd, *Nakdu Osman b. Sa'îd ed-Dârimî 'ale'l-Merisî el-Cehmî el-'Anîd fî ma İfterâhu 'ala'llâhi fî't-Tevhîd*, I-II, thk. Reşîd b. Hasan el-Elmeğî, Mektebetü'r-Reşîd, Riyâd 1998.
- Davûdî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût ts.
- Demir, Osman, "Tevlîd", *DİA*, XLI, ss. 38-39, İstanbul 2012.
- Demirkent, Işın, "Haçlılar", *DİA*, VI, ss. 534-535, İstanbul 1996.
- _____, "Hittin Zaferi ve Kudüs'ün Müslümanlarca Fethinin Batıdaki Akisleri", *Belleten*, II, sayı: 204, ss.1547-1555, Ankara 1988.
- Descart, *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul 1962.
- Devvânî, Celâlüddîn, *Celâl*, Dersaadet, h. 1310.
- Doğan, İsa, İlk Fikir Hareketleri Üzerine Bir Değerlendirme, *OMÜİFD*, sayı: 6, ss. 163-165, Samsun 1992.
- Draz, Abdullah, *Kur'an Ahlâkı*, çev. Emrullah Yüksel vd., İstanbul 2009.
- Duğaym, Semîh, *Mevsû'atu Mustalahâtî'l-İlmi'l-Kelâm*, Mektebetu Lübnân, Beyrût 1998.
- Duman, M. Zeki-Altundağ, Mustafa, "Hurûf-ı mukatta'a", *DİA*, XVIII, ss. 401-408, İstanbul 1998.
- Düzgün, Şaban Ali, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına göre Allah 'Âlem İlişkisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1988.
- _____, *Varlık ve Bilgi Aydınlanmanın Keşif Araçları*, Beyaz Kule, Ankara 2008.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-ekber*, I, Mektebetü'l-Furkân, 1. Baskı, BAE 1419/1999.
- Ebû Şâme el-Makdisî, Şihabuddîn Abdurrahman b. İsmâîl, *Kitâbu'r-Ravzâteyn fî Ahbâri'd-Devleteyn*, Mısır 1288.
- Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî, Ahmed b. Abdillâh, *Risâletü'l-Ğufrân*, nşr. Âişe Abdurrahman, Kâhire 1990.
- Ebü'l-Bekâ, Eyyûb el-Kefevî, *el-Külliyât*, nşr. Adnân Dervîş-Muhammed el-Mısri, Beyrût 1413/1993.
- Ebü'l-Hüseyin, Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1979.
- Emîl Bedî', Ya'kûb, *Mevsû'atu 'Ulûmi'l-Luğeti'l-'Arabiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2006.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn, *el-İnsâf fî Mesâili'l-Hilâf beyne'n-Nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kufiyyîn*, I-II, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Kâhire 1380/1961.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâîl, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Na'im Zerzûr, el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1. Baskı, II, yy. 1426/2005.
- _____, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Helmut Ritter, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, Beyrût 1988.
- _____, *el-Luma' fî'r-Reddi 'alâ Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'*, thk. Hamûd Ğurâbe, Mektebetu Müsned, London ts.

- _____, *Kitâbu'l-Luma' fî'r-Redd'i 'alâ Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'*, thk. Richard Mc. Carty, Beyrût 1952.
- _____, *İstihânu'l-Havd fî 'İlmi'l-Kelâm*, thk. Meclisu Dâiretu'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, Mektebetu Sâdetu'l-Eşref, Haydarâbâd 1344/1926.
- _____, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd, 1. Baskı, Dâru'l-Ensâr, Kâhire 1987.
- _____, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, thk. 'Abbâs Sebbâğ, Dâru'n-Nefâis, 1. Baskı Beyrût 1994.
- _____, *Risâle ilâ Ehli's-Seğr*, thk. Abdullâh Muhammed Şâkir el-Cüneydî, Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, Medine 2002.
- Evkuran, Mehmet, "İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2007, II, sayı: 1, ss. 50-51.
- Fahri, Macid, *İslam Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, İstanbul 2004.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *Mesâ'il müteferrika*, Haydarâbâd 1344/1925.
- _____, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, nşr. Albert Nasrî Nâdir, Beyrût 1985.
- _____, *Kitâbu'l-Hurûf*, thk. Muhsin Mehdî, Dâru'l-Meşrik, Beyrût 1990.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî, İbrahim Sâmerîrâî, Müessesetu'l-'A'lemî li'l-Matbû'ât, Beyrût 1988.
- Fığlalı, Ethem Rûhî, *Günümüz İslâm Mezhepleri*, İİFY, İzmir 2008.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yakub, *el-Kâmâsu'l-Muhît*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrût 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi Esmâ'illâhi'l-Hüsnâ*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Lübnân/Beyrût ts.
- _____, *el-Mustasfâ*, Bulak 1324.
- _____, *Kavâ'idü'l-'Akâid*, nşr. Mûsâ Muhammed Ali, Beyrût 1405/1985.
- _____, *Mîzânü'l-'amel*, Beyrût 1407/1986.
- _____, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, Mektebetü Mustafa el-Bâbî, Kâhire ts.
- _____, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, haz. Enes Muhammed Adnan Eş-Şerfavi, Dâru'l Minhac, yy., ts.
- _____, *Makâsidü'l-Felâsife*, haz. Mahmûd Bîcû, Matba'atu's-Sabâh, Şâm 2000.
- _____, *Tehâfütü'l-Felâsife*, nşr. Süleymân Dünyâ, Kâhire 1955.
- _____, *el-İşâre fî 'İlmi'l-Kelâm*, Süleymâniye Kütüphanesi, Köprülü Bölümü, 2/ 519, İstanbul.
- _____, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, thk. Semih Duğaym, Dâru'l-fikri'l-Lübnânî, Beyrût 1992.
- _____, *el-Metâlibü'l-'Âliye mine'l-'İlmi'l-İlâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût 1987.
- Gelenbevî, İsmâîl, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Celâl*, Şirket-i Sahâif-i Osmâniye, İstanbul 307/919.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999.
- Gölçük, Şerafettin, "Bâkillânî", *DİA*, IV, ss. 531-535, İstanbul 1991.

- _____, “Cehmiyye”, *DİA*, VI, ss. 234-263, İstanbul 1993.
- Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleymân, *Kelâm*, Tekin Kitabevi, Konya 1996.
- Gregory Abu'l-Farac, *Ebü'l-Farac Tarihi*, (çev. Ö. Rıza Doğrul), TTK Basımevi, Ankara 1978.
- Gül, Muammer, “Eyyûbiler”, *Türkler Ansiklopedisi*, V, ss. 77-78, Ankara 2002.
- Günaltay, M. Şemsettin, *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*, (sadeleştiren İrfan Bayındır), Fecr Yayınları, Ankara 2008.
- Gündoğar, Hamdi, *Ebu'l-Muin en-Nesefti'nin İnsan Fiilleri Probleminde Mu'tezile'ye Yönelttiği Bazı Eleştiriler*, Kelam Araştırmaları, 9:1 (2011), ss.199.
- Günel, Fuat, “Allahümme”, *DİA*, II, s. 503, İstanbul 1989.
- Gürkan, Salime Leyla, “Mu'cize” *DİA*, XXX, ss. 352-356, İstanbul 2005.
- Hâlidî, Salâh Abdülfettâh, *el-Beyân fî İ'câzi'l-Kur'ân*, 'Ammân 1989.
- Halîmî, Ebû Abdillâh, *el-Minhâc fî Şu'abi'l-İlmân*, nşr. Hilmî M. Fûde, Beyrût 1399/1979.
- Harman, Ömer Faruk, “Azîz”, *DİA*, IV, s. 332, İstanbul 1991.
- _____, “Buhtunnasr”, *DİA*, VI, ss. 380-381, İstanbul 1992.
- Harpûtî, Abdullatîf, *Tenkîhu'l-Kelâm fî 'Akâidi Ehli'l-İslâm*, TDVY, Elazığ 2000.
- Hasenî, Abdülhayy b. Fahriddîn b. Abdil'âlî et-Tâlî, *el-İ'lâm bi-men fî Târîhi'l-Hind mine'l-A'lâm: Nüzhetü'l-Havâtır ve Behcetü'l-Mesâmi' ve'n-Nevâzır*, Dâru İbni Hazm, Beyrût 1420/1999.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd, *Şe'nü'd-Du'a'*, nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk, Dimaşk 1404/1984.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdurrahîm b. Muhammed, *el-İntisâr ve'r-Redd 'alâ İbni'r-Râvendiyî'l-Mülhid*, thk. Muhammed Hicâzî, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kâhire 1988.
- Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yayınları, İstanbul 1989.
- Heysem, Hilal, *Mu'cemu Mustalahi'l-Usûl*, Dâru'l-Cil, I. Baskı, Kâhire 2003.
- Hıttı, Philip Khuri, *İslâm Tarihi: Siyasi ve Kültürel*, çev. Salih Tuğ, IV, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1980.
- Hıyârî, Mustafa A., *Salâhuddîn*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût 1994.
- Hicranî, Ebû Muhammed et-Tayyib b. Abdullâh b. Ahmed b. Ali Bâ Mahreme el-Hadremî eş-Şâfi'î, *Kılâdetü'n-Nahr fî Vefeyâti A'yâni'd-Dehr*, thk. Cum'a Mekrî-Halid Zevârî, I-VI, Dâru'l-Minhâc, Cidde 2008.
- Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar, *er-Ricâl*, nşr. M. Sâdık Bahrülulûm, Necef 1381/1961.
- _____, *el-İcâzetü'l-Kebîre* (Meclisî, *Bihârü'l-Envâr* içinde), Beyrût 1403/1983.
- Işık, Kemâl, *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1967.
- İbn 'Abdilberr, Yûsuf en-Nemerî, *Câmi'u Beyâni'l-İlm ve Fadlih*, I-II, Kâhire 1967.

- İbn el-Cübeyr, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Cübeyr b. Muhammed b. Cübeyr el-Kinânî el-Belensî, *er-Rihle*, Dâru's-Sadr, Beyrût 1980.
- İbn Ebî Âsım, Ebûbekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk, *es-Sünne*, I-II, thk. Muhammed Nâsiruddîn Elbânî, el-Mektebetü'l İslâmî, Beyrût, 1400.
- İbn Ebi'l'iz, Sadruddîn Alî, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, nşr. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî-Şuayb el-Arnaût, Beyrût 1408/1987.
- İbn el-Ekfânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Sâid el-Ensârî es-Sincârî, *İrşâdü'l-Kâsıd ilâ Esne'l-Mekâsıd*, nşr. Muhammed 'Avvâme, Cidde 1414/1994.
- İbn el-Enbarî, Ebü'l-Berekât, *ed-Dâ'î ile'l-İslâm*, thk. Seyit Bahçıvan, Beyrût 1988.
- İbn el-Esîr, 'İzzüddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed, *et-Târîhu'l-Bâhir fi'd-Devleti'l-Atâbekiyye (Târîhu'd-Devleti'l-Atâbekiyye fi'l-Mevsıl)*, thk. Abdülkadir Ahmet Tilîmat, Kâhire 1382/1963.
- _____, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ebü'l-Fidâ' Abdullâh e-Kâdî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnân 1987.
- İbn Fûrek, Muhammed b. Hasan, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniyel Gimaret, Dâru'l-Meşrik, Beyrût 1987.
- _____, *Kitâbu'l-Hudûd fi'l-İslâm (el-Hudûd fi'l-Usûl)*, thk. Muhammed es-Süleymânî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût 1999.
- _____, *Kitâbü'l-İbâne 'an Turuki'l-Kâsıdîn ve'l-Keşf 'an Menâhici's-Sâlikîn ve't-Teveffur ilâ 'İbâdeti Rabbi'l-'Âlemîn*, thk. Ahmet Yıldırım-Abdulgaffar Aslan, Isparta 2003.
- _____, *Şerhu'l-'Âlim ve'l-Müte'allim*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyihi-Tevfik Ali Vehbe, Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye, Kâhire 2009.
- İbn el-Fuvatî, Ebü'l-Fazl Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Havâdisü'l-câmi'a*, nşr. Mehdî en-Necm, Beyrût 1424/2003.
- İbn el-Ğazzî, Ebü'l-Me'âlî Muhammed b. Abdurrahmân, *Dîvânü'l-İslâm*, thk. Seyyid Kesrevî Hasen, I-IV, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût 1990.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed, *Fethü'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, thk. Abdullâh b. Bâz, Dâru'l-Hadis, Kâhire 2004.
- İbn Hâcib, Ebû 'Amr Cemâlüddîn Osmân, *Muhtasarü'l-Müntehâ*, Beyrût 1403/1983.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahmân, *Lübâbü'l-Muhassal fi Usûli'd-Dîn*, nşr. Refik el-'Acem, Beyrût 1995.
- _____, *Mukaddime*, Matbaatü's-Şerefiyye, yy. 1327.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'ü Ebnâ'i'z-Zamân mimmâ Sebete bi'n-Nakl evi's-Semâ' ev Esbetehü'l-'Ayân*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Matbaatü's-Sa'âde, Kâhire 1948.
- İbn Hanbel, Ahmed, *el-'Akîde*, thk. Abdülazîz Sirvânî, Dâru Kuteybe, Dimaşk 1988.

- _____, *Kitâbü's-Sünne*, thk. Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtânî, Ramâdî li'n-Neşr, Demmâm 1414/1994.
- _____, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, Gırâs li'n-Neşr, Kuveyt 1426/2005.
- _____, *Usûlü's-Sünne*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1433/2012.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, thk. Muhammed İbrâhîm Nâsır, Abdurrahman 'Umeyre, Dâru'l-Cîl, Beyrût ts.
- _____, *el-Ahlâk ve's-Siyer*, Beyrût 1405/1985.
- İbn 'Îmâd, Abdülhay b. Ahmed el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût, I-XI, Dâru İbn Kesîr, Beyrût 1986-1993.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *Menâkıbü'l-Îmâm Ahmed b. Hanbel*, Beyrût 1973.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ 'Îmâdüddîn İsmâîl, *en-Nihâye ve'l-Bidâye*, Matba'atü's-Sa'âde, Mısır 1932.
- _____, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Sellâme, Dâru Taybe, 2. Baskı, Riyâd 1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh, *Uyûn'l-Ahbâr*, Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Kâhire 1996.
- _____, *el-Ma'ârif*, yy., Göttingen 1950.
- İbn Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî, *Tâcü't-Terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, I-III, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1413/1992.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn, *Lisânü'l-'Arab*, Dâru Sadr, 3. Baskı, Beyrût 1414.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed, *Risâletü mâ ba'de't-Tabî'a*, "Rasâilu İbn Rüşd" içerisinde, nşr. Gerard Cihâmî, Rafik el-'Acem, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrût 1994.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn, *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Mektebetü'l-İ'lâmi'l-İslâmî, Kûm ts.
- _____, *er-Risâletü'l-'Arşîyye fî Tevhîdihî Teâlâ ve Sıfâtihi*, (Mecmû'u Resâil-i Şeyh içinde), Dâiretu'l-Meârifî'l-Usmâniyye, Haydarâbâd 1936/1355.
- _____, *en-Necât*, nşr. M. Takî Dânişpejûh, Tahran 1364/1985.
- _____, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, nşr. Süleymân Dünyâ, Kâhire 1985.
- _____, *Metafizik*, trc. Demirli, Ekrem-Türker, Ömer, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.
- İbn eş-Şeddâd, Bahâ'uddîn Yûsuf, *en-Nevâdiru's-Sultâniyye*, nşr. Cemaleddîn Seyyâl, Mısır 1964.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed el-Harrânî, *Mecmû'atu'l-Fetâvâ*, nşr. 'Âmir el-Cezzâr ve Enver el-Bâz, Dâru'l-Vefâ, yy. 2005.
- _____, *Tenbîhu'r-Reculi'l-'Âkil 'alâ Temvîhi'l-Cedeli'l-Bâul*, thk. Ali b. Muhammed-Muhammed Aziz, Dâru Alemlî'l-Fevaid, Mekke 1425/2004.

- _____, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, Riyâd 1406/1986.
- _____, *Der'u Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, thk. Muhammed Reşâd Salim, XI, 2. Baskı, Mektebetu Câmiatü Riyâd, Riyâd 1991.
- İbn el-Verdî, Ebû Hafs el-Ma'arrî el-Kindî, *Târîhu İbni'l-Verdî (Tetimmatü'l-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer)*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1417/1996.
- İbn el-Vezîr, Ebû Abdillâh el-Yemânî, *İsârü'l-Hak 'ale'l-Halk fî Reddi'l-Hilâfât 'alâ Mezâhibi'l-Hakk min Usûli't-Tevhîd*, Beyrût 1403/1983.
- İlhan, Avni, "Bâtiniyye", *DİA*, V, ss. 190-194, İstanbul 1992.
- _____, "Ebû Hâşim El-Cübbâî", *DİA*, X, ss. 146-147, İstanbul 1994.
- İltaş, Davut, "Üsmendî", *DİA*, XLII, ss. 388-389, İstanbul 2012.
- İrfan Abdulhamid, *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, TDVY, Ankara 2011.
- İsfahânî, Ebû Nu'aym Ahmed, *el-Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, 4. Baskı, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût 1405.
- İsfahânî, 'İmâdüddîn, *el-Fethü'l-Kussî fî Fethi'l-Kudsî*, nşr. M. Mahmûd Subhî, Dâru'l-Kavmiyye, Kâhire 1962.
- _____, *el-Barkü's-Şâmî*, haz. Ramazan Şeşen, İÜEFY, İstanbul 1979.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Rağîb, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvudî, nşr. Dâru'l-Kalem/ed-Dâru's-Şâmiyye, 1. Baskı, Beyrût/Dımeşk 1412.
- _____, *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi's-Şerî'a*, Kâhire 1405/1985.
- İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer 'İmâdüddîn, *et-Tebîr fî'd-Dîn ve Temyîzi'l-Fırkati'n-Nâciye 'ani'l-Fırâkı'l-Hâlikîn*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrût 1403/1983.
- İzmirli İsmâîl Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, Haz. Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara 1981.
- John Hick, *Philosophy of Religion*, Prentice Hall, USA 1990.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan, *el-Muğnî*, nşr. Mahmûd M. el-Hudayrî, el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, Kâhire ts.
- _____, *Fazlu'l-İ'tizâl*, thk. Fuâd es-Seyyid, Dârü't-Tunusiyye, Tunus 1974.
- _____, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Kâhire 1384/1965.
- _____, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, nşr. Adnân M. Zerzûr, Kâhire 1969.
- Kâdî Beydâvî, Abdullâh b. Ömer, *Envârü't-Tenzîl*, Beyrût 1410/1990.
- Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eş'arilik Matürîdilik İlişkisi*, 2. Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017.
- Karadeniz, Osman, "Kıyâm bi-Nefsihi", *DİA*, XXV, ss. 514-515, Ankara 2002.
- Karahan, Abdullah, "Zevâid", *DİA*, XLIV, ss. 303-305, İstanbul 2013.
- Karlığa, H. Bekir, "Cisim", *DİA*, VIII, ss. 28-31, İstanbul 1993.
- Kâsimî, Cemâlüddîn, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1985.

- Kaya, Mahmûd, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983.
- _____, “Fârâbî”, *DİA*, XII, ss. 145-162, İstanbul 1995.
- _____, “Nisbet” *DİA*, XXXIII, s. 144, İstanbul 2007.
- _____, “Sudûr”, *DİA*, XXXVII, ss. 467-468, İstanbul 2009.
- Kazanç, Ferit Kerim, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara 2007.
- Kehhâle, Ömer Rızâ b. Muhammed ed-Dimeşkî, *Mu‘cemü’l-Müellifin Terâcümü Musannifi’l-Kütübi’l-‘Arabiyye*, Mektebetü’l-Müsennâ, Beyrût 1406/1986.
- Kılavuz, Ahmet Saim, “Ezel”, *DİA*, XII, ss. 49-50, İstanbul 1995.
- Kılıç, Hulusi, “Celle Celâluh” *DİA*, VII, s. 271, İstanbul 1993.
- Koca, “Mekrûh” *DİA*, XXVIII, ss. 581-583, Ankara 2003.
- Koçar, Musa, *Mâtürîdî’de Allah-Alem İlişkisi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2004.
- Koğî, Ahmed Hilmi, *et-Tertîbü’l-Mûnis alâ terkîbi Mollâ Yûnus*, İhsan Yayınları, İstanbul ts.
- _____, *Şerhu Mesâilî’l-Cürcâniyye*, İhsan Yayınları, İstanbul ts.
- Koloğlu, Orhan Şener, “Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *UÜİFD*, XVI, No: 2, s. 200, Bursa 2007.
- Koprman, Kazım Yaşar, “Divân”, *DİA*, IX, s. 383, İstanbul 1994.
- Korkmaz, Sıddık, “İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Hayâtı ve Eserleri”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, IV, sayı: 10, ss. 90-91, Ankara 2001.
- Kummî, Muhammed b. Ali b. Babaveyh, *Risaletü’l-İ’tikâdî’l-İmâmiyye*, trc. Ethem Ruhi Fırlalı, AÜİFY, Ankara 1978.
- Kureşî, Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed, *el-Cevâhirü’l-Mudîyye fî Tabakâtî’l-Hanefiyye*, I-II, Matba‘atü Meclisi Dâireti’l-Me‘ârifî’n-Nizâmiyye, Haydarâbâd 1914.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Esnâ fî Şerhi Esmâ’illâhi’l-Hüsnâ ve Sıfâtih*, nşr. Sâlih Atıyye el-Hatmânî, Bingazi 2001.
- Kuşeyrî, Ebû’l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm, *et-Tahbîr fî’t-Tezkîr*, nşr. İbrâhim Besyûnî, Kâhire 1968.
- Kutlu, Sönmez, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi-I*, haz. İsmâîl Kurt-S. Ali Akyüz, Ensar Neşriyat, ss. 431-440, İstanbul 2005.
- _____, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDVY, Ankara 2006.
- Kutluer, İlhan, “Belhî, Ebû Zeyd”, *DİA*, V, ss. 412-414, İstanbul 1992.
- _____, “Cevher”, *DİA*, VII, ss. 450-455, İstanbul 1993.
- _____, “Semerkandî”, *DİA*, XXXVI, ss. 475-477, İstanbul 2009.
- _____, “Şey”, *DİA*, XXXIX, ss. 34-36, İstanbul 2010.
- Kuveysînî, Hasan Dervîş, *Şerhu Metni’s-Süllem fî’l-Mantık*, Mısır ts.
- Lâlikâî, Hibetullâh et-Taberî, *Şerhu Usûli İ’tikâdî Ehli’s-Sünne ve’l-Cemâ‘a*, nşr. Ahmed b. Sa‘d Hamedân, Dârü’t-Tayyibe, Riyâd 2003.

- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Matbaatu's-Sa'âde, Kâhire 1324.
- L. Gardet, "*Husayn Ibn Mansûr Hallâj*", Présence de Louis Massignon (ed. D. Massignon), Paris 1987.
- Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, trc. Kasım Turhan, İstanbul 1987.
- Madelung, Wilferd, "Borhân-Al-Dîn Nasafî," *Encyclopaedia Iranica*, IV/4, p. 371, available online at <http://www.iranicaonline.org/articles/borhan-al-din-nasafi-abul-fazael-mohammad-b> (accessed on 30 December 2012).
- Makdîsî, Abdullâh b. Ahmed, *Lûm'atü'l-İ'tikâd*, II. baskı, nşr. Vizâretü's-Şûûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, Suudi Arabistan 2000.
- Makrîzî, Takiyyüddîn Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali, *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bî (fî) Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr*, Matba'atu'n-Nîl, Mısır 1324.
- _____, *es-Sülûk fî Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, nşr. Muhammed Mustafa Ziyade, Mısır 1956.
- Manastırlı, İsmâîl Hakkı, *Mevâ'idü'l-Enâm*, yy., ts.
- Ma'mer b. Müsennâ, Ebû 'Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, nşr. Fuat Sezgin, Beyrût 1401/1981.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, Beyrût 1970.
- _____, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, el-Mektebetü'l-İslamiyye, İstanbul 1979.
- _____, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara 1423/2003.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, nşr. Mustafa es-Sekkâ, Beyrût 1978.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, 11. baskı, İstanbul 2008.
- Murtazâ, el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer, en-Neşrâtu'l-İslâmiyye, Beyrût 1961.
- Mesûdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hasan, *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*, thk. Carl Paula, Menşûrâtü's-Şerîf er-Radî, Kûm 2002.
- Mustafa Sabri Efendi, *Mevkifü'l-Beşer Tahte Sultânî'l-Kader*, Kâhire 1352.
- Nesefî, Burhânüddîn, *Keşfü'l-Hakâik ve Şerhu'd-Dekâik fî Tefsîri Kelâmi Rabbi'l-Âlemîn Muhtasarı Mefâtîhi'l-Ğayb*, Köprülü Kütüphanesi, nr. 123, vr. 744.
- _____, *Keşfü'l-Hakâik ve Şerhu'd-Dekâik min Tefsîri Kelâmillâhi'l-'Azîz, (el-Mukaddime ve Süretü'l-Fâtîha)* thk. Üsâme Abdülvevvâh Hamd b. Abdülazîz, Câmî'âtü'l-'Ulûmi'l-İslâmiyyeti'l-'Âlemiyye, 'Ammân/Ürdün 2011.
- _____, *Keşfü'l-Hakâik ve Şerhu'd-Dekâik min Tefsîri Kelâmillâhi'l-'Azîz, (el-Cüz'ü'l-Evvel min Süreti'l-Bakara)* thk. Abdülcevvâd Halef Muhammed Hamîd, Câmî'âtü'l-'Ulûmi'l-İslâmiyyeti'l-'Âlemiyye, 'Ammân/Ürdün 2011.

- _____, *Keşfü'l-Hakâik ve Şerhu'd-Dekâik min Tefsîri Kelâmillâhi'l-'Azîz, (Sûretu'l-Bakara min Cüz'i's-Sân'i ilâ Nihâyeti's-Sûre)* thk. Hâlid Mansûr Mahmûd, Câmi'âtü'l-'Ulûmi'l-İslâmiyyeti'l-'Âlemiyye, 'Ammân/Ürdün 2012.
- _____, Tefsîru Sûreti'n-Nâs, nşr. 'İyâde b. Eyyûb el-Kübeysî, Dübey 1422/2001.
- _____, et-Terâcih, thk. Şerîfe bnt. Ali b. Süleymân, *Mecelletü Câmi'i'l-Melik Su'ûd*, 19 (1427/2006), ss. 889-959.
- _____, *Şerhu'l-Fusûl fî 'İlmi'l-Cedel*, thk. Şerîfe bnt. Ali b. Süleymân el-Hûşânî, Câmi'âtü'l-Melik Su'ûd, Riyâd 1433.
- _____, *Mekârimu'l-Ahlâk*, thk. Muhammed b. Abdullâh Ahmet, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 2011.
- _____, *Meşâriku'l-Envâr fî Şerhi'l-Esmâ'i'l-Hüsnâ*, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, nr. A 1168/1.
- _____, *Muhtasarı Nihâyeti'l-'Ukûl (el-Müntehab min Nihâyeti'l-'Ukûl)*, Süleymânîye Kütüphanesi, Yenicami, nr. 758.
- Nesefî, Ebü'l-Mu'în, *Bahru'l-Kelâm fî 'Akâ'id Ehli'l-İslâm*, thk. Veliyyüddin Muhammed el-Ferfûr, Dâru'l-Ferfûr, Dımaşk 2000.
- _____, *Tebisiratü'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara 2003.
- Neşşâr, Ali Sâmî, *Neş'et-u Fikri'l-Felsefî fî'l-İslâm*, Dâru'l-Meârif, Kâhire ts.
- Neşşâr, Ali Sâmî, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 1999.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ, *Şerhu Sahîhi Müslim*, Kâhire 1349.
- Nu'aymî, Muhyiddin Abdulkadir, *ed-Dâris fî Târih'il-Medâris*, Kâhire 1998.
- Onat, Hasan, "Bilgi, Bilim ve Yöntem", *İslâm Bilimlerinde Yöntem*, ANKUZEM, Ankara 2007.
- Öz, Mustafa, "Dirâr b. 'Amr", *DİA*, IX, ss. 274-275, İstanbul 1994.
- _____, "Hillî, İbnü'l-Mutahhar", *DİA*, XVIII, ss. 37-39, İstanbul 1998.
- Özaydın, Abdülkerim, "Nizâmülmülk", *DİA*, XXXIII, ss. 195-197, İstanbul 2007.
- Özen, Şükrü, "İlm-i Hilâf Yahut Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşe'ü'n-nazar", *Makâlât*, sayı: 2 (1999), ss.171-198.
- Özervarlı, M. Sait, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, İsam yayınları, İstanbul 1998.
- _____, "İsbât-ı Vâcib", *DİA*, XXII, ss. 495-497, İstanbul 2000.
- _____, "Üsmendî", *DİA*, XLII, s. 389-391, İstanbul 2012.
- Özgüdenli, Osman Gazi, "Mâverâünnehir", *DİA*, XXVIII, ss. 177-180, Ankara 2003.
- Özler, Mevlüt, "Kur'an'ın İki Anahtar Kavramı Işığında Allah'ın Birliği Meselesinin Semantik Bir Tahlili", *EKEV Akademi Dergisi*, sayı: 4, Mayıs 1999, ss. 23-35.
- Pehlivan, Necmettin-Ceylan, Hadi Ensar, "Âdâbu'l-Bahs Devrimine Doğru Son Evrim: Burhânüddîn en-Nesefî'nin el-Fusûl'ü", *AÜİFD*, 56: 2 (Ankara 2015), ss.1-75.

- _____, “Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkindî el-Hüseynî et-Türkî'ye Ait İki Yeni Eser: Şerhu Menşe'i'n-Nazar ve Şerhu'n-Nikât”, *Nazarîyat*, 6: 1 (Nisan 2020), ss. 115-207.
- Râzî, Fahrüddîn, *Levâmi'u'l-Beyyinât*, nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Beyrût 1404/1984.
- _____, *Levâmi'u'l-Beyyinât Şerhu Esmâillâhi Teâlâ ve's-Sıfât*, tsh. Muhammed Bedruddîn Ebu Firâs el-Halebî, el-Matbaatü's-Şerefiyye, yy. 1323/1905.
- _____, *El-Muhassal* (Muhassalu Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn), thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, Kâhire ts.
- _____, *Kitâbü'l-Erba'în fî Usûli'd-Dîn*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kâhire 1406/1986.
- _____, *el-Metâlibu'l-Âliye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrût 1407/1987.
- _____, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, thk. Semih Duğaym, Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrût 1992.
- _____, *el-Mahsûl*, Beyrût 1408/1988.
- _____, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dârü'l-Fikr, Beyrût 1401/1981.
- _____, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dârü İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 3. bsk. Beyrût 1420/1999.
- _____, *Esâsü't-Takdîs*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kâhire 1986.
- _____, *Kitâbu'l-Muhassal*, thk. Hüseyin Atay, Menşûrâtü Şerîf Rızâ, Kum 1999.
- _____, *İ'tikâdât-u Fırâki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, thk. Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî, Dârü'l-Kitâbu'l-'Arabî, Beyrût 2006.
- _____, *Nihâyetü'l-'Ukûl fî Dirâseti'l-Usûl*, thk. Saîd Abdullatîf Fûde, Dârüzzahâir, Beyrût 1436/2010.
- _____, *İşârâtü'n-Nuzzâr ilâ Latâifi'l-Esrâr*, thk. Halife Keskin-Hayri Kaplan-Muhammed Yılmaz, TDV, Ankara 2012.
- Renan, Ernest, *Bilimin Geleceği*, Ziya İhsan, Ankara Üniversite Basımevi, Ankara 1965.
- Rousseau, Herve, *Les Religions*, que sia-je, PUF., Paris 1968.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaûtî-Mustafa Türkî, I-XXIX, Dârü İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût 1420/2000.
- Sancar, Muhammed Mustafa, *İlâhî Sıfatlar Ekseninde Eş'arî Kelâmının Değişim Süreci*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2021.
- Sanhâcî, Muhammed b. Cafer, *Şerhu 'Akîdet Ebî İshâk el-İşferâyînî*, yy., ts.
- Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.
- Sekkâf, 'Ulvî b. Abdulkâdir, *Sıfâtullâhi 'Azze ve Celle el-Vâridetu fî'l-Kitâbi ves-Sünne*, nşr. Ed-Dürerü's-Seniyye, Suûdî Arabistân 2011.

- Selîm, Muhammed Rızık, *'Asru Salâtîni'l-Memâlik ve Nnitâcuhu'l-İlmî ve'l-Edebî*, Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, Kâhire 1947.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm, *el-Ensâb*, thk. Abdullâh Ömer el-Bârûdî, Beyrût 1988.
- Semerkindî, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî, *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Burhâniyye*, Süleymâniye Kütüphanesi-Reisülküttab, no. 1203, vv. 40b-79b.
- _____, *Şerhu'l-Fusûl*, Burdur İl Halk Kütüphanesi 133, 118a.
- _____, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, Süleymâniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, No:1688.
- _____, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf, Kuveyt 1985.
- _____, *el-Me'ârif fî Şerhi's-Sahâ'if*, thk. Abdullah Muhammed-Nazîr Muhammed, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-turâs, Mısır ts.
- _____, *el-Mutekad li İ'tikadi Ehli'l-İslâm/İslâm İnanç İlkeleri*, çev. İsmâîl Yürük-İsmâîl Şık, Araştırma Yayınları, Ankara 2011.
- _____, *el-Envârü'l-İlâhiyye*, Süleymâniye Kütüphanesi, Lâleli, nr. 2432/6.
- Sevim, Ali-Merçil, Erdoğan, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, TTK Yayınları, Ankara 1995.
- Semerkindî, Ubeydullah b. Muhammed, *el-'Akîdetü'r-Rükniyye*, nşr. Mustafa Sinanoğlu, İstanbul 1429/2008.
- Sena, Cemil, *Filozoflar Ansiklopedisi*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1974.
- Sıbt İbn el-Cevzî, Yûsuf, *Mir'âtü'z-Zamân fî Târîhi'l-A'yân*, nşr. Ali Sevim, Ankara 1968.
- Sıcak, Ahmet Sait, *Kur'ân Tefsirinde Öznellik*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017.
- Sinanoğlu, Mustafa, "Hristiyanlık", *DİA*, XVII, ss. 364-368, İstanbul 1998.
- _____, "İlhâd", *DİA*, XXII, ss. 90-92, İstanbul 2000.
- _____, "Muattıla", *DİA*, XXX, ss. 330-331, İstanbul 2005.
- _____, "Nesefî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565- 567, İstanbul 2006.
- Sübhanî, Ca'fer, *el-İlâhiyyât*, nşr. Hasan M. Mekkî el-Âmilî, Gadir 1410/1990.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân, *Tenzihü'l-İ'tikâd 'ani'l-Hulûl ve'l-İttihâd*, Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, nr. 2121, vr. 201a.
- _____, *el-Habâik fî Ahbâri'l-Melâik*, thk. Ebû Hacer Muhammed es-Sa'îd, Dârü'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1. Baskı, Beyrût/Lübnân 1421/2000.
- _____, *el-Hâvî li'l-Fetâvî*, thk. Abdüllatif Hasan Abdurrahman, Dârü'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2. Baskı, Beyrût/Lübnân 1408/1988.
- Şahin, Hanifi, "İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyâsetin Rolü", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, sayı: 36, ss. 47-70.
- Şa'rânî, Abdülvehhâb, *el-Yevâkîf ve'l-Cevâhir*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrût ts.
- Şâtibî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ el-Endelûsî, *el-İfâdât ve'l-İnşâdât*, thk. Muhammed Ebû'l-Ecfân, 1. Baskı, Müessesetü'r-risâle, Beyrût 2010.

- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1404.
- _____, *Nihâyetü'l-İkdâm fî 'İlmi'l-Kelâm*, thk. Alfred Guillaume, London 1934.
- Şeyhzâde, Abdurrahman b. Ali, *Nazmü'l-Ferâid*, Mısır 1317.
- Şener, H. İbrahim, "Ferkadân", *DİA*, XII, ss. 399-400, İstanbul 1995.
- Şeşen, Ramazan, *Selâhaddin Devrinde Eyyubiler Devleti*, İÜEFY, İstanbul 1983.
- _____, *Selâhaddin Eyyûbi ve Devlet*, Çağ Yayınları, İstanbul 1987.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed, *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakk min 'İlmi'l-Usûl*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût ts.
- Şık, İsmail, "Burhan-ı Temanû'ya Eleştirel Bir Yaklaşım", *ÇÜİFD* X (sayı 2), ss. 17-44, Adana 2010.
- _____, *Felsefi Kelam Geleneğinde Varlık Kavramı, Şemsüddin es-Semerkandi Örneği*, Uluslararası 13.Yüzyılda Felsefe Sempozyumu, Ankara, Türkiye, 16-17 Kasım 2013, ss.1-30.
- _____, *es-Semerkandi Özelinde Haneî Maturidi Yaklaşımın Anadolu Türk İslam Düşüncesine Etkisi*, Uluslararası Malazgirtten Osmanlıya Selçuklu Sempozyumu, Kastamonu, Türkiye, 22 - 23 Mayıs 2014.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân*, nşr. Sıdkî Cemîl el-'Attâr, Beyrût 1415/1995.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, I-XX, thk. Hamdî b. Abdilmecîd, Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, Mûsul 1983.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi, *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevdu'âti'l-'Ulûm*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1985.
- Teftâzânî, Sa'düddîn, *Muhtasarü'l-Me'ânî*, Dâru'l-Fikr, İrân 1405.
- _____, *Şerhu'l-Makâsîd*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 2011.
- _____, *Şerhu'l-Akâid*, thk. Ali Kemâl, Dâru İhyâi't-turâsi'l-'Arabî, Beyrût 1436/2014.
- Tehânevî, Muhammed b. Alî el-Hanef, *Mevsû'atü Keşşâfî Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, thk. Ali Dehrûc, Mektebetü Lübnân, Beyrût 1996.
- Temîmî, Takiyyüddîn Abdülkâdir, *Tabakâtü's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettâf Muhammed el-Huluv, Riyâd 1989.
- Tettân, Abdülkerîm-Kîlânî, M. Edîb, *'Avnü'l-Mürîd li-Şerhi Cevhereti't-Tevhîd*, Dımaşk 1994.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân, *el-Mukâbesât*, thk. Hasan es-Sendûbî, Mısır 1929.
- Togan, Zeki Velidi, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, Enderun Kitapevi, İstanbul 1981.
- Tomar, Cengiz, "İbnü'l-Fuvatî", *DİA*, XXI, ss. 47-49, İstanbul 2000.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM, Ankara 2017.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi*, Damla Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul 1985.
- _____, "Adl", *DİA*, I, s. 387, İstanbul 1988.
- _____, "Ahad", *DİA*, I, ss. 483-484, İstanbul 1988.
- _____, "Allah", *DİA*, II, ss. 471-498, İstanbul 1989.

- _____, “‘Alî”, *DİA*, II, ss. 370-371, İstanbul 1989.
- _____, “Bâ‘is”, *DİA*, IV, s. 525, İstanbul 1991.
- _____, “Bâkî‘”, *DİA*, IV, ss. 536-537, İstanbul 1991.
- _____, *İslam Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, DİB Yayınları, Ankara 1992.
- _____, “Bâri’”, *DİA*, V, s. 73, İstanbul 1992.
- _____, “Basîr”, *DİA*, V, ss. 102-103, İstanbul 1992.
- _____, “Bâtın”, *DİA*, V, s. 187, İstanbul 1992.
- _____, “Câmi’”, *DİA*, VII, ss. 92-93, İstanbul 1993.
- _____, “Cebbâr”, *DİA*, VII, ss. 181-182, İstanbul 1993.
- _____, “Celîl”, *DİA*, VII, ss. 267-268, İstanbul 1993.
- _____, “Dârr”, *DİA*, VIII, ss. 481-482, İstanbul 1993.
- _____, “Esmâ-i Hüsnâ”, *DİA*, XI, ss. 404-418, İstanbul 1995.
- _____, “Evvel”, *DİA*, XI, s. 545, İstanbul 1995.
- _____, “Fettâh”, *DİA*, XII, ss. 482-483, İstanbul 1995.
- _____, “Ğafûr”, *DİA*, XIII, s. 286-287, İstanbul 1996.
- _____, “Ğani’”, *DİA*, XIII, ss. 348-349, İstanbul 1996.
- _____, “Habîr”, *DİA*, XIV, ss. 378-379, İstanbul 1996.
- _____, “Hâdî‘”, *DİA*, XV, s. 9, İstanbul 1997.
- _____, “Hâfid”, *DİA*, XV, ss. 73-74, İstanbul 1997.
- _____, “Hafîz”, *DİA*, XV, ss. 116-117, İstanbul 1997.
- _____, “Hak”, *DİA*, XV, s. 152, İstanbul 1997.
- _____, “Hakem”, *DİA*, XV, ss. 170-171, İstanbul 1997.
- _____, “Hakîm”, *DİA*, XV, ss. 181-182, İstanbul 1997.
- _____, “Hâlik”, *DİA*, XV, ss. 303-304, İstanbul 1997.
- _____, “Halîm”, *DİA*, XV, ss. 334-335, İstanbul 1997.
- _____, “Hamîd”, *DİA*, XV, ss. 458-459, İstanbul 1997.
- _____, “Hasîb”, *DİA*, XVI, ss. 380-381, İstanbul 1997.
- _____, “Hay”, *DİA*, XVI, ss. 549-550, İstanbul 1997.
- _____, “Âhir”, *DİA*, I, s. 542, İstanbul 1998.
- _____, “Hudûs”, *DİA*, XVIII, ss. 304-309, İstanbul 1998.
- _____, “Kahhâr”, *DİA*, XXIV, ss. 169-170, İstanbul 2001.
- _____, “Kâbîd”, *DİA*, XXIV, s. 26, İstanbul 2001.
- _____, “Kâdir”, *DİA*, XXIV, s. 124, İstanbul 2001.
- _____, “Kavî”, *DİA*, XXV, s. 68, Ankara 2002.
- _____, “Kayyûm”, *DİA*, XXV, s. 108-109, Ankara 2002.
- _____, “Kebîr”, *DİA*, XXV, s. 162, Ankara 2002.
- _____, “Kerîm”, *DİA*, XXV, s. 287-288, Ankara 2002.
- _____, “Kuddûs”, *DİA*, XXVI, ss. 314-315, Ankara 2002.
- _____, “Latîf”, *DİA*, XXVII, ss. 108-109, Ankara 2003.
- _____, “Mâni’”, *DİA*, XXVII, s. 573, Ankara 2003.
- _____, “Mecîd”, *DİA*, XXVIII, ss. 238-239, Ankara 2003.
- _____, “Melik”, *DİA*, XXIX, ss. 50-51, Ankara 2004.
- _____, “Metîn”, *DİA*, XXV, s. 68, Ankara 2004.

- _____, “Muğnî”, *DİA*, XXX, s. 381, İstanbul 2005.
- _____, “Muhîr”, *DİA*, XXXI, s. 40, İstanbul 2006.
- _____, “Muhsî”, *DİA*, XXXI, ss. 45-46, İstanbul 2006.
- _____, “Muhyî”, *DİA*, XXXI, ss. 78-79, İstanbul 2006.
- _____, “Muiz”, *DİA*, XXXI, ss. 94-95, İstanbul 2006.
- _____, “Mukaddim”, *DİA*, XXXI, ss. 114-115, İstanbul 2006.
- _____, “Mukîr”, *DİA*, XXXI, s. 138, İstanbul 2006.
- _____, “Muktedir”, *DİA*, XXXI, s. 143, İstanbul 2006.
- _____, “Musavvir”, *DİA*, XXXI, s. 241, İstanbul 2006.
- _____, “Mübdi’”, *DİA*, XXXI, s. 431, İstanbul 2006.
- _____, “Mücîb”, *DİA*, XXXI, s. 451, İstanbul 2006.
- _____, “Müheymin”, *DİA*, XXXI, s. 518, İstanbul 2006.
- _____, “Muksîr”, *DİA*, XXXI, s. 141, İstanbul 2006.
- _____, “Mü’min”, *DİA*, XXXI, ss. 557-558, İstanbul 2006.
- _____, “Müntakim”, *DİA*, XXXII, ss. 23-24, İstanbul 2006.
- _____, “Müte’âlî”, *DİA*, XXXII, ss. 181-182, İstanbul 2006.
- _____, “Mütekebbir”, *DİA*, XXXII, ss. 189-190, İstanbul 2006.
- _____, “Nâfî’”, *DİA*, XXXII, ss. 285-286, İstanbul 2006.
- _____, “Nûr’”, *DİA*, XXXIII, ss. 243-244, İstanbul 2007.
- _____, “Rahmân”, *DİA*, XXXIV, ss. 415-417, İstanbul 2007.
- _____, “Rakîb”, *DİA*, XXXIV, s. 431, İstanbul 2007.
- _____, “Raûf”, *DİA*, XXXIV, s. 468, İstanbul 2007.
- _____, “Reşîd”, *DİA*, XXXV, s. 11, İstanbul 2008.
- _____, “Rezzâk”, *DİA*, XXXV, ss. 47-48, İstanbul 2008.
- _____, “Sabûr”, *DİA*, XXXV, ss. 361-362, İstanbul 2008.
- _____, “Samed”, *DİA*, XXXVI, ss. 68-69, İstanbul 2009.
- _____, “Selâm”, *DİA*, XXXVI, ss. 341-342, İstanbul 2009.
- _____, “Semî’”, *DİA*, XXXVI, s. 492, İstanbul 2009.
- _____, “Şehîd”, *DİA*, XXXVIII, s. 428, İstanbul 2010.
- _____, “Şekûr”, *DİA*, XXXVIII, s. 493, İstanbul 2010.
- _____, “Tevvâb”, *DİA*, XLI, ss. 48-49, İstanbul 2012.
- _____, “Vâcid”, *DİA*, XLII, s. 409, İstanbul 2012.
- _____, “Vâris”, *DİA*, XLII, ss. 522-523, İstanbul 2012.
- _____, “Vâsi’”, *DİA*, XLII, ss. 547-548, İstanbul 2012.
- _____, “Vedûd”, *DİA*, XLII, ss. 598-599, İstanbul 2012.
- _____, “Vehhâb”, *DİA*, XLII, ss. 610-611, İstanbul 2012.
- _____, “Vekîl”, *DİA*, XLIII, ss. 9-10, İstanbul 2013.
- _____, “Velî”, *DİA*, XLIII, ss. 24-25, İstanbul 2013.
- _____, “Zâhir”, *DİA*, XLIV, s. 85, İstanbul 2013.
- _____, “Zü’l-celâli ve’l-ikrâm”, *DİA*, XLIV, s. 515, İstanbul 2013.

Toshiko Izutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, trc. Süleymân. Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts.

Tritton, A.S., *İslâm Kelâmı* (trc. Mehmet Dağ), AÜİFY, Ankara 1978.

- Tunagöz, Tuna, *Ebü'l-Berakât El-Bağdâdî'de Tanrı Düşüncesi*, AÜSBE TİB (Kelâm) ABD, Doktora Tezi, Ankara 2012.
- Tunçbilek, H. Hüseyin, "Allah'ın Sıfatlarının Mâhiyeti Problemi", *HÜİFD*, Şanlıurfa 2001, VII, sayı: 1, ss. 67.
- Turhan, Kasım, "İnniyye" *DİA*, XXII, ss. 315-316, İstanbul 2000.
- Turgut, Ali Kürşat, "Meşşâî Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meselesi", *UÜİFD*, XXI, sayı: 2, ss. 1-21, Bursa 2012.
- Tûsî, 'Alâuddîn, *Tehâfütü'l-Felâsife*, nşr. Rızâ Sa'âde, Beyrût 1403/1983.
- Tûsî, Nasîrüddîn, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, nşr. Süleymân Dünyâ, Kâhire 1985.
- Türker, Ömer, "Nefis", *DİA*, XXXII, ss. 529-531, İstanbul 2006.
- Uludağ, Süleymân, "Halvet", *DİA*, XV, ss. 386-387, İstanbul 1997.
- _____, "Hallâc-ı Mansûr", *DİA*, XV, ss. 377-381, İstanbul 1997.
- _____, "Keşf", *DİA*, XXV, ss. 315-317, Ankara 2002.
- _____, "Recâ" *DİA*, XXXIV, s. 502, İstanbul 2007.
- _____, "Riyâzet", *DİA*, XXXV, ss. 143-144, İstanbul 2008.
- Ulvan, Abdullâh, *Kudüs Fatihî Selahaddin Eyyubi*, Seçkin Yayıncılık, İstanbul 1992.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Felsefe Giriş*, İkinci Kısım, Ankara 1958.
- Üsmendî, 'Alâüddîn Muhammed, *Lübâbü'l-Kelâm*, İsam Yayınları, İstanbul 2005.
- Üstüvaî, Ebü'l-'Alâ Sâ'id, *el-İ'tikâd*, thk. Seyyid Bağçevan, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1426/2005.
- Üzüm, İlyas, "Gazap", *DİA*, XIII, ss. 434-435, İstanbul 1996.
- _____, "Mücessime", *DİA*, XXXI, ss. 449-450, İstanbul 2006.
- Vâ'î, Tevfîk Yûsuf, *Ekvâlü'l-'Ulemâi'l-İsbât fî Âyâtî ve Ehâdisi's-Sıfât*, Kuveyt 2000.
- Vural, Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2016.
- Yâfi'î Ebû Muhammed 'Afîfüddîn Abdullâh b. Es'ad b. Alî b. Süleymân el-Yemenî, *Mir'âtü'l-Cenân ve 'İbretü'l-Yakzân fî Ma'rifeti Havâdisi'z-Zamân*, I-IV, Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, Beyrût 1418/1997.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn b. Abdillâh, *Mu'cemü'l-Büldân*, Dâru Sâdır, Beyrût 1977.
- Yar, Erkan, "Eş'arî'nin Teolojik Görüşleri", *FÜİFD*, 11: 1 (2006), ss. 1-23, s. 3. Elazığ 2006.
- Yardım, Ali, "Birzâlî", *DİA*, VI, s. 216. İstanbul 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Ahvâl", *DİA*, II, ss. 190-192, İstanbul 1989.
- _____, "Araz", *DİA*, III, ss. 337-341, İstanbul 1991.
- _____, "Bekâ", *DİA*, V, ss. 359-360, İstanbul 1992.
- _____, "Esam, Ebû Bekir", *DİA*, XI, ss. 353-355, İstanbul 1995.
- _____, "Hulûl", *DİA*, XVIII, ss. 341-344, İstanbul 1998.
- _____, "İlim", *DİA*, XXII, ss. 108-109, İstanbul 2000.
- _____, "İrâde" *DİA*, XXII, ss. 379-380, İstanbul 2000.
- _____, "İ'câzü'l-Kur'ân" *DİA*, XXI, ss. 403-406, İstanbul 2000.

- _____, “Kıdem” *DİA*, XXV, ss. 394-395, Ankara 2002.
- _____, “Müşebbihe”, *DİA*, XXXII, ss. 156-158, İstanbul 2006.
- _____, “Sarfe” *DİA*, XXXVI, ss. 140-141, İstanbul 2009.
- _____, “Teşbih”, *DİA*, XL, ss. 558-560, Ankara 2011.
- _____, “Vahdâniyyet”, *DİA*, XLII, ss. 428-430, İstanbul 2012.
- _____, “Vücûd” *DİA*, XLIII, ss. 136-137, İstanbul 2013.
- Yazıcı, Nesimi, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, TDVY, Ankara 2002.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said, “Fi’il”, *DİA*, XIII, ss. 59-64, İstanbul 1996.
- _____, *Matürîdî ve Neseî’ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara 1988.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili*, İstanbul 1992.
- Yeşilyurt, Temel, *Ebü’l-Berekât en-Neseî ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, Kubbealtı Yayıncılık, Malatya 2000.
- _____, *Dini Bilginin İmkânı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- _____, “Rü’yetullah” *DİA*, XXXV, ss. 311-314, İstanbul 2008.
- Yıldırım, Ramazan, “Sünnî Siyaset Düşüncesinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Etkinliği”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, No: 24, İstanbul 2011.
- Yiğit, İsmâîl, *Siyâsî, Dini, Sosyal, Kültürel İslam Tarihi*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1991.
- Yolcu, Mehmet, “Lebîd b. Rebia ve Tevhîde Çağırın Şiiri”, *Hikmet Yurdu*, yıl:1, sayı: 2, (Temmuz-Aralık-2008) ss. 123-152.
- Yurdagür, Metin, *Allah’ın Sıfatları*, Marifet Yayınları, İstanbul 1984.
- _____, “Ahbâriyye” *DİA*, I, ss. 490-491, İstanbul 1988.
- _____, “Bekâ”, *DİA*, V, ss. 359-360, İstanbul 1992.
- _____, “Devir”, *DİA*, IX, ss. 230-231, İstanbul 1994.
- _____, “Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf”, *DİA*, X, ss. 330-332, İstanbul 1994.
- _____, “Haşviyye”, *DİA*, XVI, ss. 426-427, İstanbul 1997.
- _____, *Ayet ve Hadislerde el-Esmâu’l-Hüsnâ, Allah’ın Güzel İsimleri*, Marifet Yayınevi, İstanbul 2006.
- _____, “Muhâlefetun li’l-Havâdis”, *DİA*, XXX, ss. 403-404, İstanbul 2013.
- Yüksel, Emrullah, *Sistematik Kelâm*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005.
- _____, *Mâtürîdîler ile Eş’arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, Düşün Yayınları, İstanbul 2012.
- Yürük, İsmail, *Şemsü’l-din Muhammed b. Eşref El-Hüseyini Es-Semerkandî (Öl. 702 H.)’nin belli başlı kelâmı görüşleri (Allah ve iman anlayışı)*, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelâm ve İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı, Erzurum 1987.
- _____, *Şemsü’l-dîn Muhammed b. Eşref al-Husaynî al-Semerkandî’nin Belli Başlı Kelâmî Görüşleri*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1987.
- _____, “Şemsüddîn es-Semerkandî ve Belirgin Kelâmî Görüşleri”, *ÇÜİFD*, sayı: 1, I, Adana 2001, ss. 93-105.

- _____, “*Hanefî Maturidî Geleneğinde Kelamın Felsefleşmesi ve Şemsüddîn es-Semerkindî'nin Mezhebi Üzerindeki Spekülasyonlar*”, Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâturîdîlik-, Kastamonu 05-07 Mayıs 2017, I, ss. 307-314.
- Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseyn, *Tâcu'l-'Arûs min Cevheri'l-Kâmûs*, thk. Mustafa Hicâzî, Matba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt, Kuveyt 1987.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm, *Tefsîru Esmâ'illâhi'l-Hüsna*, nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk, Beyrût 1395/1975.
- Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım, *İştikâku Esmâillâh*, nşr. Abdülhüseyn el-Mübârek, Beyrût 1406/1986.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, I-LIII, Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût 1993.
- _____, *el-'İber fî Haberi men Ğaber (et-Târîhu'l-Evsat)*, thk. Ebû Hâcer M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Darü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, I-IV, Beyrût 1405/1985.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed, *el-Bahrü'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, nşr. Abdülkâdir Abdullâh el-Ânî, Küveyt 1413/1992.
- Ziriklî, Ebû Ğays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkî, *el-A'lâm*, Dârü'l-'İlmi li'l-Melayîn, yy. 2002.
- Wolfson, Harry Austryn, “İbn Haldun'a Göre Allah'ın Sıfatları ve Kader”, çev. Süleymân Toprak, *SÜİFD*, sayı 2, ss. 213-214, Konya 1986.
- _____, *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hristiyan-Yahûdî Kelâmı*, çev. Kasım Turhan, Kitapevi, İstanbul 2001.
- William C. Chittick, Sachiko Murata, *İslam'ın Vizyonu*, çev. Tuna Koç, İnsan Yayınları, İstanbul 2000.