

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI



**EBÛ'L-MUÎN EN-NESEFÎ'DE TENZİH
DÜŞÜNCESİ**

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. Hulusi ARSLAN

HAZIRLAYAN
Ebubekir YALÇIN

MALATYA-2019

T.C
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
(KELÂM)

EBÛ'L-MUÎN EN-NESEFÎ'DE TENZİH DÜŞÜNCESİ

DANIŞMAN
PROF. DR. HULUSİ ARSLAN

HAZIRLAYAN
EBUBEKİR YALÇIN

MALATYA 2019

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENTİTÜSÜ

EBÛ'L-MÛİN EN-NESEFÎ'DE TENZİH DÜŞÜNCESİ

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. Hulusi ARSLAN

HAZIRLAYAN
Ebubekir YALÇIN

Jürimiz 15/03/2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda bu doktora tezini (oybirliği/oyçokluğu) ile başarılı bularak Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Juri Üyelerinin Unvan Adı Soyadı

1. Prof. Dr. Fikret KARAMAN
2. Prof. Dr. Yusuf BENLİ
3. Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU
4. Prof. Dr. Hulusi ARSLAN
5. Dr. Öğr. Üyesi Abdulkadir KIYAK

İmzası

.....
.....
.....
.....
.....

İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun
.....tarih ve..... sayılı kararıyla bu tezin kabulü
onaylanmıştır.

Prof. Dr. Mehmet KUBAT

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ONUR SÖZÜ

Prof. Dr. Hulusi ARSLAN danışmanlığında hazırladığım “**EBÛ’L-MUÎN EN-NESEFÎ’DE TENZİH DÜŞÜNCESİ**” başlıklı bu çalışmanın, bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım bütün eserlerin hem metin içinde hem de kaynakçada yöntemine uygun gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.

Ebubekir YALÇIN

Malatya – 2019



ÖNSÖZ

İslâm âlimleri, bir şey hakkında bilgi sahibi olmanın üç yolu olduğunu tespit etmişlerdir; sağlam duyu organları, haber-i sâdık ve akıl. Duyu organlarıyla ancak hissedilebilen varlıklar hakkında bilgi sahibi olunabilir. Fakat var olan her şey duyularla algılanabilme özelliğine sahip değildir; melekler, cinler ve ahiret âlemi gibi. Duyularla idrak edilemeyen varlıklardan birisi de Allah Teâlâ’dır. O’nunla ilgili bilgilere ancak, akıl ve doğru haberlerle ulaşılabilir.

Akl-i selimden ve haber-i sâdıktan mahrum olan topluluklar, çoğu kez Allah hakkında yanlış düşüncelere dalmak sûretiyle O’nu, çevrelerinde gördükleri çeşitli nesnelere benzeterek tanımaya çalışmışlardır. Bu yöntem, zaman zaman insanlar arasında sıfatları birbirine karıştırılmış birden çok tanrının kabul edilmesine yol açmıştır. Bu bakımdan insanların Allah Teâlâ hakkındaki inançlarını sağlam temellere dayalı bilgiler üzerine kurmaları büyük önem taşımaktadır. Temeli sağlam bir bilgi üzerine bina edilen inancın sarsılması ve zamanla tehlikeli bir hal alması pek mümkün değildir. Bu sebeple İslâm’da, tafsîlî ve tahkîkî iman, icmalî imandan daha üstün tutulmuştur. Zira ayrıntıları bilinen bir şeyin korunması ve gereğinin yapılması daha kuvvetle muhtemeldir. O sebeple İslâm’ın Allah tasavvurunun sahih kaynaklardan tespiti önem arz etmektedir.

İslâm düşünce tarihinde Allah Teâlâ’nın zâtı, mahiyeti ve sıfatları konusunda tartışılan hususlar Kelâm ilmini oluşturmıştır. Bu alanda üzerinde önemle durulan hususların başında Allah’ın zât ve sıfatlar yönünden yaratılmışlara benzerliğinin olup olmadığı, ya da insanların düşündükleri tanrı tasavvurunun ilâhlık vasıflarına uygun olup olmadığı konusu gelmektedir. Bu hususlarla ilgili problemler, “tenzih” ve “teşbih” kavramlarının detaylandırılmasıyla ele alınmıştır. Bu konular etrafında yapılan fikrî mülâhazalar, akait ve mezhepler tarihi kitaplarında genişçe ele alınmış ve Allah’ın zâtı ve sıfatları hususundaki düşüncelerinden dolayı birçok grup tekfir edilerek iman dairesinden çıkmakla itham edilmiştir. Bu hükümler verilirken, vahye dayalı haberler ile aklî istidlâller dayanak olarak kabul edilmiştir. Bu bakımdan konunun akıl-vahiy dengesi içerisinde doğru anlaşılması çok önemlidir. Zira bu konu her ne kadar teorik bir mesele gibi görünse de aslında sosyal boyutları olan ve inananlar arasındaki ilişkileri şekillendiren bir muhtevaya sahiptir. İşte bu sebeple, İslâm inanç sisteminde çok önemli yeri olan “Allah’ın zâtı ve sıfatlarıyla mahlûkata benzetilmekten tenzih edilmesi” konusunu incelemek istedik.

Sünnî kelâmın iki kolundan biri olan Mâturîdîliğin güçlü temsilcilerinden Ebû’l-Muîn en-Nesefî’nin (438-508 H./1046-1115 M.), inanç esaslarını kendine mahsus bir metolla

temellendirdiğini ve aykırı düşünceleri özellikle mantıksal kurallarla çürütmeye çalıştığını, özellikle “Tabsıratü’l-Edille fi Usuli’d-Din” adlı eserini seminer çalışması esnasında okurken fark etmiştik. Bu sebeple, İslâm inanç esaslarından olan, Allah’ın benzeri hiçbir şeyin bulunmadığı ilkesini, adı geçen müellifin nasıl temellendirdiğini inceleyip, bu alandaki araştırma külliyatına katkıda bulunmak için “Ebû’l-Muîn en-Neseî’de Tenzih Düşüncesi” başlıklı çalışmayı seçtik.

Çalışmam esnasında, konunun tespitinde gösterdiği rehberlik ve tezin bitirilmesinde verdiği cesaret ile her türlü yardımından dolayı, danışman hocam Sayın Prof. Dr. Hulusi ARSLAN’a, ders esnasındaki yol göstericiliğiyle bana destek olan Sayın Prof. Dr. Fikret KARAMAN hocamıza, tez izleme kurulu üyesi Sayın Dr. Öğretim Üyesi Abdulkadir KIYAK Bey’e ve arkadaşım Dr. Öğretim Üyesi Sayın Mustafa BOZKURT hocama teşekkürü bir borç bilirim.

ÖZET

İslâm inanç sisteminin temeli tevhittir. Tevhidin özü ise Allah Teâlâ'yı zâtında ve sıfatlarında tek ve benzersiz kabul edip, ulûhiyette ortağının olmadığına inanmaktır. İslâm dini bu inancın oluşmasına ve devam ettirilmesine çok büyük önem vermiştir. O'nun için İslâm düşünce tarihinde bütün mezhep ve fırkalar söz konusu tevhit inancı çizgisinde ilâh tasavvurlarını temellendirmeye çalışmışlardır. İslâm âlimleri bu çerçeveyi çizebilmek için Allah'ın zâtı ve sıfatlarının niceliği ve niteliği hususunda aklî ve naklî delillere dayanarak birçok istidlâl yöntemleri geliştirmişlerdir. Böylece Allah'ın ne olduğu ve ne olmadığı sorusuna cevap aranmıştır.

Allah'ın duyularla idrak edilemeyen aşkın bir varlık olması, O'nun insanların anlayabileceği bazı ifade tarzlarıyla tanıtılmasına ve tanınmasına yol açmıştır. Bunun sonucu olarak Allah'ın, dini metinlerde duyulara hitap eden bazı kavramlarla tanıtılması, O'nun cismânî özelliklerinin olabileceği düşüncesine zemin oluşturmuştur. Kur'an ve hadislerde Allah'ın âlim, hayy, kâdir, semî' ve basîr olduğu vurgulanmaktadır. Aynı zamanda insanlar da bu vasıflara sahiptir. Ayrıca Kitap ve Sünnet'te Allah'a el, ayak, yüz ve göz gibi insanlar için uzuv mânâsı ifade eden kavramların izafe edilmesi durumuyla, "hiçbir şeyin O'nun benzeri olmadığı" ilkesinin bağdaştırılması ve izahının yapılması gereğini ortaya çıkarmıştır.

Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Allah Teâlâ'nın, zâtında ve sıfatlarında, hiçbir varlığa benzetilemeyeceğini, aklî ve naklî delillerle ispatlamaya çalışmıştır. Allah'ın zâtında ve sıfatlarında herhangi bir şeye benzemekten ve herhangi bir konuda eksik/yanlış iş yapmaktan uzak tutulmasına "tenzih" denilmiştir. Ona göre Allah'ın zâtının yanı sıra sıfatları da vardır. O, ezeli sıfatlarıyla âlemi yaratmış, içindeki varlıkların hayatını devam ettirmekte ve evreni yönetmektedir.

Evrende görülen bazı problemler, çekilen acılar ve görülen kötülükler, Allah'ın noksanlıkla nitelenmesine delil olamaz. Zira O, hikmet ve ilim sıfatına da sahiptir. Bu sıfatlarıyla her şeyi yerli yerinde ve olması gerektiği gibi yaratıp idare etmektedir. Evrendeki temel varlık insandır. Diğer varlıkların esas fonksiyonu, imtihana tabi tutulan insanın bu süreçte en uygun ortam ve zemini yakalayabilmesidir. İnsanlar, Allah'ın koyduğu düzenin hikmet yönünü ilk başta tam olarak anlamayabilirler, ancak araştırdıklarında evrendeki sayısız hikmetlerin farkında olacaklardır.

Anahtar kelimeler: Tenzih, Teşbih, Sıfat, Hikmet, Ebü'l-Muîn en-Nesefî

ABSTRACT

Believing in the existence and unity of Allah Teâlâ in the Islamic belief system is a top priority. For this reason, in the history of Islamic thought, God's attributes and attributes are at the beginning of the topics that are most discussed and should be attached to a framework. The question of what God is, what it is, what it is not, is the essence of the debate.

It has been discovered that introducing God in some religious terms, with some concepts appealing to the senses, has provided a basis for thinking that it is the physical characteristics of Him. Some groups who understand the concepts in the religious texts as they are in the true sense, have expressed God in likeness to mankind and other creatures. This is called "simile". But the vast majority, on the other hand, accepted the fact that God is not a being that can be understood by the senses, and that such concepts of conscience are used for understanding humans.

Abu'l-Mu'in al-Nasafi has tried to prove, with mental and transcendental evidence, that Allah Almighty, the Supreme Creator, can not be likened to anything in his life and his attributes. It is called "tenzih" to keep away from doing wrong / wrong work in any subject, likening to something in God's person and attributes. According to him, besides Allah's personality, there are also adjectives. He created the world with his eternal attributes, resumes the life of the beings within it and directs the universe.

Certain troubles, sufferings, and evils seen in the stage can not be proof that Allah is characterized by deficiency. For He has wisdom and knowledge. With these attributes, it creates and mânâges everything in its place and as it should be. The main asset in the scene is the humans. The main function of other entities is that the person subject to the examination can experience the most suitable environment and space in this process. Allah Teâlâ is in favor and help with the application of reason and prophethood in the trial period.

Key words: Tenzih, Teşbih, Adjective, en-Nesefî, Wisdom

İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ	iii
ÖNSÖZ	iv
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR.....	xii
GİRİŞ.....	1
1. ARAŞTIRMANIN KONUSU	1
2. ARAŞTIRMANIN AMAÇ VE ÖNEMİ.....	2
3. YÖNTEM VE LİTERATÜR	5
4. EBÛ'L-MUÎN EN-NESEFÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ	7
4.1. Hayatı.....	7
4.2. İlmî Kişiliği.....	8
5. TEMEL KAVRAMLAR	10
5.1. Tevhid	10
5.2. Tenzih.....	11
5.3. Takdis.....	12
5.4. Teşbih.....	13
5.5. Ta'til.....	15
5.6. Tesbih.....	16
5.7. Tecsim	17
5.8. Tefviz.....	18
BİRİNCİ BÖLÜM	20
TEŞBİH VE TENZİH PROBLEMİNİ DOĞURAN ETKENLER	20
1. YABANCI DİN VE KÜLTÜRLERİN ETKİSİ.....	21
1.1. Yahudilik	21

1.2. Hıristiyanlık.....	27
1.3. Eski İran Dinleri	30
2. DİNÎ METİNLERDEKİ TEŞBİHÎ DİL.....	34
3. TEŞBİHÎ BENİMSEYEN FIRKALARIN ROLÜ	39
3. 1. Müşebbihe.....	39
3.2. Bâtınıyye	42
3.3. Gulât-ı Şia.....	44
3.4. Kerramiyye.....	46
3.5. Mücessime.....	48
3.6. Dürzîlik-Nusayrîlik.....	50
4. TENZİHÎ BENİMSEYEN FIRKALARIN ROLÜ	53
4.1. Mu'tezile	53
4.2. Selef	57
4.3. Ehl-i Sünnet.....	60
İKİNCİ BÖLÜM	64
NESEFÎ'NİN İSPAT YÖNTEMİYLE TENZİHÎ TEMELLENDİRMESİ	64
1. ALLAH'IN BİRLİĞİNİN İSPATI	64
1.1. Tevhidin Anlamı	64
1.2. Tevhidin Delili	67
1.3. Tevhide Muhalif İnançların Tenkidi	71
1.3.1. Düalizmin Eleştirisi.....	72
1.3.2. Teslisin Eleştirisi	75
2. ALLAH'IN SIFATLARININ İSPATI	78
2.1. Sıfatlara İlişkin Genel Yaklaşım	78
2.2. Zâtî-Sübûti Sıfatların İspatı	81
2.2.1. Hayat.....	82
2.2.2. İlim.....	84

2.2.3. Sem‘- Basar	89
2.2.4. İrade.....	90
2.2.5. Kudret.....	93
2.2.6. Kelâm.....	95
2.2.7. Tekvin	98
2.3. Fiilî Sıfatların İspatı	100
2.4. Sıfatların İspatına İlişkin Sorunlar.....	104
2.4.1. Kadîmlerin Çokluğu Sorunu	104
2.4.2. Mümâselet (Benzerlik) Sorunu	107
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	111
NESEFÎ’NİN NEFİY YÖNTEMİYLE TENZİHİ TEMELLENDİRMESİ	111
1. TEŞBİHİ OLUŞTURAN UNSURLARIN REDDİ	111
1.1. Allah’ın Araz Olamayacağı	112
1.2. Allah’ın Cevher Olamayacağı	113
1.3. Allah’ın Cisim Olamayacağı.....	117
1.4. Allah’ın Şekil, Renk, Tat ve Koku Olamayacağı.....	121
1.5. Allah’ın Sayı ve Miktar Olamayacağı	122
1.6. Allah’ın Mekân ve Yönde Bulunamayacağı.....	124
2. TEŞBİHLE İLGİLİ SORUNLAR.....	128
2.1. Şey’iyyet Meselesi	128
2.2. Mahiyet Meselesi.....	131
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM.....	133
NESEFÎ’NİN TE’VİL YÖNTEMİYLE TENZİHİ TEMELLENDİRMESİ	133
1. UZUV BENZERLİĞİNİ ÇAĞRIŞTIRAN NASSLARIN TE’VİLİ.....	136
1.1. Allah’ın Eli (Yed).....	136
1.2. Allah’ın Yüzü (Vech).....	139
1.3. Allah’ın Gözü (Ayn)	141

1.4. Allah'ın Avucu (Kabza)	142
1.5. Allah'ın Baldırı (Sâk)	144
1.6. Allah'ın Yanı (Cenb)	145
2. FİİL VE HAL BENZERLİĞİNİ ÇAĞRIŞTIRAN NASSLARIN TE'VİLİ	146
2.1. Allah'ın Yerleşmesi (İstivâ)	146
2.2. Allah'ın Üstte Olması (Fevkiyet).....	148
2.3. Allah'ın İnmesi, Gelmesi ve Gitmesi (Nüzûl, Meci', Zehab)	150
2.4. Allah'ın Rahmeti, Rız Olması ve Kızması (Rahmet, Rıza, Sahat)	151
2.5. Allah'ın Nefsi.....	153
2.6. Allah'ın Nûr'u	154
2.7. Allah'ın Görülmesi (Ru'yetullah)	156
BEŞİNCİ BÖLÜM BÖLÜM	161
NESEFÎ'NİN HİKMET YÖNÜYLE TENZİHİ TEMELLENDİRMESİ.....	161
1. HİKMETİN TANIMI VE MAHİYETİ	162
2. ALLAH'IN HİKMET SIFATI	169
3. YARATMA-HİKMET İLİŞKİSİ.....	175
4. TEKLİF- HİKMET İLİŞKİSİ.....	178
5. ŞERR- HİKMET İLİŞKİSİ	182
SONUÇ	192
KAYNAKLAR.....	197

KISALTMALAR

a.s	: Aleyhisselam
Bkz.	: Bakınız
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
h.	: Hicri
haz.	: Hazırlayan
İ.F.D.	: İlahiyat Fakültesi Dergisi
m.	: Mîladî
md.	: Maddesi, madde
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
r.a	: Radıyallahu anh
rh.	: Rahimehullah
s.a.v	: Sallallahu aleyhi ve selem
S.B.E	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
tah.	: Tahkik/tedkik eden
ter.	: Tercüme eden
t.siz	: Tarihsiz
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
TYEKB	: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı/ve diğerleri

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU

Usulu'd-din veya Kelâm ilminde Allah'ın zâtı, sıfatları ve bunlarla ilgili meselelerin ele alındığı konulardan birisi de tenzih ve teşbihtir. İnsanlar, yaratıcıyı anlamaya çalışırken bazen O'nu zihnindeki en büyük, en güçlü bir nesneye benzetmeye çalışır. Zira insanoğlu ilk bilgisini doğuştan gelen bazı yeteneklerinin yanında, gördüğü, duyduğu veya tecrübe ettiği şeylerden alır, ya da aklını zorlayarak zihninde var olan bir şeye kıyas yaparak; güç, kuvvet ve büyüklük bakımından ona benzer bir şey üretir. Hiç görmediği, bilgi sahibi olmadığı bir şeyi hayal bile etmesi mümkün değildir. Yaratıcı hakkında bilgi sahibi olmanın daha kolay ve daha kesin yollarından birisi de vahiydir. Vahiy ile İlah'ın zâtı ve sıfatları hakkında bilgi verilmişse bunlara dayanarak O'nu anlamak ve yorumlamak daha kolaydır. Ancak nasslarda Allah'ın zâtı ve sıfatlarını açıklayan bazı ifadeler rahatlıkla anlaşılabilir mahiyette değildir. Bu anlatımlar İslâm Mezhepleri Tarihi'nde bazı fırkaların Allah'ı mahlûkâta benzeterek tanımlamalarına dayanak olarak gösterilmiştir. Söz konusu âyetlerin mânâları açık ve net olmadığı için müteşâbih olarak adlandırılmıştır.

Kur'an'ın insanları davet ettiği ilk ve en önemli konu Allah'ın birliğidir. Daha çok Mekkî sûrelerde olmakla beraber, birçok sûrede bu önemli konuya vurgu yapılmıştır. Kur'an, ilâhı sadece "Allah" adıyla isimlendirip müphem ve mücerred bir mefhum olarak bırakmamış O'nun yüceliğini, insanların zihnine yerleştirmek için şanına uygun olan sıfatlarla da tavsif etmiştir. Müslümanlar, Kur'an'ın tamamına olduğu gibi söz konusu sıfatlara da iman etmişlerdir. Yani yaratıcının kendisini tavsif ettiği sıfatlarla muttasıf olduğunda bir bakıma ortak görüşe sahiptirler. Ancak Yüce Allah'ın zâtıyla sıfatları arasındaki ilişkiyi ifade tarzında ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Mesela Mu'tezile, sıfatlar konusundaki müteşâbih âyetleri aynen kabul etmekle beraber, Allah'ın zâtından ayrı olarak kadîm sıfatların kabul edilmesini tevhid ilkesine aykırı görmüştür. Onlar, Allah'a ayrı sıfatlar nispet etmenin O'nun zâtında çoğalmaya yol açacağı endişesi ile "zât ve sıfat aynı şeydir", diyerek zatından ayrı kabul sıfatları inkâr yoluna gitmişlerdir. Ehl-i Sünnet çizgisinde kalan fırkalara göre ise Allah'ın zâtına kadîm sıfatlar nispet etmekte böyle bir endişe söz konusu değildir.

Kelâm bilim dalının önemli konularından olan teşbih ve tescim, yani Allah'ı yaratılmışlardan birisine benzetme veya cisimleştirmeyi reddetme konusunda gösterilen hassasiyet "tenzih" olarak nitelendirilmektedir. Allah Teâlâ'nın noksan sıfatlardan tenzih

edilmesi ve O'nun kemal (mükemmel) sıfatlarla muttasıf kılınması noktasında Müslümanların hemfikir olduğu söylenebilir. Bununla birlikte bazı fırkalar, gerek farklı inanç ve kültürlerin etkisiyle, gerekse âyet ve hadislerdeki lafızları olduğu gibi kabul etme düşüncesinden hareketle Allah'ı insanlara veya başka bir varlığa benzetmeye çalışmış ve O'nu bir cisim gibi görmeyi tercih etmişlerdir. Bazı fırkalar da bu görüşün tam tersine Allah'ın hiçbir şeye benzemediği yönündeki tenzih anlayışlarında aşırıya giderek, O'na müstakil sıfat ispat etmeyi kabul etmemişlerdir. Bunların karşısında ise orta yolu savunan Ehl-i Sünnet kelâmcıları, yüce Allah'ın, âyet ve hadislerde belirtilen sıfatlarla muttasıf olduğunu, ancak varlıklara benzetilecek tanımlama ve noksanlıklardan da uzak olduğu ilkesi doğrultusunda aklî ve naklî deliller ile meseleyi çözmeye çalışmışlardır.

Biz, çalışmamıza konu olarak seçtiğimiz “Ebû'l-Muîn en-Neseî’de Tenzih Düşüncesi” başlığıyla Mâturîdî geleneğinin en güçlü temsilcilerinden ve savunucularından birisi olan söz konusu âlimin, Allah Teâlâ'nın bütün noksan sıfatlardan münezzeh ve kemal sıfatlarla muttasıf olduğu temel tezine yaklaşımını ve bu konudaki aklî ve naklî delilleri işleyişini araştıracağız. Zira o, kitaplarında farklı ve güçlü bir dil kullanmış, karşıt fikirleri güçlü delillerle ilzam etmeyi başarmıştır.

En-Neseî, Kur'an-ı Kerim’de ve hadislerde geçen ve Allah Teâlâ’ya nispet edilen “haberî sıfatların” nasıl anlaşılması gerektiği yönündeki görüşlerini de aklî ve naklî deliller ile açıklamıştır. Ebû'l Muîn en-Neseî’nin bu özel metodunun anlaşılması ve ilim dünyasına kazandırılması için bu konuyu seçmiş bulunmaktayız.

2. ARAŞTIRMANIN AMAÇ VE ÖNEMİ

İnsanın hayata bakışında, diğer insanlarla olan iletişimde, dünya görüşünün şekillenmesinde hatta başarı ve başarısızlığı gibi daha birçok alandaki performansında yaratıcıya atfettiği niteliğin rolü vardır. Aynı şekilde insanların şekillendirdiği teolojik, ahlaki, sosyal, siyasal ve ekonomik sistemlerde de ilâhî algılama biçiminin payı vardır. İnsanın olaylar karşısındaki duyarlılığı, sabır ve gayretinde hep bu inancın bir etkisi bulunur. Söz konusu ilâh-insan ilişkisinin oluşmasında insanların Allah tarafından yaratılmış olması ve onların benliklerine böyle bir fitratın yerleştirilmesi gerçeği Müslümanlar tarafından kabul edilen bir durumdur. İnsanın çocukluktan itibaren sahip olduğu fitrat bunu desteklemektedir. Zira çocuk, çevresini tanımaya başladığı andan itibaren eşyayı merak eder ve onların nasıl oluştuğu, kimin tarafından meydana getirildiğini anlamaya çalışır. Çünkü insanın aklına gelen soruların bir kısmı ancak insanüstü bir gücün varlığıyla açıklanabilir. Örneğin dağların

büyüklüğü, gökteki ayın ve yıldızların orada durması gibi normal bir güçle izah edilemeyen konular zorunlu olarak yaratıcı fikrini akıllara getirir. İşte insanın yaratıcısını tanıyacağı bilgilerin zihninde doğru şekillenmesi, sonraki hayatında karşılaşacağı sorunlar ve üreteceği çözümler açısından son derece önemlidir. Diğer insanların yanlış yönlendirmelerine karşı duruşu da büyük ölçüde Allah inancının muhtevasıyla doğru orantılı olacaktır.

İslâm dünyasında yaşanan tartışmaların sebeplerinden birisi hiç şüphesiz Tanrının nitelikleri, zâtı ve sıfatlarının keyfiyetiyle ilgilidir. Bu tartışmalar zamanla büyümüş ve telafisi mümkün olmayan sonuçlar doğurmuştur. Örneğin şiîliğin kendi tarihi içinde ortaya çıkardığı ilâh inancı, onların diğer birçok İslâmî mezhep ve fırkadan ayrılmasına, hatta aralarında bir takım ciddi suçlamaların meydana gelmesine yol açmıştır. Şîî mezheplerden “Ğulat” olanlar, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt hakkındaki kutsiyet inançlarında aşırıya gidip onlara ulûhiyet ve masumiyet atfetmişlerdir. Onlar, bu inançlarını mâkul bir zemine oturtmak için kutsal ruhun bazı insanların şeklinde görüldüğü fikrini ortaya atmışlardır. Böylece imamlarının, kutsal ruhun bedenlerinde zuhur ettiği ilâh olduğuna inanmışlardır. Bu ve benzeri yanlış inançlar, toplumda dinî hayatın yanlış temel üzerinden yürütmesine ve sonuçta amaca hizmet etmeyen bir mahiyet almasına yol açar.

İlah tasavvuru etrafında yaşanan problemlerden birisi de Allah'ın sıfatlarının ezeli olup olmadığı meselesidir. Bu noktada yapılan tartışmalar Müslümanlar arasında toplumsal sorunlara ve düşmanlıkların ortaya çıkmasına da yol açmıştır. Tarihte “mihne” olayları adıyla yer bulan bu hâdisede Allah'ın "Kelâm" sıfatının mahlûk olduğu görüşü devlet eliyle zorla insanlara kabul ettirilmeye çalışılmıştır. Bu olayların sonucunda Müslümanlar arasında birbirine karşı kin besleme ve birbirine güvensizlik duyguları artmıştır. Böylece İslâm birliğinin önünde büyük bir engel oluşmuştur.

Günümüz toplumunda ilâh vasfı ve insan vasfı zımnen net ve kesin bir zemine oturtulmadığı zaman bir takım dinî toplulukların önderlerinin yaptığı yanlışlar (hikmet sıfatının) kisvesiyle yorumlanıp dine uygun olduğuna inandırılmaya çalışılabilmektedir. Nitekim kendilerine kutsiyet atfedilen kişiler, sonuçta insan olmaları hasebiyle, bazı yanlışlar yapmışlardır. Buna rağmen onların masumiyetleri göz önünde bulundurularak, "insanların onların eylemlerinin mahiyetini kavrayamadıkları" şeklinde izah edilebilmekte, İslâm'ın haram kıldığı zina, dolandırıcılık ve zimmete geçirme gibi çirkin işler bile, böyle yanlış bir bakış açısıyla “o yaptıysa bir hikmeti vardır” mantığı kullanılmak sûretiyle insanlar yanlış yönlendirilebilmektedir. Böylece aslında dinî inancın temel hedeflerinden birisi olan toplumda ideal bir ahlak sisteminin oluşturulması da engellenmiş olmaktadır. Bu yanlışın temelinde dinin itikadî ve amelî esaslarıyla ilgili yetersiz bilginin de büyük payı vardır. Bu

konularda yeterli bilgisi olmayan insanların yanlış yönlendirilmesi daha kolaydır. Doğru istikamette olmanın en temel şartı doğru bilgidir. Zira bilgi ışık gibidir, karanlık işler onunla birlikte gerçekleşmez. Bu noktayla bağlantılı olarak tartışmalı inanç esaslarının doğru bir zeminde ve ehil insanların ifade tarzıyla öğrenilip benimsenmesi büyük önem taşımaktadır.

Âl-i İmran sûresinin 7. âyetinde de belirtildiği üzere Kur'an âyetlerinden bir kısmı mânâsı açık ve net olup, bunlar kesin hüküm ifade ettiği için "muhkem" diye isimlendirilmiştir. Diğer bir kısmının mânâsı insanlar tarafından rahatlıkla anlaşılabilir mahiyette olmayıp, birbirine benzeyen farklı anlamlar içerdiğinden dolayı bunlara da "müteşâbihat" diye isim verilmiştir. Müteşâbihatın ancak ilimde rûsuh bulmuş yani uzmanlaşmış, diğer insanlar içinde ilmî yönüyle öne çıkmış kimseler tarafından anlaşılabilirliği de ifade edilmiştir. Bu âyete göre müteşâbih kavramların ve haberî sıfatların diğer insanların anlayabileceği bir şekilde izah edilmesi de âlimlere verilmiş bir sorumluluk olduğu görülmektedir. Bu alanda yapılacak temellendirmelerin mümkün olduğunca Müslümanların tamamı tarafından kabul görececek bir mahiyet arzemesi elbette önemlidir.

Bu anlamda Ehl-i sünnet'in akılcı kanadını temsil eden Mâtürîdîliğin sistemleşmesinde önemli bir role sahip olan Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin Allah tasavvuru ve Allah'ın mahlûkâta benzerlikten tenzihi noktasındaki anlayışı ve meseleyi izah tarzının önemli olduğunu düşünüyoruz. Zira biliyoruz ki o, ilâhiyat konularında derin bir bilgi ve geniş bir bakış açısına sahiptir. Nesefî'nin görüşleri birçok konu başlığı altında ele alınıp tespit edilmeye çalışılmıştır. Ancak tartışılan Kelâmî konuların tenzih penceresinden bakılarak bir bütün olarak ele alındığına rastlamadık. Onun için bu çalışmanın Kelâm bilim dalına bu açıdan bir katkısının olacağını düşünüyoruz. Bu bağlamda araştırmanın temel amacı öncelikle Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin konu hakkındaki düşüncelerini doğru bir şekilde tespit etmektir.

Çalışmanın aynı zamanda insanların insanların birlik ve beraberliğini olumsuz etkileyen inanç ve düşüncelerin doğru anlaşılmasına katkı sağlayacağı umulur. Müslümanlar, dinî konularda, en azından asıllarda aynı fikir ve düşünceyi paylaşabilirlerse aralarındaki düşmanlıklar azalacak ve aynı gaye için çalışmaları mümkün hale gelebilecektir. Tarihte birçok kez olduğu gibi günümüzde de bütün şiddetiyle devam eden dinî ihtilaflar azaldıkça, Müslümanlar, güçlerini ve enerjilerini dünya ve ahiretlerini imar etmek için kullanacak, gelecek nesillere daha müreffeh bir dünya ve kültür mirası bırakacaklardır. İyi örneklerle dünyada yaşama biçimi sergilendiği takdirde, diğer toplumların İslâm'a bakışları olumlu yönde değişecek, insanların yüce dinimizden faydalanma istekleri artacaktır. Böylece ideal dünya hayatının tesisi mümkün olabilecektir.

3. YÖNTEM VE LİTERATÜR

Çalışmada temel olarak betimlemeci (tasvîrî) bir yöntem takip edilmiş ve bu yöntemle kaynaklardan elde edilen görüşlerin doğru bir şekilde tespiti amaçlanmıştır. Bunun yanında özellikle girişte, tenzih ve teşbih düşüncesini doğuran tarihî ve kültürel sebeplere yer verilerek sûretiyle fikir-hâdiseler irtibatı kurulmaya çalışılmış, zaman zaman kelâm ekolleri arasında karşılaştırma, görüşler üzerinde tahlil ve değerlendirmelere de yer verilmiştir.

Çalışmamızda öncelikle Neseî'nin elimizde bulunan ve Prof. Dr. Hüseyin ATAY ile Şaban Ali DÜZGÜN tarafından tenkidli olarak neşredilen “Tabsîratü'l-Edille Fi Usulî'd-Din” isimli eserini esas aldık. Bu eserin Türkçeye çevirisi henüz yapılmamıştır. Arapça aslının incelenmesiyle yapılan çalışmada zaman zaman anlamakta zorlandığımız yerler oldu. Neseî'nin bazı noktalarda konuyu birden çok örnek ve açıklama yöntemiyle temellendirmeye çalışması bizim de konuyu işlerken bazen tekrar sayılabilecek bir pozisyona düşmemize yol açmış olabilir. Ancak onun konuyu ele alış tarzına sadık kalmak için biraz risk aldık. Zira müellif kendi penceresinden bakarak, farklı bir açıyla meseleyi izah etmeyi istemektedir.

Neseî'nin “Tebîrâ'da” genel olarak diyalektik yöntemle karşıt fikirdeki muhataplarıyla tartışmalı meseleleri bir sistem dâhilinde açıklamaya çalıştığı görülmektedir. Böylece konuların temellendirilmesi sürecinde muhataplarına sorular sorarak, verilebilecek muhtemel cevaplar üzerinden fikir yürüttüğü söylenebilir. Tebîrâ'da asıl dikkat çeken metod ise semantik yani dilbilim metodudur. Neseî bu yöntemle kelimelerin sözlük ve kavram anlamları arasındaki ilişkiyi tartışarak konuları açıklamaya çalışmaktadır.

Bunun yanı sıra, müellifin diğer iki eseri olan “Et-Temhid li Kavâidi'd-Tevhid” ile “Bahru'l-Kelâm”ın da ilgili bölümleri incelenerek, söz konusu görüşleri tespit etmeye ve tenzih açısından değerlendirmeye tabi tuttuk. Bu iki eserin hem Arapça hem de Türkçe yayınlarından faydalanılmıştır. Ayrıca Mezhepler Tarihine kaynaklık eden eserler ile Mâtürîdî ve Eş'arî'nin de bazı eserlerine başvurulmuştur. Bunun yanı sıra bu alanda yazılmış diğer kaynak eserlerden de yararlanılmıştır.

Ayrıca Neseî'nin mensubu olduğu Mâtürîdîliğin kurucusu olan Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin (ö.333/944) ekolün temel eserlerinden olan “Kitabu't-Tevhid” ile “Te'vilat”ı da başvurduğumuz eserler oldu. Aynı şekilde mezheplerin görüşlerine kaynaklık eden, İmam Eş'arî'nin (ö.324/935-36) Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, el-İbâne ve el-Luma' adlı eserleri ile Şehristânî'nin (548/1153) el-Milel ve'n-Nihal ile Nihâyetü'l-İkdâm'ı, Abdülkâhir el-

Bağdâdî'nin (ö. 1093/1682) el-Fark beyne'l-Fırak'ı en çok müracaat ettiğimiz kaynaklar arasındadır.

Ehl-i Sünnet kelâmı çizgisinde Allah'ın teşbih ve tecsimden tenzih edildiği temel kaynaklardan birisi Fahreddin er-Râzî'nin (ö.606-1210), “Esâsü't-Takdis” isimli eseri olduğu söylenebilir. Bu eserin teşbih ve tecsim düşüncesinin reddedilmesi noktasındaki argumanları, Ruhullah ÖZ tarafından “Tanrı Tasavvuruna karşı Fahreddin er-Râzî'nin Tenzih Anlayışı” adıyla doktora çalışması olarak literatüre kazandırılmıştır.

Genel olarak tenzih konusunu doğrudan ya da dolaylı olarak ilgilendiren veya Ebû'l-Muîn en-Neseffî'nin Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkındaki görüşlerinin incelenmesi bağlamında yapılan Türkçe çalışmaları şu şekilde tespit ettik. Kılıç Aslan MAVİL tarafından Mâtürîdiyye'nin özellikle müteşabih sıfat ve kavramların te'vilinin incelendiği “Klasik Dönem Mâtürîdiyye Kelâmında Te'vil Anlayışı” adlı doktora tezi. Şaban Ali DÜZGÜN tarafından “Neseffî ve Müslüman Filozoflarda Allah-Âlem İlişkisi” adlı doktora tezinde Neseffî'nin Allah'ın sıfatlarının nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili görüşler tespit edilmiştir. Abdulkakim AĞIRBAŞ'ın “Ebu'l-Muîn en-Neseffî'de Haberî Sıfatlar” adlı Yüksek Lisans tezi, Tahsin KAZAN'ın “Ebu'l-Muîn en-Neseffî'ye Göre Arş, Kürsi ve Levh-i Mahfuz” isimli Yüksek Lisans tezi, Mustafa GÜVEN'in “Ebu'l-Muîn en-Neseffî'nin Allah Anlayışı (Allah'ın varlığı ve zâtî sıfatlar)” adlı Yüksek Lisans tezleri söz konusu kelamcının zat ve sıfatlarla ilgili görüşlerinin tespit edildiği çalışmalar arasındadır.

Aynı şekilde Ayşe Nur YAZICI'nın “Kelâmda Tenzih Doktrini”; Yusuf YEKTİR, “Ebu'l-Muîn en-Neseffî'nin Haberî Sıfatlar Anlayışı”; Hikmet YAĞLI MAVİL'in “Ebu'l-Muîn en-Neseffî'nin Fiilî sıfatlar Anlayışı” adlı Yüksek Lisans çalışmaları literatür kapsamında yapılan araştırmalar olarak tespit edildi. Turan ERKİT'in “Sahabe ve Tabiîn Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu” ile Zehra YILDIRIM'ın “Mukâil b. Süleyman'ın Müteşâbih Kabûl Edilen Âyetlere Yaklaşımı” adlı Yüksek Lisans tezleri de alanı dolaylı olarak ilgilendiren çalışmalar arasında sayılabilir.

4. EBÛ'L-MUÎN EN-NESEFÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

4.1.Hayatı

Künyesiyle birlikte tam adı Meymun b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhul İbn Ebi'l-Fadl Ebû'l-Muîn en-Nesefî'dir.¹ Büyük bir Hanefî fakîhi olarak şöhret yapan ve Mâtürîdî mezhebinin en önemli simalarından birisi olan Nesefî'nin doğum tarihiye ilgili tartışmaların olduğu ve iki tarih arasında yaklaşık 20 yıl gibi bir fark bulunduğu belirtilmiştir.² Bazıları hicri 418'de doğduğunu belirtirken bir kısmı da hicri 438 yılını doğum tarihi olarak tespit etmişlerdir. İbn Kutluboğa'nın tespitine göre Nesefî 70 sene yaşamış ve h. 508'de vefat etmiştir.³ Bu bilgiye göre onun h. 438'de doğduğu ağırlık kazanmaktadır. Nesefî'nin h.508'de vefat ettiğine ilişkin bilgi bütün tarihçiler tarafından teyit edilmektedir. Nesefî'nin öğrencisi Necmüddin en-Nesefî'nin naklettiğine göre de o, 70 sene yaşamış ve hicrî 25 Zilhicce 508/ milâdî 22 Mayıs 1115 tarihinde Buhara'da vefat etmiştir.⁴

Künyesine nispetle Ebû'l-Muîn'in Nesef'te doğduğu kuvvetle muhtemeldir. Nesef, Semerkand ile Ceyhun nehri arasında kalan büyük bir şehirdir. Daha önce Nehşeb adıyla bilinen Nesef, dönemin önemli ilim merkezlerinden birisidir. Burada birçok âlim yetişmiş ve bu şehrin ismiyle anılmıştır. El-Akâidu'n-Nesefiyye'nin sahibi Ömer Nesefî (ö. 537/1142) ile Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud ve Nesefî'nin dördüncü dedesi Mekhul b. Fadl (ö. 318/930) bu âlimlerden bir kaçıdır.⁵

Nesefî bir müddet Semerkant'ta bulunmuş daha sonra Buhara'ya gitmiş ve orada ikamet etmiştir.⁶ Kâtip Çelebi (ö.1067/1657) onun Nesef'te yetişen âlimler arasında olduğuna ve orada doğduğuna işaret etmiştir.⁷

Nesefî büyük âlimler yetiştiren bir aileye mensuptur. Dedesi Ebu Muti' Mekhul b. Fazl en-Nesefî'nin büyük bir kelim âlimi fakih, muhaddis ve mutasavvıf bir zat olduğu rivayet edilmektedir.⁸

¹ İbn Kutluboğa, Ebû'l-Fida Zeynü'd-din Kasım, Tâcü't-Teracim, Tah. Muhammed Ramazan Yusuf, (1. Baskı), Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1992, S.308

² Hüseyin Atay, "Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn 'Mukaddime'", 2. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 9.

³ İbn Kutluboğa, Tâcu't-Teracim, thk. Muhammed Ramazan Yusuf, 1. Baskı (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 308.

⁴ Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemü'l-Müellifin*, 1. Baskı (Müessesetü'r-risale, 1993), 3: 949; Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû'l-Muîn en-Nesefî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, t.y.), 32: 568.

⁵ Atay, "Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn 'Mukaddime'", 1:8.

⁶ Metin Yurdagör, "Kurucusundan Sonra Maturidiyye Mezhebinin En Önemli Kelamcısı Ebu'l-Muin En-Nesefî'nin Hayatı ve Eserleri", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet Dergisi]* 11/4 (1985): 25.

⁷ Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-Vusul*, t.y., 546; Mustafa Güven, *Ebû'l-Muin en-Nesefî'nin Allah Anlayışı* (Yüksek Lisans, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997), 10.

Özetle Neseffî'nin hayatıyla ilgili çok fazla bir bilgi yer almamakla beraber onun dönemin önemli ilim ve kültür merkezinde yetiştiği ve kelâm, fıkıh başta olmak üzere diğer İslâmî ilimlerde söz sahibi bir Mâtürîdî bilgini olduğu anlaşılmaktadır.

4.2. İlmî Kişiliği

Geçmişinde âlimlerin olduğu bir aileye mensup olan Ebû'l-Muîn en-Neseffî, o günün ilim merkezlerinden birisi olan Semerkent'ta yetişmiştir. Neseffî sonraki dönemlerde de kendisinden söz ettirecek derecede Mâtürîdî mezhebinin yetiştirdiği en büyük kelâmcılardandır.⁹ Ancak yetiştirme sürecinde kimlerden ders aldığına dair açık bir bilgi bulunmamaktadır.¹⁰

Ebu'l-Muin en-Neseffî, İslam düşüncesinde ortaya çıkan farklı din anlayışları içinde akılcı din anlayışının en önemli şahsiyetlerinden biridir. Bu anlayışın epistemolojik, teolojik ve felsefi olarak temellendirme işlemi, her ne kadar Mâtürîdî tarafından ortaya atılarak geliştirilmeye çalışılmışsa da, sistemleştirilmesi Ebu'l-Muîn en-Neseffî tarafından yapılmıştır. Başka bir deyişle o, orijinal tefekkür örnekleriyle İslam kelâmında tesir bırakmış örnek şahsiyetlerden birisidir.¹¹

Neseffî başta kelâm ve fıkıh usûlü alanları olmak üzere çok sayıda eser yazmıştır. Ancak bunlardan pek çoğu korunamamış; istilalar, göçler, doğal sebepler ve başka yollarla kaybolmuştur. Günümüzde onun eserlerinden sadece kelâma dair üç eseri bulunmaktadır: 1. “Tebşirâtü'l- Edille fî Usûli'd-din”: Kelâma dair en hacimli ve muhtevalı eseridir. Bu eserde bilgi teorisi ve varlıkla ilgisi, Allah'ın varlığı ve sıfatları, nübüvvet, ahret ve siyaset (imamet) konuları ele alınmaktadır. Kitap Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün tarafından yayımlanmıştır. Neseffî “Tebşira” da dil felsefesinin önemli bir kolu olan “semantik metodu” kullanmıştır. Ancak bu metodun öğrenme noktasındaki bazı zorlukluluklarından dolayı sonraki dönemlerde özellikle de Osmanlı'da tercih edilmediği, buna alternatif olarak okullarda, Eş'arî kelâmcıların kitaplarının okutulmasına yol açtığı ifade edilmiştir.¹² Neseffî'nin en hacimli eseri olan Tebsira'nın Mâtürîdî'nin “Kitabü't-tevhid”ini açıklayan ve bir düzen içinde

⁸ Atay, “Tebşirâtü'l-edille fî usûli'd-dîn ‘Mukaddime’”, 1:11; Mustafa Sait Yazıcıoğlu, “Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Sıması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebû'l-Muîn Neseffî”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslami İlimler Enstitüsü Dergisi*, 27 (1985): 293.

⁹ Fethullah Huleyf, “Kitâbü't-tevhid ‘mukaddime’” (Beyrut, 1976), 5.

¹⁰ Abdülgaflar Aslan, “Kelâm İlminin Gelişimine Türklerin Katkısı -Ebu'l-Muîn en-Neseffî Örneği”, *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*, 477-490 (2007): 481.

¹¹ Aslan, “Kelâm İlminin Gelişimine Türklerin Katkısı -Ebu'l-Muîn en-Neseffî Örneği”, 481.

¹² Yazıcıoğlu, “Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Sıması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebû'l-Muîn Neseffî”, 283.

konuları işleyen kitap şeklinde değerlendirilmiştir. Bu sebeple onun yardımcı kitabı olduğu belirtilmiştir.¹³

2. “Et-Temhîd li kavaidi’t-tevhid”: Tebsîratü’l- Edille’nin bir fihristi ve özeti mahiyetindedir. 3. “Bahrü ’l-Kelâm fî Akaidi Ehli’l-İslâm”: Neseî’nin gençlik döneminde halk için denilebilecek düzeyde yazdığı muhtasar bir kelâm kitabıdır. Eserin birden çok tercüme ve baskısı bulunmaktadır. 4. “Îzâhu’l-Mehacce fî Kevni’l-Akli’l-Hucce”; 5. Menâhicü’l-Eimme fî’l-Fürû”; 6. Şerhu’l Câmi’i’l-Kebîr li Şeybânî fî’l-Fürû”; 7. “el-İfsâd li Hudai’l-İlhâd” 8. “Şerhu ’l-Câmi’i’l-Kebîr” diğer eserleridir.¹⁴

Neseî birçok öğrenci yetiştirdiği, halde bunların kimler olduğu kaynaklarda geçmemektedir. Bu öğrenciler yazdıkları eserler ve takip ettikleri ilmî metod ile Neseî’den ders aldıklarını göstermişlerdir. Onlar bu şekilde tespit edilmişlerdir. Bu öğrencilerden bazılarının isimleri şu şekildedir: Ömer en-Neseî (ö.537/1068), Alaeddîn es-Semerkandî (ö.575/1180), Ebû Bekr el-Kaşşânî (ö.578/1182), Ebu’l- Yusr Ahmed el-Pezdevî (ö.542/1147), Ebu’l-Hasan el-Belhî (ö.548/1153)¹⁵

¹³ Yazıcıoğlu, “Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Sıması: Ebû Mansûr Matürîdî ve Ebû’l-Muîn Neseî”, 298; Hikmet Mavil, *Ebû’l-Muîn en-Neseî’nin Fîilî Sıfatlar Anlayışı* (Yüksek Lisans, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004), 3.

¹⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn ‘an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn*, (Beyrut, 1990), 6:487; Habibullah Hasan Ahmed, “Et-Temhîd li kavaidi’t-tevhid ‘Mukaddime’” (Kâhire: Dâr-ı Tıbbâti’l-Muhammediyye, 1986), 42; Atay, “Tebsîratü’l-edille fî uşûli’l-dîn ‘Mukaddime’”, 1:10-11.

¹⁵ Aslan, “Kelâm İlminin Gelişimine Türklerin Katkısı -Ebu’l-Muîn en-Neseî Örneği”, 481.

5. TEMEL KAVRAMLAR

Bir problemin çözüme kavuşturulması noktasında doğrudan ya da dolaylı olarak konuyu ilgilendiren kelime ve kavramların anlaşılması önemli, hatta gereklidir. Araştırma konumuz olan “tenzih” meselesinin temellendirilmesi için basamak niteliğindeki bazı kelâmî kavramların sözlük ve terim anlamlarının incelenmesi okuyucunun problemi anlamasına yardımcı olacağı kanaatindeyiz.

Allah’ın zât ve sıfatlarıyla ilgili meselelerin tartışıldığı metinlerde en çok söz konusu edilen temel kavramlardan birkaçı aşağıdaki şekilde sıralanabilir.

5.1. Tevhid

“Tevhid” kelimesinin aslı olan “vahdet”, eşsizlik, yalnızlık ve teklik anlamına gelir. “Vahid” ise, parçalanma ve bölünme kabul etmeyen şey demektir. Vahid sıfatı Allah’tan başkası için de kullanılırken, mutlak anlamda “ehad”, Allah’tan başkasının sıfatı olarak kullanılmamaktadır.¹⁶ Sözlükte “tevhid”, bir şeyin tek olduğuna hükmetmek ve onun tek olduğunu bilmektir. Allah’ın bir olduğuna inanmaktır.¹⁷ Istılahta ise tevhid, Allah’ın zâtının zihinlere, düşünce ve hayallere gelen her şeyden soyutlanmasıdır. Tevhit üç şeydir; Allah’ın rubûbiyetinin (yaratıcı olduğunun) bilinmesi, O’nun bir olduğunun ikrar edilmesi ve bütün ortaklıkların ondan nefyedilmesidir.¹⁸ Netice olarak tevhit, Allah’ın tek olduğuna inanmaktır.¹⁹

Allah’ın bir ve tek olduğuna dair Kur’an’da birçok âyet ve delil bulunmaktadır. Ancak bu konuyla ilgili olarak kelâm ve akaid kitaplarında en çok “Yerde ve gökte Allah’tan başka ilâhlar olmuş olsaydı onların düzeni fesada uğrardı.” (Enbiyâ, 21/22) âyeti delil olarak getirilmiştir. Bu âyetin işaret ettiği metoda göre, birden fazla ilâh olsaydı, biri diğerini veya diğerlerinin varlığını aklın ilkelerine göre zorunlu olarak engellerdi.²⁰ Bu âyetin de işaret

¹⁶Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân* (Beyrut, 2002), 1138.

¹⁷Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît*, 8. Baskı (Beyrut: Müessesetü’r Risale, 2005), 325.

¹⁸Seyyid Şerif Cürcânî, *Mu’cemü’t-ta’rifât*, thk. Muhammed Sıddik el Minşârî, 1. Baskı (Kahire: Darü’l-Fazile, 2004), 62.

¹⁹Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît* (Kâhire: Dârü’l-Hadis, 2008), “vhd” 1735.

²⁰Ebü’l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl*, 2. Baskı (Beyrut: Darü’l-Kutübi’l-İlmiyye, 1992), 1:88.

ettiği gibi akıl yürütme metodu kullanılarak Allah'ın tek olduğunun ispatlandığı bu delil yöntemine temanu' delili ismi verilmiştir.²¹

Kelâmda tevhit konusunun ele alınmasının temel esprisi, Allah'ın zâtından ayrı kadîm sıfatların varlığı kabul edildiği takdirde dolaylı olarak Allah'ın dışında ulûhiyet vasfına sahip başka varlıkların kabul edilmiş sayılacağı tezidir. Nitekim Mu'tezile bu görüş savunmaktadır.²² Hatta bazı Mu'tezili düşüncede olanların, Allah'ın zâtının üzerine zait sıfatları olduğunu söylemeyi şirk olarak değerlendirdiği belirtilmektedir.²³

Kelâm ekolleri kendi prensiplerine uygun bir biçimde tevhid inancını, temellendirmeye çalışmıştır. Mâtürîdîlik ekolü de tevhid ilkesi üzerinde önemle durmuştur. Ekolün kurucusu olan İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) kelâma dair yazdığı esere Kitâbü't-Tevhîd adını vermiş olması, kelâmın bütün konularının bu başlık altında ele alınabileceğini ima etmektedir.²⁴ Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin tenzih anlayışı ve bu çerçevede ortaya koyduğu düşünceler de tevhid inancının izahı mahiyetindedir.

Tevhit ilkesi tenzih inancının esasını teşkil ettiği için araştırmamızın birinci bölümünde daha geniş ele alınacaktır.

5.2. Tenzih

Her türlü kötü ve nâhoş şeyden uzak olmak anlamındaki “nezahet” kökünden türeyen “tenzih” sözlükte, kusur ve ayıplardan uzaklaştırmak, temizlemek demektir.²⁵ Bir kimsenin nefsinin çirkin şeylerden uzaklaştırıp, kötülükleri bertaraf etmeside tenzih olarak tanımlanmıştır.²⁶ Terim olarak tenzih; Rabb'in beşeri sıfatlardan uzak tutulması,²⁷ zât-ı ilâhiyenin, âcizlik, eksiklik ve yaratılmışlık özelliklerinden arınmış olduğunu benimseyip

²¹Abdullatif Harpûtî, *Tenkîhu'l Kelâm fî Akâ'id-i ehli'l-İslâm*, trc. Fikret Karaman - İbrahim Özdemir, 1. Baskı (Ankara: TDV Elazığ Şubesi Yayınları, 2000), 159.

²²İbn Ahmed el-esed Âbâdî Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, trc. İlyas Çelebi, 1. Baskı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1:316 vd.; İbn Ahmed el-esed Âbâdî Kâdî Abdulcebbar, *Dinin Temel İlkeleri, (el-Muhtasar Fi Usuli'd-Din)*, trc. Hulusi Arslan, 1. Baskı (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 47; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1:30; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Minhâc fî uşûli'd-dîn*, thk. Abbas Hüseyin İsa Şerefu'd-Din (San'a: Mektebetü merkez-i Bedri'l-ilmî ve's-Sekafi, t.y.), 7.

²³Bâkî, “Tevhit Kelimesinin Tarihi Safhaları”, *Darülfünun İlahiyat Fak. Mecmuası* 4/14 (1930): 64.

²⁴Hulusi Arslan, “İspat ve Tenzih Açısından İmam Mâtürîdî'nin Tevhid Anlayışı ve Delilleri”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği*, ed. Hülya Alper, 1. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019), 49.

²⁵el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 2005, 1254; Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, 1. Baskı (İstanbul: İdeal Yayınları, 2012), 349; Metin Yurdagör, “Tenzih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), <https://islamansiklopedisi.org.tr/tenzih>; Abdurraûf b.el Münavî, *et-Tevkîf alâ mühimmâtî't-teârif*, thk. Abdülhamit Salih Hamdan, (1. Baskı) (Kahire, 1990), 110.

²⁶Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânüsü'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*, 1. Baskı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 841.

²⁷Cürcânî, *Mu'cemü't-ta'rîfât*, 60.

onu ifade etmek, Allah'ı tesbih etmek ve müşriklerin söylediği şeylerden uzak tutmak mânâlarına gelir.²⁸ Allah'ın tenzihi, O'na isnat edilmesi câiz olmayan noksanlıklardan uzak tutulması, arındırılmasıdır.²⁹

Tenzih, ulûhiyet makamıyla bağdaşmayan anlam ve kavramları (nitelikleri) O'ndan nefyetmek veya uzaklaştırmak, bir anlamda Allah'ın ne olmadığını belirtmektir.³⁰ Bunula birlikte Allah'ın sıfatlarının bulunmadığı yönündeki iddiaları çürütüp, o sıfatların varlığına ilişkin izah ve deliller de tenzih kavramının kapsamına alınabilir. Bu, bir nevi Allah'ın sıfatsızlıktan tenzihi anlamına gelmektedir.

Allah Teâlâ'nın dengi ve benzeri olmaktan münezzeh olduğu ve kemal sıfatlarıyla muttasıf bulunduğu, "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur; O, semi' ve basir'dir." (eş-Şûra, 42/11)âyeti delil olarak getirilmiştir. Bu âyette Cenab-ı Hakk, "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur." cümlesiyle teşbihi nefyetmiş, "O semi ve basir'dir." cümlesiyle de sıfatlarının varlığını ispat etmiştir.³¹

Netice olarak Allah'ın sonradan var olduğu şüphesini uyandıran veya bu yönde bir tartışmaya neden olabilecek her türlü sıfat ve nitelendirmelerden uzak tutulması çabası tenzih olarak adlandırılmaktadır. Bu çabanın aynı zamanda "tevhid"ın de temel taşlarından birisini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Allah'ın, zatı ve sıfatları bakımından olumsuzlanmasını netice veren her türlü düşünceden soyutlanması, tenzih çabası içerisinde yer almaktadır.

5.3. Takdis

"Takdis", tathir yani temizlik demektir.³² Ancak maddi temizlik anlamındaki "tathir"den farklı olarak ilâhi temizlik³³ anlamı taşıdığı belirtilmiştir. İsfahânî, takdisin "gözle görülen necaseti gidermek" anlamındaki temizlikten farklı olduğuna şu âyetleri delil olarak getirir: "Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden kiri gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor." (el-Ahzab,33/33); "De ki; onu Ruhu'l Kudüs, indirmiştir." (Nahl, 16/101) Yani Cebrail (a.s), Allah'tan kuds'u, yani nefislerimizi kendileriyle temizlediği Kur'an, hikmet ve ilâhi feyzi indirmektedir. Bu anlamda Beyt-i Mukaddes, necasetten yani şirkten temizlenen ev anlamındadır. Ard-i Mukaddes/Kutsal Toprak sözü de böyledir. "Ey kavmim, Alah'ın sizin

²⁸Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab*, 1. Baskı (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 548; er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "nzh".

²⁹İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab*, "nzh" 348.

³⁰Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 5. Baskı (Ankara: İslamî Araştırmalar Merkezi, 2017), 316.

³¹Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebi Bekr es-Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi (El-Bidaye Fi Usuli'd-Din)*, trc. Bekir Topaloğlu, 8. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 78.

³²el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîr*, 2005, 565.

³³er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 829.

için belirlediği kutsal toprağa girin.” (Mâide, 5/21)³⁴ Görüldüğü gibi takdis, bir şeyi manevi eksik ve noksanlıklardan temizlemek olarak açıklanmıştır.

İstilahta ise takdis, Allah Teâlâ’nın mutlak olarak şânına layık olmayan noksanlıklardan uzak tutulmasıdır. Bu kavram, “tesbih” kavramından nitelik ve nicelik bakımından daha husûsidir. Yani daha şiddetli ve daha çok tenzih etmeyi ifade eder. Bu sebeple “subbuhun kuddûsun” sözünde “kuddûs” kelimesi sonra söylenmektedir. Tesbih, genel olarak Allah’ı tenzih etmektir, takdis ise, hem genel, hem de ayrıntılı olarak Allah’ı tenzih etmektir.³⁵ Takdis, “zât-ı ilâhiyye”nin yaratılmışlık özelliklerinden, her türlü ayıp ve kusurdan arınmış olduğuna inanmak ve bunu ifade etmek” şeklinde tanımlanır. Âlimler, bu mânâsıyla mukaddes olma vasfının sadece Allah Teâlâ için kullanılabileceği noktasında fikir birliği içindedir.³⁶

Sonuç olarak “takdis”, Allah Teâlâ’yı tecsimden ve tecsimi andıran şeylerden tenzih etmek,³⁷ Allah’ın büyüklüğünü ve yüceliğini kabul edip O’na layık olmayan kusur, noksanlık ve cismaniyet gibi şeylerden O’nu uzak tutmak, şeklinde tanımlanmıştır.

5.4. Teşbih

Sözlükte “teşbih”, bir şeyin diğer bir şeye mânâ itibarıyla benzediğine işaret etmek, benzetmek, benzeri ve dengi olduğunu söylemek³⁸ mânâlarına gelir. Birinci unsur, benzeyen, ikincisi ise kendisine benzetilendir. Dil âlimlerine göre teşbih, bir şeyin özelliklerinde iki şeyin ortak olduğuna işaret etmek, göstermektir; örneğin, bir şeyi aslandaki cesarete veya Güneş’in parlaklığına benzetmek gibi.³⁹

Teşbih, aralarında ortak olan bir sıfat/özellik sebebiyle bir şeyi başka bir şeyin yerine koymaktır. Bu sıfat ya zâtî ya da manevi bir şey olur. “Bu dirhem (para) şu dirhem gibidir” demek zâtî bir benzetmedir. “Zeyd aslan gibidir” demek te mânevî bir benzetmedir.⁴⁰

Kelâm literatüründe, Allah ile yaratılmışlar arasında gerek zât, gerek sıfatlar açısından benzerliğin bulunduğu ihtimalinin bertaraf edilmesi için teşbih olumsuz cümle şekilleriyle

³⁴er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “kds”.

³⁵Cürcânî, *Mu‘cemü’t-ta‘rîfât*, 58; er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 829.

³⁶Fethi Ahmed Abdurrezzak, *Mevsûatü’l-akidetü’l-İslâmiyye*, 1. Baskı (Kahire, 2010), 277; Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 303.

³⁷Ebu Hamit Gazzâlî, *Halkın Kelâmî Tartışmalardan Korunması (İlcâmü’l-‘avâm ‘an ‘ilmi’l-‘kelâm)*, trc. Dursun Sabit Ünal, 1. Baskı (İzmir: İzmir İlâhiyat Fakültesi vakfı yayınları, 1987), 17.

³⁸Cürcânî, *Mu‘cemü’t-ta‘rîfât*, 52.

³⁹Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Nihâyetü’l-İcaz fî dirâyet i’l-İ‘caz*, thk. İbrahim Samuray ve Muhammed B. Hamdi (Umman: Daru’l-Fikre, 1985), 92; Cürcânî, *Mu‘cemü’t-ta‘rîfât*, 52.

⁴⁰Ebü’l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber el-Müberred, *el-Kâmil*, thk. Muhammed Ahmed ed-Dalî (Müessesetü’r-Risale, 1986), 2: 1032; Abdurrahman Halid, *Usulu’t-tefsir ve’l-kavâid* (Şam, t.y.), 278; Abdurraûf b.el Münavî, *et-Tevkîf alâ mühimmâtü’t-teârîf*, 97.

kullanılır. İslâm âlimleri ve düşünürleri “O’nun benzeri olacak hiçbir şey yoktur.” (eş-Şûra, 42/11) âyeti gereğince Allah ile yaratıklar arasında herhangi bir iştirak noktasının bulunmadığı konusunda fikir birliği içindedir.⁴¹

“Teşbih”le anlam yakınlığı bulunan “temsil” de benzetmek anlamındaki “müsûl” kökünden türemiş olup “iki şey arasında eşitlik derecesinde benzerlik kurmak” demektir.⁴² Buna göre her temsil teşbihtir, fakat her teşbih temsil değildir. Teşbihte iki şeyi lafız ve mâna bakımından birbirine benzetme söz konusu iken temsilde zât ve sıfatlarda mahiyet açısından da benzetme söz konusudur. Sünnî kelâmcılara göre asıl teşbih, hem yaratan hem yaratılanlarda bulunan bir sıfatın bütün özelliklerinde iştiraktır.⁴³

Teşbih, keyfiyet ve mahiyet itibariyle Allah’ın yaratıklara, yaratıkların da O’na benzetilmesini ifade eden bir kavram şeklinde incelenir. Mahiyet, varlığın cinsini, keyfiyet ise niteliğini belirtir. Varlığı zorunlu ve tek olduğundan Allah’ın cinsi yoktur. “Cins”in, türleri içeren küllî (tümel) bir kavram niteliği taşıdığı dikkate alınırsa Allah hakkında cins tasavvur edebilmek için O’nu da kapsayan tanrı türlerinin bulunması gerekir, bu ise imkânsızdır. Bir cinsten yer alan her varlık diğer türlerle benzerlik gösterir. Allah, dengi ve benzeri bulunmayan bir varlık olduğuna göre O’nun hakkında mantikî anlamda mahiyet tasavvur edilmesi, benzeri varlıkların mevcudiyetini kabul etmek mânâsına gelir.⁴⁴

Teşbih iki türlüdür; birincisi yaratıcıyı yaratılmışa benzetmektir. Kelâmcıların reddetmek ve iptal etmek için çalıştıkları teşbih şekli budur. İnsanlar arasında bu teşbihe yönelenler, ikinci tür teşbihte bulunanlara göre daha azdır. İkinci grup ise yaratılmışları, yaratıcıya benzetirler. Mesih’e ibadet edenler, Uzeyr’e, Güneşe, Ay’a, putlara, meleklerle, ateşe, suya, buzağıya, cinlere ve buna benzer varlıklara ibadet edenler, bu kabildendir. İşte peygamberlerin kendilerine gönderildiği ve kendilerini Allah’a hiçbir şeyi ortak koşmaksızın, bir ve tek olarak ibadet etmeye davet ettikleri kimseler bunlardır.⁴⁵

İki veya daha fazla varlık arasında maddi ya da manevi veya her iki yönden aynı nitelermeyi gerektiren bir durumun olduğunu ifade etmek teşbih olarak adlandırılmaktadır. Söz konusu kavramın konumuz açısından ele alınıp tarifinin incelenmesi, yaratıcının bazı yönleriyle yaratıklara benzetilmesi meselesiyle ilgilidir. Bazı fırkalar, sıfatlar üzerinden yola çıkarak, Allah’ı insanî özelliklerle ifade etmeye çalışmışlardır. Buna karşın büyük bir grup

⁴¹Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 318.

⁴²er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 988.

⁴³İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, trc. Adnan Bülent Baloğlu v.d., 2. Baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 52.

⁴⁴Yusuf Şevki Yavuz, “Teşbih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 558.

⁴⁵Kâdî Ali b. Ali b. Muhammed Ebü’l-İz ed-Dimeşki, *el-Akâdetü’t-tahâviyye ve Şerhi*, trc. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Guraba Yayınları, 2015), 119.

da Allah Teâlâ ile mahlûkat arasında her hangi yönden bir benzetme yapmayı tenzih inancına aykırı olarak görmüştür.

5.5. Ta'til

Ta'til kelimesinin aslı olan “a-t-l”, kaybetme ve işin yitirilmesi demektir. Ta'til ise, “boş ve hâli kabul etmek” mânâsına gelir. Âlemin mükemmel bir yaratıcısının ve düzenleyicisinin olmadığına inanan kişiye “muattil” denilmiştir.⁴⁶ Kur'an-ı Kerim'de, “Gebe develer salıverildiği zaman.” (Tekvir, 81/4) âyetinde “uttilet” kelimesi, terk ve başıboş bırakmak anlamında zikredilmektedir.⁴⁷ Aynı kelime “muattale” şeklinde de geçmektedir.⁴⁸

Istilahta ise ta'til, Allah'ın zâtını sıfatlardan soyutlamak⁴⁹ şeklinde tanımlanmıştır. Bu kavram, Allah'ın zât ve sıfatlar yönüyle insan biçimci şekilde tanıtılmasıyla Kelâm sahasına girmiştir. Bazı fırkalar, bu tanımlamayı tenzih inancına aykırı gördüklerinden dolayı, Allah'ı sıfatlardan soyutlama konusunda aşırıya gitmişlerdir.⁵⁰ Böylece O'nu sıfatlardan hali, boş olarak açıklamaya çalıştıklarından muaattıla, yani “Allah'ı sıfatlardan soyutlayanlar” olarak adlandırılmışlardır.

Allah'ı bazı şeylere sahip olmamakla niteleme anlamına gelen ta'tilin birkaç şeklinin olduğu belirtilmiştir: 1. Yaratmayı, yaratıcısız kabul etme şeklindeki ta'til. 2. Yaratıcıyı, yaratma fiilinden soyutlanması şeklindeki ta'til. 3. Allah'ın ezelî, zâtıyla kâim herhangi bir sıfatla mevsuf olmadığı şeklindeki ta'til. 4. Allah'ın ezelî sıfatlarının olmadığı şeklindeki ta'til ve Kur'an ile hadis'in zahirlerinin Allah'ın sıfat ve isimlerine delalet etmediği şeklindeki ta'til.⁵¹

Kelâm tarihinde ilk defa Ca'd b. Dirhem, (ö.118/736) “Allah, insanın mevsuf olduğu sıfatlarla tavsif edilemez” diyerek Allah'ın sıfatlarını nefyetmiştir. Mesela “kelâm” (konuşma) sıfatı insanlara mahsus bir sıfattır ve bunun zıddı olan “bukem” (konuşmama) da arızî ya da doğuştan insanda bulunabilecek bir sıfattır. Nasıl ki Allah'a “ebkem” denilemezse “mütekellim” demek de câiz değildir.⁵² Ca'd b. Dirhem'in öldürülmesinden sonra onun

⁴⁶Mehmed Efendi Vankulu, *Vankulu Lügati*, trc. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi, 1. Baskı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 2: 1904; er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 705.

⁴⁷Mehmed Elif Efendi Hasirizâde, *en-Nûru'l Furkan fî Şerhi Lügati'l-Kur'ân*, (Kur'ân Lügati), 1. Baskı (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 2: 98.

⁴⁸Bkz. el-Hacc, 22/36

⁴⁹Mustafa Sinanoğlu, “Muattıla”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 330.

⁵⁰Celaluddin Abdurrahman Suyûti, *Te'vilü Ehâdisi'l-Mühimme li't-teşbih*, thk. Besyûni Mustafa İbrahim el-Kûmî (Cidde, 1979), 109.

⁵¹Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerim Şehrîstânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keâm*, thk. Ferid Ceyyum, 1. Baskı (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009), 121.

⁵²Ali Mustafa Gurâbî, *Tarihü'l-fırakı'l-İslâmiyye* (Mısır, 1378), 25.

fikirlerini Cehm b.Safvan (ö.128/745) yaymaya çalışmıştır. Cehm, Allah'ın sıfatlarını nefyetme konusunda aşırılığa kaçarak “Allah hiç bir şey değildir” demiştir. O, bu görüşünü Kur'an'daki sıfatları anlatan âyetleri te'vil etme esası üzerine kurmuştur.⁵³ Mu'tezile kelâmcıları ve İslâm filozoflarının görüşleri de Allah'ın bazı sıfatlarını O'na nispet etmemelerinden dolayı, “zât-ı ilâhiyyeyi sıfatlarından tecrit etme” anlamında ta'til olarak değerlendirilmiş ve böylelerinin Muattıla'dan oldukları iddia edilmiştir.⁵⁴

Allah'ın sıfatlarının varlığı ve mahiyeti Kelâmda en çok üzerinde durulan konular olduğu için, ta'til kavramının tanım ve kapsamı, konumuz açısından önem arz etmektedir.

5.6. Tesbih

Allah'ı tenzih etme konusunda üzerinde durulması gereken kavramlardan birisi de “tesbih” kelimesidir. Suda yüzmek, hızlı mesafe almak, mânâsındaki “sebh” (sibaha) kökünden alınmış olan “tesbih”, zât-ı ilâhiyyenin yaratılmışlık özelliklerinden, her türlü ayıp ve kusurdan arınmış olduğuna inanma ve bunu ifade etme⁵⁵ şeklinde tanımlanır. Master mânâsına kullanılan “sübhane”ye Lafza-i Celal'in eklenmesiyle oluşan “Sübhânallâh” terkihi de aynı anlama gelir. Her iki terim bu muhtevasıyla Allah'tan başkasına nispet edilemez. Ragıb el-İsfahânî, tesbih kelimesinin bu terim anlamının, kökündeki “hızlıca mesafe alma” mânâsıyla bağlantılı olduğunu söyler ve Allah'a kulluk eyleminde kötülüklerden hızlıca uzaklaşıp hayır hedefine doğru ilerlemeyi temsil ettiğini belirtir.⁵⁶

Tesbih, Yüce Allah'ı tenzih etmektir. Asıl anlamı, Yüce Allah'a ibadet etmek konusunda hızlı hareket etmektir. Kötülükler konusunda “ib'ad” (uzaklaşma) kullanıldığı gibi, iyi işleri yapmakla ilgili olarak da “tesbih” kullanılır. “Tesbih” kelimesi ister söz, ister fiil, ister niyet olsun bütün ibadet şekillerini kapsamaktadır: “Eğer tesbih edenlerden olmasaydı” (Saffat, 37/143) âyetindeki “müsebbihîn” kelimesi “namaz kılan kimseler” olarak yorumlanmıştır.

“Oysaki bizler; seni hamd ile teşbih ediyoruz.” (Bakara, 2/30); “Akşam ve sabah, Rabbini överek teşbih et.” (Mü'min, 40/55) ve “Gecenin bir kısmında ve secdelerin arkalarından o'nu tesbih et.” (Kâf, 50/40) âyetlerinde olduğu gibi “tesbih” kelimesi ibadet mânâsına kullanılmıştır.⁵⁷ Allah'ın yüceliği maddî anlamda açıklanamaz. Bundan dolayıdır ki

⁵³Cemâlû'd-Din El-Kasımî, *Tarihu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile* (Mısır, 1331), 8.

⁵⁴Suyûtî, *Te'vilü Ehâdisi'l-Mühimme li't-teşbih*, 107-108.

⁵⁵er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 467.

⁵⁶er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 467.

⁵⁷er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 466.

İslamiyet'ten önceki insanların şirke düşmeleri onların Allah'ı tasavvur etmedeki yanlışlıktan kaynaklanmaktaydı.⁵⁸

Tesbih, Allah'ı zâtında, sıfatlarında, fiillerinde ve isimlerinde her türlü eksiklikten uzak tutma anlamında, “Ey Allah'ım! Senden başka ilâh yoktur. Seni tesbih ederim” (el-Enbiya, 21/87) âyetinde geçmektedir. “Allah'ın çocuk edinmesi söz konusu değildir. (Onu böyle nitelendirmeden) tesbih ederiz.” (Meryem, 19/35) âyetinde ise tesbih, Allah'ı yüceliğine layık olmayan kusur ve eksikliklerden, yanlış nitelendirmelerden gerek inanç, gerekse söz ve kalp ile tenzih etme, uzak tutma, arındırma anlamlarında kullanılmıştır.⁵⁹

Allah'ı tesbih ve tenzih etmenin, yani O'nu en üstün vasıflarla övmenin İslâm dinindeki önemiyle ilgili olarak Ebû Hureyre (r.a)'den rivâyet edilen şu hadisi burada hatırlatmayı uygun görüyoruz:

“İki söz vardır ki onlar dile hafiftirler, terazide ağırdırlar; Rahman olan Allah'a sevimlidirler, bunlar, Sübhânellâhi ve bihamdihî, Sübhânellâhi'l-azîm'dir.”⁶⁰

Tenzih kavramıyla aynı mânâyâ gelen “tesbih” kelimesi, özet olarak Allah Teâlâ'nın her türlü noksanlıklardan uzak tutulması şeklinde tanımlanmıştır.

5.7. Tecsim

Cisim, “gövdesi büyük olmak” anlamında, insan, hayvan vb.nin maddi varlığını oluşturan beden, ceset veya organa verilen isim, uzunluk, genişlik ve derinliği bulunan şey,⁶¹ kısımlara ayrılması muhtemel varlık⁶² olarak tanımlanmıştır. “Tecsim” ise; bir şeyi cisim olarak düşünmek, onun üç boyutlu olduğunu kabul etmek demektir. Bir şeyin bu şekilde cisim olarak kabul edenlere, “mücessime” denilmektedir.⁶³

Kelâm literatüründe Allah'ın yukarıdaki tanım çerçevesinde cisim olduğunu kabul etmeye “tecim”, bu görüşü benimseyenlere de “Mücessime”, Allah'ı insana benzetmeye, “teşbih”, bu düşüncüyü kabul edenlere de “Müşebbihe” denilmektedir.⁶⁴

⁵⁸ Ayşenur Yazıcı, *Kelamda Tenzih Doktrininin Temelleri* (Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), 20.

⁵⁹ Ahmet Nedim Serinsu v.dğr., *Dini Terimler Sözlüğü*, 1. Baskı (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2009), 362.

⁶⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-câmiu's-sahîh*, (*Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*) (Ötüken Neşriyat, 1989), 16: 6343.

⁶¹ el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 2005, 1088; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “csm”.

⁶² Ebu Muhammed Ali b.Ahmed b. Said b.Hazm İbn Hazm, *el-Fasl*, thk. . Muhammed İbrahim Nasr ve Abdurrahman Umeyre (Beyrut, t.y.), 2:28.

⁶³ Vankulu, *Vankulu Lügati*, 2: 2018; İlyas Üzümlü, “Mücessime”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31: 449.

⁶⁴ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-firak)*, trc. Ethem Rûhi Fıgıllı, 7. Baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 169-172.

Mücessime, müstakil bir fırkanın ismi olmaktan daha çok, çeşitli guruplar içinde tecsime dayalı anlayışları kabul edenleri kapsayan bir kavramdır. Bu kavram genellikle Kelâm ve Mezhepler Tarihi kaynaklarında “Müşebbihe” terimiyle eş anlamlı olarak kullanılmıştır.⁶⁵

İslâm düşünce tarihinde bazı grupların aklî ve naklî istidlâllerden yola çıkarak Allah’ı cisim olarak kabul ettikleri belirtilmektedir. Onlara göre insan aklı, cisim ve araz olan şeylerin dışındaki herhangi bir şeyi idrak edemez. Allah Teâlâ’nın araz olması imkânsız olunca, O’nun cisim olduğu sabit olmuş olur. Ayrıca bu görüşte olanlar, fiillerin ancak cisim olan bir şeyden meydana geldiğini öne sürerek, Allah’ın cisim olması gerektiğini iddia etmişlerdir. Allah’ı cisim olarak telakki edenlerin naklî delilleri ise Kur’an’da, el⁶⁶, iki el⁶⁷, göz⁶⁸ ve yüz (cenb)⁶⁹ gibi uzuvların O’na izafe edilmiş olmasıdır.⁷⁰

Her cismin bir yaratıcısının olması gerektiği gerçeğinden hareket edilerek tecsim fikrini kabul etmenin, Allah’ın da bir yaratıcısının olmasını gerektireceği için, bu düşünce İslâm dininin temel ilkesi olan tevhid inancına aykırı bulunmuştur. Dolayısıyla tenzih inancının temellendirilmesi noktasında, tecsim fikrinin çürütülmesi büyük önem taşımaktadır.

5.8. Tefviz

“V-f-d”, acele etmek, koşmak demektir. Aslı ise omuzunda torba bulunan kişinin koşmasıdır. Koşunca üzerindeki ok torbası, hış hış sesleri çıkarır. Kur’an-ı Kerim’de “Sanki dikili taşlara (putlara) gidiyorlarmış gibi fırlayacaklar” (el-Meâric, 70/43) buyurulmuştur. Yani “koşa koşa giderler”⁷¹ demektir.

Sözlükte “tefviz”, kişinin kendisine has tasarruf ve idare hakkını başkasına vermesi veya aralarında bir başkan olmadan işlerini birbirlerine havale ederek, yetkide eşit olmaları,⁷² bir malın ortak olarak kullanılması⁷³ şeklinde tanımlanır. Tefviz, güç-kuvvet göstermekten uzak durarak, bir işi bakması için başkasına götürmektir; bir kişiye “istediğin gibi hükmet, hüküm ver” demektir.⁷⁴

⁶⁵Üzüm, “Mücessime”, 31: 449.

⁶⁶Bkz. Âl-i İmran 3773; Mâide 5/64.

⁶⁷Bkz. Mâide 5/64.

⁶⁸Bkz. Sâd 38-75.

⁶⁹Bkz. Tâhâ 20-39.

⁷⁰İbn Hazm, *el-Fasl*, 2:24.

⁷¹er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1151.

⁷²el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît*, 2005, 651; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “fvd”.

⁷³er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 797.

⁷⁴Abdurraûf b.el Münavî, *et-Tevkîf alâ mühimmâti’t-teârif*, 105.

Kelâm ıstılâhında, insanların iradî fillerinin gerçekleştirilmesinin Allah tarafından tamamen insana havale edildiği şeklindeki anlayışa tefviz, bu anlayışa sahip olanlara müfevvida denilmiştir. Bu anlayışın zıddı “mücbire”dir.⁷⁵ Bazı kelâmcılar Müfevvida ile Mu'tezile'yi kastederler. Bu anlamda olmak üzere Ca'fer es-Sâdık'a “İslâm'da cebir de tefviz de yoktur” şeklinde bir söz nispet edilir. İslâm mezhepleri tarihi kaynaklarında ise Müfevvida, kâinatın yaratılması ve yönetilmesinin, ahirette insanlara ceza ve mükâfat verme işinin Allah tarafından Hz. Peygamber'e, Ali'ye ve onun neslinden gelen imamlara havale edildiğini ileri süren aşırı Şîî gruplar için kullanılır.⁷⁶

Abdulkahir el Bağdâdî, Şîî fırkalarından biri olan Müfevvida'nın görüşlerini şöyle açıklar: “Yüce Allah Muhammed'i yaratmış; sonra ona, âlemin yaratılması ve işlerinin idaresini havale etmiştir. Böylece âlemi yaratan odur, Yüce Allah değil. Sonra Muhammed, âlemin idaresini, Ali b. Ebi Talib'e havale etmiştir. İşte o da ikinci idare eden (el-mudebbiru's-sani') dir.”⁷⁷

İmam Eş'ari, Müfevvida fırkasının Şia'nın ğaliye (aşırı) gurubuna mensup olduğunu belirterek, bu fırka mensuplarına göre, Allah'ın Hz. Muhammed'i bütün işlere vekil tayin ettiğini, onun da dünyayı idare ettiğini ve yaratma dâhil tüm işleri gerçekleştirdiğine inandıklarını nakleder. Ayrıca bu fırkaya göre imamlar, şeriatı nesh edebilir ve kendilerine vahiy gelir, mucize de gösterebilirler.⁷⁸

Tefviz kavramının araştırmamızla ilgisi, bazı Şîî grupların yaptığı gibi insanlara ulûhiyet vasfı yükleyerek, onların ilâha benzediği yönündeki fikrin yanlışlığı ve bu yönüyle Allah'ın başkasına benzemekten münezzeh olduğu fikrinin savunulmasıdır. Ayrıca Allah'ın emir ve yetkilerini başkasına havale etmekle, noksan olarak nitelendirmeye maruz kalması meselesidir.

⁷⁵Mustafa Öz, “Müfevvida”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31: 500.

⁷⁶Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 312.

⁷⁷el-Bağdâdî, *el-Fark*, 195.

⁷⁸Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Eş'arî, *Maqâlatü'l-İslâmiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdul Hamid, 1. Baskı (Kâhire: Mektebetü'n-Nehce, 1950), 1:86.

BİRİNCİ BÖLÜM

TEŞBİH VE TENZİH PROBLEMİNİ DOĞURAN ETKENLER

İslâm düşünce tarihinde tenzih ve teşbih probleminin tartışılması sürecinde ortaya çıkan farklı görüşler genel olarak üç grupta ele alınmaktadır. Bunlardan birincisi; Allah'ı insana veya cisme benzeten Müşebbihe ve Mücessime adıyla anılan fırkalardır. Bu fırkaların ortak görüşü Allah'ın zâtını diğer varlıkların zâtına benzetmek ve O'nu insani özelliklerle tanıtmaktır. Müslümanlar arasında teşbih fikrinin Hz. Ali'nin hilafet mücadelesi sırasında onun taraftarı olan bazı şahıslar tarafından ortaya çıktığı görülmektedir. Onlardan bazı fırkaların, Hz. Ali'ye üstünlük kazandırmak için ona ulûhiyet atfettikleri belirtilmektedir. Bu anlayışı daha da ileri götüren bazı fırkalar, özellikle Hişâmiyye⁷⁹ fırkası, ma'budu bir takım cismanî özelliklerle tarif etmiş, O'nu mekânda bulunmakla vasıflamıştır.⁸⁰

Tenzih konusunda görüşleri tartışmaya yol açan ikinci fırka Mu'tezile'dir. Bu fırkaya mensup olanlar, Allah'ın tek ve benzersiz olduğu inancını zedelememek için O'nun zâtına herhangi bir kavram nispet etmemeyi ve Allah'ın zâtını sadece olumsuz kavramlarla tenzih etmek gerektiğini düşünmüşlerdir. Mu'tezile'ye göre, Allah'ın zâtının dışında herhangi bir sıfatın kadîm ve ezelî olduğunu kabul etmek, kadîmlerin birden fazla olduğu sonucuna götürür ki bu da tevhid inancına aykırıdır. Böyle olunca Allah'ı tenzih etmek için yaratılmışlara izafe edilen bütün isim ve kavramların O'ndan nefyedilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu düşüncede olanlar Allah'a “şey” bile denilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir.⁸¹

Üçüncüsü ise Yüce Yaratıcının hakikatte var olduğu ve O'nun insan ve kâinatla ilgisini devam ettirdiğini, bunu insanlara kavratmak için insan anlayışına uygun bazı sıfatlarla nitelemenin gereğine inanan; bunun yanı sıra ulûhiyet sıfatıyla bağdaşmayan bazı kavramları Allah'tan nefyetmeyi zorunlu gören Ehl-i Sünnet ekolüdür.⁸²

Bu bağlamda tarihi süreç içerisinde ortaya çıkan bu eğilimleri ve onları doğuran tarihi ve kültürel sebepleri incelememiz yararlı olacaktır. Haddi zâtında hiçbir fikir ve tartışma tek bir olayla başlamaz ve tek bir nedenle ilişkilendirilemez, söz konusu düşüncenin sistematik

⁷⁹ Aynı isimle anılan ve Gulat-ı Şia'dan olan iki fırkadır. Bir fırka Hişam b. El-Hakem'e bağlıdır, diğeri ise Hişam b. Salim el-Cevaliki'ye bağlı olanların ismidir. Geniş bilgi için Bkz. el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 48 vd.

⁸⁰ el-Bağdâdî, *el-Fark*, 48; el-Eş'arî, *Maqâlatü'l-İslâmiyyîn*, 1:11; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1:177.

⁸¹ Kâdî Abdulcebbar, *Dinin Temel İlkeleri (el-Muhtasar)*, 45.

⁸² el-Bağdâdî, *el-Fark*, 82 vd.; Şerafeddin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelâm*, 4. Baskı (Konya: Tekin Kitabevi, 1998), 195; İbrahim Coşkun, “Teşbih ile Tenzih Arasında Seyfeddin Amidî'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2001): 29-48.

bir ekol olarak fikir hayatına girmesini hazırlayan ve tetikleyen faktörler, süreçler vardır ve bunlar çok çeşitlidir. Teşbih ve tenzih düşüncesinin İslâm toplumunda tartışılmasına neden olan olaylar yalnızca yukarıda kısaca değindiğimiz iç etkenler değildir. Bunun yanı sıra İslâm toplumunu doğrudan veya dolaylı olarak etkileyen, bazı şüphelerin uyanmasına zemin oluşturan dış faktörler de bulunmaktadır. Bu sebeple teşbih ve teccim fikrinin Müslümanlar arasında tartışılmasına yol açan etkenler genel olarak iç ve dış etkenler şeklinde ele alınmıştır. Önce dış faktörlerin bu alandaki etkilerini ele almak istiyoruz.

1. YABANCI DİN VE KÜLTÜRLERİN ETKİSİ

1.1. Yahudilik

Tevrat öncesi Yahudilikte, tanrıyla ilgili inançlar arasında, Tanrı'nın kabilenin başı olarak insanları bir baba şefkatiyle koruduğu ve güçlü bir kimliğe sahip olduğu yönünde tasvirlerin olduğu belirtilmektedir.⁸³ Tevrat'ta ise Tanrıyla ilgili olarak şu bilgiler yer almaktadır: “Tanrı ezeli ve ebedidir, zamanın dışında ve üstündedir.”⁸⁴; “İlk ve Son O’dur.”⁸⁵; “Ve onunla söyleşmeyi bitirdi ve Allah İbrahim’in yanından yukarı çıktı.”⁸⁶

Ayrıca, “Eski Ahit”te açıkça insanoğlunun Tanrının sûretinde yaratıldığı belirtilmektedir: “Tanrı, kendi sûretimizde, kendimize benzer insan yaratayım dedi. Denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, evcil hayvanlara, sürüngenlere, yeryüzünün tümüne egemen olsun. Tanrı insanı kendi sûretinde yarattı, onu Tanrı'nın sûretinde yarattı.”⁸⁷

Yahudilerin kutsal metinlerinde tek Tanrı inancı olmakla beraber Allah, On Emir’i levhalara yazan, İbrahim’in kalkanı, İshak’ın korkutucusu ve azarlayıcısı gibi müşahhas kişi olarak tavsif edildiği görülmektedir. Ayrıca Tevrat’ın yorumlarında Rab, bazen gülen, uyuyup uyanan kişi olarak tanıtılmış, bazen de ak elbisesi ile ak saçından bahsedilmiştir.⁸⁸

Yahudilere ait kutsal metinlerde Tanrının beşeri organlara ve duylara sahip bir varlık olduğu, elleri, kolları, gözleri ve kulaklarının olduğu belirtilmiş, O’nun günün serinliğinde bahçede gezindiği, unutup, pişman olduğu ve yorulduğu ifade edilmiştir. Ayrıca O’na baba denildiği ve kendisine oğullar nispet edildiği yönünde bilgiler yer almaktadır.⁸⁹

⁸³Sabit Şimşek, *Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam’da Tanrı Anlayışı* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), 22.

⁸⁴Tesniye, 32/44.

⁸⁵İşâya, 44/6.

⁸⁶Tekvin, 17/1-22.

⁸⁷Yaratılış, 26-27.

⁸⁸Şimşek, *Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam’da Tanrı Anlayışı*, 34.

⁸⁹Ömer Faruk Harman, “Yahudilik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43: 207.

İmâm-ı Âzam Ebû Hanife (r.h.) (150/767), o dönemdeki Yahudilerin Allah hakkındaki inançlarıyla ilgili şu ifadeleri kullanır: “Yahudiler, hiçbir şeye muhtaç olmayan, lütfunu esirgemeyen benzeri olmayan, mülkün sahibi Allah’ın, fakir, eli bağlanmış, Uzeyr’in de Allah’ın oğlu olduğunu ve Allah’ın insan şeklinde bulunduğunu iddia etmişlerdir.”⁹⁰ Fâhru’r-Râzî (ö. 607/1210) ve Şehristânî (548/1153)’ye göre de Yahudilik inancında Allah’ın insana benzetilmesi yani teşbih normal bir durum olarak görülür.⁹¹

İslâmiyet Mekke’de zuhur ettiği dönemde, Yahudiler çoğunluk olarak Yemen ve Medine’de yaşamaktaydılar. Yahudi topluluğu da o dönemde insanlığın içinde bulunduğu sosyal ve dinî buhranın farkındaydı. Onlar, din adamlarından yakın bir gelecekte bir peygamberin gelip, insanlığı içinde bulunduğu kötü gidişattan kurtaracağını duymuşlar ve çoğu buna inanmışlardı. Ancak peygamberin, İsrail oğullarından geleceğini umuyor ve bekliyorlardı.⁹² Yahudilerin, son peygamberin kendi milletlerinden çıkacağı beklentisinde hayal kırıklığına uğraması, onların İslâm dinine düşman olmalarındaki en önemli etkenlerden birisi olmuştur.

Yahudiler, Allah’ın varlığına ve birliğine davet eden İslâm itikadına karşı, kendilerine mahsus bir ilâh inancıyla cevap vermişlerdir. Onların ulûhiyet konusundaki düşünceleri mücessime ve müşebbihe inancıyla karışık bir durumdaydı. Yahudilerin ilâhı olan Yahova milli bir ilâhtı, fakat onlar Yahova’nın en büyük ilâh olduğuna inanmaktaydılar. Daha sonra Yahudilerde ilâh fikri gelişince bu kez Yahova’yı biricik ilâh, kendilerini de bunun yan şubesi ve yardımcısı olarak kabul ettiler. Kendilerinden başkasının ilâhı yoktu. Aslında kendileri dışındaki insanlar gerçekte insan değillerdi.⁹³

Yahudilerin Hicaz’dan çıkarılmalarından sonra bir kısmı Şam tarafına, diğer bir kısmı da Kûfe’ye gitmişti. Önemli bir bölümü de Yemen’de bulunuyordu. Bu olaydan sonra Yemenli Yahudiler, Hicaz’a gelmeye başladılar. Bunlardan bazıları İslâm’a girdi, bir bölümü de Yahudi olarak kaldı. Bu iki guruptan bazı Yahudi bilginler de İslâm’a girdiler. Bunlar Müslüman olmalarına rağmen İslâm’a karşı gizli bir kinle dolu idiler, İslâm’a daima şüpheyle bakıyorlardı. Hz. Osman (r.a) (ö.34/656) döneminden itibaren Yahudiler, Müslümanların arasına fitne sokmak için fırsat kolluyorlardı. Onun şehadetinden sonra, Hz. Ali’nin, (39/661) Hz. Muhammed (s.a.v)’in amcasının oğlu ve damadı olması ve hilafette sona kalması

⁹⁰Numan b. Sabit Ebû Hanife, *El-Âlim ve’l-müteallim (İmâm-ı Âzam’ın Beş Eseri)*, trc. Mustafa Öz, 11. Baskı (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 19.

⁹¹Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Esâsü’t-takdîs*, thk. Ahmed Hicazi es-Seka (Kâhire: Mektebetü’l-Külliyyati’l-Ezheriye, 1986), 1:17.

⁹²Abdülkadir Dedeoğlu, *İslam Tarihi*, 1. Baskı (İstanbul: Osmanlı Yayınevi, 1986), 3:57.

⁹³Ali Sâmî Neşşâr, *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, trc. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 1:80-81.

meselesini fırsat bilen Yahudiler, Hz. Ali'nin Hz. Peygamberle olan yakınlığını, Harun'un Mûsa ile olan yakınlığı gibi gösterip, istismar etmek istediler. Bunun için "masum imam" ve "Hatemü'l-asfiya"⁹⁴ gibi, Müslümanlar arasında fitneye sebep olabilecek kavramları ortaya attılar. Hz. Ali'ye ilk kez kutsallık sıfatını izafe eden ve Müslümanları bu fikre inandırmaya uğraşan şahsın Yahudi dönmesi olarak kabul edilen Abdullah b. Sebe olduğu yönünde yaygın bir kanaat bulunmaktadır.⁹⁵

İmam Eş'ari (330/941) ile Şehristânî'ye göre hicri birinci asırda Müslümanlar arasındaki fitneyi ateşleyen iki kişi vardır, bunlardan birisi Yahudi asıllı Abdullah b. Sebe', diğeri ise Irak Hristiyanlarından Suveys'dir.⁹⁶ Eş'ari, İbn-i Sebe'nin İslâm ümmetinin içine üç fitne düşürdüğünü belirtir. Bu üç fitnenin ümmetin tefrikaya düşmesinde büyük tesirinin olduğunu ifade eder. Bunlardan birincisi, İbn-i Sebe, Resûlullah (sav)'in Hz. Ali'nin kendisinden sonra imam/halife olacağına dair vasiyette bulunduğunu iddia eden ilk kişidir. İkincisi, Hz. Ali'nin vefatından sonra tekrar dünyaya dönüp, ric'at edip, zulmü ortadan kaldıracığı ve dünyayı adaletle dolduracağını söyleyen ilk kişi İbn-i Sebe'dir.⁹⁷ Üçüncü fitne olarak, Hz. Ali'nin öldürülmediğini, sonsuza kadar yaşayacağını, onun bulutlarda saklandığı, gök gürültüsünün onun sesi olduğu ve onda ilâh'tan bir parça bulunduğunu söyleyen ilk kişi İbn-i Sebe'dir. Eş'ari bu düşüncelerin tamamının İbn-i Sebe tarafından, o dönemde yaşayan Yahudi din adamlarından alındığı tespitinde bulunmaktadır. Söz konusu şahsın bu fikirlerinin, İslâm toplumunda birçok fırkanın oluşmasında etkili olduğu, özellikle Ğulat-ı Şia'nın bu düşüncelerden beslenip, yayıldığı belirtilmektedir. Aynı bilgiler, Şehristânî tarafından da paylaşılmaktadır.⁹⁸

Hz. Ali (r.a), kendisiyle ilgili bu tür sapık sözleri duyunca, İbn-i Sebe ile birlikte onları huzuruna çağırtmış, nasihat etmiş, niyetlerini öğrenmek istemiştir. Fakat bunda muvaffak olamamıştır. Zira karşısındakiler o kadar şartlanmışlardı ki, bunlar Hz. Ali'nin yüzüne "Sen Allah'sın" demişlerdir. Bu durum karşısında Hz. Ali, söyledikleri sözlerin küfür olduğunu, bundan tevbe etmeleri gerektiğini ve eğer tevbe etmezlerse kendilerini ateşe atıp yakacağını beyan etmiştir. Ancak düşünce yapıları bozulmuş olan bu adamların görüşlerinde ısrarcı

⁹⁴ Masum İmam ve Hatemu'l-Asfiya, Şia'daki imamin (devlet başkanı) günah işlemekten korunduğu yönündeki inancı ifade eder. Bir kısım Zeydiler hariç bu inanç bütün şii guruplarda imam için vazgeçilmez bir prensip olarak kabul edilmektedir. Onlara göre, peygamberlerde bulunan ismet sıfatı imamlarında da bulunmaktadır. Bu şekilde inanmayanların dinden çıkacağı ileri sürülmektedir. Ayrıca şia'nın 12. İmamı için "son masum, temiz" nitelemesi yapılmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Mustafa Öz-Avni İlhan, "İmamet", DİA, XXII, 203-207; Fatih Yücel, *Zeydiyye-Caferiyye Arasında Kırılma Noktası*, Marife Dergisi, 3, ss.27-48.

⁹⁵ Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 1:85.

⁹⁶ el-Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*, 1:10; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1:13.

⁹⁷ Hasan b. Musa Nevbahtî, *Fıraḳu's-Şi'a*, thk. Hibetu'd-din eş-Şehristânî (Beyrut: Mektebetü's-saddûk, 2012), 57.

⁹⁸ el-Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*, 1:11; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1:77.

olduğunu gören Hz. Ali, bir rivayet göre bunları ateşte yaktırmıştır. Bunlar ateşe atılırken; “İşte şimdi Ali’nin ulûhiyeti hakkındaki iddiamızın doğruluğu gerçekleşti, zira Allah’tan başka hiç kimse ateş ile azap edemez,” dedikleri rivâyet edilir.⁹⁹ Bu rivayetlerin doğruluğu tartışılabilir. Ancak rivayetler en azından o döneme ilişkin bu tür fikirlerin oluşmasında etkisinin olduğu söylenebilir.

İbn-i Sebe ile sapıttığı kimselerin bozuk görüşleri Müslümanların temiz zihinlerini o kadar çok derinden etkilemiş olmalı ki, Hz. Ali’nin onlara verdiği bu ağır cezaya ashab-ı kiram karşı çıkmamış, tam tersine onaylamışlardır. Başka bir rivayete göre de İbn-i Abbas (r.a), İbn-i Sebe gibilerinin katlinden fitne çıkma ihtimalinin olacağını düşünmüştür. O sıralar henüz Şam harbine hazırlanıldığını, böyle bir zamanda asker arasında huzursuzluk ve ihtilaf çıkmasının muhtemel olacağını ileri sürerek İbn-i Sebe’nin katledilmemesini ve uzak bir yere sürgün edilmesini tavsiye etmiştir. Bunun üzerine Hz. Ali, İbn-i Sebe’yi Medâyn’e sürgüne göndermiştir.¹⁰⁰

Hz. Ali (r.a) şehit edilince İbn Sebe, öldürülenin Ali olmadığını, onun ancak insanlara Ali şeklinde görülen Şeytan olduğunu ortaya atmıştır. Ali’nin İsa b. Meryem’in göğe çıkışı gibi göğe çıktığını iddia etmiş ve demiştir ki: “Yahudiler ve Hristiyanların İsa’nın öldürülmesi iddialarında yalan söylemişleri gibi, Navasib (Hz. Ali’ye düşmanlık gösterenler) ve Havaric de Ali’nin öldürülmesi iddialarında yalan söylemişlerdir. Yahudi ve Hristiyanlar, ancak İsa’ya benzeyen çarmıha gerilmiş bir şahıs gördüler. Aynı şekilde Ali’nin öldürüldüğünü söyleyenler de Ali’ye benzeyen öldürülmüş birini gördüler ve onun Ali olduğunu sandılar. Ali ise göğe çıkmıştır; dünyaya incek ve düşmanlarından intikam alacaktır.”¹⁰¹

Teşbih ve Tecsım düşüncesinin başka bir versiyonu olan, ilâhın bir insanda zuhuru veya onun bedeninde görünmesi fikri -ki buna “hulûl” denir- Şia’nın en aşırı gurubu olan Ğulat arasından çıkmıştır. Bu fırka asıl İbn-i Sebe’nin kandırıp, İslâm’ın tevhit inancını sarsma çalışmalarında en çok başarılı olduğu firkadır. Bunların inançları İslâm’a göre o kadar ağır ve kabul edilemez olduğu için bu isimle anılmışlardır. Söz konusu fırka, doğrudan İbn-i Sebe’nin en bozuk fikirlerini yaymaya aracı olduğu için sonraları bu guruba Sebeyye denilmiştir.¹⁰²

⁹⁹Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, “İ’tikâdâtü firâki’l-müslimîn ve’l-müşrikîn”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, trc. Faruk Sancar 9/2 (2009): 250; Hayati Ülkü, *Mezhepler Tarihi* (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2015), 37.

¹⁰⁰Taberî, *Tarihu’l-umem ve’l-mulûk*, 3:378; el-Bağdadî, *el-Fark*, 18.

¹⁰¹el-Bağdadî, *el-Fark*, 177; eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl*, 1:77.

¹⁰²Emin, *Fecrü’l-İslam*, 266; Pâk, “Fitne Zamanında İbn Sebe’nin Rolü Hakkında Bir Değerlendirme”, 425; Korkmaz, “İbn Sebe Rivâyetinin Tarih ve Makalat Türü Eserlere Yansıması”, 131.

Ğulat-ı Şia'nın en temel görüşü Hz. Ali'nin ulûhiyetine inanmaktır. Bunlar, Hz. Ali'nin bazı sözlerini bir takım te'viller ve saptırmalarla, kendi mezheplerinin doğruluğunu ispatlamak için kullanmışlardır. Bu fırkanın inançları arasında, Hz. Ali'nin son tecell-i ilâhî olduğu ve peygamberlerin kâmilin onun tarafından gönderildiği şeklindeki görüşler de vardır.¹⁰³

Bu genel kanaat olmakla beraber İslam toplumunda meydana gelen fitnelerde İbn Sebe'nin rolü üzerinde çalışma yapan kimi araştırmacılar, bu konuda İbn Sebe'ye yüklenen misyonu bir komplo teorisi gibi değerlendirip söz konusu rivayetlerin Şîllerce kötülenen sahabeyi temize çıkarma düşüncesinin bir ürünü olduğunu iddia etmektedirler. Bu iddiaya göre Abbasîler döneminde yaşamış olan Seyf b. Ömer (ö.170/786), daha önce yaşamış olan Ebû Mansur el-İclî (ö. 123/741) ve Muğîre b. Said'in, Hz. Ebu Bekir (r.a) ile Hz. Ömer (r.a) hakkında aşırı sözler sarfettiklerini öğrenmişti. Bu iki şahıs, hilafeti Hz. Ali'ye (r.a) bırakmamakla söz konusu ilk iki halifeyi ağır bir dille eleştirmiş ve İslam dünyasında yaşanan tefrikanın sebebi olarak görmüşlerdir. İşte bu noktadan hareketle, sahabe hakkında son derece savunması bir düşünceye sahip olan Seyf b. Ömer, söz konusu iddiaların aksine sahabeyi savunmak ve fitnenin kaynağının Yahudi bağlantılı Şîller olduğunu ispatlamak için İbn Sebe sembolünü ortaya atmış ve fitnenin kaynağının bu şahıs olduğunu yaymıştır. Sonraki makalat sahipleri de Seyf'in bu konuyla ilgili görüşlerini ve rivayetlerini alarak kitaplarına yazmışlardır.¹⁰⁴ Bu tespiti yapmaya çalışan araştırmacıların yukarıdaki iddiayı ihtimal dâhilinde gördükleri de dikkatten kaçmamaktadır. Aslında tarihi bilgilerin böyle muhtemel kanaatlere bağlanması ne kadar doğru olabileceği tartışılır bir durumdur.

Ancak bu yaklaşıma rağmen Taberî (ö. 1033/1624)'ye dayanarak İbn Sebe'nin 30/650'li yıllarda Mısır ve Şam'da yaşadığı, Hz. Ali (r.a) vesilesiyle Müslüman olduğu yönündeki bilgiler de inkâr edilememektedir.¹⁰⁵ Buna rağmen bazı araştırmacılar, aslında İbn Sebe diye bir şahsın olmadığını, bu anlatımların Şia'yı Yahudilik inancıyla ilişkilendirme gayretlerinin bir sonucu olduğu yönündeki görüşleri kabul etmiş görünmektedir.¹⁰⁶

Ancak ulaştığımız bilgileri ve genel kanaati dikkate aldığımızda İbn Sebe'nin ilk dönem Müslüman'lar arasında meydana gelen fitnede az veya çok rolünün olduğu, bu

¹⁰³İbn Hazm, *el-Fasl*, 4:185; el-Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*, 1:12; Ülkü, *Mezhepler Tarihi*, 42.

¹⁰⁴Sıddık Korkmaz, "İbn Sebe Rivâyetinin Tarih ve Makalat Türü Eserlere Yansıması", *Dini Araştırmalar Dergisi* 10/29 (2007): 133.

¹⁰⁵Ebu Cefer Muhammed İbn Cerir Taberî, *Tarihü'l-umem ve'l-mulûk* (Kâhire, 1358), 4:285.

¹⁰⁶Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslam* (Mısır, 1964), 266; Âdem Pâk, "Fitne Zamanında İbn Sebe'nin Rolü Hakkında Bir Değerlendirme", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (t.y.): 425; Korkmaz, "İbn Sebe Rivâyetinin Tarih ve Makalat Türü Eserlere Yansıması", 135.

faaliyetlerinde başka din ve inançlardan etkilendiği şeklindeki görüşü kabul etmenin daha isabetli olacağını düşünüyoruz.

Gulat-ı Şîâ'dan sayılan "Keysaniyye" fırkası da Yahudiliğe ait görüşlerden büyük ölçüde etkilenmiştir. Bu fırkanın özellikle Kûfe'deki Yahudilerle irtibatlı olduğu ve onlardan sihir ve nirencat¹⁰⁷ gibi gayri İslâmi ilimleri öğrendikleri de bilinmektedir. Sünnî tarihçilerin çoğu, İsmailiyye mezhebinin kurucularının Yahudi olduklarını, bunların sonradan İslâm'a intisap ederek, onu içten çökertmek için de Cafer-i Sâdık ve evlatlarının şemsiyesi altında Yahudilik ve İrfanilik¹⁰⁸ düşüncelerini yaydıkları görüşündedirler.¹⁰⁹

İlk fikir hareketlerinin yaşandığı bu dönemde Mukâtil b. Süleyman'dan (ö.H.150) bahsedilmektedir. Onun Sünnî bir müfessir olduğu söylenmekle beraber, Zeydî bir tefsirci olduğu da belirtilmektedir. Yahudi ve Hıristiyanlardan teşbih ve tecsime dayanan tefsirini yazmasına yardımcı olabilecek ilimleri öğrendiği, kendi görüşünü destekleyecek uydurma hâdisleri topladığı veya uydurduğu nakledilmektedir.¹¹⁰

Eş'ari, Mukâtil b. Süleyman'ın şöyle dediğini nakleder: "Allah muhakkak ki cisimdir, cüssesi vardır ve insan sûretindedir. Eti, kanı, saçı ve kemiği vardır. Aynı şekilde el, ayak, baş, göz gibi cevahi ve azaları da vardır. Bununla birlikte O, başkalarına benzemediği gibi, başkaları da O'na benzemez. Eş'ari, teşbih ve tecsime Davud el Cevarihî ile Mukâtil b. Süleyman'a nisbet etmektedir.¹¹¹

Sonuç olarak, İslâm toplumundaki Allah tasavvuru konusunda yaşanan tartışmaların temelinde İslâm'dan önce yaşamış olan Yahudi inanç ve kültürünün rolünün olduğu kaynaklardaki tespitlerden ortaya çıkmaktadır. Bu rolü iki açıdan değerlendirmek mümkündür. Birincisi; İslâm dinini kabul etmiş gibi görünen, ancak gerçekte eski dininden vazgeçmemiş olan, Abdullah b. Sebe vb. kimselerin düşmanlıkları sebebiyle İslâm inancını

¹⁰⁷ Sihir'in aslı bir insanın akciğerine vurarak onu sersemleştirmek ve halinde değişiklik meydana getirmektir. İnsanın üzerinde maddi veya manevi tesir bırakmak, göz boyacılıkta bulunmak demektir. Bir şeyi aslından farklı göstermektir. Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsü'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*, 1. Baskı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2:920. Nîrencât da hile, sihir anlamına gelen "nîrenc" kelimesinin çoğulu olup, bir nevi sihir demektir. Bkz. Kübbealtı Lügatı, <http://www.lugatim.com>. Erişim: 04/02/2019

¹⁰⁸ İrfanilik; İlahi mesajların bir gizli, bir de açık ifadesinin olduğu, açık/zahiri ifadenin gizli/batın için bir kabuk mesabesinde olduğu şeklindeki görüş. Bu görüşe göre, vahyin gerçek mesajlarına ulaşmak için bir takım sır bilgilere, yani irfana ihtiyaç vardır. Bu da herkes tarafından kolaylıkla ulaşılamayacak bir yöntemdir. Bu metod nassların zahirlerinin belli bir sistem çerçevesinde te'vil edilmesi esasına dayanır. Söz konusu yöntem ve sır ancak, bir takım dünyevi ve nefsanî arzulardan kendini arındırmış, mistik insanlar ulaşabilir. İrfanilik düşüncesi İslâm filozoflarından İbn-i Sina'dan başlamak üzere sonraki devirlerde çeşitli akımlar ve özellikle de Şii-İsmailî düşünce tarafından yayılmaya çalışılmıştır. Geniş bilgi için bkz. Ömer Mahil Alper, "İrfaniyye", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000), 20: 446, <https://islamansiklopedisi.org.tr/irfaniyye>.

¹⁰⁹ Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 1:86.

¹¹⁰ Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2:19.

¹¹¹ el-Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*, 1:153.

bozmaya ve şüpheli hale getirmeye yönelik olarak gerçekleştirdikleri planlı faaliyetlerdir. Bu kimseler zaman ve zemini uygun buldukça eski inançlarını İslâm inancıymış gibi Müslümanlar arasındaymaya ve öğretmeye çalışmışlardır.

İkincisi ise, daha önce Yahudilik dinine inanan, ancak Müslüman olan bazı kimselerin farkında olmadan Allah Teâlâ hakkındaki düşüncelerinde önceki inançlarından gayri ihtiyari olarak etkilenmiş olmalarıdır. Zira kalplerde ve zihinlerde yerleşmiş olan inançların tamamen silinmesi ve temizlenmesi, insani özellikler dikkate alındığında zor olduğu söylenebilir. Kendi hayatımızdan ve çevredeki insanlarla olan münasebetlerimizden de bunu görmek mümkündür.

Netice itibariyle imamet/devlet başkanlığı tartışmalarıyla başlayan gruplaşmalar, daha sonra Allah'ın zâtı ve sıfatlarıyla ilgili konularda devam etmiştir. Bu tartışmaların büyüyerek sürdürülmesinde, insan biçimci bir tanrı inancına sahip olan Yahudiliğin etkisi büyük olmuştur.

1.2. Hristiyanlık

Fetihlerle birlikte içinde pek çok din, kültür ve inancı barından Suriye, İran, Irak ve Mısır gibi ülkelerin Müslüman coğrafyasına katılması, Müslümanların doğal olarak, bu kültür ve inanışlarla karşılıklı ilişki ve etkileşime girmesine yol açmıştır. Hristiyanlığın İslâmiyet'ten önce gönderilmiş olan din olması ve bu bölgelerde yaygın olarak Hristiyanların yaşıyor olması Müslümanların bu dinin Tanrı anlayışıyla karşılaşmasına ve bir takım değerlendirmeler yapmalarına yol açmıştır.

Bölgedeki Hristiyan inanç ve felsefi düşünüş sistemleriyle fikri alandaki çatışma, Müslümanları, Tanrının ne olduğunu açıklamaktan ziyade ne olmadığını izah etme çabalarına sevk etmiştir. Bu sebeple bölge insanının anlayabileceği ve kavrayabileceği bir Tanrı anlayışı ortaya koyabilmek ve tevhid ilkesini zedeleyecek Tanrı anlayışlarının önüne geçebilmek için İslâm dışı inanç ve düşüncelerin ileri sürdükleri iddiaların geçersiz kılınması zorunlu olarak ortaya çıkmıştır.¹¹² Hemen belirtelim ki Hristiyanlığın teslise dayalı ilâh inancını, Kur'an'ı Kerim açıkça reddettiği için¹¹³ Müslümanlar tamamen eleştirel bir bakışla bu konuda değerlendirmelerde bulunmuş ve çeşitli reddiyeler yazmışlardır. Bu reddiyelerin çoğunun Hristiyanların teslis inancının çürütülmesine yönelik olduğu, onların, Allah'ın sıfatlarını müşahhas bir varlık olarak görme düşüncelerinin yanlışlığını ortaya koymayı hedefledikleri

¹¹²İbrahim Kaplan, "Hristiyan Teolojisiyle Etkileşimi Açısından Erken Dönem Kelamı", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2008): 142.

¹¹³ Bkz. İhlâs, 112/1-4; Bakara, 2/163, 255; Âl-i İmran, 3/64; Nisa, 4/171; Maide, 5/75.

görülmektedir.¹¹⁴ Bu düşüncelerin içeriği, özellikle ulûhiyetin Hz. İsa'da şahsileştirildiği göz önünde bulundurulduğunda, Hristiyanların teşbih konusunun tartışılmasında etkilerinin olduğu söylenebilir. Zira Hristiyan teolojisinde Tanrı, taaddüd eden, şekilden şekle giren, insan bedeninde tecessüd eden bir yapıya sahiptir.

Hristiyanların kutsal kitabı Yeni Ahit'te, Tanrı inancının Hz. İsa'da bütünleştiği görülmektedir. Buna göre İsa herhangi bir oğul değil, Tanrı'nın biricik oğludur. Onlara göre Tanrı'nın Ruhu bedenleşerek güvercin şeklinde İsa'nın üzerine inmiş ve gökten; “*Sen benim sevgili Oğlumsun*” şeklinde bir ses duyulmuştur. Böylece Tanrı İsa'da bedene girmiştir.¹¹⁵ İsa Tanrı'dan “Baba” olarak, kendisinden de Baba ile eşit yetkilere sahip, O'nun tarafından gönderilmiş “Oğul” olarak bahsetmiştir.¹¹⁶

Hristiyanlık'ta Hz. İsa'nın Tanrı gücüne sahip olduğu inancı şu bilgiyle desteklenmektedir: “Tekrar dirilmesinden sonra dünyayı terk etmezden önce İsa, elçilerine, onlara Kutsal Ruh'u göndereceğine dair sözünü yeniledi ve onlara tekrar yeryüzündeki misyonuna devam edeceğine dair söz verdi; Yerde ve gökte bütün otorite bana verildi, bundan dolayı gidiniz ve onları Baba'nın, Oğul'un ve Kutsal Ruh'un adıyla vaftiz yaparak ve benim size emrettiğim her şeyi onlara öğretmek ve göstermek sûretiyle bütün milletlerden havariler edininiz ve bakınız, ben daima çağın yakınına kadar sizinle beraberim.”¹¹⁷

Hristiyanlara göre İsa, insan olmuş Tanrı Kelâmı veya mesajdır.¹¹⁸ Onlara göre “Allah sûretinde” yaratılmış olan insan, Allah'ın benzeri olmaya çağrılmıştır. Yani insan ilâhi bir hayata iştirake çağrılmıştır. Hristiyan kaynaklarında İsa'ya tapınma eyleminin istendiği de¹¹⁹ ifade edilmektedir.

Kimi Hristiyan yazarlar, İsa'ya atfedilen ulûhiyet inancının Kur'an tarafından desteklendiğini, Kur'an'ın da İsa'yı (Mesih) Kutsal Ruh olmakla desteklediğini, O'nun bu sayede şifa mucizeleri gerçekleştirdiğini, ölüleri dirilttiğini iddia etmişlerdir. Onlar bu iddialarına Hz. İsa'yla ilgili bilgilerin geçtiği bazı âyetleri¹²⁰ delil olarak göstermektedirler.¹²¹ Ancak Hristiyanların bu iddiası bir çarpıtmadan başka bir şey değildir. Zira Hristiyanların üç

¹¹⁴Kaplan, “Hristiyan Teolojisiyle Etkileşimi Açısından Erken Dönem Kelâmı”, 149.

¹¹⁵ Bkz. Yuhanna, 1/17; Matta, 11/27

¹¹⁶Christian W Troll, “Tarihi Bir Olay Olarak Hristiyanlık”, *Cumhuriyet Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Talip Özdeş, 3 (1999): 258.

¹¹⁷ Bkz. Matta: 16-20.

¹¹⁸Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl, thk. Mahmud Hudayrî*, trc. Hulusi Arslan, t.y., 64; Thomas Michel, *Hristiyan Tanrıbilimine Giriş* (İstanbul, 1992), 32.

¹¹⁹Troll, “Tarihi Bir Olay Olarak Hristiyanlık”, 261; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 121.

¹²⁰ Bkz. el-Enbiya, 21/91 “*Ve o (Hz. Meryem), ırzını korudu. O zaman Biz, ruhumuzdan onun içine üfledik. Onu ve oğlunu, âlemlere âyet (ibret) kıldık*”; Tahrim, 66/ 12; Bakara, 2/87: “*Celalim hakkı için Musa'ya o kitabı verdiki, onu Rûhu'l-Kudüs ile de destekledik...*”; Maide, 5/110.

¹²¹Abdulmesih, *On Emir* (İzmir: Sevgi Yayınları, 1999), 27-28.

uknumdan oluşan tek ilâh anlayışı Müslümanlar tarafından çelişkili görülmekte ve tevhide aykırı olarak değerlendirilmektedir. Zira “Oğul” ve “Ruh” eğer Tanrı olma yönüyle “Baba” ile ortak iseler, bunların kıdemlik (ezelilik) konusunda da onunla ortak olmaları anlamı çıkar. Bu durumda her birinin kendi başına ilâhlık vasfı kazanması gerekir ki bu üç’ten oluşan tek ilâh düşüncesini mantıksız kılar. Çünkü bir bütünü oluşturan cevherlerin hem aynı hem de birbirinden farklı olmaları mümkün değildir.

Bununla beraber Hz. İsa’ya Tanrılık vasfının ispatlanmaya çalışıldığı İncil’de bu düşüncenin tersini söyleyen bilgiler de bulunmaktadır. İncil’de seksen yerde, Hz. İsa’dan “insanoğlu” diye bahsedildiği, bu durumun da İncil’deki çelişkiyi ortaya koyduğu belirtilmektedir.¹²²

İslâm toplumunda Hz. Ali ve evladı hakkında aşırılığa düşen fırkaların en başında Gulat-ı Şia gelmektedir. Bunlar imamlarını yaratılmışlar sınıfından çıkarıp, ilâh sınıfına dâhil etmişlerdir; bazen imamlarından birisine ilâhı, bazen de ilâhı imamlarından birisine benzetmişlerdir. Şehristânî, bunların da hulûl ve tenasüh görüşlerini Yahudi ve Hristiyan mezheplerinden aldıklarını ileri sürer. Ona göre, bu şekildeki inanç, Hristiyanlık ve Yahudiliğin öğretilerinde mevcuttur.¹²³

Eş’ari, Sebeiyye’nin, Gulat-ı Şia’nın 14 fırkasından birisi olduğunu ve adını Abdullah b. Sebe’den aldığını belirttikten sonra, bunların Hz. Ali (r.a)’nin ölmediği yönündeki inançlarını, Hristiyanlıktaki Hz. İsa’a (a.s) nın öldürülmeyip, göğe çıkarıldığı olayıyla bir tuttuklarını ifade eder.¹²⁴

Watt da, “ilk Şîîlerin bazı fikirlerinin Hristiyanlık öncesi fikirlere benzemesi dolayısıyla onların Irak’taki Hristiyan yüksek eğitim kurumlarıyla irtibatlı olduklarının söylendiği, ancak bunun Şîîlerin, söz konusu fikirlerine dayanak olması bakımından yeterli olmadığını belirtir. Bilgin diye nitelenenlerden birisinin, Abdulkays kabilesine mensup cahil bir çöl Arabı olan Ebû Mansur el-İclî olduğunu dile getiren Watt, bu şahsın Aram-Hristiyan tesirinde kalmış olabileceğini söylemektedir. Ebû Mansur’un cahil olmasına rağmen, Mansuriyye fırkasının kurucusu sayıldığı ve Tanrının ona Süryanice konuştuğunu iddia ettiğini aktarır. Bu şahıs aynı zamanda düşüncelerinde İsa’ya ve Kelime’ye yani Allah’ın Kelâmı’na özel yer verdiği bilgisini nakleder.¹²⁵

¹²²Hulusi Arslan - Ruhi Abat, “Misyonerlerin Allah İnancına Yönelik Yayıdıkları İddialar”, *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (t.y.): 241.

¹²³eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl*, 1:176.

¹²⁴el-Eş’arî, *Maḳālâtü’l-İslâmiyyîn*, 1:87.

¹²⁵W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Ethem Ruhi Fırlı, 1. Baskı (Ankara: Umrân Yayınları, 1981), 1:86.

İmam Eş'ari ile Şehristânî'nin Müslümanların arasında vuku bulan ilk dönem guruplaşma hareketlerinin baş aktörlerinden gördüğü iki şahıstan birisi, Hristiyan olan Susen'dir. Bu şahıs, Müslüman olduğunu söylemiş ve Ma'bed el Cühenî ile arkadaşlık yaparak, onun gönlüne girmiş ve ona bildiklerini öğretmiştir. Başka bir bilgiye göre o, önce Müslüman olmuş sonra da Hristiyanlığa geçmiştir.¹²⁶

Kanaatimizce konunun başında da belirtildiği üzere, Hristiyanların Baba-Oğul-Ruh üçlüsü şeklindeki teslis inancında var olan Tanrı'nın insan biçimine girebileceği inancı başlı başına bu konunun, yani teşbih ve tecsimin İslâm toplumunda tartışılmasında rol oynayan etkenlerden birisidir. İslâm'ın ilk yıllarından itibaren Hristiyanlarla birlikte veya komşu olarak, ya da kültürel çevre içinde birlikte yaşayan Müslümanlar, daha çok eleştirel yönde de olsa teşbih fikriyle karşılaşmışlardır. İlk başta söz konusu düşüncüyü reddetme noktasında ortaya çıkan tartışma ve değerlendirmeler, süreç içerisinde farklı fikrî alt yapıya sahip bazı kimselerde olumlu karşılık görmüş olabilir. Nitekim bu inancın verdiği önbilginin de etkisiyle bazı Şîî guruplar, özellikle Gulat-ı Şia, tarihsel süreç içerisinde Hz. Ali'ye verdiği üstünlüğü abartarak böyle bir inanca dönüştürmüştür. Ancak her halükârda gerek reddederek Hristiyanların insan biçimci Tanrı anlayışını çürütmek, gerekse bu dinin öğretilerinden etkilenmek ve benimsemek sûretiyle düşüncesini yaymaya çalışmak şeklinde de olsa İslâm toplumunda teşbih ve tecsim fikrinin ortaya çıkmasında Hristiyanlığın da etkisinin olduğunu söylemek mümkündür.

1.3. Eski İran Dinleri

İslâmiyet öncesi İran toprakları köklü medeniyetlere ev sahipliği yapmış önemli düşünce ve inançların olduğu bir coğrafya idi. Burada Budizm, Zerdüştlük, Mecûsîlik, Maniheizm ve Mazdek gibi inançlar yaygındı.¹²⁷ İslâmî fetihlerle, buralar İslâm topraklarına katılmış ve halkı Müslüman olmuştu. Ancak kimi insanlar bilinçli, kimisi de farkında olmadan eski inanç ve kültürünü sürdürmüştü.

Hız. Peygamber'in Mecûsîlerle teması, hicretin altıncı yılında diğer devlet başkanları ile birlikte İran hükümdarı Hüsrev Perviz (ö. 628 M.)'e gönderdiği mektupla başlamıştır. Zamanla bu bölgenin tamamı Müslümanların hâkimiyetine girmiş, Mecûsîlerin çoğu İslâm'ı

¹²⁶Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 1:104.

¹²⁷İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, trc. Abdülkerim Özeydin, 1. Baskı (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2016), 5:392.

kabul etmişlerdir. Eski dinleri üzere kalanlar ise, Ehl-i Kitap'la aynı statüde kabul edilmiştir.¹²⁸

Dış dünyaya açılan Müslüman Arap toplumu zamanla, birlikte yaşamak zorunda kaldığı farklı din ve kültürlerle sahip insanların inançlarından belli noktalarda etkilenmiş, aynı zamanda söz konusu din ve inanç mensuplarını etkilemiştir. Bu karşılıklı etkileşim süreci sonrasında Müslümanlar arasında İslâm dinini birbirinden farklı şekillerde yorumlayan, istidlâl metotları birbirinden farklı olan, teşbihi, tecsimi ve tenzihi farklı şekillerde anlamlandıran birçok düşünce ekolü ortaya çıkmıştır. Bunlardan bir kısmı İslâm'ın temel ilkelerine tamamen ters görüşler taşıması sebebiyle sapık fırka hüviyetini kazanmıştır.¹²⁹

İran bölgesinin eski dinleri, Zerdüştlük-Mecûsîlik ve Seneviyye olarak adlandırılmaktadır. Seneviyye kendi içinde Maniheizm, Deysaniyye ve Merkûniyye gruplarına ayrılmaktadır. Bu dinlerin düşünce yapısı incelendiği zaman bunların dualist (iki tanrılı) bir inanç sistemine sahip oldukları ve âlemin yaratıcısı/yaratıcıları olarak Nûr, Zulmet, Mani gibi mücessem varlıkları kabul ettikleri görülmektedir.¹³⁰ M.S. 3. yüzyılda Güney İran'da Mani tarafından kurulmuş olan Maniheizm'e göre varlığın kaynağı ezeli ve ebedi niteliğe sahip olan nûr ve zulmettir. Nûru temsil eden yüce varlık "Işık âleminin Kralı", zulmeti temsil eden varlık ise "Karanlıklar Kralı"dır. Âlem bu iki aslın imtizacından meydana gelmiştir. Bunlar birlikte hayy, semi' ve basir sıfatlarına sahiptirler. Bu iki asıl, beş cins olup, bunların dördü beden, birisi de ruhtur. Bu iki ezeli ve ebedi varlık arasında sürekli bir mücadele vardır.¹³¹ Nihâyetinde Nûr, bu mücadelede galip gelecek, zulmetin otoritesi bitecek ve kıyamet kopacaktır.¹³²

Maniheizm'in tanrı inancının temelinde dualizm yer alır. Bu düşünce ezeli ve ebedi iki asli prensip (ışık ve karanlık) ile üç zaman tasavvurundan oluşur. Kuzeyde ikamet eden ve Işık Âlemi'nin hâkimi olan Işık Tanrısı, "Yüceliğin Babası" ve "Işık Âleminin/Cennetin Kralı" bir tanrıdır. İlahilik, güç, bilgelik gibi çeşitli kudretlere sahip olan Işık Tanrısı, hayat

¹²⁸Mehmet Mahfuz Söylemez, "Hz. Peygamber Döneminde Mecusiler", *İslami İlimler Dergisi Yayınları*, 2007, 387.

¹²⁹Adnan Demircan, *İslam Tarihinin İlk döneminde Arap Mevali İlişkisi*, 2. Baskı (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 184.

¹³⁰Ebü Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 3. Baskı (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-'ilmiyye, 1975), 266; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1:247; Rudolph Kurt, "Maniheizm", *Çorum Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Mustafa Bıyık, 1 (2002): 380; Eliade Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler tarihi*, trc. Ali Berktaş, 1. Baskı (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2003), 2:435; İbn Nedim, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1997), 398.

¹³¹Ebü Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkîllânî, *et-Temhîd fi'r-red 'ale'l-mülhideti'l-Mu'a'tıla ve'r-Râfîza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, thk. M. Muhammed el Hudayri ve M. Abdülhâdi Ebu Ride (Kahire: Dârü'l-Fikr el Arabiyye, 1947), 68.

¹³²eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 2:278.

sahibi, ezeli, ebedi, yaratıcı ve var edendir.¹³³ Nûr olarak adlandırılan bu varlık, bütün yönleriyle iyiliği ve yüceliği temsil eder. O, şer olarak kabul edilen fiilleri işlemez ve yaratmaz, ondan ancak hayır sudûr eder. Zulmet/Karanlık cevheri ise bunun aksine pis ve zararlı bir varlıktır. Şer, zarar, keder ve bozulma gibi şeyler ondan meydana gelir.

Maniheizm'e göre, sonsuz birer cisim olan nûr ve zulmet, birleşerek bütün eşya ve âlemi meydana getirmişlerdir. Onları bu düşünceye sevk eden şeyin yüce yaratıcı olan Allah Teâlâ'yı inkâr etme ve gördükleri şeylere bir yaratıcı bulma çabası olduğu ifade edilmiştir.¹³⁴

Söz konusu dinin Merkûniyye kolu, diğer iki guruptan ayrı olarak Nûr'u ve Zulmet'i birleştiren üçüncü bir varlık bulunduğunu, onun da ruh olduğunu ileri sürmüşlerdir. Nûr bu ruhun varlığını görünce onu âleme göndermiştir. Bu ruh, Allah'ın ruhu ve O'nun oğlu olan İsa'dır, demişlerdir.

Eski İran dinlerinin meşhur olanlarından birisi de Mecûsîlik/Zerdüştlüktür. Bu dinin kurucusu Zerdüş'tür. Mecûsîlik, Zerdüş'tün tebliğ ettiği bir teoloji içeren inanç ve düşüncelerin eski İran dinlerinin inançlarıyla mezc edilmesinden oluşmuştur. Bu din, kendisinde barındırdığı ateş kültüyle ilgili inanç ve ritüeller sebebiyle "atesperestlik" olarak da adlandırılmıştır.¹³⁵ Kur'an'da bu din için "Mecus" ismi kullanılmıştır. (el-Hacc, 22/17)

Nesefî'nin de içinde bulunduğu kelâmcılar, Mecûsîlerin görüşleri hakkında şu açıklamalarda bulunur: Mecûsîlere göre varlıklar biri nûrdan (Yezdan), diğeri zulmetten oluşan iki asıl unsurdan meydana gelmişlerdir. Nûr'un kaynağı Ahura Mazda'dır. Ezeli ve ebedi bir varlıktır. Zulmetin kaynağı ise Ehrimen'dir ve Yezdan'dan düşünce yoluyla neş'et etmiştir. Yezdan bir an kendisine zıt birisinin olup, olmayacağını düşündüğü vakit, kötülüğün yaratıcısı Ehrimen var olmuştur. Bundan sonra bütün kötülükler ve pis şeyler ondan meydana gelmektedir. Mecûsîler, Yezdan'ın (Ahura Mazda) kadîm olduğu görüşünde ittifak etmişlerdir. Ehrimen hakkında ise ihtilaf halindedirler. Kimisi Ehrimen'in kadîm olduğunu savunurken bazıları da muhdes olduğu görüşündedir. Onlara göre kâinatta hayrı ve şerri, fayda ve zararı, iyilik ve kötülüğü bu iki yaratıcı takdir eder ve yaratır.

Bazıları, Mu'tezile'yi Allah'ın şer olan şeyleri yaratmadığı görüşünden hareketle İslâm toplumunun Mecûsîleri olarak nitelemişlerdir. Bu iddia sahipleri, Zerdüş'te tabi olanlar, hayrın yaratıcısına karşın, şerrin illeti olarak ikinci bir unsurun varlığını kabul ettiklerini,

¹³³İbn Nedim, *el-Fihrist*, 407-408; Abdurrahman Küçük v.dğr., *Dinler Tarihi*, 4. Baskı (Ankara: Berikan Yayınevi, 2012), 311.

¹³⁴Bkz. İskender Oymak, "İslam Kaynaklarına Göre Maniheizm", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (2009): 75-76.

¹³⁵Mehmet Alıcı, *Kadîm İran'da Din (Monoteizm'den Düalizm'e Mecûsi Tanrı Anlayışı)* (İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2012), 3; Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002), 124.

Mu'tezile'nin de insanın kötü fiillerini Allah'ın yaratma alanının dışında tuttuğunu, dolayısıyla bu iki grubun birbirine yakın fikir içinde olduklarını savunmuşlardır.¹³⁶

Sonuç olarak, eski İran dinlerinin en büyükleri olan Maniheizm ve Mecûsiliğin Tanrı/yaratıcı güç anlayışına bakıldığında, kişiliğe ve cisme bürünen bir varlık görülmektedir. Karışık bir anlayış olmakla beraber, çoğu zaman yaratma gücüne sahip iki varlığın olduğu ve bu varlıkların birbiriyle mücadele içinde oldukları söylenebilir. Ayrıca bu din müntesiplerinin söz konusu tanrılarını ışık ve karanlık kavramlarıyla isimlendirmeleri, onların Tanrıyı, tasavvur edilebilir, hissedilebilir cisimler şeklinde düşündükleri sonucuna götürür. Bunun yanı sıra onların Zerdüş ve Mani gibi kişilerin, doğrudan Tanrı olarak kabul edilmeseler bile dinin öğretilerini şekillendirdikleri, kutsal birer kişiliğe sahip oldukları yönündeki anlayışlarının varlığı bilinmektedir. Söz konusu şahısların Tanrı'nın temsilcileri oldukları şeklindeki inançları, onların Tanrı inancında insana ve diğer bazı muşahhas varlıklara benzetme düşüncesinden söz edilebilir. Dolayısıyla genel olarak eski İran dinlerindeki Tanrı inancında teşbih ve tecsimin olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Müslüman olan veya İslâm toplumunda yaşamaya başlayan eski İran dinlerine mensup kimselerin zamanla Allah tasavvuru noktasında diğer Müslümanları etkiledikleri ve eski inançları doğrultusunda bir izah tarzı seçtikleri mümkündür. Özellikle tartışmaların yaygınlaştığı ilk dönemde İslâmiyet'in merkezlerinden uzak olan İran'da teşbih ve tecsim anlayışının kabul gördüğü söylenebilir. Nitekim İran merkezli Şîî grupların ilk tartışma dönemlerinden itibaren Hz. Ali ve imamlar konusunda aşırıya kaçmaları, şahıslara ulûhiyet nispet etmeleri bu eski inançlarıyla ilişkilendirilebilir.

Toplumda bütün insanlar aynı ilmî kavrayış kapasitesine sahip olmadıkları için, art niyetli olarak başlatılan teşbih ve tecsim, yani ilâhı insanlara, insanları da ilâha benzetme faaliyeti özellikle cahil kimseler arasında kabul görmüştür. Bununla beraber, sonradan Müslüman olmuş ancak İslâmiyet'in o samimi ruhunu kavrayamamış bazı kimselerle, büyük beklenti içinde olup da, beklediğini elde edememiş kimselerin hareketleriyle, tefrika hareketi hız kazanmıştır.

Teşbih ve tecsim düşüncesini etkileyen dış faktörler sadece yukarıda açıklamaya çalıştığımız dinler veya fırkalardan ibaret değildir. Bunların dışında da İran ve Uzak Doğu dinleriyle, bölgesel ve mahalli inanç sistemlerinin de bu anlayışta payı vardır. Zira insanlar her zaman olduğu gibi o zamanda da siyasi, ticârî ve savaş yollarıyla birbiriyle iletişim ve

¹³⁶Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne*, 1. Baskı (Beyrut: Dar İbn Zeydun, t.y.), 7; Ignaz Goldziher, *el-Akîde ve's-Şerî'a fi'l İslâm*, trc. Muhammed Yusuf Musa (Beyrut: Daru'r Raid el Arabiyye, t.y.), 85.

etkileşim içinde olmuşlardır. Özellikle İslâm'ın merkezlerinden uzakta yaşayıp ta Müslüman olanların, İslâm'ın bütün hassasiyetlerini kısa bir süre içinde öğrenip benimsemeleri zor olabilir. Daha doğrusu, iyi niyetlerle de bu tür düşünceler bir takım anlatımlarla kısmen Müslümanlar arasında kabul görmüş olabilir.

Bununla beraber, İslâm itikadı sahasında gruplaşmalara neden olan teşbih ve tecsim düşüncesi, sadece dış faktörlerin etkisiyle oluşmamıştır. Bu tür fikirlerin İslâm toplumunda tartışılır hale gelmesinde İslâm dininin iki temel kaynağı olan Kur'an ve Hadislerdeki ifade ve anlatım biçimleri de etkili olmuştur. Şimdi bu konudaki alt yapının teşbih ve tecsimi nasıl harekete geçirdiğine göz atalım.

2. DİNİ METİNLERDEKİ TEŞBİHİ DİL

Kur'an-ı Kerim'de Allah Teâlâ bazı isim ve sıfatlarla anılmıştır. O'nun kâdir, âlim, merhametli, bağışlayan, gören, duyan, yardım eden vb. olduğu belirtilmiştir. Ayrıca gelmek, inmek, kızmak, razı olmak gibi durumlar da Allah'a izafe edilen kavramlar olarak görülmektedir.¹³⁷ Bilindiği üzere, sayılan bu sıfat ve nitelemeler duyulur âlemde yaşayan diğer varlıklar için de kullanılmakta, insanlar bu isim ve kavramlarla kendi aralarında iletişim kurmaktadır. Burada dikkat çeken konu, duyularla idrak edilemeyen, somut âlemde karşılığı olmayan Allah Teâlâ ile ancak müşahhas kavramlarla anlaşılabilen varlıklar için aynı isimlerin kullanılmış olmasıdır. Dinî metinlerde bu tarz hitap şeklinin kullanılmasındaki sebep ve hikmetin ne olduğu, bu yöntemin Allah'ı tanıma açısından ne anlama geldiği toplumda tartışma konusu olmuştur.

Dinî metinlerde, yaratılmış varlıklarda bulunan isim ve nitelemelerin ezelî olan Allah Teâlâ tarafından da kullanılmış olması büyük çoğunlukla O'nun kendisini insan anlayışına yaklaştırmak için seçtiği bir yöntem olarak yorumlanırken¹³⁸ bazı kişi ve fırkalar bu yöntemi yaratıcının mahlûkâta benzerliğinin bir sonucu olarak değerlendirmişlerdir.¹³⁹ Dolayısıyla Kur'an'da ve hadislerde mahlûkâtın nitelendiği bazı sıfat ve nitelemelerin Allah'a olumlu olarak izafe edilmesi, teşbih fikrinin ortaya çıkmasında etkili olduğu belirtilmektedir. Hatta daha da ileri gidilerek İslâm düşünce tarihinde görülen teşbih ve tecsim fikrinin dış

¹³⁷ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfrehes li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1984), "ism"- "vsf".

¹³⁸ Cürcânî, *Mu'cemü't-ta'rifât*, 95.

¹³⁹ el-Eş'arî, *Ma'âli'l-İslâmiyyîn*, 1:66; el-Bağdadî, *el-Fark*, 169; Nadim Macit, *Kur'an'a Göre Şirk* (Doktora, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst., 1991), 96.

etkenlerden daha çok dinî metinlerdeki söz konusu bu anlatım tarzından kaynaklandığı ileri sürülmüştür.¹⁴⁰

Zâtî ve fiilî sıfatlar yanında “vech, yed, istivâ, ityan, meci, gazap, rıza” gibi uzuv ve hareket mânâsı içeren sıfat ve kavramlar da Allah Teâlâ’ya nispet edilmektedir.¹⁴¹ Bunlar Kur’an ve hadislerin haberiyle bilindiği için “haberî sıfatlar” olarak adlandırılmaktadır. Gerçek anlam ve mahiyetleri bilinemediği için de “müteşâbih sıfatlar” diye nitelenmiştir. Haberi sıfatlardan bir kısmı Allah’ın zâtıyla, diğer bir kısmı ise fiilleriyle ilgilidir. Bunların anlamı ve Allah’a nispet edilmesinde teşbih ve tecsim tehlikesinin olup olmadığı hususunda tartışmalar bulunmaktadır.

Asr-ı Saâdet’te ve Hülefâ-i Raşidin döneminde bu tür anlatım ve sıfatları ihtiva eden âyetlerin anlaşılması noktasında herhangi bir tartışmanın olmadığı ifade edilmektedir.¹⁴² Zira bu âyetlerin insanın ruhuna ve kalbine hitap eden bir üslupla Allah Teâlâ’yı tanıttığı ve Cahiliyye dönemi ilâh inancını düzeltme gayesi taşıdığı, dolayısıyla bu tür nitelemelerde Arap dili açısından Allah için bir eksiklik veya noksanlık mânâsı çıkarılmadığı üzerinde durulmuştur.¹⁴³

Batı’lı bazı araştırmacılar bile Kur’an’ın insan biçimci dili kullanmasının teşbihi ve tecsimi çağrıştırmadığını kabul etmektedirler. Onlar Kur’an’ın bu şekildeki anlatımının temel espirisinin, onun mesajının muhtelif yönlerine kuvvet ve derinlik katmak olduğunu belirtmişlerdir. Söz konusu yorumcular, insan biçimci ve teşbih ifade eden anlatımların yine Kur’an tarafından açıklandığı ve bu kafa karışıklığının giderildiğini dile getirmektedirler. Bir yerde teşbih ifade eden kavramın başka bir yerde bundan başka bir anlamda kullanılarak netliğe kavuşturulduğu yönünde değerlendirmeler yapılmıştır. Örneğin “Ra’d Suresi” 22. ayetinde geçen “yüz/vech” ifadesi, “Rum Suresi” 38-39 ayetlerde “rıza” anlamında ifade edilmektedir.¹⁴⁴

Bunun yanında genel olarak insan biçimci anlatımların mecâzî anlamda anlaşılması ve bunun Kur’an’ın insicamına bir artı değer kattığı yönünde düşünülmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Diğer yandan Kur’an’da bu şekilde bir ifade tarzının seçilmesi, insanın

¹⁴⁰ Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime I*, trc. Zakir Kâdiri Ugan (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997), 2:243; İrfan Abdülhamid, *İslam’da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1981), 208.

¹⁴¹ Bkz. el-Kasas, 28/88; el-İnsan, 76/9; Sad, 38/75; el-Mâide, 5/64; Buhârî, Tevhid, 24; Buhârî, İsti’zan, 1.

¹⁴² el-Eş’arî, *Mağâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 1:8; İbrahim Çelik, “Kur’an’da Haberî sıfatlar ve Mukâtil b. Süleyman’a İsnad Edilen Teşbih Fikri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987): 155.

¹⁴³ el-Eş’arî, *Mağâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 1:8.

¹⁴⁴ J. M. S. Baljon, “Kur’an’ın İnsan Biçimci Dili”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Mevlüt Erten 8/1 (2004): 299.

soyutlama melekesindeki eksik yeteneğin gerekli tabii bir sonucu olarak kabul edilmesi gerekir.¹⁴⁵

Haberi sıfatlar delil gösterilerek Allah'ın cisim olduğu ya da şahıs olarak insanlara benzediği yönündeki görüşlerin, sonradan Müslüman olan ve ana dili Arapça olmayan ve kendilerine mevali denilen kimseler tarafından ortaya atıldığı belirtilmektedir.¹⁴⁶ Bazı araştırmacılara göre, teşbih fikri ilk olarak "Haşviyye" adı verilen "Ehl-i Hadîs"¹⁴⁷ arasında ortaya çıkmış ve daha sonra diğer Şîî ve Ehl-i Sünnet gruplarına buradan sirâyet etmiştir. Tarihî rivâyetlere göre, Allah'ın haberi sıfatları konusunda Selef'in müteahhirlerinden bir grup ifrata kaçmış, bu sıfatları zâhirî mânâları ile almanın gerekliliğine ve te'vile gitmeden, nasıl varit olduysa o şekilde anlaşılmasının gereğine inanmışlar ve böylece tam bir teşbihe düşmüşlerdir.¹⁴⁸

Müslümanlar arasında meydana gelen ilk tartışmalardan itibaren bazı kimselerin âyetlerin zâhirî anlamlarıyla hareket edip, haklılıklarını ispatlamaya çalıştıklarını tarihi olaylardan görmek mümkündür. Örneğin Hz. Ali ile Muaviye arasında cereyan eden olaylarda Haricîler, âyetlerin zâhirî anlamlarını kendi görüşleri doğrultusunda yorumladıkları görülmektedir.¹⁴⁹

Müşebbihe ve Mücessime fırkaları, "Arş" ve "İstivâ" ile ilgili nassların zâhiri (ilk kullanılan) anlamlarını ele almışlar; tenzihi içeren nassları hiç dikkate almamışlardır. Bunun tabîî bir sonucu olarak da kaba bir teşbih ve tecsime düşmüşlerdir.¹⁵⁰

Müşebbihe ve Kerramiyye, bu âyeti delil göstererek Allah'ın yer tutma mânâsına Arş'ın üzerinde bulunduğunu, diğer cisimler gibi bir cisim olduğunu söylemiştir; bir kısmı Allah'ın Arş'ta oturduğunu, bir kısmı da oraya yapışık olduğunu düşünmüştür. Bazısı O'nun vasıtasız olarak Arş'ın üzerinde olduğunu düşünmüştür. Kerramiyye, Allah'ın beş yönden sonsuz, bir cihetten de sonlu olduğunu ve bunun alt taraf olduğunu, bu yönden arş'a

¹⁴⁵ Baljon, "Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili", 301.

¹⁴⁶ Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, 10. Baskı (Beyrut, t.y.), 3:31.

¹⁴⁷ Ehli Hadis: Sahabe döneminde hadis öğrenme işiyle meşgul olan, onları ezberleyen ve öğreten kimselere verilen bir isimdir. Bu kavram zamanla, hadise göre amel etmeye çalışan kimse anlamını kazanmıştır. Kelamî tartışmalar açısından Ahmed b. Hanbel'in temsil ettiği ve özellikle haberi sıfatlar konusunda, akli yorumlar yapmaktan çekinenlere verilen addır. Geniş bilgi için bkz. Abdullah Aydın, "Ehl-i Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, t.y.), 10: 507, <https://islamansiklopedisi.org.tr/>.

¹⁴⁸ Abdülhamid, *İslam'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, 221.

¹⁴⁹ Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 50.

¹⁵⁰ el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 145; Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihal* (Dinler ve Mezhepler Tarihi), trc. Halil İbrahim Bulut, 1. Baskı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 2:42; Ömer Aydın, "Kur'an'da Geçen Belli Başlı Sıfatların Te'vili", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2000): 145.

dayandığını bu cihetten Arş'ı doldurduğu, diğer dört cihetten Arş'tan daha büyük olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁵¹

İslâm düşünce tarihinde Allah'ı yaratıklara benzetme girişimi daha çok hadis metinlerinde geçen “sûret” kavramından kaynaklanmış olduğu yönünde tespitler yapılmıştır. Bu mahiyetteki hadislerden birkaçı şu şekildedir:

a. “Sizden biriniz dövuştüğü zaman yüze vurmaktan sakınsın. Çünkü Allah, Âdem'i kendi sûretinde yarattı.”¹⁵² Bu hadiste geçen zamirin kime döndürüleceği hususunda ihtilâf edilmiştir. Bazıları zamiri Allah'a döndürerek Allah için bir sûret ispat etme yönüne gitmişlerdir. Tasavvuf felsefesinde vahdet-i vücûd nazariyesinin önemli dayanaklarından birisi de bu hadistir. İbn Arabî (ö.638/1240) bu hadiste geçen “hâ” zamirinin Allah'a râci olduğunu söyleyerek insanın Allah sûretinde yaratıldığını iddia etmekle birlikte bir başka yerde bu yaratılışın, Allah'ın isimlerinin sûretinde olduğu açıklamasına yer verir. Vahdet-i Vücûd nazariyesinde “Allah Âdemi kendi sûretinde yarattı” hadîsinin anlamı, Allah Âdem'i kendi sıfatlarıyla süsledi, kendi isimleriyle isimlendirdi,¹⁵³ şeklinde yorumlanmıştır.

İbn Kuteybe (ö. 276/889) bu hadisi teşbihi çağrıştıran hadisler bölümünde ele alarak, hadiste geçen “he” zamirinin bazıları tarafından “Rahman”a irca edildiği ve teşbihe yol açacak şekilde yorumlandığını ifade eder. Bazılarının da hadiste geçen “sûreti”, Âdem'in cennetteki sûreti ile dünyadaki sûretinin aynı olması şeklinde te'vil ettiğini nakleder. Ancak kendisi “sûret”in Kur'an'da geçen “yed”, “vech” ve “ayn” gibi sıfatlardan olduğunu, bunun diğer kavramların kullanıldığı gibi kullanılmasında bir sakınca bulunmadığını belirterek, söz konusu hadisin ifadesinde Allah için herhangi bir benzerliğin iddia edilemeyeceğini ortaya koyar. Ona göre bu sıfatların varlığına inanmak ve herhangi bir çerçeve çizmemek en doğru yoldur.”¹⁵⁴ İbn Kuteybe'nin bu meselelerde Selef anlayışında olduğu görülmektedir.

b. “Allah kıyamet gününde yeryüzünü avucuna alır ve semayı da sağ eliyle dürer ve sonra; Melik benim, hani yeryüzünün melikleri nerede? Der.”¹⁵⁵

c. “Cehennemlikler cehenneme atılınca cehennem daha var mı diyecek, bunun üzerine Allah ayağını (cehennemin üzerine) koyacak, o da yeter yeter diyecek.”¹⁵⁶

¹⁵¹Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, ed. Hüseyin Atay, 2. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1: 215; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 2:13-22; el-Eş'arî, *Maqālâtü'l-İslâmiyyîn*, 1:66; Tâcüddin Adülvehhab Subkî, *es-Seyfu'l-Meşhur fî Şerhi Akîdeti Ebi Mansur*, trc. Mustafa Saim Yeprem, 2. Baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, t.y.), 67.

¹⁵²Buhârî, "İtk", 20; Müslim, "Birr", 112.

¹⁵³Ramazan Altıntaş, “Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1999): 60.

¹⁵⁴Ebü Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-Hadis*, thk. Muhammed Muhyiddin el-Esfer, 2.Baskı (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1999), 321.

¹⁵⁵Buhârî, "Tevhid", 150.

¹⁵⁶Buhârî, "Tefsir", (Kaf sûresi),1; Müslim, "Cennet", 35,37; Tirmizî, "Cennet", 20.

d. “Rabbini en güzel sûrette gördüm. Elini iki omuzum arasına koydu. Öyle ki parmaklarının soğukluğunu iki göğsüm arasında hissettim.”¹⁵⁷

Görüldüğü gibi yukarıda mealleri verilen bazı âyet ve hâdislerin zâhirî lafızları, Allah’ı, yaratıklarda bulunan şekil ve sûretlere benzetmeye meyilli bilgiler içermektedir. Tarihte bazı kişi ya da gruplar, bu şekildeki dinî metinleri kendilerine dayanak kabul ederek, Allah Teâlâ’yı zâtında ya da sıfatlarında yaratılmış varlıklara benzeterek tanımlamış ve öylece ifade etmişlerdir. Bu anlayışlarıyla “Allah’ın eşi ve benzerinin olmadığı” temel prensibiyle çelişkiye düşmüşlerdir.

Ancak Ehl-i sünnet olarak isimlendirilen ve orta yolu temsil eden grup bu noktada iki farklı anlayışa sahip olmuştur. Selef olarak adlandırılan önceki âlimler, nasslarda bildirilen sıfatları aynen kabul ederek, yorum yapmamakla tenzih yolunu seçerken,¹⁵⁸ halef diye nitelenen sonraki temsilciler, te’vile tenzih yolunu benimsemişlerdir. Selef ve onların çizgisini takip edenler, hadislerde Allah’a isnat edilen uzuv, şekil ve duygusallık gibi kavramların yorum yapılmadan kabul edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Ancak onlar belirtilen isnatların mahlûkatta bulunan ile aynı olmadığını da peşinen dile getirmişlerdir.¹⁵⁹

Ahmed b. Hanbel’e (ö.241/855) nispet edilen “er-Red ala’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye” adlı risalede, ulûhiyet meselesi, Cehmiyye ve Mutezile nezdinde “O’nun benzeri gibi olan hiçbir şey yoktur.” (Şûra, 42/11) âyetinin tefsirine göre şekillenmiştir. Onlar, bu âyete dayanarak Allah’ı eşyadan tenzih etmişlerdir. Allah, arş’ın üzerinde olduğu gibi yedi kat yerin de altındadır. Hiçbir mekân O’ndan hâli olmadığı gibi mekânla mukayyet de değildir. O’nu mekân ihata etmez. Konuşmaz, konuşulmaz. Ne dünyada ve ne de ahirette kimse ona bakamaz. Herhangi bir sıfatla nitelenmez. Ne bir sıfat ve ne de bir fiil ile bilinmez. Sonu ve nihâyeti yoktur. Akıl onu algılayamaz. O tümüyle vechtir, tümüyle ilimdir, tümüyle sem’dir.¹⁶⁰

Görüldüğü gibi Kur’an ve hadislerde Allah Teâlâ ile ilgili isim ve sıfatlar ile bazı nitelemelerin zâhirî mânâları teşbihi çağrıştırmaktadır. Allah’ı zât ve sıfat yönüyle mahlûkâta benzeterek açıklamayı tasvip eden Müşebbihe ve Mücessime fırka mensupları bu görüşlerine söz konusu âyet ve hadisleri delil olarak getirmişlerdir. Böylece insanlar arasında ilâh tasavvuru konusunda teşbih ve tecsim fikrinin ortaya çıkmasında ve tartışılmasında dinî metinlerdeki bazı kavramlar ve anlatımların rolünün olduğu söylenebilir. Bu

¹⁵⁷ Ahmed İbn Hanbel, *el-Müsned* (Mısır, 1313/1895), 4:66, 5:58.

¹⁵⁸ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, trc. M. Hayri Kırbasoğlu, 1. Baskı (Ankara: OTTO Yayınları, 2017), Bkz. 329 vd.

¹⁵⁹ İbn Kuteybe, *Te’vilü muhtelifi ’l-Hadis*, 325.

¹⁶⁰ Neşşâr, *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 1:354.

değerlendirmeden sonra İslâm düşünce tarihinde kimlerin teşbih fikrini benimsediğini ve hangi açıklamalarla öne çıktığına bakmak istiyoruz.

3. TEŞBİHİ BENİMSEYEN FIRKALARIN ROLÜ

Hz. Peygamber döneminde sistematik olarak, İslâm inanç esaslarında teşbih ve tecsîm faaliyetinden bahsetmek zordur. Hatta ilk dönemde fırkalar ve guruplar tam net değildir, bazısı bazısıyla beraber ve iç içedir.¹⁶¹ Daha sonra gelişen olaylar, fırkaların görüşlerinin netleşmesini ve birbirinden ayrılmasını sağlamıştır. Şehristânî, İslâm toplumunda ortaya çıkan fırkaları genel olarak dört isim altında toplar, diğer küçük grupları bunların birer şubesi ve ayrıntısı olarak değerlendirir. Bunlar; Mu'tezile, Şia, Haricîler ve Sıfatiyye'dir.

Mezhepler Tarihi kitaplarında teşbih ve tecsîm inancının daha çok Şia'ya ait fırkalarda yaygın olduğu görülmektedir. Bu fikre sahip olan grupları başlık halinde ele alırsak öncelikle adını düşüncesinden alan Müşebbihe'yi yazmamız gerekecektir.

3. 1. Müşebbihe

Müşebbihe, Allah'ı insanlara ve diğer mahlûkâta benzetenlere verilen bir isimdir. Allah'ı mahlûkâta benzeterек tasavvur etme düşüncesinin, O'nu tenzih etmede aşırı gidenlere karşı bir tepki olarak çıktığı belirtilmektedir. Bu tespite göre, tenzih fikrini savunan Cehm b. Safvan, (ö.128/746) Kur'an'da Allah'ın herhangi bir şeye benzemediği anlayışını temellendirmek için insanların vasıflandığı hiçbir sıfatın Allah'a nispet edilemeyeceğini, dolayısıyla Kur'an'da ifade edilen isim ve sıfatların Allah'tan nefyedilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Hatta daha da ileri giderek, Allah'ın hiçbir şey olmadığını söylemiştir.¹⁶² Aynı dönemde ve aynı şehirde yaşayan Mukâtil b.Süleyman (v.150/767) ise bu düşünceye karşı çıkmıştır.¹⁶³

Mukâtil b.Süleyman, Belh şehrinde doğmuş ve hicri 150 yılında (M.767) Basra'da vefat etmiştir. Siyasi yönden Zeydiyye fırkasına, Kelâm bakımından Mürcie'ye bağlı olduğu söylenmektedir. Mukâtil b. Süleyman, Cehm b. Safvan'ın tenzih akidesine karşı teşbih akidesini müdafaa ettiği ve Belh'deki mecsitte Cehm ile buluşmalarında beraberce namaz kıldıktan sonra fikir alış verişinde bulunduğu belirtilmektedir. Cehm'in, teşbihi nefyetme konusunda gösterdiği aşırılığa Mukâtil, teşbihi ispatlama konusundaki aşırı tavrıyla karşılık

¹⁶¹ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1:9.

¹⁶² eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1:86; el-Bağdadî, *el-Fark*, 156.

¹⁶³ el-Eş'arî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1:260; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, thk. Muhammed İbn Zeyd (Halep, 1976), 3:14.

vererek, Allah'ı mahlûkata benzetmeye çalışmıştır. Onun için Cehm'in görüşüne Muattıla, Mukâtil'inkine de Müşebbihe denir. Bu şekilde başlayan tartışmalar, teşbih düşüncesinin temelini atmış oldu.¹⁶⁴

Mukâtil b. Süleyman'ın ortaya atmış olduğu teşbih fikrinin esasları, bilâhare İmamiye Şiası'ndan Hişam İbn Hakem ve Hişam b. Salim el-Cevalikî tarafından işlenerek Mücessime fırkasının oluşumunu etkilediği iddia edilmiştir. Buna karşılık sayılan Şîî kelimcilerin Müşebbihe'den olmadığına dair kanaatler de vardır. Ayrıca, Kerramilerin esaslarını da hazırlamıştır. Bu mezhebin müntesiplerinin bir kısmı daha sonra Kerramiyye mezhebi mensuplarını teşkil etmiş ve Ebû Abdullah Muhammed bin Kerram'a tabi olmuşlardır.¹⁶⁵

Mukatil b. Süleyman'ın teşbihî çağrıştıran söylemleri Cehm b. Safvan'ın Allah'ın sıfatları konusundaki ta'til görüşüne bir aksülamel olarak ortaya çıktığı ve onun bu tavrıyla Müşebbiheden sayıldığı birçok makalat ve Mezhepler Tarihçisi tarafından kabul edilmiştir. Ancak bazı araştırmacılar bu değerlendirmenin çok isabetli ve insafli olmadığını, zira Mukatil'in kendi eserlerinde böyle bir şeyi ifade etmediği ileri sürülmektedir. Örneğin onun elimizde bulunan tefsirinde "Allah'ın cisim olduğu, eti ve kanının olduğunu" söylediğine dair bir bilginin olmadığı belirtilmektedir.¹⁶⁶

İslâm fırkaları arasında teşbih fikrinin, Yahudilerin görüşlerinden etkilenen Rafiziler eliyle ortaya çıktığı da ifade edilmektedir. Onların reislerinden Hişam b. El-Hakem, Hişam b. Sâlim el-Cevaliki ve Şeytanu't-Tak olarak isimlendirilen Ebû Cefer el-Ahval tarafından Allah'ın insana benzeyen uzuvlarının olduğu fikri yayılmıştır.¹⁶⁷ Hişam b. Hakem'in "ma'budun Ebû Kubeys Dağından daha büyük olduğu, ilâhının eşyalara benzediğini" söylediği ve bir seferinde Allah'ın saf bir külçe altın gibi olduğunu ifade ettiği belirtilmektedir.

Müşebbihe fırkalarının esasları genel olarak şu şekilde özetlenmiştir; Allah cisimdir, fakat bizim bildiğimiz ve gördüğümüz cisimler gibi değildir. Gerçek et ve kandan müteşekkildir fakat bizim bildiğimiz et ve kan değildir. Boyu, kendi karışı ile yedi karıştır. O, sınır ve sonu olan bir cisimdir. O'nun uzunluğu, genişliği ve derinliği vardır. Hatta rengi, tadı ve kokusu bile vardır. Allah'ın azaları vardır. Halis kullar bu azalara dokunabilirler. Cenab-ı

¹⁶⁴el-Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*, 1:260; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî İbn Hazm, *el-Faṣl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl* (Kâhire, 1964), 5:46; Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2:95.

¹⁶⁵el-Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*, 1:257; el-Bağdadî, *el-Fark*, 170; Ülkü, *Mezhepler Tarihi*, 320.

¹⁶⁶İbrahim Çelik, "Kur'an'da Haberî sıfatlar ve Mukâtil b. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbih Fikri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987): 159.

¹⁶⁷el-Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*, 1:256; Sa'd b. Abdullah Ebi Halef el-Kummî, *el-Maḳālât ve'l-fırak* (Tahran: Matbaâtü Hayderi, 1331), 88; Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 66.

Hak, arş üzerinde olup orada hareket eder, gerekirse aşağıya iner. O'nun iradesi bizim irademiz cinsindendir ve bu iradesi O'nda hâdistir.¹⁶⁸

Teşbih ehli, Allah'ın bir yer işgal ettiğini, bir mekânda bulunduğunu şu şekilde istidlâl etmişlerdir; var olan iki şey, ya birbirinin içindedir, ya da birbirinden farklı iki şeydir. Allah ve âlem iki varlıktır. Allah'ın âlemin içinde olduğu söylenemediğine göre O, âlemden başka bir şeydir. Ve var olan bir şeyin bir yeri bir mekânı olması gerekir. Bu da yön itibarıyla âlemin bir yönünde olması gerekir, dolayısıyla Allah için cihetin varlığını kabul etmek gerekir.¹⁶⁹

Şehristânî Müşebbihe'nin görüşlerini şu şekilde aktarır:

“Mabud, cismânî veya ruhânî olup uzuvları vardır ve bir takım unsurlardan meydana gelmiş (mürekkeb) bir varlıktır. O'nun bir yerden başka bir yere intikali, bir yere çıkıp inmesi ve herhangi yerde karar kılması câizdir. Teşbihe inanan Haşvîler, Allah'ın eliyle dokunup tokalaşmasını câiz görmüşlerdir. Onlardan Dâvud el-Cevaribî'nin; “Allah hakkında insanda bulunan bütün azaların olduğunu” söylediği rivâyet edilir.”¹⁷⁰

Ebû'l-Muîn en-Neseî, Allah'ı mürekkeb bir cisim olarak düşünen teşbihçilerin bu düşüncelerini haberi sıfatlarda söz konusu edilen “el, göz, cenb ve nûr” gibi kavramlara dayandırdıklarını belirtir. Ayrıca dini metinlerde Allah'a nispet edilen “hayy, semî' basir ve fail” gibi sıfatların ancak cisim olan varlıklarda bulunabileceği tezinden hareketle müşebbihenin bu fikrini savunduğunu nakleder. Müşebbihe fırkası bilâhare iki gruba ayrılmıştır. Bu fırkalardan biri Mücessime mezhebi halinde gelişmiştir. Bu iki fırkadan biri, Allah'ın zâtını, O'nun dışındakilerin zâtına benzetmiştir. Diğer ise, Allah'ın sıfatlarını O'nun dışındakilerin sıfatlarına benzetmiştir. Bu iki fırka da kendi aralarında birçok fırkalara ayrılmıştır.

Allah tasavvuru noktasında teşbih eğiliminde olan kimselerin tarihin her döneminde daha çok ilim ve kültür bakımından alt seviyede olan insanlardan oluştuğu, bu düşüncenin kültürlü ve aydınlar arasında pek az görüldüğü ifade edilmektedir. Bu sebeple toplumun bilgi ve kültür seviyesinin yükseltilmesinin bu tür yanlış inançların oluşmasına engel teşkil edeceğine dikkat çekilmektedir.¹⁷¹ Zira iki şey arasındaki benzerliğin mahiyetini, özellikle görünen varlıklarla görünmeyen varlıklar arasındaki benzemenin imkânını ancak bilgi tespit edebilir.

¹⁶⁸ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1:94; el-Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*, 260; er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, 28.

¹⁶⁹ es-Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi (el-Bidâye)*, 67; er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, 21.

¹⁷⁰ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1:103.

¹⁷¹ el-Behîy, *İslam Düşüncesinin İlahî Yönü*, trc. Sabri Hizmetli (Ankara: Fecr Yayınları, 1992), 73.

3.2. Bâtınıyye

Bâtınıyye gizli olanı ve bir şeyin iç yüzünü bilenler mânâsına gelen bir kavramdır. Terim olarak, “her zâhirîn bir bâtını ve her nassın bir te’vili bulunduğunu, bunu da sadece Tanrı tarafından belirlenmiş veya O’nunla özel irtibat kurmuş, mâsum bir imamın bilebileceğini iddia eden gruplar” şeklinde açıklanmıştır.¹⁷² Bunlar gerçeğin ve hakikatin ancak hak olan Masum İmam yoluyla öğrenilebileceğini iddia etmişlerdir.¹⁷³

Batinîliğin 3. Asırda Meymun bin Deysan ile Abdullah b. Meymun el-Kaddah tarafından temellerinin atıldığı, bu kişilerin Deysâniyye¹⁷⁴ dinine mensup oldukları, ancak Müslüman görünerek, eski dinini ihya etmek sûretiyle, İslâmiyet’ten intikam almak istedikleri ifade edilmektedir. Kendi fikrini yaymak için uygun bir zemin arayan Meymun, bu ortamı Abdullah İbn-i Sebe’nin bazı fikirlerini olgunlaştırmak ve geliştirmekte buldu. Zira İbn-i Sebe, Hz. Ali’nin faziletini ve hatta ulûhiyetini isbat etmek için Kur’an-ı Kerim âyetlerinin te’vilinden ve onlara Batınî mânâlar vermek gibi yollardan istifade etmiştir. Meymun bin Deysan, daha sonra sadece ortalığı karıştırmakla kalmamış, daha da ileri giderek, bir insanın bir Tanrı gibi her istediğini yapacak seviyeye gelebileceğini iddia etmiştir.¹⁷⁵

Batinîliğin davetçilerinden ve Gulât-ı Şia’dan sayılan Ebû Mansur el-İclî, Emeviler döneminde imamlığını ilan ettikten sonra kendisine tabi olanlara; “Ben göğe çıktım, ma’budu gördüm. Mabud, eliyle arkamı sıvadı ve bana: “Oğlum yere in ve tarafımdan onlara tebligatta bulun...” dedi. Sonra mabud, beni yere indirdi.” demiştir. Ona tabi olanlar bu sözü tasdik etmişler ve Kur’an’ı Kerim’de zikredilen, “Eğer gökten bir parça düşerken görseler, birbiri üzerine yığılıp yoğunlaşmış bir buluttur, derler” meâlindeki Tur sûresinin 44. âyetinde geçen (kesf-i sakıt)’ın bu mânâyâ geldiğine inanmışlardır.¹⁷⁶

Bâtınıliğin kurucusunun Deysanî dinine mensup olduğu dikkate alındığı zaman, söz konusu bu fırkanın âlemin yaratıcısı hakkındaki görüşlerinin Seneviyye ve diğer eski İran dinleriyle aynı olduğu söylenebilir. Neseî, Deysaniyye’nin, âlemin yaratıcısı olarak Nûr ve Zulmeti kabul ettiği, bunlardan birincisinin hayat sahibi olduğu ve iyilikleri kendi iradesiyle,

¹⁷²Avni İlhan, “Bâtınıyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5: 190.

¹⁷³Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Münkız mine’-d-ğalâl (Dalaletten Kurtuluş)*, trc. Hamidullah Ünal, 1. Baskı (İstanbul: Ravza Yayınları, 2015), 105 vd.

¹⁷⁴Deysan, Suriye’de bir nehrin adıdır. Bu nehre izafetle söz konusu ismi taşıyan Deysan’ın fikirlerine Deysaniyye denilmiştir. Önce Hristiyan olan sonra da putperestliği seçen Deysan’a göre, altı ezeli unsur vardır. Bunlar nur, zulmet, hava, ateş, su ve Tanrı’dır. Tanrı, ruhundan söz konusu unsurlara üfleyince onları varlıklar için hazır hale getirdi. Deysaniyye’ye göre kâinattaki nur iradi olarak hayrı, zulmet de tabiatı gereği şerri meydana getirir. Nur hareketin kaynağı, zulmet ise hareketsizliğin kaynağı olup, fiil gücüne sahip değildir. Kötülükler zulmetin tabii halinden meydana gelir. Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, II/278; el-Bağdâdî, *el-Fark*, s.219; Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhid*, s.85 vd.; Neseî, *Tabsıra*, I/133.

¹⁷⁵İbn Hazm, *el-Fasl*, 2:22; Ülkü, *Mezhepler Tarihi*, 92.

¹⁷⁶Nevbahtî, *Fıraku’s-Şî’a*, 78; Ülkü, *Mezhepler Tarihi*, 92.

ikincisinin ise ölü ve âciz olduğu, kötülükleri tabiatı gereği yaptığını iddia ettiklerini belirtir. Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile âlimlerine göre de Bâtîniğin menşei Mecûsîlik, Sabîlik ve Yahudilik gibi eski din ve kültürlerdir. Bunların insanı tanrılaştırma ve tenasüh gibi inançları vardır.¹⁷⁷

Bâtîniğin temelde Seneviyye gibi iki ilâh inancını benimsediği, bunlardan birincisinin iyilikleri, diğersinin de kötülükleri yarattığı şeklinde bir inanca sahip olduğu nakledilmektedir. Bâtînlere ait bazı kitaplarda, ilâhın nefsi yarattığı, kendisinin birinci ilâh, nefsin de ikinci ilâh olduğu ve âlemi bu iki ilâhın sevk ve idare ettiği şeklinde açıklamaların bulunduğu belirtilmektedir.¹⁷⁸

Gazzâlî (ö.505/1111), Bâtîniyye'nin âlemin yaratıcısı konusunda akıl ve nefis olmak üzere iki yaratıcıyı kabul ettikleri, bu ikisinin de kadîm oldukları inancına sahip olduklarını beyan eder. Buna göre birinci ilâh olan akıl, eylem gerçekleştirmede tam, nefis ise birinciye nispetle nakıs olarak kabul edilir. Bâtîniyye'nin aynı zamanda âlemi de ezeli olarak kabul ettikleri belirtilmektedir. Bu şekildeki inancın Mecûsîlerin âlemin yaratıcısı hakkındaki ilâh inancıyla aynı olduğu da kaydedilmektedir.¹⁷⁹

Bazı Bâtîniyye temsilcileri, Kur'an'da geçen Mûsa (as)'a hitaben "Ben şüphesiz senin Rabbinim; ayağındakileri çıkar; çünkü sen kutlu bir vadi olan Tûva'dasın" (Tâ-Hâ, 20/12) sözünün Muhammed b. İsmailb. Cafer'e ait olduğunu, zira ilâhın o şahıs olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁸⁰

İslâm düşünce tarihi içinde bazen İslâmî fırka, bazen İslâm dışı bir din olarak nitelendirilen Bâtîniyye'nin ilâh inancının farklı şekillerde tezahür ettiği söylenebilir. Bu düşünce sisteminin ilk dönem kurucuları olarak kabul edilen şahısların eski İran dinleri olan Mecûsîliğe yakın oldukları¹⁸¹ ve onların âlemin yaratıcısı olarak iki ilâh olan nûr ve zulmeti veya Ahura Mazda ile Ehrimen'i kabul ettikleri bir gerçek olarak ortaya çıkar. Ayrıca gizli

¹⁷⁷ İlhan, "Bâtîniyye".

¹⁷⁸ el-Bağdadî, *el-Fark*, 222.

¹⁷⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtîniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: Dâru'l-Kutubi's-Sekafiyye, t.y.), 38-39; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercemesi*, 6. Baskı (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2014), 163.

¹⁸⁰ el-Bağdadî, *el-Fark*, 234.

¹⁸¹ El- Bağdadî'ye göre kelmacıların çoğu Bâtîniyye'nin asıl hedefinin Kur'an ve Sünnete getirdikleri yorumlarla içlerinde sakladıkları Mecusi inancını temellendirip yaymak olduğunu dile getirmişlerdir. Bu şekilde dinin temel esaslarını, şirke dayalı bir şekilde te'vil ettikten sonra, şeriat hükümlerini de şeriatın kaldırılmasıyla veya Mecusilerinkine benzer hükümlere büründürülmesiyle sonuçlanacak bir biçimde yorumlama hilesini kullanmışlardır. Buna işaret eden şey, şeriatı kendi istekleri doğrultusunda te'vil etmiş olmalarıdır. Şöyle ki, kendilerine uyanlar için, kız evlatlar ve kız kardeşlerle evlenmeyi, şarap içmeyi ve bütün zevk verici şeyleri mübah saymışlardır. Ayrıca onlar, namaz, oruç ve hacc gibi ibadetleri mahiyetlerinin dışında te'vil ederek, dini hassasiyetlerin içini boşaltma yöntemini kullanmışlardır. Bkz. El-Bağdadî, *el-Fark*, 2014, s.222; İbn Hazm, *el-Fasl*, II/22

emelleri olan düşünce yapısının Şîî gruplar içinde kabul gördüğü ve onlar tarafından geliştirildiği de ifade edilmektedir. Özellikle birçok Şîî grubun temel inancı olan ilâhın insanlara hulûl ettiği ve başta Hz. Ali (r.a) olmak üzere imamlarında ulûhiyet vasfının bulunduğu yönündeki düşüncelerine göre Bâtınîlerde de teşbih fikri olduğu söylenebilir. Zira bunların Tanrı inancında nûr, zulmet, Ehrimen (İblis) gibi müşahhas varlıklar olduğu, bir varlığın diğer bir varlığa bürünmesi (hulûl) ve tenasüh gibi tanrılaşma eylemlerini kabul ettikleri anlaşılmaktadır.

3.3. Gulât-ı Şia

Teşbih ve teccim anlayışında olan diğer bir fırka, Gulat-ı Şia'dır. Aslında bu isim Şîî gruplardan aşırılığa düşen fırkalara verilen genel isimdir. Gulat, imamları hakkında aşırılığa giden guruptur. Hatta bunlar imamlarını yaratıklar sınıfından çıkarıp, ilâh sınıfına dâhil etmişlerdir. Bazen imamlarından birisini ilâha, bazen de ilâhı imamlarından birisine benzetmişlerdir.¹⁸²

Şehristânî, Gulât-ı Şia'dan bir gurup ile Ehl-i Hadis'in haşevî grubunun teşbihi açıkça ifade ettiklerini nakletmektedir. O, bu fırkanın Hişamîyye'den¹⁸³ bir grup olduğunu ve bunların, ma'butlarının azalarının ve kısımlarının olduğuna inandıklarını, ister ruhânî ister cismânî olsun, O'nun bir yerden bir yere gittiğini, geldiğini, indiğini, çıktığını ve bir yerde durduğunu söylediklerini nakleder. Ehl-i Hadis Haşeviyyesinin de rableriyle musafaha edebileceklerini ve dokunabileceklerine inandıkları aktarılmıştır.¹⁸⁴

Gulat başlığı altında birçok küçük gruplar vardır. Bunlar arasında, Sebeiyye, Beyaniyye, Muğiriyye ve Mansuriyye sayılabilir. Bunlardan en dikkat çeken Sebeiyye'dir. Sebeiyye, Gulât-ı Şia'nın 14 fırkasından birisidir. Abdullah b. Sebe ve arkadaşlarının görüşlerini kabul edenlerdir. İbn Sebe, öldürülenin Ali olmadığını, onun ancak insanlara Ali şeklinde görülen Şeytan olduğunu iddia etmiştir. Ali'nin İsa b. Meryem'in göğsü çıkışı gibi, göğsü çıktığını, ölmediğini, bulutta olduğunu, gök gürlemesi ve şimşegin onun birer kılıcı olduğunu, bir müddet sonra yere inip düşmanlarını öldüreceğini ileri sürmüştür. Ve demiştir ki: "Yahudiler ve Hristiyanlar İsa'nın öldürülmesi iddialarında yalan söyleyişleri gibi, Navasib (Hz. Ali'ye düşmanlık gösterenler) ve Havaric de Ali'nin öldürülmesi iddialarında

¹⁸²eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1:176.

¹⁸³Hişam b. Sâlim el-Cevâlîk el-Cüzcânî (ö.m.VIII. yüzyılın sonları) İmamiyye Şiası'nın Mücessime'den sayılan ilk kelimacılarından birisidir. Uluhiyetle ilgili konularda aşırı görüşler ileri sürmüştür. Ona göre Allah insan şeklinde olup, parlayan bir nurdur, sonlu ve sınırlı bir varlıktır. İnsanlar gibi beş duyu ve organlara sahiptir. Şiilerden kendi döneminde yaşayan ve onun fikirlerini benimseyenler Hişamîyye ismi verilmiştir. Geniş bilgi bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "CEVÂLİKÎ, Hişam b. Salim, DİA, VII/437-438.

¹⁸⁴eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1:93; Nevbahtî, *Fıraku 'ş-Şî'a*, 69.

yalan söylemişlerdir. Yahudi ve Hıristiyanlar, ancak İsa'ya benzeyen çarmlıha gerilmiş bir şahıs görmüşlerdir, aynı şekilde Ali'nin öldürüldüğünü söyleyenler de Ali'ye benzeyen öldürülmüş birini gördüler ve onun Ali olduğunu sandılar, Ali ise göğre çıkmıştır; dünyaya inecek ve düşmanlarından intikam alacaktır.¹⁸⁵ Bunlar daha da ileri giderek, Ali'nin Allah olduğunu söylemişlerdi.¹⁸⁶

Tarihte “Gulüvv”, çoğulu “Gulat” ismiyle anılan fırkalar genelde üç grupta ele alınmışlardır. Birinci grupta başta Hz. Ali olmak üzere imamların ölümü yerine gaybetine inanan ve onun adalet gününden önce bir zamanda mehdi olarak döneceği ve bir devlet kuracağına inanan kimseler yer alır. Bu fikri başlatan fırkanın Sebeiyye olduğu kabul edilmektedir. Bu grup için doğrudan imamlara uluhiyet atfedildiği hususundan fazlaca bahs edilmemektedir.

İkinci grup ise hicri ikinci asırda ön plana çıkan Şîi bir fırkadır ki bunlar teşbihe inanan, imamlarını ilahlaştıran, hulûl ve tenasuha inanan kimselerdir. Bunlar da aynı şekilde Sebeiyye fırkasının mensupları arasında sayılmaktadır. Asıl teşbihçi Gulat bu gruptur. Gulat-ı Şia denen bu düşünceye sahip olanlar Hz. Ali'nin ilahlaştırılması öğretisini yaymaya çalışmışlardır.

Üçüncü grup Gulat ise bazı Sünnî müellifler tarafından “dinde haddi aşanlar” anlamında kullanılmıştır. Özellikle Hz. Osman'ın aleyhinde konuşup, Hz. Ali'nin faziletini ön plana çıkaran bu kimseler de aşırı/gulüvv davranmakla suçlanmışlardır. Bunların teşbihi savunduğunu söylemek doğru değildir.¹⁸⁷

Ayrıca Şîi fırkalardan Ebû Müslim el-Horasanî'nin görüşlerini benimseyen ve Hurremdiniyye diye adlandırılan fırkanın da imamlarına ulûhiyet atfettikleri, ruhların tenasühüne inandıkları, insan bedeninin ruhların evi gibi olduğu, insanın mekânını değiştirdiği gibi, ruhların da bedenlerini değiştirdiği, hatta insanın elbiseyi değiştirdiği gibi ruhların da bedenleri değiştirdiğine inandıkları ifade edilmektedir.¹⁸⁸ Aynı şekilde Gulat fırkalardan olan Mansuriyye'nin reisi Ebû Mansur el-İcli'nin, Allah'ın kendisini yanına yükselttiğini, başını okşayıp onunla konuştuğunu ve “ey oğlum” diye hitap ederek, kendisini dost edindiğini söylediğini iddia etmiştir.¹⁸⁹ Genel olarak Gulat fırkaların, Ehl-i Beyt hakkında aşırı fikirlere sahip oldukları, onlara olağanüstü vasıflar yükledikleri ve onların Allah'ın yeryüzündeki dili

¹⁸⁵el-Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*, 1:87; Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 57-58; er-Râzî, “İ'tikâdât”, 248; el-Kummî, *el-Maḳālât ve'l-fırak*, 54.

¹⁸⁶el-Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*, 1:16; el-Bağdadî, *el-Fark*, 177; er-Râzî, “İ'tikâdât”, 251.

¹⁸⁷Vedat el-Kâdî, “Keysâniyye'ye Özel Referansla İslam Kaynaklarında Gulât Teriminin Gelişimi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, trc. Yusuf Benli 7/2 (2007): 268.

¹⁸⁸Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 77.

¹⁸⁹Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 78.

ve gözü oldukları yönünde inançları bulunmaktadır. Bunlardan İsmailiyye'ye göre Ehl-i Beyt imamları sırf nurdan ibaret olup, zaman onları idrak edemez ve kuşatamaz.¹⁹⁰

Nesefî, Gulatı Şia, Müşebbihe ve Kerramiye'nin teşbih ve tecsimle ilgili görüşlerini şu şekilde nakleder:

“Gulat-ı Şia, Müşebbihe ve Kerramiye, Allah Teâlâ'nın terkipten oluştuğunu, parçalardan meydana geldiğini, O'nun insan sûretinde terkipten oluşmuş bir cisim olduğunu düşünmektedirler. Onlar Allah'ın saçları ve sakalı beyaz bir ihtiyar sûretinde olduğunu iddia etmektedirler. Hatta bunlardan bazıları, O'nun siyah nurdan siyah saçlarının olduğunu söylemektedirler. Bazısı ise “O, kıvrıkcık saçları olan bir delikanlı sûretindedir” demişlerdir. Hişam b. Hakemden nakledildiğine göre o, yakındaki bir dağı işaret ederek, “Allah mı büyük yoksa bu dağ mı? Diye sormuş ve o, “bu dağ daha büyüktür” diye cevap vermiştir.”

Çok farklı isimlerle anılan ve birçok şahsın ismiyle adlandırılan Gulat fırkaların ve özellikle de Gulat-ı Şia'nın ortak inancının Allah Teâlâ'dan ulûhiyeti yok sayıp, yaratıcılık vasfını mahlûkâtın bedenlerine ve çeşitli şekillere büründürmek olduğu ifade edilmektedir.¹⁹¹ Muhaliflerinden alındığı için bu rivâyetlerde kısmen abartılar olabilir. Çünkü bakıldığında İslâm'ın ulûhiyet anlayışını savunmak ve Yunan filozoflarını çürütmek için eserler yazdıkları görülmektedir.¹⁹² Buna rağmen hemen hemen bütün mezhepler tarihçileri, aşırı şîî grupların ilâh inancı konusunda aşırı teşbih ve tecsim fikrinde olduğunu açıklamaktadırlar.

3.4. Kerramiyye

Kurucusu, Muhammed b. Kerram es-Sicistanî (ö.H.255)'dir. İbn Kerram, Sicistan'da dünyaya gelmiştir. Genç yaşında Horasan'a giderek orada ilim tahsil etmiş, böylece gençliğini Haşeviyye ve Müşebbihe fırkalarının mıntıkası olan Horasan'da geçirdiği belirtilmektedir. Horasan, aynı zamanda Mukâtil b. Süleyman'ın da kaldığı yerdir. İbn Kerram, kendine uyanları, mabudunu cisim olarak kabul etmeye çağırmıştır. İddiasına göre, mabudunun bir cismi, sınırı, altında bir sonu ve bir önü vardır ki buradan arşı ile karşılaşır. İbn Kerram, bazı kitaplarında, mabudunu, Hristiyanların, Allah'ı cevher olduğunu iddia edişleri gibi, cevher olarak vasıflandırmıştır. İbn Kerram, kitabında Allah Teâlâ'nın arşına dokunduğunu ve arşın, O'nun mekânı olduğunu yazmıştır. Onlara göre bütün arş Allah'ın mekânıdır. Eğer o, arşın

¹⁹⁰Yusuf Benli, “Şîî Düşüncede Ehl-i Beyt Tasavvurları”, *İslami Araştırma Dergisi* 17/4 (2004): 341.

¹⁹¹Nevbahtî, *Fıraku's-Şi'a*, 188.

¹⁹²Şeyh Sadûk Ebû Ca'fer Muhammed İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Risâletü'l-i'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, thk. Assam Abdusseyyid (Beyrut: Daru'l-Müfid, 1993), 114; el-Bağdadî, *el-Fark*, 230 vd.

hizasında, kendi arşına denk birçok arş daha yaratmış olsaydı, arşların hepsi de O'nun mekânı olurdu; çünkü O, onların hepsinden büyüktür, demiştir.¹⁹³

İbn Kerram ve ona uyanlar, mabudlarının yaratılmışlar için bir yer (mahal) olduğunu ileri sürmüşlerdir. İddialarına göre, mâ'budun sözleri, iradesi, görünen şeyleri idrakleri, işitilen şeyleri idrakleri, âlemin yüce yüzü ile karşılaşmaları, mabudda meydana gelen arazlardır ve o da hâdis olan bu şeylerin yeridir.¹⁹⁴ Yani âlemdeki araz ve cisimler mâbudun zâtında birçok arazın ortaya çıkmasıyla meydana gelir. Bütün hâdis ve arazların mekânı Allah'ın zâtıdır. Bu fikir bazılarını âlemin ebediliğini, bazılarını da ezeliliğini inkâra sürüklemiş, hatta bir kısmı Allah'ın cisimleri yok etmeye kâdir olmadığını iddia etmiştir.¹⁹⁵

Şehristânî'ye göre, İbn Kerram önceleri Sıfâtiyye'den¹⁹⁶ iken sonra sıfatların ispatında ifrata varmış ve neticede teşbih ve tecsime düşmüştür. O, önce Allah'ın Arş'ta oturduğuna ve Cehmiyye'nin görüşlerine inanmıştır. Ona göre Allah Arş'ın üzerinde karar kılmıştır. Bu nitelikler ise ancak cisim için söz konusudur.¹⁹⁷

Abdulkâhir el Bağdâdî (1093/1682), İbn Kerram'ın, "Azabu'l-Kabr" isimli kitabında, "..Gökler yarıldığı zaman." (İnfitar, 82/1) âyetini tefsir ederken, "Gökler, kendi üzerlerindeki Rahman'ın ağırlığından yarılr" dediğini aktararak, Kerramiyye'nin Allah'ın bir cisim gibi ağırlığı olduğuna inandıklarını belirtir.¹⁹⁸

Kerramiye, Allah'ın terkipten münezzeh olarak tek bir cisim olduğunu, bu cismin ne büyük ne de küçük olduğunu iddia etmiştir. Râzî, "bu varlığın mevcudiyetini ne akıl kabul eder, ne duyular hisseder" diyerek itiraz etmektedir. Ona göre en küçük parça olan cisim bile mutlaka altı cihetten bir yönde olması, uzunluğunun kısalığının olması gerekir. Böyle bir iddiaya göre bir şeyle ilgili hem vardır, hem yoktur şeklinde bir hüküm verilmiş olur, demektedir.¹⁹⁹

Nesefî de İbn Kerram'ın dostlarının Allah Teâlâ hakkında kullandığı ifadeleri yumuşatmaya çalıştıkları ve "Allah cisimdir, ancak diğer cisimler gibi değil" dediklerini

¹⁹³ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1:99; el-Bağdâdî, *el-Fark*, 160; Ebu'l-Muzaffer Tahir b. Muhammed İsferâînî, *et-Tebzir fi'd-Din ve Temyizu'l-Fırkatî'n-Naciye an'il-Firaki'l-Halikin*, thk. Kemal Yusuf el-Hut (Lübnan, 1983), 111.

¹⁹⁴ el-Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*, s.259; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1:99; el-Bağdâdî, *el-Fark*, 160.

¹⁹⁵ Sönmez Kutlu, "Kerrâmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 294.

¹⁹⁶ Sıfâtiyye ilâhî sıfatların Allah'a nisbet edilmesini kabul edenlere verilen isimdir. Bu düşüncede olanlara olanlara ehl-i hadis, ehl-i müsbita de denir. Sıfâtiyye mensupları ilâhî sıfatları Allah'ın zâtı ile kaim, hakiki ve vucûdî olarak kabul ederler. Ehl-i sünnet'in yanı sıra Hişâmiyye, Kerrâmiyye, Müşebbihe ve Mücessime de Sıfâtiyye diye anılır. Bkz. İlyas Çelebi, "Sıfâtiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2016.

¹⁹⁷ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1:100.

¹⁹⁸ el-Bağdâdî, *el-Fark*, 162.

¹⁹⁹ er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, 20.

nakleder. Aynı şekilde İbn Kerram'ın Allah'ın cisim olduğu yönündeki cümlesiyle “zâtıyla kâim” mânâsını kastettiğini belirtir.

Hicri 3. Asrın sonlarından itibaren İslâm coğrafyasında ortaya çıkmış ve ilk başta Mürcie'nin bir alt grubu olan Kerramiyye, kendisinden söz ettirmiş ve bazen siyasi güç tarafından desteklenmiştir. Dönemin Eş'ari kelâmcıları, özellikle de İbn Füreke (ö.406/1015) Kerramiyye ile mücadele etmiştir. Çağdaşı olan Kerramî İbn Heysem ile münazara yapmış, ancak dönemin sultanı Gazneli Mahmud (998-1030) tarafından cezalandırılmıştır.²⁰⁰

Yapılan araştırmada Kerramiyye'nin ilâh tasavvuru hakkındaki görüşleri farklılık gösterse de Allah'ın Arş'a dokunduğu, ondan ne büyük ne de küçük olmadığı yönündeki söylemleri ve O'nun cisim olduğu yönündeki fikirleri, onların görüşlerinin teşbih ve tescim merkezli olduğunu göstermektedir.

3.5. Mücessime

Allah'ı cisim olarak düşünenleri veya O'na cismanî özellikler nispet edenleri ifade eden bir terimdir.²⁰¹ İlahî sıfatları inkâra götürecek şekilde te'vil eden Muattıla'ya karşılık Allah'a cismânî nitelikler izafe eden ekolün genel adıdır. Mücessime, bu konuda aşırılığa kaçarak, dinî naslardaki kavramların zâhirine göre karar vermiş ve Allah'ı antropomorfik (insan biçimci) bir şekilde tanımlamıştır.²⁰²

Tecsim fikrinde olanlar kendi aralarındaki ihtilaf sebebiyle birçok fırka halinde ele alınmışlardır. Bunların hepsinin birbirine yakın görüşleri vardır. Çoğunlukla bulundukları bölgede öne çıkan birisinin ismiyle anılmışlardır. Onun için aynı görüşteki fırkalar birçok guruba ayrılmış görünmektedir. Bunun yanı sıra Mücessime, benzer görüşleri sebebiyle Müşebbihe olarak da anılmıştır.

Nesefî, tecsim görüşünde olanların temelde iki sınıf olduğunu, bunlardan birisinin Yahudi fırkaları, diğerinin ise Rafizîlere mensup kimseler olduğunu belirtir. Bu konuda kendileriyle mücadele edilen kimselerin ikinci guruptaki bazı şahıslar olduğu görülmektedir. Aynı kanaatin Şehristânî tarafından da paylaşıldığı anlaşılmaktadır.

Mücessime'nin Şia'dan çıkan en önemli savunucusu Hişam b. El-Hakem'dir. O, Allah Teâlâ'nın genişliği, uzunluğu olan bir cisim olduğunu iddia etmiştir. O'nun bir hacmi olduğu, sürekli devam eden bir ışık olduğunu, rengi, kokusu ve bedeni olduğunu ileri sürmüştür. O'nun hareket ettiğini, durduğunu, oturup kalktığını kabul etmiştir. Ayrıca

²⁰⁰İbn Hazm, *el-Faṣl fi'l-milal ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, 2:22.

²⁰¹Üzüm, “Mücessime”, 31: 449.

²⁰²Üzüm, “Mücessime”, 31: 449.vd

Allah'ın Arş'a temas ettiğini söylemiştir. Eş'ari, Ebû'l-Huzeyl (ö. 235/849)'in²⁰³ söz konusu şahsın kendisine Ebû Kubeys dağının mabudundan daha büyük olduğunu söylediğini aktarır. Ayrıca onun Allah Teâlâ hakkında parlayan bir ışık tanımlaması yaptığı da rivâyet edilmektedir. Mücessime mezhebinden bazıları, Allah'ı cisim olarak kabul etmekle beraber, O'nun renk, koku ve tat sahibi olduğunu kabul etmemişlerdir.²⁰⁴

Mücessime fırkasının diğer önemli temsilcilerinden olan Davut el-Cevaribî ile Mukâtil b. Süleyman'ın Allah Teâlâ'nın cisim olduğunu söyledikleri nakledilir. Bu şahısların, Allah'ın insan sûretinde, et ve kemikten oluştuğunu, saçının ve tırnaklarının olduğu ve diğer bütün insanî uzuvlarının bulunduğunu iddia etmişlerdir. Fakat bununla beraber hiç kimsenin Allah'a benzemediğini ve O'nun da hiç kimseye benzemediği şeklinde de beyanları olduğu belirtilmiştir.²⁰⁵

Davut el-Cevaribî, Kur'an-ı Kerim'deki haberi sıfatlarla ilgili lafızları zâhirî mânâlarıyla yorumlayıp, Allah'a insanlarda olan uzuvların tamamını yakıştırmıştır. Aynı şekilde hadis olarak nakledilen, “Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı.”, “Hatta Cebbar olan (Allah), ayağını cehennemin önüne koydu.”, “Âdem'in hamurunu kırk sabah yoğurdu” gibi haberlerdeki müteşâbih lafızları cismani manada kullanmıştır. Ayrıca bu şahıs Yahudilerden teşbihle alakalı öğrendiği başka bilgileri de Hz. Peygamber'e yalan isnad ederek yaygınlaştırmıştır.²⁰⁶

Bazı mezhep tarihçileri Mücessime'yi müstakil olarak ele almayıp Müşebbihe fırkasıyla birlikte ele almışlardır. Örneğin Abdulkahir el-Bağdadi, tecsim fikrini savunanları Müşebbihe'nin Allah'ın zâtını insana benzetenler bölümünde ele almış ve bunları da birçok küçük gurup halinde incelemiştir. Bunların içinden de özellikle yukarıda da belirtildiği üzere Hişamîyye'nin mabudu cisim olarak telakki ettiği üzerinde durulmuştur.²⁰⁷

Allah'ı cisim olmakla niteleyenler, akli delil olarak şunu öne sürmüşlerdir: İnsan akli cisim ve araz dışındaki herhangi bir şeyi idrak edemez. Allah Teâlâ araz olamayacağına göre, O'nun cisim olduğu sabit olmuş olur. Aynı şekilde fiil (eylem) ancak bir cisimden meydana gelebilir. Allah Teâlâ fail olduğuna göre, O'nun cisim olması gerekir.²⁰⁸ Mücessime, Allah'ın cisim olduğu yönündeki görüşlerine Kur'an'da el²⁰⁹, eller²¹⁰, göz²¹¹, yüz (vecih)²¹², ve yan

²⁰³Ebû'l-Hüzeyl, Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'den sonra Mu'tezile'nin itikadî mezhep haline gelmesinde oldukça önemli rol oynayan bir âlim ve düşünürdür. H.135 (752) yılı civarında Basra'da doğduğu belirtilmektedir. Geniş bilgi için bkz. Metin Yurdagür, EBÜ'L-HÜZEYL el-ALLÂF, *DİA*, 10/330.

²⁰⁴el-Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*, 1:258; en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 158.

²⁰⁵el-Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*, 1:258; en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 158.

²⁰⁶eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1:95.

²⁰⁷el-Bağdadi, *el-Fark*, 169-171.

²⁰⁸İbn Hazm, *el-Fasl -(Dinler ve Mezhepler Tarihi)*, 2:23.

²⁰⁹Âl-i İmran 3/73; Mâide 5/64; Fetih 48/10.

(cenb)²¹³ ifadelerinin geçtiği âyetleri ve Allah Teâlâ'nın ; “Rabbini geldi.” (el-Fecr, 89/22), Onlar bulut gölgeleri içerisinde Allah'ın ve meleklerin gelmesini mi beklerler...” (Bakara, 2/210) âyetlerini delil getirmişlerdir.²¹⁴

Mücessime'nin bu delilleri ve fikirleri Allah'ın birliğine aykırı bulunarak reddedilmiştir. Zira eğer, Allah cisim olmuş olsaydı, kendisiyle beraber bir zaman ve bir mekânın da ezeli olarak, yani gayri mahlûk olarak bulunması gerektiği, bunun ise tevhid'e aykırı olduğu savunulmuştur.²¹⁵

Tecsimi savunanların, Ehl-i Sünnet'in Allah'a sıfatları izafe ederken söylediği, “Allah diridir, ancak diğer diriler gibi değil, âlimdir ancak diğer âlimler gibi değil”²¹⁶ yaklaşımı gibi Allah'ın diğer cisimler gibi olmayan bir cisim olduğu söylenebilir şeklindeki bir izahı kabul edilmemiştir. Bu yaklaşıma İbn Hazm (ö. 456/1064) şöyle cevap vermiştir: Ehl-i Sünnet'in bu şekilde bir formül bulması nasslarda açıkça bu sıfatlar Allah'a nispet edildiği içindir, buna karşılık nasslarda Allah'ın cisim olduğuyla ilgili herhangi bir nispet bulunmamaktadır. Dolayısıyla Allah Teâlâ cisimler gibi olmayan bir cisimdir, diyen teşbihe düşmüş olur.²¹⁷

Müşebbihe ve Mücessime fırkalarının Allah inancı birbirine çok yakındır. Mücessime fırkası mensupları temelde, Allah'ın belli bir sûreti, şekli ve ruhânî ya da cismânî birer uzvu olduğu düşüncesine sahip olmuşlardır. O'nun bir yerden bir yere intikal ettiğini ve mekâna yerleştiğini savunmuşlardır. Bu düşüncelerine hem aklî hem de naklî deliller getirmişlerdir. Aklî delil olarak genelde fiil ve eylemin cisim olan varlıklardan meydana geldiğini ileri sürerek, Allah'ın fail olmasından hareketle O'nun cisim olması gerektiği kanaati belirtilmiştir. Naklî delil olarak da naslarda Allah'a nispet edilen el, yüz, ayak gibi uzuvlarla, gelmek, inmek gibi sıfatları dile getirmişlerdir.

3.6. Dürzîlik-Nusayrîlik

Müslümanlığın Fatimi-Alevi doktrininden ayrılma bir inanca bağlı topluluğun adına Dürzîlik denilir. Bu mezhep, Fâtımi halifelerinden el-Hâkim bi-Emrillah el-Mansur b.el-Aziz Billâh (hilafeti: 385-411/996-1021)'ın veziri Hamza b. Ali tarafından kurulmuştur. Ancak bu

²¹⁰ Sâd 38/75.

²¹¹ Tâhâ 20/39.

²¹² Bakara 2/115; Ra'd 13/22; Rum 30/38.

²¹³ Zümer 39/56.

²¹⁴ İbn Hazm, *el- Fasl -(Dinler ve Mezhepler Tarihi)*, 2:24.

²¹⁵ İbn Hazm, *el- Fasl -(Dinler ve Mezhepler Tarihi)*, 2:23.

²¹⁶ el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercemesi*, 76.

²¹⁷ İbn Hazm, *el- Fasl -(Dinler ve Mezhepler Tarihi)*, 2:30; Recep Önal, “İbn Hazm Teolojisinde Teşbih ve Tecsim İnancı: Müşebbihe ve Mücessime'ye Yönelik Teolojik Eleştiriler”, *Cumhuriyet Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (2018): 923.

inançları insanlara açıklayarak davette bulunan ilk kişi Neştekin ed-Derezi olduğu için ismine nispetle Dürzîlik olarak tanınmıştır. Dürzîliğin Şia'nın İsmailiye kolundan çıktığı belirtilmektedir.²¹⁸

Tarihte çeşitli bölgelerde farklı isimlerle inançlarını sürdüren Dürzîlerin günümüzde başta Lübnan olmak üzere Suriye, Ürdün ve Filistin'de yaşadıkları, bir kısmının Amerika, Avustralya ve Batı Afrika'ya göç ettikleri bilinmektedir.²¹⁹

Dürzîlere göre Hâkim Biemrillah (hâşâ) hem Allah, hem insandır, yani Lâhut (ilâh) ve Nasut (insan)'tur. Ancak bu iki yönü birbirinden ayrılmayacak derecede imtizaç etmiştir. Bu varlık yani Allah, vâcibu'l-ulûhiyye olan yegâne vücud olup akıl ile idrak edilemediği gibi insan idrakının da üstündedir. Birçok defa insan sûretinde, son defada Hâkim Biemrillah sûretinde zuhur etmiştir. Fitne ve fesat dolayısıyla gizlendiği yerden, halk günahlarından tevbe istiğfar edip de fitne ve fesatı ortadan kaldırdığı zaman tekrar ortaya çıkacak ve muvahhitleri (Dürzîleri) mükâfatlandırıp münkirleri de cezalandıracaktır.²²⁰

Dürzîlerin Allah inancı şu şekilde özetlenebilir: Allah, yedi imama hulûl ederek insanî (nasut) kisveye bürünmüş ve son olarak da el-Hâkim bi-Emrillah'ın sûretinde görünmüştür. Hamza b. Ali onun nûru ve tevhidini öğreten imamdır, peygamberdir.²²¹ Dürzîlere göre insan, Allah'ı, ancak kendisine gözüktüğü şekilde kavrayabilir. Allah'ın gerçek ulûhiyeti "lâhut", beşerî tezahürü ise "nâsut"'tur. Allah kendisini gerçek ulûhiyeti ile gösterseydi, insan takati onu kaldıramazdı, helak olurdu. Onun için sınırsız olan Tanrı, insanları zâtı hakkında bizzât kendisi bilgilendirmek amacıyla birçok kere yeryüzüne tecelli ederek nâsûti olarak izhar etmek sûretiyle anlaşılır kılmıştır. Son olarak da el-Hâkim bi-Emrillah sûretinde tecelli ederek dünyanın yönetimini Dürzîlere vermiştir. Böylece el-Hâkim, imamet mevkiine geldiğinde Allah'ın tebliği de en üst seviyesine ulaşmıştır. Bunun için Dürzîler el-Hâkim'e ibadet ederler. Bu durumda insanlar Allah'ın tebliği ile doğrudan beraber oldukları için dini mükellefiyetlere gerek kalmadan tevhide ulaşmış olurlar. Bu sebeple beş vakit namaz gibi ibadetlere gerek kalmamıştır.²²²

²¹⁸Ethem Ruhi Fırlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 4. Baskı (Ankara: Selçuk Yayınları, 1980), 193; Aytekin Şenzybek, "Başlangıçtan Günümüze Dürzilik", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (2011): 183; Muzaffer Tan, "Geçmişten Günümüze Dürzilik", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 5/2 (2012): 62.

²¹⁹Fırlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 193; Şenzybek, "Başlangıçtan Günümüze Dürzilik".

²²⁰Fırlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 193; Ülkü, *Mezhepler Tarihi*, 183.

²²¹Fırlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 193.

²²²İsmail Hakkı İzmirli, "Dürzî Mezhebi", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 2 (t.y.): 92-93; Şenzybek, "Başlangıçtan Günümüze Dürzilik", 31; Mustafa Öz, "Dürzîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 47; Sayın Dalkıran, "Tarih-i Cevdet'te İslam Mezhepleri II (Dürzilik ve Nusayrîlik)", *Atatürk Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 21 (2003): 213.

Günümüzde mensupları bulunan Dürzilik mezhebinin Şia'nın hulûl²²³ ve tecsim fikirlerinden çıktığı tespitleri dikkate alındığında onların ilâh hakkındaki görüşleri daha kolay anlaşılabilir. Yapılan çalışmalar göstermektedir ki bu fırka, Allah'ı doğrudan insan şeklinde tasavvur etmese de O'nun insan sûretinde dünyaya tecelli ettiği, kendi yetkisini ve kudsiyetini bir insana verdiği yönünde düşüncelerinin olduğu anlaşılmaktadır. Aslında bu tür düşüncelerin ortak bir merkezden beslendiği ve Yahudilik ve Hristiyanlıkta bulunan enkarnasyon (tenasüh) ve teslis inancının tezahürleri olduğu söylenebilir.

Tanrı tasavvurunda teşbihi bir yaklaşımı benimseyen gruplardan birisi de inançları Dürzîlere benzeyen Nusayrîlerdir. Bu grubun ismini mezhebin kurucusu olan Muhammed b. Nusayr en-Nemîrî (ö. 884)'den aldığı belirtilmektedir.²²⁴ Eş'arî, (ö.324) Gâliyye fırkalardan birisi olarak kabul ettiği Nemiriyye'nin sırasıyla Hz. Muhammed, Ali, Hasan, Hüseyin ve Fatıma'nın ilah olduğuna inandıklarını kaydeder. Bağdadî ise Nemiriyye'yi Hululiyye'den sayar.²²⁵

Nusayrîlere göre Tanrı, mutlak güç sahibi olup her türlü noksanlıktan münezzeh olmakla beraber, yaratılmış bir varlık suretinde insanlara gözükebilir ya da bir varlığa hulul edebilir.²²⁶ Onların Tanrıyla ilgili inançlarının iki şekilde olduğu tespiti yapılmıştır. Bunlardan birisincisine göre Tanrı, eti-kanı-canı olan bir cisme hulul eder, diğer inanışa göre de kişinin manevi derecesi yükselerek ilahla birleşmesi söz konusu olur.²²⁷

Sonuç olarak Nusayrîlerin alevî-şîî düşünceden neş'et ettiği de gözönünde bulundurulduğunda kaynakların verilerine dayanarak Tanrı'ya atfettikleri misyonda insan biçimci (teşbihi) bir anlayışın hâkim olduğu söylenebilir.

Çalışmamızın bu bölümünde incelediğimiz teşbih ve tecsimi benimseyen fırkaların hem çıkış noktası itibariyle, hem de düşünce yapısı itibariyle büyük ölçüde ortak yönleri olduğu söylenebilir. Teşbih fikrinin menşei bakımından eski İran Dinleri, Yahudilik, Hristiyanlık ve son olarak da Şia'nın büyük etkisinin olduğu belirtilebilir. Bütün bu fırkaların

²²³ İnsanüstü ilâhî bir kudretin belli bir amaç doğrultusunda çoğunlukla insan, bazen da hayvan sûretinde tamamen veya kısmen yeryüzünde görünmesini (bedenlenme) ifade eder. Hulûl inancının bir doktrin olarak ciddi mânada önem kazandığı dinlerin başında Hinduizm gelmektedir. Hulûl kavramının önem kazandığı ikinci din Hristiyanlık'tır. Hulûl inancı için hristiyan literatüründe "et" anlamında Latince caro kökünden türetilen ve "ulûhiyyetin bedenleşmesi" anlamına gelen incarnation kelimesi kullanılır. Kürşat Demirci, "Hulul", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 23 Mart 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hulul#1>.

²²⁴ Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 273.

²²⁵ Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, trc. Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Kalcı Yayınları, 2005), 46; el-Bağdadî, *el-Fark*, 199.

²²⁶ Ebü'l-Feth Tâcüddin Muhammed b. Abdilkerim Şehrîstânî, *Milel ve Nihal*, trc. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 170; Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 283.

²²⁷ Fehmi Soğukoğlu, "Nusayrilik ve Tanrı Algıları", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2013): 498.

Tanrı tasavvuru, insan düşünce yapısı içinde hayal edilen bir şekil ve cismânî özellikte bir varlık olarak tanımlandığı görülmüştür.

4. TENZİHİ BENİMSEYEN FIRKALARIN ROLÜ

İslâm düşünce tarihinin ilk döneminden itibaren Allah'ın zâtı ve sıfatları konusunda başlayan tartışmalar ve yapılan farklı değerlendirmeler daha önce de değindiğimiz gibi eski inançların bir nevi nüksetmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Bunun temelinde de hislerle idrak edilemeyen Allah Teâlâ'nın insanlara ve genelde mahlûkâta benzerliğinin olup olmadığı meselesi yatmaktadır. Önceki konuda değindiğimiz üzere bazı fırka ve gruplar Allah Teâlâ'yı mahlûkâta benzeterек tanımaya ve tanıtmaya çalışmıştır. Ancak bunların karşısında diğer bazı gruplar, İslâm'ın en temel esası olan Allah'ın yüceliğini ve tek olduğunu zâtı ve sıfatları yönüyle ele alarak savunmuşlardır. Zira onlara göre bu konu dinin en önemli unsurudur. Bu sahadaki yanlış inanç ve anlayışlar, dinin özünün ortadan kalkmasına yol açabilir. Şimdi söz konusu tenzih esasını titizlikle inceleyen ve savunan toplulukların bakış açılarını kısaca görelim.

4.1. Mu'tezile

Mu'tezile mezhebi,²²⁸ esas prensiplerinden birisi olan “tevhid” ilkesi kapsamında Allah Teâlâ ile diğer varlıklar arasında benzerliği çağrıştıracak her türlü nitelemeye karşı çıkmıştır. Bu yaklaşımından dolayı Mu'tezile'nin tenzih konusunda en fazla hassasiyet gösteren, hatta aşırıya giden bir tutum içinde olduğu söylenebilir. Onlar, Allah'ın muhdes varlıklara benzemesine yol açan her türlü vasıflardan tenzih edilmesini bir prensip kabul etmiş ve bunu da tevhidi benimsemenin vazgeçilmez bir şartı saymışlardır.²²⁹

Allah'ın kendine has sıfatları ile yaratılmışlardan ayrıldığını ilk olarak Mu'tezile iddia etmiştir. Mu'tezile'nin Allah için kabul ettiği en özel vasıf “kıdem”dir. Onlar bu yaklaşımlarıyla Allah'ın her türlü eksiklikten münezzeh olduğunu, birliğini, ezeliliğini ve

²²⁸ Mu'tezile isminin çıkışıyla ilgili olarak Abdulkahir el Bağdâdî şu görüşü ortaya koymaktadır: “Hasan el Basri zamanında kader ve “el-Menzile beyne'l-Menzileteyn” (iki yer arasında bir yer) konularında Vasil b. Ata'nın anlaşmazlığı doğdu. Sonra ona bidatiyle Amr b. Ubeyd de katıldı. Hasan-ı Basri, her ikisini de meclisinden uzaklaştırdı. Böylece bu ikisi, Basra mescidinin sütunlarından birinin dibine çekildiler ve orada yer tuttular. Bunların ikisine, İslam Ümmetinden ayrıldıkları için “Mu'tezile” dendi. Bu olaydan sonra taraftarları giderek çoğalan ve büyük bir ekol haline gelen Mu'tezile mezhebi kendi aralarında birçok fırkaya ayrılmıştır. Ancak ortak oldukları hususlardan birisi Allah Teâlâ için müstakil sıfatları kabul etmemeleri meselesidir. Geniş bilgi için Bkz.El-Bağdâdî, *el-Fark*, s.18

²²⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Dinin Temel İlkeleri (el-Muhtasar)*, 30.

mahlûkâta benzemeyişini ispatlamaya çalışmışlardır.²³⁰ Bu kapsamda onlar, öncelikle Allah'ın tek ezeli ve kadim varlık olduğunu temellendirmek için zâtından başka herhangi bir mânânın kıdemini kabul etmemişlerdir. Dolayısıyla zâtından ayrı düşünülerek Allah için kudret, ilim, sem' ve basar gibi sıfatların varlığını tevhide aykırı görmüşlerdir.²³¹ Söz konusu sıfatlar kabul edildiği takdirde onların da ezeli/kadim olma hususunda Allah ile beraber olmaları gerektiğini düşünerek, kadimlerin çoğaltılmış olma endişesinden dolayı böyle bir anlayışa karşı çıkmışlardır.

Mu'tezile'nin şeklen dahi olsa Allah Teâlâ'ya sıfatları ispat etmeyi kabul etmeyişleri, yani selbi tutumları, onların Ehl-i Sünnet tarafından muattıla olarak tenkit edilmelerine yol açmıştır. Ehl-i Sünnet, Mu'tezile'nin bu anlayışıyla Allah Teâlâ'yı ilim ve kudret gibi sıfatlardan yoksun bırakmasıyla O'na noksanlık izafe ettiğini savunmuştur.²³²

Mu'tezile'nin teşbih ve tescim hassasiyeti çizgisinde sıfatlara bakışı şu şekilde özetlenebilir: Allah ezeli olarak kadirdir. Çünkü Allah, şayet ezeli olarak kâdir olmasaydı, kendisini kadir yapmak sûretiyle kadir olurdu. Oysaki kâdir olmayan bir zâtın fiil gerçekleştirebilmesi mümkün değildir. O halde Allah, ezeli ve ebedi olarak kâdirdir; çünkü O, zâtından dolayı kâdirdir. Allah zâtî olarak kendiliğinden âlimdir. Bu sebeple Allah, bilinen her şeyi ezeli ve ebedi olarak bilir. Tıpkı bir faile ihtiyaç duymadan zâtî olarak mevcut olduğu için ezeli ve ebedi olarak var olması gibi. Allah hayy'dır, yani diridir. Çünkü diri olma niteliğini taşımayan bir kimsenin bilmesi ve güç yetirmesi imkânsızdır. Yüce Allah âlim ve kâdir olduğuna göre, O'nun ezeli ve ebedi olarak hayy olması gerekir. Allah işiten, gören ve mevcut oldukları sürece nesneleri idrak edendir. Çünkü O, diridir, hiçbir afet ona işemez.²³³

Mu'tezile'ye göre Allah, zâtının gereği değil de başka bir şekilde ilim sıfatına sahip olsaydı, bunun ya yaratılmış olduğu ya da kadim olduğu söylenmesi gerekirdi. Eğer yaratılmış olduğu kabul edilirse, daha önce âlim olmayan Allah, bilmeden bu ilim sıfatını yaratmış olurdu, Hâlbûki bu mümkün değildir. Bilmeyen birisinin ilmi yaratması muhaldir. Eğer söz konusu ilim sıfatı bir yaratıcıya ihtiyaç duymayan zorunlu bir varlık olarak kabul edilse o zaman da bu sıfat ulûhiyette Allah Teâlâ'ya denk olmuş olurdu. O halde Allah zâtıyla âlimdir, demek gerekir.²³⁴

²³⁰ Ebû'l-Hasen (Ebû'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fî 'ilmi'l-keâm* (Kahire: Meclisü'l-A'la li Şuûni'l-İslâmî, 2015), 3; İbn Ahmed el-esed Âbâdi Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 1. Baskı (Kahire, 1955), 151.

²³¹ en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 173.

²³² el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercemesi*, 97-98; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il* (Beyrut: Müessesetü'l kütübi's-sakâfiyye, 1998), 227-228.

²³³ Kâdî Abdülcebbar, *Dinin Temel İlkeleri (el-Muhtasar)*, 45; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 168.

²³⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 205; Kâdî Abdülcebbar, *Dinin Temel İlkeleri (el-Muhtasar)*, 47.

Mu'tezile Allah'ın cisim olarak telakki edilmesini de kesin bir dille reddetmektedir. Onlara göre Allah cisim ve sûret değildir. Eğer cisim olsaydı yakınlık, uzaklık birleşme ve dağılma gibi sonradan yaratılmışlık belirtilerinden uzak kalmaması ve tıpkı cisimler gibi O'nun da yaratılmış olması gerekirdi. O, şâyet cisim olsaydı, cisimlerin ihtiyaç duyduğu gibi, O'nu birleştiren, şekillendiren ve oluşturan bir varlığa ihtiyaç duyması gerekirdi. Eğer Allah'ın kendisini şekillendiren birisine ihtiyaç duymayan kadîm bir varlık olduğu düşünülmezse, o zaman bizim de Allah'a ihtiyaç duymadığımız düşünülebilir. Bunu söylemek ise yaratıcıyı inkâr anlamına gelir.²³⁵ Ayrıca şâyet, Allah'ın cisim olduğunu kabul edersek, o cismi oluşturan cüzlerin de tek tek O'nun zâtî sıfatlarına ortak olmasını, dolayısıyla da kadîm olmalarını gerektirir ki bu da yine Allah'ın birliği ilkesine aykırı düşer.²³⁶ Mu'tezile'nin büyüklerinden olan Ebû Ali el-Cubbâî (ö. 303/916)'ye göre Allah, zâtı gereği sıfatları hak etmektedir. Yani Allah'ın zâtından ayrı sıfatları olmayıp, Allah zâtıyla bu sıfatları taşımaktadır (li-zâtihî). Allah bir ilimle âlimdir, bir kudretle kadir'dir, bir basar'la, basir'dir, gibi. Ehli-Sünnet'in kabul ettiği sıfat anlayışında, sıfatların icra ettiği fonksiyonlar, Ebû Ali ve Mu'tezile tarafından inkâr edilmemiştir. Her iki anlayışta da Allah bilir, Allah güç yetirir, Allah duyar, Allah görür vs. İbn Küllâb (240/854)'tan itibaren Sünniler bu fonksiyonları sıfatlara yüklerken, Mu'tezililer sıfatları kabul etmediğinden bu fonksiyonları zâta atfetmişlerdir.²³⁷

Şehristânî, Mu'tezile'nin sıfatlarla ilgili görüşünü şu şekilde özetler: Onlara göre, Kıdem sıfatı Allah'ın husûsî sıfatıdır. Ezelî olan sıfat budur. Diğer sıfatları kadîm değildir, kendi başlarına bulunmazlar. Eğer bu sıfatlar da kadîm olarak kabul edilirse ulûhiyette Allah'a ortak koşulmuş olur. Çünkü bu durumda kadîm'ler çoğaltılmış olur. Şehristânî, Mu'tezile'nin Allah Teâlâ'yı yön, cihet mekân, sûret, cisim, bir yer tutma (teheyyüz), intikal, değişim ve yok olma bakımlarından teşbihten uzak tuttuklarını belirtir. Ayrıca onların, müteşâbihâyetlerite'vil edilmesi gerektiğine inandıklarını aktarır ve onların bu ilkeleri tevhit olarak adlandırdıklarını belirtir.²³⁸

Eş'ari'nin naklettiği bilgiye göre "Mu'tezile Allah'ın birliği hususunda ittifak eder; Allah'ın benzeri hiçbir şey yoktur. O işitendir, görendir. O, bir cisim, gölge, gövde, şekil, et ve kan, şahıs, cevher ve araz değildir. O'nun rengi, tadı, kokusu, dokunması, sıcaklığı, soğukluğu, rutûbeti, kuruluşu, uzunluğu, genişliği, derinliği, toplanma ve parçalanması, hareketi sükûnu ve bölünmesi yoktur. O'nun bölüm ve parçası, kol, bacak ve diğer organları

²³⁵Kâdî Abdülcebbar, *Dinin Temel İlkeleri (el-Muhtasar)*, 52.

²³⁶Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 218.

²³⁷Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İslamî Araştırmalar Merkezi, 2011), 239.

²³⁸eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1:39.

yoktur, yönleri sahip değildir. O'nun sağı solu önü, arkası, üstü ve altı yoktur. O'nu hiçbir mekân ihata edemediği gibi hiçbir zaman da sınırlayamaz. Bir şeyin O'na temas etmesi, O'ndan ayrılması, mekânlara hululü câiz değildir. O, yaratılmışların özelliklerine delalet eden hiçbir sıfatla vasıflandırılmaz. O, insanlarla kıyaslanamaz ve hiçbir şekilde yaratılmışlara benzemez. O, tek başına kadîm'dir. O'ndan başka kadîm olan yoktur. O sevinç ve lezzet gibi şeylerden münezzehtir. O'na ne acı ne de elem ulaşabilir. O'nun, sonunda yok olacak bir sınırı yoktur. O'nun son bulması câiz değildir. O, acz ve noksanlıktan uzaktır. Kadınların dokunmasından, zevce ve çocuk edinmekten münezzehtir.”²³⁹

Bununla beraber Eş'ari, Mu'tezile'nin şerrin Allah tarafından değil, kullar tarafından yaratıldığı düşüncesini, Mecûsîlerin "şerrin şeytan tarafından yaratıldığı" görüşüne benzediğini belirterek onları eleştirir.²⁴⁰ Ayrıca Mu'tezile'nin sıfat anlayışındaki farklılık sebebiyle, Allah'ın iki eli (yedan), gözü (ayn) ve ilm'i olduğunu inkâr ettiklerini belirtir.²⁴¹

Mu'tezile, Müşebbihe ve Mücessime'nin teşbih ve tecsim anlayışları çerçevesinde ileri sürdükleri gibi Allah'ın bir mekânda bulunmakla vasıflanmasını, O'nun cisim olarak kabul edilmesi anlamına geleceği için câiz görmemiştir. Bunun yanı sıra Mu'tezile, teşbih ehlinin görüşlerine naklî delil olarak gösterdikleri haberi sıfatları te'vil etmiştir. Zira bu nassların zâhiri, teşbih ve tecsimi işaret ettiğinden dolayı Allah Teâlâ için kabul edilemez. Aynı şekilde Allah'ın gözle görülebilmesi bir mekânda olma şartına bağlı kılındığı için Mu'tezile tarafından kabul edilmemektedir.²⁴²

Mu'tezile mezhebinin ilk olarak kaba teşbihçiler tarafından, Allah'ın yaratılmışların özellikleriyle vasıflandırılarak tanıtılmasına karşı bir aksülamel olarak çıktığı belirtilmektedir. Onlar Allah'ın birliğini ve hiçbir şeye benzemeyip, her türlü noksanlıktan münezzehe olduğunu zât ve sıfatlar yönüyle ele alarak savunmuşlardır. O'nun zâtında tek olduğu, kıdeminde hiçbir şeyin kendisine ortak olmadığı temel fikrinden hareketle mahlûkâta da nispet edilen sıfatların Allah'a nispet edilmesini tenzih açısından sıkıntılı olarak görmüşlerdir. Böylece tenzih konusunda hem mânâ hem de lâfzî nitelemelerde kendi prensipleri çerçevesinde son derece hassas davranan bir mezhep olarak İslâm düşünce tarihinde yer almış bulunmaktadır. AllahTeâlâ ile mahlûkat arasında herhangi bir benzerlik ve teşbih anlaşılması olmaması için sıfatların mahlûkâta, özellikle de insanlara nispet edildiği gibi nispet edilmesini kabul etmemişlerdir.

²³⁹el-Eş'arî, *Maqâlatü'l-İslâmiyyîn*, 1:216; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 1:310.

²⁴⁰el-Eş'arî, *el-İbâne*, 7.

²⁴¹el-Eş'arî, *el-İbâne*, 7; Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2:240-241.

²⁴²Kâdî Abdülcebbar, *Dinin Temel İlkeleri (el-Muhtasar)*, 58-60; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 226-230.

4.2. Selef

Genel olarak selef, sahabe ve tabiîn ile onların yolunu takip edip onlar gibi düşünen İslâm âlimleri olarak tarif edilir.²⁴³ İtikadî tartışmaların başladığı ilk dönemde yaşayan bir kısım sahabenin öncülük ettiği bir topluluk, inanç konuları etrafında akıl yürütmeyi ve fikri tartışmalara girmeyi uygun görmedikleri için kendilerine has bir metot izlemişlerdir.²⁴⁴ Ayrıca selef kavramı ilk üç asırda yaşayan âlimler için de kullanılmıştır.²⁴⁵ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, söz konusu bu topluluktan “Ehl-i Hadis” olarak bahsetmektedir.²⁴⁶ Selef ulemâsı, hadislerle verdiği önem ve hadis naklîyle uğraşmalarından dolayı diğer guruplar tarafından bu isimle zikredilmişlerdir.²⁴⁷

Selef âlimleri Hz. Peygamber dönemine en yakın olan sahabe ve tabiîn topluluğundan oldukları için dini doğru anlamak ve yaşamak konusunda sonraki nesillerden daha avantajlı durumda oldukları belirtilmiş, bu nedenle onların anlayışlarının özel bir yeri olduğu vurgulanmıştır. Onların düşüncelerinin temelinde nassları anlama ve açıklamada aklın şeriatın önüne geçirilmemesi esası bulunmaktadır.²⁴⁸

Selef âlimlerinden büyük bir topluluk, Allah'ın ilim, kudret, hayat, irade, sem' ve basar gibi ezeli sıfatlarının olduğunu kabul ediyorlardı. Onlar zâtî sıfatlar ile fiilî sıfatlar arasında bir ayırım yapmadan hepsini bir sayıp Allah'a ispat ediyorlardı. Aynı şekilde haberi sıfatlar olan iki el, iki ayak ve vech gibi sıfatları da te'vil etmeden Allah'a izafe ediyorlardı.²⁴⁹ Zira onların temel prensibi Kur'an ve hadislerdeki anlatım ve kavramları olduğu gibi kabul etmek ve herhangi bir yorum yapmamaktı. Dolayısıyla yukarıda belirtilen hususların kabul edilmemesi onların, Allah Teâlâ'nın kendisini vasıflandırdığı bir şeyden soyutlamaları anlamına gelirdi ki bu da onların teslimiyetçi davranışlarına uymazdı.

Ehli hadisten olan selef âlimleri, “şunu kesin olarak biliyoruz ki, Allah Teâlâ mahlûkattan hiçbir şeye benzemez ve insanın hayaline gelen her şeyi O yaratmıştır” demişlerdir. Onlar, teşbihten o kadar sakınmışlardır ki, birisi “...(Âdem'i) İki elimle yarattım.” (Sad, 75) âyetini okurken elini hareket ettirse veya “..Mü'min'in kalbi Rahman'ın

²⁴³Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm*, 17.

²⁴⁴Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *es-Selefiyye* (Şam, 1988), 9.

²⁴⁵İbrahim Agah Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara, 1990), 191; el-Bûtî, *es-Selefiyye*, 9.

²⁴⁶en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 173.

²⁴⁷el-Bağdadî, *el-Fark*, 21; İbn Hazm, *el-Fasl*, 2:271; Nâim Mâcid, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, 1. Baskı (Erzurum: İhtar Yayıncılık, 1995), 36; Mustafa Hilmi, *Menhecü ehli'l-Hadis ve's-Sünne* (İskenderiye, 1992), 51.

²⁴⁸Mehmet Kubat, “Selefi Perspektifin Tarihselliği”, *İslami Araştırma Dergisi*, 3 (2004): 236.

²⁴⁹eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1:79; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed İbn kayyim el-cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in* (Beyrut, 1993), 1:39; Ebû'l-İz ed-Dimeşki, *el-Akîdetü't-tahâviyye ve Şerhi*, 30.

iki parmağı arasındadır” hadisini söylerken, parmaklarına işaret etse onun elinin ve parmaklarının kesilmesi gerektiği yönünde görüş belirtmişlerdir.²⁵⁰

Selef âlimleri müteşâbihatı te’vil etmemeyi her ne kadar prensip edinmişlerse de tecsim ve teşbihi reddetme düşüncesi, ister istemez onları bazı kavramları te’vile götürmüştür. Onlar, nasslarda Allah’a nisbet edilen yed, vech, ayn, istivâ vb. sıfatlar, Arap dilinde ifade ettikleri hakikat mânâlarına alınacak olursa teşbih ve tecsimin kaçınılmaz olacağını düşünmüşlerdir. Bu sebeple söz konusu kavramlar Allah Teâlâ için kullanıldığı zaman bunların hakikat mânâlarına alınmayacağını söylemişlerdir.²⁵¹

Selef âlimleri müteşâbihat konusunda genel olarak yorum yapmama prensiplerini, Âl-i İmran sûresi 7. âyetine²⁵² dayandırarak, bu âyetin tefsiriyle ilgili olarak şu iki hususu dile getirmişlerdir. Birincisi, âyette “kalbinde eğrilik olanlar” tabiri geçmektedir, yani samimi olmayanlar âyetlerin müteşâbih olanlarıyla meşgul olurlar, dolayısıyla biz, bu kalbinde eğrilik olanlardan olmak istemiyoruz demişlerdir. Âyetteki diğer husus ise te’vil hususudur. Onlar, te’vil’in zan üzerine bina edilen bir bilgi olduğunu, halbûki Allah Teâlâ’nın sıfatları konusunda zan ile hareket etmenin câiz olmadığını, zira bu te’vilin murad-ı ilâhi olmama ihtimalini taşıdığını, onun için te’vili uygun görmediklerini ifade etmişlerdir. Aynı şekilde onlar, âyette belirtildiği üzere, ilimde rûsuh bulanlar; “*hepsi Rabbimizin katındandır*” dedikleri gibi, biz de zâhirîne inanıyoruz ve batınî mânâsını tasdik ediyoruz, gerçek bilgiyi Allah’a havale ediyoruz, biz onun gerçek mânâsını/marifetini bilmekle yükümlü değiliz, çünkü bu imanın şartlarından birisi değildir şeklinde düşüncelerini ifade etmektedirler.²⁵³

Kitap ve Sünnet’teki müteşâbihata, teville girişmeden, olduğu gibi inanmaya, bilhassa teşbih ve tecsimi andıran nassların hakikatına iman edip keyfiyetini sormamaya titizlikle önem veren Selef düşüncesinin önemli temsilcilerinden birisi İmam Ahmed b. Hanbel (ö.241/855)’dir. Onun görüşü şöyle nakledilmiştir:

“Allah Arş’ın üstündedir. Kürsi ise onun iki ayağının bastığı yerdir. O, yedi gök üzerindeki Arş’ın üstündedir. Etrafında nûrdan, ateşten, karanlıktan ve ancak kendisince malum olan şeylerden perdeler vardır. Aziz ve celil olan Allah’ın Arş’ı vardır, Arş’ın taşıyıcıları (hameletü'l-arş) mevcuttur, Allah Arş’ın üzerindedir. İmam Malik’in huzurunda, istivâ âyetini hatırlatarak Allah’ın nasıl istivâ ettiğini

²⁵⁰ eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl*, 1:91-92.

²⁵¹ Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmine Giriş*, 1. Baskı (Damla Yayınları, 20120), 116.

²⁵² Âl-i İmran 7. Ayet: “O. Sana Kitab’ı indirendir. Onun (Kur’an’ın) bazı ayetleri muhkemdir, anlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müstabihtir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşâbih ayetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, “Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır” derler. (Bu inceliği ancak akıl sahipleri düşünüp anlar.

²⁵³ eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl*, 1:91-92.

soran kimseye imam tarafından verilen cevap meşhurdur: “İstivâ malumdur, keyfiyeti meçhuldür, buna iman etmek vacip, sormak ta bid’attir, seni kötü niyetli bir insan olarak görüyorum.”²⁵⁴

Bununla beraber Ahmed b. Hanbel’in yukarıdaki istivâ kavramını, “Allah’ın ilmiyle Arş’ın altında olanları kuşatması” şeklinde te’vil ettiği de²⁵⁵ görülmektedir. Buradaki yorum, söz konusu anlatımda tecsimin reddi bağlamında, yani Allah’ın cisim olmadığını vurgulamak için bir zorunluluk olarak yapılmıştır.

Hanbelî mezhebinin, zâhiri anlamı teşbihi çağrıştıran ve Allah’a el, yüz ve cenb gibi kavramları nispet eden haberlerle ilgili tavırları, onları olduğu gibi kabul etmek ve herhangi bir te’vile gitmemektir. Onlar bu konuda, “biz bu kavramları mahlûkâta nispet edildiğinden farklı olarak Allah’a nispet eder ve kabul ederiz,” demişlerdir. Yani söz konusu sıfatlarla anlaşılan mânânın insanlardaki ile aynı olmadığını ifade etmişlerdir. Ancak mahiyeti hakkında da herhangi bir görüş belirtmekten de kaçınmışlardır.²⁵⁶

Selef âlimlerinin, akıl yürütmeden, nassları olduğu gibi kabul etmeleri yönündeki metodu tenkit edilmiş ve onların bir takım yanlış anlamalara meydan verebilecek tarzda teşbihe düştüklerini iddia edenler olmuştur.²⁵⁷ Ancak Fahreddin Râzî, bu eleştirinin Mu’tazile’den bir gurup tarafından dile getirildiğini ve yanlış olduğunu, onların itikatlarının teşbih ve ta’tilden uzak olduğunu savunmuştur. O, Selef’in müteşâbihat konusunda konuşmadığını, aksine Allah’ın bir dengi ve benzeri olmadığını kesin olarak bilerek, “biz inandık ve tasdik ettik,” dediklerini, bu inancın da teşbihten uzak olduğunu ifade eder.²⁵⁸

Bununla birlikte Selef’in, müteşâbihat ve diğer inanç konularında aklî delilleri kullanmamayı, İslâm âlemindeki fikri olgunlaşmanın önünde engel teşkil ettiğini düşünen kimi kelâmcılar, eğer söz konusu âlimler, aklî metodu başlatmış olsalardı, daha önce Ebû Hanife ve Ebû Mansur Mâturîdî gibi âlimler yetişebilirdi, şeklinde değerlendirmeler yapmışlardır.²⁵⁹

Sonuç olarak Allah’ın zâtında veya sıfatlarında insanların anladığı mânâda mahlûkâta benzetilmesi hususunda Selef, tenzihî bir yaklaşım içindedir. Yani onlar Allah Teâlâ’nın mahlûkâta benzerliğini kabul etmedikleri gibi bu tür düşüncede olanları da kesin bir dille reddetmişlerdir. Ancak nasslara olan bağlılıkları sebebiyle dinî metinlerde geçen haberi sıfatları da lafız ve kavram olarak olduğu gibi ifade etmeyi tercih etmişlerdir. Onlar bu

²⁵⁴Bekir Topaloğlu, *Allah’ın Varlığı (İsbât-ı Vacip)*, 9. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001), 32.

²⁵⁵Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale’z-zenâdika ve’l-Cehmiyye* (İskenderiye, 1971), 994.

²⁵⁶er-Râzî, *Esâsü’l-takdîs*, 21.

²⁵⁷Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 72; Topaloğlu, *Allah’ın Varlığı (İsbât-ı Vacip)*, 33.

²⁵⁸er-Râzî, “İ tişkâdât”.

²⁵⁹Ülkü, *Mezhepler Tarihi*, 261.

konuda te'vil etmeyi nasslarda geçen bazı sıfat ve kavramların terk edilmesi anlamına geleceği, dolayısıyla bu tavrın bir nevi haddini aşmak olacağı şeklinde değerlendirdiklerini düşünüyoruz.

4.3. Ehl-i Sünnet

Bu isim, Peygamber Efendimiz (sav)'in bütün hareket tarzlarını ve başta sahabe olmak üzere onu takip edenlerin inançlarını ve metodunu benimseyen gruba, yani sünnet çizgisini takip eden topluluğa verilen bir addır.²⁶⁰ Ehl-i Sünnet, genelde Ehl-i Hakk olarak nitelenen sahabîler ve sonraki dönemde sahabenin yolunu takip eden Müslümanlar olarak da tanımlanmıştır.²⁶¹

Buna göre Sünnet ve Cemâat deyimi bütün Müslümanları içine alan bir genişlik arzeder. Zâten başlangıçta bütün Müslümanlar bir tek topluluk iken iç ve dış faktörlerin tesiriyle, kopmalar ve ayrılmalar meydana gelmiş ve bir takım fırkalar oluşmuştur.²⁶² Ehl-i Sünnet kavramı ilk olarak Hasan el-Basrî (v.110/728) veya Muhammed b. Sîrîn (v.110/728) tarafından, Ehl-i Bid'at karşılığı olarak kullanılmıştır.²⁶³ Bu dönemde Ehl-i Sünnet kavramı daha çok o güne kadar hadisleri nakletmek ve hükümleri naslara dayandırmakla yetinip kıyasa başvurmayan Ehl-i Hadis temsilcileri için kullanılmıştır. Ancak hicri üçüncü asırdan itibaren itikadi meseleleri akıl ve kıyas yoluyla çözmeyi sistemleştiren Mâtürîdîyye ve Eş'ariyye ekolleri için de kullanılmaya devam etmiştir.²⁶⁴ Yani bir nevi bu iki ekol, önceki temsilcilerinin görüşlerini yeni bir metodla savunmak sûretiyle aynı çizgiyi devam ettirdikleri için bu isimle anılmışlardır, diyebiliriz. Ehl-i Sünnet, sözü edilen ekollerin düşünce sistemine sahip diğer bazı isim ve grupları da kapsar.²⁶⁵

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat kavramı belli bir fırkayı ifade edecek biçimde özel anlamda değil de genel anlamda İslâm'ı anlamada ve dinamizmi korumada bir yöntem olarak kabul edilmesinin daha isabetli olacağı değerlendirmeleri yapılmıştır.²⁶⁶

İmam-ı Azam'ın Selef akidesine mensup olduğu kabul edilir. Nitekim Akaid Risalesi'nde, müteşâbihatı tevil mevzuunda Selef telakkisine uyararak, "Kuran' da zikredildiği gibi Allah'ın el, yüz ve nefis gibi sıfatları vardır ancak, bunların keyfiyeti bizce

²⁶⁰Ebü'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlu'd-din* (Kâhire: Mektebetü'l-Ezheriye li't-tûras, 2003), 244.

²⁶¹İbn Hazm, *el-Fasl*, 2:16.

²⁶²Şerafeddin Gölcük, *Kelam Tarihi*, 1. Baskı (Konya: Esra Yayınları, 1992), 59.

²⁶³Mevlüt Özler, *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, 1. Baskı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 29.

²⁶⁴el-Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 290.

²⁶⁵el-Bağdadî, *el-Fark*, 246; Özler, *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, 29.

²⁶⁶Özler, *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, 37.

meçhuldür,"²⁶⁷ demektedir. Bunun yanısıra Ebû Hanife'nin Mu'tezile'ye cevap vermesi ve fıkhıta re'ye başvurması, Selef metodundan Kelâm metoduna intikalin temsilcisi olarak vasıflandırılmasına neden olmuştur. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet Kelâmı'na ilk adımı atan da İmam-ı A'zam olmuştur.

Kelâm literatüründe Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat denilince, Allah Teâlâ'nın zâtî ve tenzîhî sıfatlarının varlığını kabul eden, O'nu her türlü noksanlıktan münezze, kemal sıfatlarla muttasıf kılan ve haberi sıfatları Allah'ın ulûhiyetine uygun bir şekilde te'vil etmeyi gerekli gören, her türlü aşırılıktan kaçınan merkezi düşünceyi temsil eden topluluk anlaşılır.

Allah Teâlâ ile mahlûkat arasında benzerliğin (teşbih) olup olmadığı hususu temelde iki yönden tartışılmıştır. Bunlardan birisi Allah'ın zâtının cisim, cevher, araz, şekil olma ve duylara sahip bulunma yönünden mahlûkâta benzeyip benzemediği, diğeri ise isim ve sıfatlar yönüyle benzerliğin olup olmadığıdır. Birinci kriterde Allah'ın cisim, cevher ve araz olmadığı, şeklinin ve duylarının bulunmadığı (tenzih) hususunda Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile aynı fikri paylaşmışlardır. Ancak ikinci kriter olan sıfatların Allah için söz konusu edilmesi, özellikle de O'nun zatından ayrı müstakil sıfatlarının bulunduğu kabul edilmesi Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında temel ayrılık noktasını oluşturmuştur. Mu'tezile'nin, "Allah için müstakil ezelî sıfatların ispat edilmesi, O'nun mahlûkata benzerliğine yol açar" tezini Ehl-i Sünnet, gereksiz bir kaygı olarak görmüştür. Bu durumun Allah ile mahlûkat arasında herhangi bir benzerliğe yol açmayacağını, tam tersi Allah'ın müstakil sıfatlarının olmadığını söylemenin O'nu sıfatsız bırakmak, dolayısıyla eksiklikle nitelemek anlamına geleceğini savunmuştur. Ehl-i Sünnet'e göre, Allah Teâlâ birdir, eşi ve benzeri yoktur; cisim, cevher ve araz olan bir şey değildir. O, insan veya başka bir mahlûk gibi şekli bulunan bir şey değildir. Zira şekil ve sûret cisimlerin özelliklerindendir. Nitekim cisimler haiz oldukları kemmiyet, keyfiyet ve kendilerini ihata eden hudut ve sınırlar açısından farklı şekiller alırlar. O, renklerle, tadlarla ve kokularla nitelenemez. Ve Allah, sınırı bulunan (mahdut), sayılabilen (ma'dud) sayı ve kesret sahibi bir şey de değildir. O, herhangi bir mekâna yerleşmiş de değildir. Çünkü bir mekâna yerleşmek, bir cismin boyutlarının, hayal edilen ya da gerçek olan ve "mekân" diye isimlendirilen diğeri bir boyuta nüfuz etmesidir. Boyut, ya cisimle ya da boşluğun varlığını kabul edenlere göre-kendi kendine kâim olan uzamdan (imtidad) ibarettir. Allah ise uzamdan ve miktardan münezzehtir. Çünkü bunlar bir şeyin parçalarının

²⁶⁷ Numan b. Sabit Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber, (İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri)*, trc. Mustafa Öz, 11. Baskı (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 56; Topaloğlu, *Kelam İlmine Giriş*, 104.

bulunmasını (tecezzi) gerektirir.²⁶⁸ Allah Teâlâ'ya hiçbir şey benzemez. O, herhangi bir şeyle birleşmediği (ittihad) gibi herhangi bir şeye hulûl de etmemiştir. Şâyet Allah Teâlâ başkasıyla birleşecek olursa; bunlar, iki varlık olarak devam ettikleri bir değil, iki varlık sayılırlar. Aksi halde ittihad etmemiş, tam tersi ya ikisi de yok olmuş ve bunlardan üçüncü bir şey meydana gelmiş olur, ya da ikisinden biri yok olur, diğeri varlığını sürdürür. Hulûl de böyledir.²⁶⁹

Mâtürîdî'ye göre isimler ve sıfatlar, Allah'ı tanımak için bir araçtır. Zât-ı İlâhiyye'yi başka türlü tanımak mümkün değildir. Zira duyular ötesinde olanı bilmek ancak duyular âleminin kılavuzluğu ile mümkündür. İsimlendirmeden dolayı Allah ile mahlûkat arasındaki benzerliği nefyetmek için, "Allah âlim'dir, fakat diğer âlimler gibi değil", "Allah görür, ancak diğer görenler gibi değil" gibi kayıtların konulması daha güzeldir. Bununla birlikte Mâtürîdî, Allah ile yaratıklar arasındaki benzerliği akla getiren şeyin, aslında isim ve kelimelerin benzerliği olmadığı, asıl benzerliği çağrıştıran şeyin, bir nesneyle ilgili daha önce zihnimizde yer etmiş olan ön bilgilerin etkili olduğunu söyler.²⁷⁰

Ehli-Sünnet'in Mâtürîdî ekolüne göre iki şeyin benzer olmasının ölçüsü, bütün vasıflarda ya da vasıfların cüzlerinde müşterek olma biçiminde tarif edilmiştir. Buna göre iki şey arasında benzerlikten/mümâselet bahsedilebilmesi için benzerlerden biri için câiz olan vasıfların diğeri için de câiz olması gerekir. Eş'arilere göre ise benzerliğin ölçüsü, birbirlerinin yerini tutabilmeleridir. Bu ölçüye göre Allah'ın sıfatları ile mahlûkatın sıfatları arasında herhangi bir benzerlik olduğu düşünülemez.²⁷¹ Çünkü etki, kapsam ve süreklilik açısından aralarında sayısız farklar vardır. Örneğin Allah'ın ilmi sonsuzdur ve her şeyi kapsar, sonradan öğrenilmiş veya tabiatından kaynaklı değildir. Ancak mahlûkatın ilmi geçici ve sınırlıdır ya sonradan öğrenilmiştir ya da hissi tabii ileldir.²⁷²

Hiçbir şey Allah'a denk ve mümâsil olamaz. Eğer mümâseletten anlaşılan, mahiyette bir olmak ise, bu mânâda hiçbir şeyin Allah'a mumasil olamayacağı gâyet açıktır. Eğer mümâseletten, bir şeyin diğeri bir şeyin yerine geçebilmesi; yani birinin elverişli olduğu şeye

²⁶⁸el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercemesi*, 73-75; Sa'du'd-din Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, trc. Talha Hakan Alp, 3. Baskı (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 150; el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 52; Harpûfî, *Tenkihü'l Kelâm*, 162; en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 148; el-Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 26.

²⁶⁹Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüma'*, thk. Hamdi Ğurabe (Londra, 1955), 17; es-Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi (el-Bidâye)*, 64; en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 109; Nâsirüddîn Ebû Saîd el-Beyzâvî, *Ṭavâli'u'l-envâr min meṭâli'i'l-enzâr*, trc. İlyas Çelebi, 1. Baskı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 173; Ahmed Ziyaüddin Gümüshanevî, *Câmiu'l-Mütûn fi hakki envai's-sıfati'l-İlahiyye (Ehl-i Sünnet İtikadı)*, trc. Abdulkadir Kabakçı - Fuad Günel (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2014), 42; Ebû Hamîd el-Gazzâlî, *İtikad'da Ortay Yol (el-İktisâd fi'l-İ'tikad)*, trc. Kemal Işık (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971), 24.

²⁷⁰el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercemesi*, 75-76.

²⁷¹es-Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi (el-Bidâye)*, 79; el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercemesi*, 160; er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, 25.

²⁷²en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 206; el-Beyzâvî, *Ṭavâli'u'l-envâr min meṭâli'i'l-enzâr*, 188.

diğerinin de elverişli olması kast ediliyorsa bu hiçbir şey için söz konusu değildir. Zira varlıklardan hiçbiri bu açıdan Allah'ın hiçbir vasfında onun yerine geçemez. Allah'ın ilim ve kudret gibi sıfatları mahlûkatta bulunan bu gibi sıfatların kat kat üstünde olduğu cihetiyle aralarında bir münasebet ya da bir mukayeseden söz etmek mümkün değildir.²⁷³

Mahlûkatın ilminin Allah'ın ilmi, onların kuvvetinin Allah'ın kuvveti gibi olmadığı bilinen bir husustur. Bunun benzerleri de pek çoktur. Bu da bütün akıl sahipleri tarafından kabul edilen bir husustur. O bakımdan Yüce Allah'ın kendi zâtını nitelendirmiş olduğu rıza, gazap, sevgi, buğz ve buna benzer herhangi bir sıfatın diğer varlıklarda olması teşbihi ve teccimi gerektirmez. Zira her ne kadar aynı ismi almakta birbiriyle ittifak halinde iseler de; Yüce Allah, vücûd'u (varlığı), ilmi, kudreti vesair sıfatları ile bu sıfatların özel anlamı ile mevsuftur. Kulun bunlardan herhangi bir hususta O'na ortaklığı söz konusu değildir. Aynı şekilde kulun vücud, ilim ve kudret gibi sıfatları da kendine hâstır. Yüce Allah da kulun bu özelliklerinde ona ortak olmaktan münezzehtir.²⁷⁴

Ehl-i Sünnet ile Müşebbihe ve Mücessime fırkaları arasında teşbih hususunda söz konusu edilen bir diğer husus dinî metinlerde Allah Teâlâ'ya izafe edilen uzuv ve durumları ifade eden kavramlardır ki bunlara haberî sıfatlar denilmiştir. Allah'ı mahlûkâta benzeterek tarif eden fırkaların görüşlerine delil olarak gösterdikleri bu âyet ve hadisler, Ehl-i Sünnet tarafından tenzih metoduyla te'vil edilerek bu nassların söz konusu görüşlere delil olamayacağı savunulmuştur.

Ehl-i Sünnet, başta Kur'an-ı Kerim'deki nassları²⁷⁵ dikkate alarak Allah Teâlâ'nın zâtı ve sıfatları yönüyle mahlûkâta benzemediği ve hiçbir varlığın da O'na benzer olmadığını aklî ölçüler çerçevesinde izah ederek bu konudaki görüşünü ortaya koymuştur. Allah'ın teşbihten uzak olduğu, her türlü kemal sıfatlarla muttasıf, noksan algı ve düşüncelerden de münezzehtir olduğunu ilan etmiştir. Söz konusu mezhebin temsilcileri âdeta kılı kırk yararcasına Allah'ı insanların anlayabileceği isim ve sıfatlarla nitelemeyi kabul ederken, diğer yandan bu sıfatların gerçek anlamda mahlûkat için kullanılan şeklini O'ndan nefyetmiştir. Böylece hem ispat hem nefy metodunu kullanarak hassas dengeyi korumaya çalışmıştır.²⁷⁶ Bu sebeple de aşırılığa düşmeyen, orta yolu bulan bir anlayış olarak kabul görmüştür diyebiliriz.

Ehl-i Sünnet'in tenzih anlayışını, konumuz olan Neseffî'nin tenzih anlayışı çerçevesinde daha genişçe ele alacağımız için burada konuyu daha fazla detaylandırıp, uzatmak istemiyoruz.

²⁷³el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercemesi*, 160; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 160; el-Bâkîllânî, *et-Temhid*, 24.

²⁷⁴Ebü'l-İz ed-Dimeşki, *el-Akâidetü't-tahâviyye ve Şerhi*, 27; er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, 22.

²⁷⁵Bkz. İhlâs, 112/1-4; Şûra, 11; Muhammed, 38; Bakara, 2/255.

²⁷⁶Bkz. Arslan, "İspat ve Tenzih Açısından İmam Mâtürîdî'nin Tevhid Anlayışı ve Delilleri", 47 vd.

İKİNCİ BÖLÜM

NESEFÎ'NİN İSPAT YÖNTEMİYLE TENZİHİ TEMELLENDİRMESİ

Allah'ın tek yaratıcı olduğu, eşi ve benzerinin bulunmadığı hususu ispatlanmaya çalışılırken kelâmcılar birçok yöntem kullanmaktadırlar. Bu yöntemler aklî ve naklî bilgilere dayanılarak genel itibariyle olumlu ve olumsuz isnatlar şeklinde olmaktadır. Yani Allah'ın nasıl bir varlık olduğu ve nasıl bir varlık olmadığı noktasında temellendirmeler yapılmıştır. Olumlu vasıflarla nitelenerek Allah'ın yaratılmışlara benzerlikten tenzihi, O'nun noksanlıklardan beri, mükemmel bir varlık olduğu yönüne vurgu yapılarak ispatlanmaya çalışılmıştır. Nitekim duyulur âlemde bir varlığın hikmet ve kudreti açıklanırken onun birçok üstün vasıflara sahip olduğu ifade edilerek ispatlanmaya çalışılır.

Kelâmda Allah Teâlâ'nın yegâne ilâh olduğu hususu ispatlanırken O'nun ezeli ve aktif sıfatlarının kabul edilmesinin tenzih açısından nasıl bir sonuç doğuracağı tartışılmıştır. Bazı gruplar, Allah'ın zâtından ayrı ezeli sıfatlarının kabul edilmesini yaratılmışlara benzerlik olacağı endişesiyle reddederken, bir kısmı da bunun aksini savunmuş ve sıfatı olmayan bir varlığın ilâh olamayacağı düşüncesine sahip olmuştur. Ebû'l-Muin en-Neseî de mensup olduğu Ehl-i sünnet anlayışına uygun olarak Allah'ın yaratılmışlardan farklı ve yegâne ilâh olduğu tezinin ispatlanması noktasında O'nun için kemal sıfatları ispat etmeyi gerekli görmektedir. Ancak söz konusu kemal sıfatları ispatlarken karşı görüşte olanların ileri sürdüğü teşbihin gerçekleşip, gerçekleşmeyeceğini de tartışmaktadır. Neseî'nin tenzihi temellendirirken ispat yöntemini nasıl kullandığı, bu noktadan aklî ve naklî bilgileri nasıl delillendirdiği araştırmamız açısından önemlidir.

Allah'ın tek ve benzersiz olduğu ispatlanırken öncelikle O'nun birliği üzerinde durulması gerekir. Allah'ın zâtı ve sıfatları yönünden tek olduğunun temellendirilmesi noktasında bu “bir olma” yargısının anlaşılması, tartışma açısından öncelikli bir durumdur.

1. ALLAH'IN BİRLİĞİNİN İSPATI

1.1. Tevhidin Anlamı

“Tevhid” kelimesinin aslı olan “vahdet”, eşsizlik, yalnızlık ve teklik anlamına gelir. “Vâhid” ise, parçalanma ve bölünme kabul etmeyen şey demektir. “Vahid” sıfatı Allah'tan başkası için de kullanılırken, mutlak anlamda “ehad”, Allah'tan başkasının sıfatı olarak

kullanılmamaktadır.²⁷⁷ Sözlükte “tevhid”, bir şeyin tek olduğuna hükmetmek ve onun tek olduğunu bilmektir. Allah’ın bir olduğuna inanmaktır.²⁷⁸ İstılahta ise, Allah’ın zâtının zihinlere, düşünce ve hayallere gelen her şeyden soyutlanmasıdır. Tevhit üç şeydir; Allah’ın rububiyetinin (yaratıcı olduğunun) bilinmesi, O’nun bir olduğunun ikrar edilmesi ve bütün ortaklıkların ondan nefyedilmesidir.²⁷⁹

Allah’ın birliğini ifade eden “Ehad” ile “Vahid” arasında kullanılış bakımından bazı farklar tespit edilmiştir. Ehad, genellikle nefy/olumsuzluk için kullanılır ve Allah’a nisbet edildiğinde O’nun birliğini, tenzihi veya selbi (ne olmadığını belirten) sıfatları açısından Allah’ı anlatır. Nitekim İhlâs Sûresi’ndeki “ehad”, “ortağı ve benzeri yoktur, bu bakımdan O, bir ve tektir,” anlamını taşır ve sûrenin daha sonraki âyetleri de bu mânâdaki birliği vurgular.²⁸⁰ Allah’ın “vahid” olarak isimlendirilmesiyle O’nun benzeri ve denginin olmadığı kastedilir.²⁸¹

Allah Teâlâ’nın birliği ilkesi bütün ilâhi dinlerin temel esasıdır.²⁸² Bu inancın etrafında dinin diğer kuralları şekillenmiştir. İnsanın, âlemin yaratıcısını doğru tanıması ve O’na inanması dini kuralları yerine getirmesinde de önemli bir etkidir. Ayrıca bu inanç, kişinin genel olarak dine bakışını da etkilemektedir. Nitekim tarihte tevhid inancının dışına çıkan veya o inancın saf halini bozan toplumlar, itikat bakımından yanlış anlayışlar geliştirmişlerdir. Bu inançlara bağlı olarak da birtakım sosyolojik sarsıntılar yaşanmıştır. Söz konusu yanlış inançlardan birisi de Allah’a ilâhlıkta ortak kabul etme/şirk anlayışıdır.

İlk muhataplarının çoğu müşrik²⁸³ olan İslâm Dini’nin üzerinde durduğu en önemli ilke tevhid ilkesi olmuştur. O günkü toplumun büyük çoğunluğu Allah’ın varlığını kabul etmekle birlikte, ulûhiyette O’na ortaklar koşuyorlardı. Günlük hayatta dinî etkinliklerini daha çok kendi elleriyle yaptıkları putlara karşı icra ediyorlardı. Bu inanç, toplumun dinî, ahlakî ve sosyal yaşantısını olumsuz etkilemiş, ruhsal ve toplumsal buhranların ortaya çıkmasını tetiklemiştir. İşte böyle bir topluma gönderilen İslâm Dini, Allah’ın bir ve tek olduğunu,²⁸⁴ eşinin ve benzerinin bulunmadığını birçok âyetle haber vermişti.²⁸⁵ Aynı şekilde âlemi

²⁷⁷İbn Manzur, *Lisânü’l-‘Arab*, “vdh”; er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1138.

²⁷⁸el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît*, 2005, “vhd” 325.

²⁷⁹Cürcânî, *Mu‘cemü’t-ta‘rîfât*, 62.

²⁸⁰Bekir Topaloğlu, “Ehad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 1: 483.

²⁸¹Abdurrahim Güzel, “Kelâm ve Tasavvuf Açısından Tevhid”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11 (2001): 193-209.

²⁸²Bkz. A’raf, 7/59, 65, 73; Nahl, 16/36; Enbiya, 21/25.

²⁸³Mustafa Sinanoğlu, “Şirk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 193, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sirk>.

²⁸⁴Bkz. İhlas, 112/1; Bakara, 2/163; Enbiya, 21/92; Mü’minun, 23/91.

²⁸⁵Bkz. Şûra, 42/11; İhlas, 112/4; İsra, 17/42.

yaratan ve nizama koyup idare eden zâtın mutlak güç sahibi olan Allah Teâlâ olduğu aklı istidlâller ile de ispatlanıyordu.²⁸⁶

İslâm düşünce tarihinde itikadi açıdan öncelikle yaratıcının varlığı, birliği ve sıfatları üzerinde durulmuştur. Allah'ın birliği temelde iki ana esas üzerinden ispatlanmaya çalışılmıştır; Allah'ın zâtı ve sıfatları. Bu iki esas, tevhidin tanımında yerini bulmuş ve kelâmî anlamdaki tevhid, Allah'ın zâtında, sıfatlarında ve fiilerinde bir kabul edilip, O'na başkasını denk, emsal ve ortak tutmamak²⁸⁷ şeklinde tarif edilmiştir.

İmam A'zam Ebû Hanife, Allah'ın vahdaniyet sıfatını şu şekilde özetler: “Yüce Allah, sayı yönüyle değil, ortağı olmaması yönüyle birdir. O doğurmamış ve doğurulmamıştır. O'na hiçbir şey denk değildir. O yarattıklarından hiç birisine benzemez. İsimleriyle, zâtî ve fiilî sıfatlarıyla daima var olmuş ve var olacaktır. O'nun isim ve sıfatlarından hiçbirisi sonradan olma değildir, bütün sıfatları onun ezelde sıfatlarıdır.”²⁸⁸

Nesefî, Allah'ın cisim olarak kabul edilmesinin tevhide aykırı olduğu görüşünü, cisimleri oluşturan her bir cüz'ün kendi başına kâim olan bir özellikte olması gerekeceği teziyle açıklar. Çünkü bilindiği gibi mürekkep olan/cisimler kendi başına bulanamayan cüzlerden oluşmaz. Yani arazlardan birleşme olmaz. Aynı şekilde cüzleri kendi başına bulunamayan bir şeyin tamamı da kendi başına bulunamaz. Dolayısıyla cisim olarak isimlendirilen bütünü oluşturan bu parçaların her birinin kendi başına bulunması tanımlamanın bir gereğidir. O halde zâtı, kendi başına var olmayanın mevcudiyeti ve âlemin böyle bir varlık tarafından yaratılmış olması imkânsızdır.”²⁸⁹ Aynı şekilde mürekkep olan bir varlığı oluşturan her bir cüz, onun sahip olduğu sıfatları taşıyacağı için, örneğin terkipten oluşan zât'ın kıdem sıfatına, cüzleri de sahip olacağı için “kadîm”lerin çoğalmasa anlamı çıkacağından, yaratıcının terkipten oluşan bir cisim olarak nitelenmesi tevhide aykırıdır.²⁹⁰

Sonuç itibariyle “tevhid”in mânâsı, Allah Teâlâ'nın, zâtı yönüyle kendisinden başkasına en ufak bir ihtiyaç duymaksızın birtek olarak kabul edilmesi, sıfat ve fiilleri yönüyle de kendisine denk ve benzer herhangi bir varlığın bulunmaması olarak açıklanmıştır. Bu tanıma göre Allah, evrendeki mutlak güç sahibi olup, insanın aklına ve düşüncesine gelebilecek her türlü tasavvurdan uzak bir varlıktır.

²⁸⁶Gölcük - Toprak, *Kelâm*, 186.

²⁸⁷Subkî, *es-Seyfu'l-Meşhur fî Şerhi Akîdeti Ebi Mansur*, 55; Ebû'l-Muîn Meymun b.Muhammed Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, thk. Muhammed Salih el Ferfur, 2. Baskı (Şam: Mektebetü Dari'l-Ferfur, 2000), 32-33; M. Halil Heras, *Şerhu'l Akîdeti'l-Vâsıtiyye* (Medine, t.y.), 33; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm* (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 2:92.

²⁸⁸Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber, (İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri)*, 53; Kemaluddin Ahmed Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min ibarâti'l-imam*, thk. Yusuf Abdurrezzak, 1. Baskı (Kâhire, 1949), 108.

²⁸⁹en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 164.

²⁹⁰en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 165; el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 62.

1.2. Tevhidin Delili

Yerin ve göğün yaratıcısının ve onları düzene koyup devam ettiren ilâhın tek olduğuyla ilgili olarak, Kur'an-ı Kerim'de birçok delil bulunmaktadır. Söz konusu delillerin bütün İslâm düşünürleri tarafından kullanıldığı söylenebilir. Neseî de Allah'ın zâtı ve sıfatları bakımından bir olduğunu açıkça ifade eden bazı âyetleri konuyu açıklama sürecinde delil olarak sunmaktadır:²⁹¹ “De ki: O Allah bir tektir.” (İhlâs, 112/1); “Ve sizin ilâhınız tek ilâhtır, Ondan başka ilâh yoktur.” (el-Enbiyâ, 21/92); “Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı her ikisi de bozulurdu.” (el-Enbiyâ, 21/92); “..O'nun yanında hiçbir tanrı yoktur. Olsaydı her tanrı kendi yarattığıyla beraber gider ve birbirinden üstün olmaya çalışırlardı.” (Mü'minûn, 23/91); “Eğer dedikleri gibi Allah'la beraber tanrılar bulunsaydı, o takdirde hepsi Arş'ın sahibiyle savaşmaya bir yol ararlardı.” (İsra, 17/42) Bu âyetlerde Allah'ın birtek olduğu, ortağının veya aynı özelliklere sahip olan başka bir ilâhın bulunmadığı açıkça ifade edilmektedir.

Neseî, konuyla ilgili olarak insanların günlük hayatta karşılaştıkları bazı sosyal ve tabiat olaylarını, mutlak gücün tek olduğuna delil getirilen şu âyetleride muhataplarının dikkatine sunar: “Sana bir zarar gelse O'ndan başka kaldıracak hiç kimse yoktur. Eğer sana bir hayr murad etse ona hiç kimse engel olamaz.” (Yûnus, 10/107); “Andolsun, eğer onlara, “Gökleri ve yeri kim yarattı?” diye sorsan elbette, “Allah”, derler. De ki: “Peki söyleyin bakalım? Allah'ı bırakıp da ibadet ettikleriniz var ya; eğer Allah bana herhangi bir zarar dokundurmak isterse, onlar Allah'ın dokundurduğu zararı kaldırabilirler mi? Yahut Allah bana bir rahmet dilese, onlar O'nun rahmetini engelleyebilirler mi?” De ki: “Allah bana yeter. Tevekkül edenler ancak O'na tevekkül ederler.” (Zümer, 39/38); “(Ya Muhammed müşriklere) de ki: “Gördünüz mü? (aczinizi anladınız mı?) Şâyet Allah sizin işitme hassanızı ve görme özelliğinizi alsa ve sizin kalplerinizi mühürlese, Allah'tan başka hangi ilâh onları size (geri) getirir?” Bak, âyetlerimizi nasıl açıklıyoruz! Sonra onlar yüz çeviriyorlar.” (el-En'am, 6/46). Bu ve benzeri âyetlerde Allah'tan başka Rab olarak kabul edilenlerin aslında ulûhiyet vasfından uzak oldukları ve ulûhiyetin en önemli göstergesi olan bir şeye güç yetirme yetisi bulunmayanların ilâh olamayacağı, gündelik hayatla ilişkilendirilerek ispatlanmaktadır.²⁹²

²⁹¹en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 113.

²⁹²en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 113.

Ebû'l-Muîn, Hz. Peygamber (sav)'in, fazileti ve önemi hakkında; “Varlığım elinde olan Allah’a yemin ederim ki bu sûre Kur’an’ın üçte birine denktir”²⁹³ buyurduğu İhlâs Sûresi’nin, tevhid inancının en büyük naklî delili olduğu tespitini yapar. Buna göre, “Kul hüvellâhü” (*De ki Allah*) ifadesi, Allah’ın varlığına işaret ederek Tanrı tanımazlara ve Bâtınîlere bir cevaptır. “Ehad” (*bir’dir*) kelimesi, Allah’ın gerçek anlamda birliğini ortaya koyarak müşrikleri; “Allahüssamed” (*her şey Allah’a muhtaçtır, ancak O, hiçbir şeye muhtaç değildir*) cümlesi, Müşebbiheyi, “Lem yelid ve lem yuled” (*doğurmadı ve doğurulmadı*) cümleleri, Yahudi ve Hıristiyanları “ve lem yekün lehû küfüven ehad” (*hiçbir şey O’na denk değildir*) cümlesi özellikle Yezdan, Ehrimen, Nûr ve Zulmet gibi iki Tanrı’ya inanan Mecûsi ve Senevîleri reddetmekte ve onlara cevap vermektedir.²⁹⁴

Akâid ve Kelâm âlimlerinin Allah’ın birliğini ispatlamaya çalışırken çoğunlukla üzerinde durdukları istidlâl yöntemlerinden birisi “temanu’ delili”dir. Bu ispat yöntemi Kur’an’dan örnek²⁹⁵ alınarak temellendirilmiştir.²⁹⁶

Temanu’ delili, bilinen mantık kurallarıyla hareket edilerek âlemde, birden çok ilâhın varlığının imkânsız olduğunu ispatlama yöntemidir. Bu istidlâl şekli ile Neseî, tevhid akidesini şu şekilde temellendirmektedir:

“Yaratıcı birdir. Eğer iki olursa, aralarında temanu’ birbirini engelleme durumu söz konusu olur. Bu da o ilâhların her ikisinin ya da birisinin hâdis yani sonradan oldukları anlamına gelir. İki ilâh olsa şu ihtimaller söz konusu olabilir; bu ilâhlardan birisi, bir şahsı yaşatmak isteyip, diğeri de öldürmek istese, ya her ikisinin istekleri yerine gelir ve iki zıt vasıf bir arada olur ki bu mümkün değildir, ya da her ikisinin de istediği olmaz. Bu da âcizlik olur. Âciz olan ilâh olamaz. Veya bu iki ilâhtan birisinin istediği olur, diğerrinin ki olmaz. Bu örneğe göre kadîm olan iki ilâh düşünölemeyeceği için yaratıcı Allah, bir’dir”.²⁹⁷

Neseî, yukarıda açıklanan akıl yürötmeyi, diğerr bazı Ehl-i Sünnet âlimlerinin kudret sıfatı yerine, irade sıfatı ile açıkladıklarını kaydeder. Söz konusu bilginler önermeyi, iki ilâhın

²⁹³ Buhârî, Tevhid, 1.

²⁹⁴ Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseî, *Mâtürîdî Akaidi (Bahrü'l- Kelâm Tercümesi)*, trc. Ramazan Biçer, 1. Baskı (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 18.

²⁹⁵ “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilahlar olsaydı her ikisi de bozulurdu.” (Enbiya, 21/22); Allah evlat edinmemiştir; O’nunla beraber hiçbir ilâh da yoktur. Aksi takdirde her ilâh kendi yarattığını sevk ve idare eder ve bir gün mutlaka onlardan biri diğerrine galip gelirdi. Allah, onların yakıştırdıkları şeylerden münezzehtir. (Mü’minun, 23/91); Eğer Allah sana bir zarar dokundurursa, onu yine O’ndan başka giderecek yoktur. Eğer Allah sana bir hayır dilerse, O’nun lütfunu geri çevirecek de yoktur. O, lütfunu kullarından dilediğine ulaştırır. O, affedicidir; merhamet sahibidir. (Yunus, 10/107)

²⁹⁶ el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercemesi*, 670; el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 64; Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Muhasşal (Kelâma Giriş)*, trc. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, t.y.), 186; Mahmud b. Zeydullah Ebu Sena, *Kitabu't-temhid li kavâidi't-tevhid*, thk. Abdü'l-Mecid Türkî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-islam, 1995), 51-52; Süleyman Sırrı Efendi, *Kenzü'l Akâid*, 2. Baskı (Dersâdet, 1316), 45.

²⁹⁷ Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed Neseî, *Kitabu't-Temhid li kavaidi't-tevhid*, thk. Cibullah Hasan Ahmed (Kahire: Dâru't-Tibâeti'l-Muhammediyye, 1986), 129; en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 110; es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi (el-Bidâye)*, 64.

aynı olayla ilgili birbirine zıt olan iradelerinin gerçekleşme durumları üzerinden konuyu ele almışlardır. Buna göre birbirine zıt iki iradenin aynı varlıkta gerçekleşmesi imkânsız olduğuna göre, ya ikisinden birisinin iradesi gerçekleşecek veya her ikisinin de iradesi yerine gelmeyecektir. Bu durumların tamamında istediğini yapamayan varlıklar ortaya çıkacaktır. İstedini yapamayanlardan ilâh olamayacağına göre, mantık kuralları, âlemde mutlak güç sahibi olan ilâhın tek olduğunu zorunlu kılmaktadır. İşte iki ilâhın varlığı düşünüldüğü zaman ortaya çıkacak olan birisinin diğerinin ulûhiyetine engel olma, onun ilâhlığını iptal etme durumuna “temanu’ delili” denilmiştir.²⁹⁸

Yukarıda ilâhların kudretlerinin veya iradelerinin karşı karşıya gelmekle birinin diğerinin ilâhlığını iptal edeceği varsayımı üzerinden delil temellendirilmektedir. Ancak her iki ilâhın aynı konuda hem fikir olması veya beraber güç getirip yaratmaları durumu da muhtemeldir. Bu durumun her ikisinin de ulûhiyetine engel teşkil edip, etmeyeceği tartışılmıştır. Bu varsayım halin de de aklî olarak ilâhın tek olması gerektiği ispatlanmaktadır. Şöyleki; şayet iki ilâhın varlığı kabul edilip, bu ikisi bir şeyin meydana getirilmesinde anlaşılır denirse, bu durum ya aralarında yardımlaşma yoluyla olabilir ki bu durumda ikisinin de aczi kesinleşmiş olur. Eğer bu anlaşma birisinin diğerine yardımcı olması gerektiği için yapılmışsa o zaman söz konusu yardıma muhtaç olanın ilâhlık vasfı yok demektir. Veya aralarındaki anlaşma birisinin diğerine boyun eğmek zorunda olması sebebiyle olmuş olabilir, bu durumda da boyun eğen ilâh olamaz.²⁹⁹ Bir konuda anlaşma âcizliğin bir delilidir. Âciz olan ilâh olamaz.³⁰⁰

Nesefî, iki ilâhın mütabakatı varsayıldığı durumda farklı bir detaya dikkat çeker. Böyle bir durumda her iki ilâhın da gücünün olduğu ve bunların birlikte yarattığı öne sürülürse, şöyle bir ihtimal ortaya çıkar; birisinin söz konusu varlığı yaratması halinde, diğerinin kudreti bu yaratma ile ya yok olur veya olmaz. Nesefî’ye göre birisinin yaratma fiiliyle diğerinin gücü yok olmuyor denemez, bu imkânsızdır, çünkü bu durumda ikincisi, olmayanı yani yaratılışı bitmiş olan şeyi yaratmış olur ki bu mantıksız ve imkânsızdır. Şâyet biri yaratınca diğerinin gücü yok oluyorsa o zaman birincisi ikincisini âciz bırakmış demektir. Kendisi yaratma gücüne sahip iken başkasının tahakkümü sebebiyle bu işten âciz kalan kimse onun emri altına girmiştir. Bu ise ilâh için geçersiz bir durumdur. O halde âlemin yaratıcısının iki olabileceği düşüncesi geçersizdir.³⁰¹

²⁹⁸en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 102; el-Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, 63.

²⁹⁹Subkî, *es-Seyfu’l-Meşhur fî Şerhi Akâdeti Ebi Mansur*, 55.

³⁰⁰el-Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhid Tercemesi*, 32.

³⁰¹en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 109.

Burada başka bir ayrıntı, farazi olarak tartışılmaktadır. Mademki bir cisimde aynı anda birbirine zıt iki durumdan ancak birisinin yaratılmasıyla, iki ilâhtan birisinin âcizliği ispatlanıyorsa, o zaman Allah'ın, yani tek ilâhın aynı mahalde aynı zamanda iki zıddı yaratması mümkün müdür sorusu akla gelir. Bunu biraz daha açacak olursak; bir cismin aynı anda hem hareketli hemde sakin olma durumunu ele alalım. Daha önce temanü' delilinde dile getirildiği üzere iki ilâhtan birisi bu cismin sâkin, diğeri de hareketli olmasını isterse, iki zıt şeyin aynı mahalde gerçekleşmeyeceği hükmünden hareketle onlardan birisinin âciz olduğu tespit edilmiştir. Ancak bu durum tek ilâh olan Allah Teâlâ için söz konusu mudur? Yani Allah aynı cisimde aynı anda hem hareketi, hem de sukûneti yaratabilir mi?

Nesefî, bu durumdan Allah Teâlâ'yı tenzih etmek için şöyle bir formül geliştirmiş görünmektedir: “Kim ki bir mahalde aynı anda zıtlardan birisini diğerine bedel olarak yaratma tasarrufuna sahip kılarsa, bu onun tasarrufta bulunmaktan âciz olduğu anlamına gelmez.”³⁰². İlahi âdet/kural, cisimlerde iki zıttan birisinin varlığı halinde diğerinin yok olacağı şeklinde takdir edilmiştir. Birisi var olunca, diğeri ortadan kalkar, biri diğerine bedel olur. Dolayısıyla aynı nesnede birbirine zıt iki şeyin gerçekleşmemesi, Allah'ın âcizliği anlamında değildir. O, bu durumu kendi isteğiyle seçmiştir.³⁰³

İmam Mâtürîdî, yaratıcının tek olduğuna aklî delil olarak alışılmışın dışında farklı açıklamalar yapar. Naklî delil olarak bilinen nasların dışında tarihte birçok insan topluluğunun tek ilâh inancında fikir birliği yapmasını bu görüşüne dayanak olarak gösterir. Ona göre ilâh tek olmamış olsa, insanlar böyle bir konuda ittifak yapamazlardı. Mâtürîdî'ye göre Allah'ın ulûhiyette tek olduğunun diğeri bir naklî delili, gönderdiği peygamberlerin mu'cizeler göstermiş olmasıdır. Mu'cizelerin Allah'ın birliğine ve başka ortak olmadığına delaleti şu şekilde açıklanmıştır: Şâyet Allah'ın dışında başka bir ilâh ya da ortağı olsaydı, o varlık, Allah'ın gönderdiği peygamberlerin, şeriklerin varlığını iptal sadedinde delil olarak ortaya koydukları o harikulâde olayları engellemeye çalışırlardı. Böyle bir engelleme yapılamayıp, peygamberler mucize gösterebildiklerine göre Allah'ın tek olduğu, bir ortağı veya başka bir ilâhın bulunmadığı kesinleşmiş olur.³⁰⁴

İki ilâhın varlığını imkânsız kılan aklî delillerden birisi olarak görülen “bir şeyi yaratma halinde iki ilâh'tan birisinin kudreti, diğerinin kudretini ortadan kaldırır” prensibinin Mu'tezile kelâmcıları tarafından kabul edilmediği belirtilmektedir. Mu'tezile'nin bu düşüncesini kâfirin “inkâr ” fiilini gerçekleştirme eylemine dayandırdıkları belirtilmektedir.

³⁰²en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 111.

³⁰³en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 111.

³⁰⁴el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercemesi*, 68.

Mu'tezile'ye göre, Allah, her kâfirden iman etmesini ister, fakat kâfir kendisi için küfrü ister ve böylece kâfirin isteği gerçekleşir, Allah'ın isteği iptal olur, gerçekleşmez. Bununla beraber Allah'ın Rab oluşu iptal olmaz, devam eder.³⁰⁵ Kanatımızca Mu'tezile'nin bu çıkışı, onların insanın fiillerinin, insanın kendisi tarafından yaratıldığı düşüncesiyle de ilgilidir. Aynı şekilde Allah'ın çirkin şeyleri yaratmadığı fikri de bu prensibin içinde yer alır. Yani insanın iradesinin ve gücünün söz konusu filleri gerçekleştirmiş olması, Allah'ın ulûhiyetine bir zarar vermeyeceği kanaatini savunmaktadırlar. Ancak Neseî, Mu'tezile'nin bu şekildeki yaklaşımını kendi içindeki bir çelişkiden kurtulmak olarak değerlendirip, kabul edilemeyeceğini ve bu yol ile Allah'ın vahdaniyetini ispatlayamadıklarını belirtir.³⁰⁶

Neseî, Mu'tezile'nin reislerinden Ebû Hâşim'in, "yaratıcının birliğinin aklî delillerle ispatlanamayacağını" söyleyerek Ehl-i Sünnet'in en meşhur delili olan temanü' deliline itiraz ettiğini kaydetmektedir. Ebû Hâşim'in bu görüşünün Kur'an-ı Kerim'in bu yöndeki istidlâl yöntemine ters olduğunu belirten Neseî, böyle bir düşüncenin Allah'ın Resûlüne öğrettiği metodun yanlışlığını ileri sürmek olduğunu savunarak sert bir şekilde eleştirmektedir.³⁰⁷ Zira ona göre Kur'an-ı Kerim'in birçok yerinde Allah'ın tek ilâh olduğu gerçeği, aklî istidlâl yoluyla ispatlanmaktadır.

Sonuç olarak Neseî, âlemin yaratıcısının hem naklî hem de aklî delillerle tek olduğu, O'nun tekliğinin zât, sıfat ve filleri yönüyle geçerli olduğunu ifade etmektedir. Konuyla ilgili birçok âyetin Kur'an'a inananlar açısından delil teşkil ettiği, aklî istidlâllerin ise herkes için kabul edilmesi gereken mantıksal çıkarımlar olduğu ifade edilmektedir. Allah'ın bir'liğine karşı fikir yürüten Hıristiyan ve Senevîlerin görüşlerinin çürütülmesi noktasında yapılan açıklamalar da tevhid konusunun tamamlayıcı bilgileridir.

1.3. Tevhide Muhalif İnançların Tenkidi

Neseî eski İran dinlerine mensup gurupların ve teslise inanan Hıristiyanların tanrı tasavvurlarını Allah'ın birliği ilkesine aykırı bularak eleştiriye tabi tutmuş ve bu açıdan Allah'ı eşi ve benzeri olmaktan tenzih etmiştir.

³⁰⁵en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 114.

³⁰⁶en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 114.

³⁰⁷en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 115-116.

1.3.1. Düalizmin Eleştirisi

Maniheist ve Mecûsî anlayış tarafından savunulan dualist/senevî görüş, temelde iki ayrı varlığın, iki unsurun veya iki cevherin bulunmasına dayanmaktadır.³⁰⁸ Dinler Tarihi açısından dualizm, orijinal ve ayrı bir din olmaktan öte, Monoteizm'in³⁰⁹ bozulmuş bir şekli olarak değerlendirilmektedir. Dualist dinlerin ortaya çıkışı, kötülük problemiyle ilgilidir. İyilik, güzellik, merhamet ve rahmet sıfatlarıyla nitelenen Tanrıyı kötülüklerden tenzih etmek için onun yerine bu kötülükleri yaratan ve işleyen başka bir sebebin bulunması gerektiği düşünülmüştür.³¹⁰

Nesefî, Seneviyye'ye göre kâinatta iki ezeli aslın bulunduğunu, âlemin bunların karışımından oluştuğunu, bütün hayır ve iyiliklerin Nûr'a, bütün şer ve kötülüklerin de Zulmete izafe edildiğini belirttikten sonra bu grubun, Maniyye, Deysaniyye ve Markuniyye şeklinde üç fırkaya ayrıldığını kaydeder. Bunların âlemle ilgili görüşlerine göre, Nûr ve Zulmetin her ikisi de diri, işiten ve gören olup, beş cins ayrılmaktadırlar. Beş cinsin dördü beden, birisi de ruhtur. Söz konusu nûr ile zulmetin bedenleri ve ruhları karşılıklı olarak biri diğeriyle birleşmiş ve âlemi oluşturmuşlardır.³¹¹

Nûr ile zulmetin birleşme nedenleri kesin olarak bilinmemekle beraber, birleşme gerçekleşikten sonra saf nûr'un âlemin üstünde kaldığı ve zulmete karışmakla ona esir düşmüş olan cüzlerini kurtarmaya çalıştığı, hepsini kurtarıp, birleşmeden önceki hale dönünceye kadar da bu çabanın devam edeceğine inanılmaktadır. Bu çabanın sonunda zulmetin esaretinden kurtulup, tekrar saf nûrla birleşen parçalar, acı ve ızdıraplarından kurtulmuş ve mutluluğa kavuşmuş olurlar. Nesefî, bu inanca göre öldükten sonraki diriliş, hesap, kitap ile sevap ve ceza sürecinin anlamı bu olayların bütünüdür.³¹²

Nesefî, Seneviyye'nin diğer kolu olan Deysaniyye'nin yukarıdaki düşüncelerin aynısını paylaştığı ancak onlardan farklı olarak nûr ve zulmetin her birini tek cins olarak kabul ettiklerini belirtir. Diğer farklılık olarak bunlara görenûr, aktif olup kendi iradesiyle hareket etmekte, zulmet ise pasif olup şerri tabii zorunlulukla (tab'an) işlemektedir.³¹³

Seneviyye'nin üçüncü kolu olan Markûniyye ise kadîm iki asıl olan nûr ve zulmetin yanı sıra üçüncü bir varlığın olduğu ve bunun ikisi arasında bir yapıya sahip olup, nûrdan

³⁰⁸Süleyman Hayri Bolay, "Düalizm", *Felsefi Doktrinler Sözlüğü* (İstanbul: Ötükün Neşriyat, 1994), 77.

³⁰⁹ Monoteizm, tek Tanrılı inanç anlamına gelmektedir. Geniş bilgi için bkz. Mustafa Sinanoğlu, "Şirk" *DİA*, 39/193-193.

³¹⁰Hidayet Işık, "İslam Bilginlerinin "Seneviyye" Adı Altında Dualist Dinlere ve Mezheplere Yaklaşımları", *Dini Araştırmalar Dergisi* 6/18 (2004): 150.

³¹¹en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 132.

³¹²en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 133.

³¹³en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 133.

aşağıda, zulmetten ise yüksek olduğuna inandıkları kaydedilmektedir. Onlara göre bu varlık ne şer ne de iyilik olmayıp, mutedil/orta halli bir mânâdır. Markuniyye'ye göre zulmet bu mutedil mizaca baskı yapıp onunla birleşmiş ve ondan faydalanmıştır. Bunun üzerine nûr, bu âleme bir ruh göndermiştir ki bu Allah'ın ruhu İsa'dır.³¹⁴ Neseî, bu görüş sahiplerinin çoğunun birleşme ile birleşenin, ayrışma ile ayrılanın farklı şeyler olduğunu inkâr ettiklerini kaydetmektedir.

Neseî, dualizm'in sahip olduğu ezeli iki asıl düşüncesinin yanlışlığını, hâdis varlık kavramı üzerinden tespit etmeye çalışır. Değişiklik ve birleşmenin arızî şeyler olup, söz konusu iki varlıktan ayrı mânâlar olduğunu belirten Neseî, hâdislere konu olan varlıkların onlardan önce bulunamayacağını, dolayısıyla nûr ve zulmetin de hâdis olduğunun kesinleşmiş olduğunu ortaya koyar. Ayrıca Neseî, düalistlerin birleşme olayında da çelişkiye düştüklerini belirterek şu açıklamalarda bulunur: İki farklı şey birleştikten sonra değişir, Hâlbûki durumunda değişiklik olması kadîm varlık için mümkün değildir. Çünkü değişme özelliği, bir şeyin sonradan var olduğuna bir işarettir. Bir varlıkta hem kıdem sıfatı hem de sonradan meydana gelme özelliği bulunamaz. Bu sebeple iki asıl olan nûr ve zulmetin ezeli olduğuyla ilgili söz, geçersiz bir hükümdür.³¹⁵

Neseî'ye göre, olmayan bir şeyin var olmasıyla ilgili olarak iki ihtimal olabilir; “lâ min şey” hiç bir şey olmadan meydana gelmesi veya bir asıldan oluşması. Seneviyye'nin, nûr ve zulmetin birleşmesi (imtizac) konusundaki düşüncesi bu mantık kuralıyla çelişmektedir. Zira onlara göre birleşme, birleşen şeylerden başka bir mânâdır ki âlem ondan meydana gelmiştir. Ancak onlar birinci prensip olan “lâ min şey”i kabul etmemektedirler. Aynı zamanda birleşmenin (imtizac) herhangi bir asıldan meydana geldiğini de kabul etmemektedirler. Dolayısıyla Seneviyye'nin Tanrı tasavvurları hakkındaki inançları çelişkilerle doludur.³¹⁶

Neseî, dualistlerin nûr ve zulmeti başta iki farklı şey olarak kabul etmedikleri halde, birleşmeden sonra iki zıt olan iyilik ve kötülüğün bu birleşmeden çıktığını söylemelerinin bir çelişki olduğunu belirtir. Zira dualistlere göre aynı cevherden birbirine zıt iki şey meydana gelmez, bu sebeple onlara göre iyilik ve kötülüğün Tanrısı aynı değildir.³¹⁷

Neseî'ye göre dualistlerin Tanrıyla ilgili düşüncelerinin başka bir çıkmazı da onların “Nûr'un, Zulmet'in eline esir düşmüş olan cüzlerini kurtarma eylemiyle” ilgili görüşleridir. Neseî, “kendi cüzlerinin zulmete esir olmasına engel olamayan, zulmetin kendisini esir

³¹⁴en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 134.

³¹⁵en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 134.

³¹⁶en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 135.

³¹⁷en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 135.

almaktan kaçınamayan nûr, sonradan hangi güç ve kuvvetle cüzlerini zulmetin esaretinden kurtaracaktır,” diyerek bu konudaki mantıksızlığa dikkat çekmektedir.³¹⁸

Mâtürîdî, Menaniyye’nin görüşlerinin tutarsızlığını tespit ederken öncelikle âlemin asılları olarak ileri sürülen nûr ile zulmetin dört yönden sınırsız olduğu belirtilirken, birleşmenin olduğu yerden de sınırlı olduğunun söylenmesi bir çelişki olduğunu söyler. Yani önce söylenen genel özellik, sonraki cümle ile iptal edilmekte ve çelişki oluşmaktadır. Bu açıklama ile bir tarafı sınırlı olanın yaratılmış olduğu anlaşılmış olur. Sınırlı taraf o nesnenin bir parçasıdır, sınırlı parçalardan meydana gelen kümenin sınırsız olması ihtimal dışıdır, dolayısıyla nûr ile zulmetin sonsuz olduğu iddiası geçersizdir.³¹⁹

Diğer yandan zulmetin nûra taşkınlık yaptığı ve onunla birleştiği iddiasına göre nûr kendini zulmetten koruyamamıştır. Böyle bir varlık nasıl olur da tekrar zulmetten kurtulabilir, bu da bir çelişkidir. Bir diğer çelişki, nûrun pasif, tab’i bir karaktere sahip olduğu, zulmetin cevheri olan “Hemâme”nin ise aktif olduğu anlayışına göre, her şeyi Hemâme’nin yaratmış olduğu sonucu ortaya çıkar. Zira nûr kendi iradesiyle bir eylemde bulunamamasına karşın zulmet iradesiyle hareket etmektedir. Buna göre kâinatın yaratıcısı tek güç olan Hemâme’dır. Buna göre yaratıcı iki değil, tektir. Ayrıca yenilgiye uğramış nûrun bütün iyiliklerin aslı olması da imkânsızdır.³²⁰

İki ilâhın olabileceğini söyleyenlere cevap olarak Neseî, şu itirazda bulunur: Eğer iki ilâhın varlığını kabul etmek doğru olsa o zaman birçok ilâhların varlığı da kabul edilebilir. Hatta bu sonsuza kadar gider. Zira hiçbir sayının diğerinden bir önceliği yoktur. Yani hepsi aynıdır. Eğer hesapsız ilâhların varlığı kabul edilse, hesapsız fiillerin de yapılabileceği kabul edilmelidir ki bu muhaldir.³²¹

Sonuç olarak Neseî, dualistlerin Tanrı inancının çelişkilerle dolu olduğunu, onların bu konudaki açıklamalarını ele alarak eleştirmektedir. Nûr ve zulmet olarak Tanrının iki unsurdan meydana geldiği görüşünün, önce birleştiği, sonra tekrar ayrıldığı, birinin diğerine galip geldiği şeklinde temellendirilmeye çalışılan görüşün mutlak güç anlayışıyla çeliştiği ifade edilir. Ayrıca birleşme ve ayrışma özelliklerinin hâdis varlıkların özelliklerinden olduğu gerçeğine göre de böyle bir Tanrı inancının mantıksız olduğu üzerinde durulmaktadır. Neseî yaratıcı gücün bu şekilde iki asıldan oluştuğu tezini reddederek Allah’ı tenzih etmiştir.

³¹⁸en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 136.

³¹⁹el-Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhid Tercemesi*, 245.

³²⁰el-Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhid Tercemesi*, 245.

³²¹en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 115.

1.3.2. Teslisin Eleştirisi

Hristiyanların Baba, Oğul ve Ruh'u'l- Kuds'ü ezeli kabul edip, ilâhî üç uknumdan ibaret saymaları ve onları ezeli olarak kabul etmeleri³²² birçok yönden çelişkili bulunmuştur. Bunlardan birincisi kıdem sıfatı yönünden yapılan eleştiridir. Mu'tezile'ye göre "Oğul" ve "Ruh", kıdem sıfatında "Baba"ya ortak olarak kabul edildiği takdirde bu iki unsurun da oğlunun ve ruhunun bulunması konusunda baba'ya ortak olmaları gerekir. Aynı zamanda oğlun da bir oğlu, ruhun da bir oğlu veya ruhun da bir ruhu olma hakkı bulunur. Zira baba'yı oğul ve ruh sahibi kılan şey, oğul ve ruh için de geçerlidir. Çünkü bunların üçü de ezeli olmada birbirilerine eşit kabul edilmektedir. Bu duruma göre Baba'nın ilim ve kelimedden ibaret olan bir oğlu bulunması gerekirse, oğlun da aynı şekilde ilim ve kelimedden ibaret bir oğlu bulunması, hatta onunda aynı şekilde bir oğlu....olması gerekir.³²³ Bu kıyasa göre Mu'tezile, Hristiyanları "uknumlardan her birinin tanrı olduğunu" söylemekle ilzam etmişlerdir. Böylece aslında bu usulün Tanrıların sayısını sonsuza kadar yükselteceği ifade edilmiştir.³²⁴

Mâtürîdî, Hristiyanların teslis inancına karşı eleştirilerini İsa'nın Rabb'in bir parçası olma iddialarına cevap vererek sıralar. Zira onun bir beşer olarak doğup büyüdüğü, yiyip içtiği, acı çektiği ve öldüğü, Allah'a dua ve niyazda bulunduğu yönündeki gerçekler bilinmektedir. İsa (as)'ın bütün yaratılmış özelliklerini taşıdığına işaret eden Mâtürîdî, Tanrı'nın hakiki anlamda çocuk edinmesinin imkân dışı olduğu, O'nun için mecazen bile olsa "oğul edildi" demenin mümkün olmadığını ifade eder. Çünkü Allah'a izafe edilebilecek şeyler normalde izafesi mümkün olan şeylerdir.³²⁵ Ayrıca Hristiyanların iddia ettiği gibi ilâh olma unsurları, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'ta aynı ise, hangisinin Baba, hangisinin Oğul olduğu neye göre karar verilmektedir şeklindeki bir soruyla bu anlayışın temelden çürük olduğu belirtilmektedir.³²⁶

Nesefî, Hristiyanların, varlığı kendinden/kâim bizzât olan şeyin cevher olduğu tanımından hareketle Allah'ın zâtını olarak cevher kabul ettiklerini kaydetmektedir. Cevher için yapılan bu tanımın görünür âlemdeki varlıklar bakımından doğru olduğunu belirten Nesefî, Allah Teâlâ'nın cevher olarak kabul edilmesi için bu tanımdaki benzerliğin yeterli

³²²Mehmet Aydın, "Hristiyanlıkta Teslis Doktrini ve Hristiyan İ'tizalleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslami İlimler Enstitüsü Dergisi*, 5 (1982): 143.

³²³İbn Ahmed el-esed Âbâdî Kâdî Abdulcebbar, "Hristiyanların Teslis Hakkındaki Görüşlerinin Çürütülmesi", *Hikmet Yurdu*, trc. Hulusi Arslan 2/3 (2009): 318-319.

³²⁴Kâdî Abdulcebbar, "Hristiyanların Teslis Hakkındaki Görüşlerinin Çürütülmesi", 318-319.

³²⁵el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercemesi*, 321-322.

³²⁶Sâlime Gürkan, "Mâtürîdî'nin Kitabü't-Tevhid'inde Hristiyanlık ve Teslis Eleştirisi," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, t.y., 305.

olmadığını, zira Allah'ı ilâh yapan tek niteliğin “kâim bizzât” olmadığı tesbitiyle bu değerlendirmeye itiraz eder. Neseî, somut âlemde nesneler arasında illet-malûl prensibine dikkat çekerek, bazı özelliklerin bir varlığı bir vasıfla nitelemek için zorunlu illet olduğunu açıklar. Buna göre varlığının kendiliğinden/“kâim bizzât” olması, bir varlığın cevher olması için vazgeçilmez bir sebeptir, o varlık bu özelliğiyle genel varlıklardan ayrılır. Aynı şekilde hareket, hareket ettirici için bir illettir. Biri varsa diğerrinin de olması gerekir. Ancak bu tür nitelermeler bütün varlıklar için aynı değildir. Örneğın hareket cisimlerde olan bir özelliktir. Ancak bütün cisimler hareketli değildir, bazıları donuktur, cansızdır. Dolayısıyla varlıkların tanımlanmasında ve bazı özellikler taşımasında kriterler farklıdır. Bu kapsamda Allah Teâlâ'nın kâim bizzât olması vasfında cevherin tanımındaki bir illet ile ilişkilendirilerek cevher olarak nitelenmesi yanlış bir tespittir.³²⁷

Neseî, Hıristiyanların Allah'ı cevher olarak nitelermelerini, klasik usulle âlemdeki varlıkların araz, cisim ve cevher olarak tasnif edilmesi alışkanlığına dayandığını ifade eder. Bu temellendirmeye göre; âlemdeki varlıklar üç sınıfın dışına çıkamazlar. Onlar ya araz, ya cisim veya cevherdir. Bu üç sınıfın dışında varlık yoktur. Allah Teâlâ, araz ve cisim olmadığına göre cevherdir. Şâyet

“O, bu üç sınıftan da değildir” denilirse o zaman Allah'ın varlığı inkâr edilmiş olur. Hıristiyanların Allah'ı cevher olarak tanımlama düşüncelerine getirdikleri diğerr bir delil, O'nun fail olma yönüdür. Görünürde kendisinde fiil görülen varlıklar ancak cevherdir. Fiil gerçekleştiremeyenler ise ârazdır.³²⁸ Ancak Neseî bu iddiaya, kendisinden fiil meydana gelen bütün varlıkların cevher olmadığını, bazılarının cisim olduğunu, Hâlbûki Hıristiyanların Allah'ı cisim olarak kabul etmediklerini, dolayısıyla görüşlerinin hatalı olduğunu ifade etmektedir.³²⁹

Neseî, cevherin özelliklerinden hareketle Allah'ın bu şekilde nitelenmesine birkaç yönden eleştiride bulunur. O, öncelikle cevherin, söz konusu anlamlarının dışında da birtakım mânâlara geldiğini belirtir. Örneğın, cevherin lûgat itibariyle bir mânâsı da “asıl” demektir. Günlük hayatta da bu anlamda kullanımlar vardır; iyilik ve yardımlaşmada öne çıkan biri için “aslına çekmiş/cevheri üzere davranıyor” şeklinde övgü cümleleri kullanılır. Ayrıca cisimlerin aslını oluşturan ve bölünemeyen en küçük parçasına da cevher denmesi “asıl olma” anlamıyla ilgilidir. Bununla beraber, cevherin böyle nitelenmesiyle onun ezeli bir asıl olduğu kastedilmez. Sadece bununla eşyanın aslı olan cevherin terkipten meydana gelen cisimlerin en

³²⁷ en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 148-149.

³²⁸ en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 150.

³²⁹ en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 154.

küçük parçası ve temeli olduğu kabul edilir. Cevherin tanımıyla ilgili olarak yapılan bu değerlendirmeler dikkate alındığında Allah Teâlâ'nın bu anlamda cevher olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Yani O'nun eşyanın kendisinden oluştuğu, bütünün bir parçası şeklinde tasavvur edilmesi imkânsızdır.³³⁰

Allah'ı cevher olarak kabul etmede kriter olarak tanımdaki “süreklilik arzeden” nitelemesinin de Allah için düşünülmesi doğru değildir. Zira Allah sürekli olan değil, vacibu'l-vücut/varlığı zorunlu olandır. Yaratılmışlar için kullanılan bir kavramın aynı mahiyette Allah için aynı anlam ile kullanılması mümkün değildir.³³¹

Nesefî, Hristiyanların Allah'ı “üç uknumu olan tek cevher” olarak tanımlamalarında da birkaç yönden çelişkiye düştüklerine işaret etmektedir. Onlara göre “uknum” sıfattır. Bu düşünceye göre Allah, üç sıfatı olan bir cevherdir. Bu sıfatlar; Zât, İlim ve Hayat'tır. Zât, Baba; İlim, Oğul ve Hayat da Ruh olarak isimlendirilmektedir. Bu düşüncede olanların zâtı, sıfatlardan saydıklarını, aynı zamanda zâtı baba, sıfatı da onun oğlu yaptıklarını ve bu ikisini kadîm varlıklar olarak düşündüklerini ifade eden Nesefî, bu duruma göre babanın oğuldan önce, oğlun da baba'dan sonra olması gerekir. Eğer bu düşüncede öncelik-sonralık yoktur denilirse o zaman birinin diğerine dönüşmesi ve onda kaybolması fikri ortaya çıkar. Yani Zât (Baba) oğul, ilim de hayat olabilir. Ayrıca Nesefî, bu düşüncede olanların zâtla beraber sadece iki sıfat olan Hayat ve İlm'i kabul ettiklerini, halbûki bunun mümkün olmadığını, zira kadîm olan zâtın aynı zamanda kendisinden ayrı “bekâ, semî", basar, kudret ve irade sıfatlarının olması gerektiğini belirtir. Çünkü bekâ, zâtan ayrı bir şeydir, Semî" ve basar ilim'den farklı iki mânâdır. Kudret ve irade hayattan başka şeylerdir. Söz konusu sıfatla Baba'yı tavsif ederken üç değil, sekiz sıfatının olduğunun söylenmesi gerekir. Nesefî, “eğer zât olan cevher, uknum olan sıfatların içinde mündemiç ise, (yani birbirine karışmışlarsa), o zaman sıfatlarla mevsuf olan kimdir, diye sorulur. Eğer onlar, mevsuf, zâtın dışında birisidir, diye cevap verilerse, o zaman zâtı, sıfat yapmış olurlar. Ya da mevsufu olmayan bir sıfat kabul etmiş olurlar ki bu mantık kurallarına aykırıdır” şeklinde bir ilzamda bulunmaktadır.³³²

Netice olarak Nesefî, Hristiyanların Allah tasavvurunu ispatlanamayan birtakım esaslar üzerine bina ettiklerini, bunlardan en önemlisinin O'nu cevher olarak kabul etmek olduğuna işaret eder. O, literatürde cevherin tanımında dikkate alınan kriterler ile Allah'ın sahip olduğu vasıfların aynı olmadığını, bu nitelemelerin bazı unsurların benzerliğinden hareketle yapıldığını belirterek eleştirmektedir. Diğer eleştiri konusunun esası Hristiyanların

³³⁰en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 154.

³³¹en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 154.

³³²en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 156-157.

ilâhî üç'te bir, bir'de üç varlık şeklinde açıklamalarıdır. Bu izah tarzında zât ile sıfatların birbirine karıştırıldığından hareketle Allah'ın anlaşılmasında bir varlık haline getirildiği savunulmaktadır. Neseî'nin Teslis'e yaptığı eleştirilerde İsa (as)'ya ulûhiyet vasfının atfedildiğiyle ilgili konuya girmediği sadece, Tanrı'yı varlık-özellik eşleştirmesi üzerinden değerlendirdiği dikkat çekicidir. Kitabında da belirttiği gibi konuyu uzatmama prensibi çerçevesinde böyle davrandığı söylenebilir.

2. ALLAH'IN SIFATLARININ İSPATI

2.1. Sıfatlara İlişkin Genel Yaklaşım

Aynı kökten gelen “sıfat” ile “vasf” aynı mânâlarda kullanılan ve nitelik, ayırt edici özellik, husûsiyet gibi anlamlara gelen³³³ iki kelimedir. Ancak Kelâm ilminde sıfat ile vasıf bazı kelâmcılar tarafından ince bir anlam yüklemesiyle birbirinden ayrılmıştır. Buna göre “sıfat”, “nitelenende bulunan veya ona ait olan şey”³³⁴, “vasıf” ise “faille kâim olan”³³⁵ veya niteleyenin gerçek olsun veya olmasın, nitelenene mal ettiği şey”³³⁶ diye tanımlanmıştır. Neseî ise sıfatı, kendisiyle mevsuf olanı, mevsuf olmayandan ayıran şey³³⁷ olarak tarif etmiştir.

Allah Teâlâ'nın zâtının dışında müstakil sıfatlarının varlığını kabul veya reddetmek tevhid ve tenzih ilkesinin temelini oluşturmaktadır. Zira zât yönünden benzersiz olduğu kabul edilen yaratıcının evrende hükmünü icra etmesinin bir takım sıfatlara/fonksiyonlara sahip olmayı gerektireceği kabul edilmiştir. Zâtı yönüyle tek olan ilâhın sıfatlar yönüyle tek ve yaratılmışların özelliklerinden uzak olduğu hususu temellendirilirken bir takım farklı izah tarzları ve bazı endişeler ortaya çıkmıştır.

Allah'ın kendine has sıfatları ile yaratılmışlardan ayrıldığını kabul eden ve bunu Allah'ı tenzih noktasında önemli gören Mu'tezile, Allah'ın zâtından ayrı sıfatların varlığını kendi prensipleri açısından tevhide aykırı görmüşlerdir. Onlara göre Allah'ın zâtıyla birlikte O'nun tek ezeli varlık olduğunu anlamlandıran “kıdem” sıfatı vardır. Diğer mânâlar ve sıfatlar Allah'ın zâtının aynısıdır.³³⁸

³³³İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab*, 9:356.

³³⁴Ebü Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *Temhîdül-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il* (Beyrut: Mektebetu's-Şarkîyye, 1958), 244.

³³⁵Cürcânî, *Mu'cemü't-ta'rîfât*, 252.

³³⁶Muhammed Kilabâzî, *et-Teârîf li mezhebi ehli't-tasavvuf* (Kahire, 1969), 50-51.

³³⁷en-Neseî, *Tebşîra*, 2004, 1: 289.

³³⁸Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 151; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-keâm*, 43; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1:5.

Mu'tezile'nin, "Allah için müstakil ve ezeli sıfatların ispat edilmesi, O'nun mahlûkata benzerliğine yol açar" şeklindeki tezini Ehl-i Sünnet, gereksiz bir kaygı olarak görmüştür. Onlar müstakil sıfatları kabul etmenin, Allah ile mahlûkat arasında herhangi bir benzerliğe yol açmayacağını, tam tersi, Allah'ın müstakil sıfatlarının olmadığını söylemenin O'nu sıfatsız bırakmak suretiyle noksan olmakla nitelenmeye imkân vereceğini savunmuştur.

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, Allah'ın zâtıyla kâim, kadîm/ezeli ve ebedî sıfatlarla muttasıf olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Onlara göre Allah, zâtıyla kâim, ezeli ve ebedî bir ilimle âlim, kudretle kâdir, hayatla hayy, kelâmla mütekellimdir. Zira ilimsiz âlim, kudretsiz kâdir, hayatsız hayy, kelâmsız mütekellim düşünülemez. Diğer zâtî sıfatlarda da durum böyledir.³³⁹

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın sıfatları, O'nun nasıl bir varlık olduğunun tasavvur ve tahayyül edilmesini ve anlaşılıp kavranılmasını sağlayan anlamlar ve kavramlardır; boş sözler değildir. Bu demektir ki, sıfatlar Allah'tan bağımsız, yani kişiliksiz birer anlam ve kavram olarak düşünülemediği gibi, Allah da hiçbir sıfat atfedilmeden düşünülemez ve anlaşılamaz. Ayrıca, İlâh'ın tek bir varlık olması, çok sayıda sıfat yardımıyla anlaşılmasına da bir engel teşkil etmez; tam tersine sıfatların çokluğu, zihnin O'nu anlamasını ve kavramasını kolaylaştırır.³⁴⁰ İmam Mâtürîdî'ye göre tevhit ehli olabilmek için Allah'ın isim ve sıfatlarını ispat etmek mecburiyeti vardır. Zira Allah'ın zâtını, Rabb oluşunu, eksiklik ve kusurlardan münezze bulunuşunu bilmek ancak isim ve sıfatları vasıtasıyla mümkün olmaktadır.³⁴¹

Nesefî, evrende görülen harika ve kusursuz bir sistemin varlığını Allah'ın sıfatlarının varlığına delil teşkil ettiğini kaydeder. Bütün insanlar tarafından bilindiği üzere âlemde inkâr edilemeyecek derecede mükemmel bir yapı ve bu yapının bozulmadan devamını sağlayan bir düzen vardır. Bu nizam ve intizamın bilgiyi ve yapabilme kudretini gerektirdiği aklın öncelikle kabul ettiği gerçeklerdendir. Söz konusu âlemi yaratıp düzene koyanın Allah Teâlâ olduğu kabul edildiğine göre, O'nun ilim, kudret, irade ve hayat gibi aktif olmayı gerektiren sıfatlara da sahip olduğunun kabul edilmesi gerekir. Nesefî'ye göre sayılan sıfatlara sahip olmayan, onların zıddı ile mevsuf olur. Bu kurala göre hayat, kudret, ilim ve irade gibi sıfatlar Allah Teâlâ'ya nispet edilmediği takdirde O'na cansızlık, cehalet, âcizlik ve körlük gibi sıfatlar izafe edilmiş demektir. Hâlbûki bu sayılanlar kadîm olan zâtta bulunmazlar. Çünkü

³³⁹el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercemesi*, 161-162; Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhaki, *el-Câmi' li şuâbi'l-İman* (Bombay, 1986), 1:275; el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 77-78; Abdurrahman Nişâbü'rî, *el-Gunye fi Usûli'd-Din* (Lübnan, 1987), 90; es-Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi (el-Bidâye)*, 73.

³⁴⁰Hanifi Özcan, *Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdîlik*, 1. Baskı (İstanbul: Cedit Neşriyat, 2012), 80.

³⁴¹el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercemesi*, 161-162; Musa Koçar, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem İlişkisi*, 1. Baskı (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004), 155.

kadîm olmanın şartı kemal sahibi olmaktır. O halde zâtî-subûti sıfatların Allah için kabul edilmesi bir zorunluluktur.³⁴²

Allah’a müstakil sıfatlar ispat etmenin, “ezelî varlıkların, dolayısıyla ilâhların bir’den çok olduğu anlamı taşıyacağı” endişesini Neseî, diğer Ehl-i Sünnet kelâmcıları gibi gereksiz bir endişe olarak görmektedir. Ona göre bu düşüncede olanlar iki varlık için aynı isim ve kelimelerin kullanılmasından hareket ettiklerini ve bu isim benzerliğini esas aldıklarını nakleder. Allah Teâlâ’ya nispet edilen hayat, kudret, sem’, basar ve ilim gibi sıfatların mahlûkat için de kullanılıyor olmasının teşbihe yol açmayacağını, zira insanların bu iki varlık için sözkonusu edilen isim ve kavramların aynı mahiyette olmadıklarını bildiklerini kaydeder. Ona göre isimlerdeki benzerlik, zâtların da benzer olmasını gerektirmez.³⁴³

İsim ve nitelemelerin zâtın aynısı olmadığı şu şekilde de izah edilebilir: Bir şeyin isimlendirilmesi kaldırıldığı zaman onun delalet ettiği zât kalkmış, yok olmuş olmaz. Örneğin birisi, “o mevcuttur, ancak âlim değildir” dese, o varlığın zâtı yok edilmiş olmaz. Yani kendisinden ilim sıfatının nefyedilişi mevcudiyetiyle çelişmez. Ancak vardır, ama yoktur, şeklinde bir cümle kurulsa bu anlatımda çelişki olur. Eğer isimlendirme tek başına zâtın varlığının ispatı olmuş olsaydı, isimlendirme yok olunca, zât da yok olurdu.³⁴⁴

Bu açıklamadan anlaşılan, bir şeyi tanımak veya göstermek için kullanılan isim ve kavramlar birebir zâtın aynısı değildir. Bu kelimeler, zâttaki bir kısım anlamlara işaret etse de varlık ve yoklukları o isme bağlı değildir. Dolayısıyla isimlerin birbirine benzerliği zâtların benzerliğini ya da aynısı olmasını gerektirmez. Bu sebeple sıfatları ifade etmek için kullanılan kelimelerin aynı olması, mahlûkatın Allah’a eşdeğer olduğu anlamına gelmez. Kaldı ki mümâselet/denklik konusunda da izah edileceği gibi denklik, sıfatın tamamında bütün yönleriyle eşitlik olursa sözkonusu olur. Hâlbuki teşbihi çağrıştırmaya endişesiyle Allah’a isnat edilmekten kaçınılan sıfatların yaratıcı ile yaratılmışlarda bulunuş seviyeleri asla eşit olamaz. Yüce yaratıcının sıfatlarının mahiyeti sınırsız ve sonsuz iken, mahlûkatta bulunan aynı sıfatlar, sınırlı ve geçicidir. Dolayısıyla bu konuda tenzihe hâle gelme durumu söz konusu değildir.

³⁴²Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu’temid en-Neseî, *Tevhidin Esasları (et-Temhid li-kavâ’idi’t-tevhid)*, trc. Hülya Alper, 4. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 43; en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 246.

³⁴³en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 268.

³⁴⁴en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 268.

2.2. Zâtî-Sübûti Sıfatların İspatı

Sıfatlarla ilgili sınıflandırmalar erken dönemlerden itibaren başlamıştır. Yapılan bu sınıflandırmalar müteahhirîn ve yeni ilm-i kelâm devirlerinde konunun anlaşılmasını ve öğrenilmesini kolaylaştırmak için sistemleştirilmiştir. Buna göre sıfatlar genelde zâtî, fiilî ve haberi olmak üzere üçe ayrılmıştır. Zâtî sıfatlar ise nefsî, selbî, (tenizihî) ve sübûti diye üç başlık altında değerlendirilmiştir. Subûti sıfatlar Allah'ın zâtına nisbet edilen mânâlar olup O'nun ne olduğunu ifade eder.³⁴⁵

Allah Teâlâ'nın zâtî sıfatlarının olduğu genel olarak mezhepler tarafından kabul edilmektedir. Allah'ın âlim, hayy, kâdir, semi' ve basir olduğu konusunda çok fazla bir tartışma bulunmamaktadır. Zâtî/subûti sıfatlar konusundaki tartışma daha çok söz konusu sıfatların mastar şekli olan ilim, hayat, kudret, sem' ve basar kavramların Allah'a zait mânâlar olarak isnat edilip, edilemeyeceği meselesinde yaşanmıştır. Sıfatlar konusunda en çok eleştirilen Mu'tezile de, Allah'ın ezeli olarak âlim, kâdir, kebîr, hayy, semi' ve basir olduğunu kabul etmektedir, ancak bunların kök şekilleri olan ilim ve kudret gibi sıfatları zâttan ayrı mânâlar olarak kabul etmemektedir.³⁴⁶

Yaşanan tartışma kök mânâlar taşıyan hayat, ilim, sem' ve basar gibi sıfatların Allah'a isnat edilmesinde veya isnad edilmemesinde ortaya çıkacak olan tenzih problemidir. Mu'tezile söz konusu mânâların zâttan ayrı olarak kabul edilmesi halinde ulûhiyete hâlel geleceğini düşünürken, genelde Ehl-i Sünnet, özelde Neseî, bunu kabul etmemiştir. Tam tersi Allah'ın, zâtının üzerine zâit sıfatlarının kabul edilmemesi halinde ulûhiyet tanımlamasında noksanlık olacağı fikrini savunmuşlardır.

Neseî'nin sıfatları genel olarak iki kısımda değerlendirdiğini görmekteyiz; zâtî/subûti sıfatlar ve fiilî sıfatlar. Zâtî/Subûti sıfatlar; hayat, ilim, sem', basar, irade, kudret, kelâm ve meşiet'tir. Fiilî sıfatlar; yaratma, rızıklandırma, ifdal, in'am, ihsan, rahmet ve mağfiret'tir. Neseî'ye göre Allah Teâlâ, bütün sıfat ve isimleriyle ezeli ve kadîmdir. Allah'ın sıfatları ve isimleri ne O'dur, ne de O'ndan başka bir şeydir. Çünkü bu sıfatlar Allah'ın aynısıdır denilirse bu, iki ilâhın varlığına götürür. Hâlbûki Allah birdir ve ortağı yoktur. Şâyet bu sıfatların Allah'tan başka bir şey olduğu söylene, bu sıfatlar hâdis olmuş olur ki bu câiz değildir. (Yani Allah hâdislerle vasıflanmış olur.)³⁴⁷

³⁴⁵İlyas Çelebi, "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 37: 104, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sifat>.

³⁴⁶el-Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1:242.

³⁴⁷en-Neseî, *Mâtürîdî Akaidi (Bahrü'l- Kelâm Tercümesi)*, 91.

Nesefî'ye göre, Allah Teâlâ, ilmiyle âlimdir, ilim O'nun ezeli sıfatlarından. Mutezile'nin dediği gibi, Allah'ın zâtı, ilmi değildir, Allah zâtıyla âlimdir. O, olan ve olmayan şeyleri olmadan önce bilmiştir ve nasıl olacağını da bilir.³⁴⁸ Aynı şekilde Nesefî'ye göre, “ezelde sıfatların varlığını kabul etmek, başka kadîm varlıkların kabulünü gerektirir” şüphesi, geçersiz bir düşüncedir. Çünkü sıfatlar Allah'ın dışında varlıklar değildir.³⁴⁹

Nesefî, Allah'ın zâtî sıfatları ezeli olarak ispatlanmadığı takdirde bunun izahı ve anlaşılması zor başka problemlere yol açacağını ve kadir-i mutlak olan yaratıcının ulûhiyetinde za'fa sebep olması yönüyle de tenzihe aykırı olduğunu izah etmeye çalışmaktadır. Ona göre ezeli olarak kabul edilen sıfatlar Allah'ın dışında başka varlıklar olarak kabul edilmediği için de onların ezeli olma vasıfları itibariyle ulûhiyette Allah'a ortaklar kabul edilmiş anlamına gelmeyeceğini savunmaktadır.

Nesefî, Allah'ın zâtî/subûti sıfatlarının ezeli olarak var olması gerektiğini mantık kuralları çerçevesinde izah etmenin yanı sıra Kur'an-ı Kerim'deki birçok âyetin bu konuda delil teşkil ettiğini belirtir. Ona göre Allah'ın müstakil sıfatlarının varlığına işaret eden âyetler muhkem yani mânâsı açık ve net olan âyetlerdir. Muhkem âyetlerin işaret ettiği bir hususu inkâr etmek mümkün değildir.³⁵⁰

Âyetlerde Allah Teâlâ'ya müspet olarak izafe edilen söz konusu sıfatların Allah'a nispet edilmemesi durumunda O'nun kendini insanlara tanıttığı metodun tam olarak benimsenmemiş olacağı, bu sebeple de insanların Rablerine olan ta'zimlerinde hatalar meydana gelebileceği sonucuna varılabilir. Bunun devamında mutlak güç sahibi Allah Teâlâ'nın sıfatları yönüyle tenzihe aykırı anlayışlar zamanla zihinlere yerleşebilir.

Nesefî'nin zâtî/subûti sıfatlar kapsamında ele aldığı sıfatların Allah'a nispet edilmesinin tenzih açısından bir gereklilik olduğu düşüncesini nasıl temellendirdiği araştırmamızın bu bölümünde ele alınacaktır.

2.2.1. Hayat

“Hayy” ismi sözlükte, diri ve canlı olmak demek olup ölümün zıddıdır.³⁵¹ Kelâm ıstılahında ise hayy, “bilmek kendisiyle mümkün ve uygun olan isim” olarak tanımlanmıştır. Başka bir ifade ile bilmek, diri olmanın delilidir.³⁵² Yani ilimle bir şeyi bilmek “hayy” sıfatı ile mümkündür. Allah Teâlâ hakkında söz konusu olan hayat, mahlûkatta görülen ve maddenin

³⁴⁸en-Nesefî, *Mâtürîdî Akaidi (Bahrü'l-Kelâm Tercümesi)*, 94.

³⁴⁹en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 255.

³⁵⁰en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 263.

³⁵¹*el-Müncid fi'l-lügati ve'l-Â'lâm* (Beyrut, 1992), “Hayy-Kayyum”.

³⁵²Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gâvâmi'zi't-tenzîl* (Beyrut, 1987), 1:299.

ruh ile birleşmesinden meydana gelen geçici ve maddi bir hayat olmayıp ezeli ve ebedidir, bütün hayatların kaynağı olan hakiki bir hayattır.³⁵³

Nesefî'ye göre hayat sıfatı aynı zamanda kudret ve ilim sıfatlarının da dayanağıdır. Hayat sahibi olmayan bir varlıkta ilim ve kudret bulunamaz. Görülen ve görülmeyen âlemi içindikilerle mükemmel bir şekilde var eden zât hayatla nitelenmediği zaman cansız/ölü olmakla nitelenmiş olur. Sıfatların birbiriyle sıkı bir ilişkisinin olduğu kabul edilmekle beraber bunların birinin diğerinin yerine geçecek kadar aynı olmadığına dikkat çekilmiştir. Nesefî'ye göre, "hayat ilimdir, ilim kudrettir" şeklinde bir değerlendirme de yanlış görülmüştür.³⁵⁴ Onun bu hassasiyeti, Mu'tezile'nin yaptığı gibi Allah'ın sıfatlarıyla zâtı aynı şey olarak değerlendirme hatasına düşmemek için gösterdiği anlaşılmaktadır. Zira bu değerlendirme, Allah'ın sıfatı olmayan bir yaratıcı olduğu düşüncesine götürür. Bu düşünce O'nun acziyet ve noksanlıkla nitelenmesine yol açacağı için tenzihe aykırı bulunmaktadır.

Nesefî, yapılan tartışmalar arasında Kerramiyye ve bazı şahısların bir varlıkta ilim ve kudretin bulunması için hayat sahibi olmasını gerekli görmediklerini, ölü ve cansız varlıklarda da ilim ve kudretin bulunabileceğini iddia ettiklerine değinerek bu düşüncenin akıl sahibi kimseler tarafından kabul edilemeyeceğini ifade eder. Ona göre bu iddia kabul edildiği takdirde kâinata görülen yüce dağların, geniş ovaların, şehirlerin ve çeşit çeşit sanatların ölümler ve diğer cansız varlıklar/cemadat tarafından meydana getirilmiş olduğunun da kabul edilmesi gerekir. Bunun muhal olduğunu söylemeye bile hacet yoktur.³⁵⁵

Allah'ın hayat sıfatının var olduğuna bir delil de âlemde görülen mükemmel düzen ve işleyiştir. Şayet Allah Teâlâ ezelde kudret, ilim, hayat, işitme ve görme sıfatlarına sahip olmamış olsaydı, bu mükemmel âlemi yaratamazdı. Âlem var olduğuna göre, Allah'ın ezelden beri bu sıfatlara sahip olduğu aklen sabit olmaktadır. Bu sıfatların ezeli olmadığı, sonradan sahip olunan şeyler olduğu kabul edilirse, bir dönem Allah'ın âciz ve noksan olduğu sonucu çıkar ki bu da ilâh olmanın gereklerine ters bir durumdur.³⁵⁶

Âlemin yaratıcısının kadim olduğunu, aklî istidlâl ile ispatlayan en-Nesefî, zorunlu olarak kıdemin şartı olan noksan sıfatlardan münezzeh/uzak olma durumunun da kabul edilmiş olduğunu belirtir. Bu hükmün sonucu olarak, yaratıcının (subûti sıfatlar olarak adlandırılan) "hayy, kadir, semi", basir ve âlim" olduğu kesinleşmiş olur. Çünkü bu sıfatları taşımayan bir varlık, ölüm, acziyet, körlük ve sağırılık sıfatlarını taşıma ihtimaliyle karşı karşıya kalır. Zira yukarıdaki kıdemin şartı olan sıfatların zıtları, söz konusu noksanlık

³⁵³Gölcük - Toprak, *Kelâm*, 190.

³⁵⁴en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 246.

³⁵⁵en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 349.

³⁵⁶en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 349.

sıfatlarıdır. Eğer kemal sıfatlar ile muttasıf değilse o zaman zıtlarıyla muttasıf olur. Dolayısıyla, noksanlık sıfatlarının zıddı olan kemal sıfatlarla Allah Teâlâ'nın mevsuf olması bir zorunluluktur. İki zıt bir arada olamaz, birisinin yok olması için diğersinin var olması gerekir.³⁵⁷

Nesefî'nin zâtî sıfatlar arasında saydığı ve “hayy” vasfının mastarı olan “hayat”ın Allah’a nispet edilmesini O’nun ekmel varlık olarak kabul edilmesinin zorunlu bir sonucu olarak gördüğü anlaşılmaktadır. O aynı zamanda kavramların kök anlamıyla olan alakasını da göz önünde bulundurarak, “hayat” sıfatı olmayan bir varlığa “hayy” (canlı) denilemeyeceği hususuna vurgu yapmaktadır. Ayrıca Nesefî hem bu sıfat hem de diğerlerindeki ispatı temellendirirken şu mantıksal kuralı da kullanmaktadır: “Bir özelliğin bir varlıkta olmadığı söyleniyorsa, onun zıttı olan vasfın bulunduğu kabul edilmiş olur.” Dolayısıyla Allah’ın “hayat” sıfatına sahip olduğunun kabul edilmesi O’nun ilâh olarak kabul edilmesinin zorunlu bir şartıdır. Bunu kabul etmemek Allah’ı noksan bir sıfat olan “ölüm” ile vasıflamak anlamına gelir.

2.2.2. İlim

Zât- sıfat ilişkisi bağlamında yaşanan tartışmalardan birisi de ilim ile kastedilenin zâtın aynısı olup olmadığı meselesidir. Nesefî, Mu’tezile’nin en büyük hocası diye nitelediği Ebû’l-Huzeyl el-Allaf’ın (ö. 235/849) “Allah Teâlâ âlim’dir sözüyle ilmin varlığı kastedilmektedir” dediğini nakleder. Ancak Nesefî, Ebû’l-Huzeyl’in ilim’den kastının Allah’ın zâtı olduğunu belirtir ve onun diğer sıfatlarla ilgili düşüncesinin de aynı olduğunu kaydeder.³⁵⁸ Nesefî, Mu’tezile’nin bu düşüncesine birkaç yönden itiraz eder: 1- Eğer Allah’ın ilmi zâtı olsa, o zaman zâtı da ilmi olur. Bu takdirde O’nun ilmine ibadet etmek gerekir. Hâlbûki Ka’bi, “kim ki Allah’ın ilmine ibadet edilebileceğine inanırsa kâfir olur” demiştir. Dolayısıyla bu bir çelişkidir. 2- Eğer Allah’ın zâtı ilmi ise o takdirde zâtın kâim bizzât/varlığının kendisinden olması imkânsız olur, zira ilmin varlığının kendisinden olması mümkün değildir. 3-Eğer ilim ve kudreti zât olursa o zaman ilim kudret olur, böylece sıfatlar birbirinin içine girmiş olur ki bu anlamsız bir düşüncedir.³⁵⁹

Nesefî, Ehl-i Sünnet’in sıfatlar konusunda Mu’tezile’ye itiraz dayanaklarından birisinin ilim ve kudretin aynı şey olarak kabul edilmesi meselesi olduğunu kaydederek, bu

³⁵⁷en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 246.

³⁵⁸en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 268; el-Eş‘arî, *Maqâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 1:187; el-Eş‘arî, *el-İbâne*, 42.

³⁵⁹en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 269.

görüş kabul edildiği takdirde şöyle bir cümleyi kabul etmek gerekir: “Allah kendini bilir, o halde Allah’ın kendine gücü yeter.” Hâlbûki böyle bir hüküm imkânsızdır.³⁶⁰

Nazzam, çelişkiden kurtulmak için “Allah âlimdir” sözüyle zâtın varlığını ve cehaletin nefyini kastettiklerini ifade etmiştir.³⁶¹ Neseî bu izahın yanlış olduğunu, zira bu açıklama ile sıfatın tanım olarak asıl anlamından lakap anlamına kaydırılmış olduğunu belirtir. Hâlbûki bu lakap da zâtla ilişkilendirilmiş olduğu için bozuk bir izahtır.³⁶² Yani “âlim” lafzı sıfat olarak değil de bir lakap mânâsına kullanılmış demektir. Buna göre Allah’ın gerçek âlim olmadığı, ancak bu ismin O’na lakap olarak verilmiş olduğu şeklinde anlaşılır. Kelimenin kökle bir bağlantısı kalmamış olur. Çünkü âlim demekle “cahil değil” anlamı ifade edilmiş olmaktadır.

Neseî, âlim isminin herhangi bir mânânın varlığını değil de sadece cehaletin olmadığını belirtmek için Allah’a nispet edildiğini söyleyenleri de sert bir şekilde eleştirir. Ona göre lügat âlimleri, kelimeleri kökleriyle ilgili bir anlama delalet etmek için vaz’ ettiklerini, kök anlamının zıddını nefyetmek için değil. Söz konusu kelimedden zıtmânânın olmadığını anlaşılması, vaz’ edilen anlamın varlığını kabul etmenin zorunlu bir sonucudur. Ya değilse o kelime zıt mânâyı ispatlamak için söylenmemiştir. Bir kimsede ilmin varlığıyla ilgili bir şey belirtilmediği zaman onun cahil olduğu ifade edilmiş olmaz. Neseî, “Allah âlimdir” sözüyle “Allah cahil değildir” anlamı kastediliyorsa “O cahildir” sözüyle de “O âlim değildir” mânâsı kastedilmiş olur, şeklinde bir kıyas yapar.³⁶³ Neseî, burada Mu’tezile’nin ilim sıfatının varlığını kabul etmemekle Allah için cehl sıfatını ispat etmemeyi aynı kefeye koyduğunu açıklamaya çalışmaktadır. Yani o, bu yaklaşım tarzıyla ilim ile cehlin Allah’a izafesinin imkânsızlığını teknik olarak bir tutmaktadır. Dolayısıyla Allah’a ilim sıfatını nispet etmemek, lafız ve mânâ yönünden birçok sorunlara ve çelişkilere yol açar bu da tenzih açısından kabul edilemez.

Allah’ın mahlûkâta benzemediği dikkate alındığında O’nun ilmi ile insanların ilmi arasında nasıl bir ilişki vardır, Allah’ın ilmi insanların ilmine tersmidir şeklinde bazı düşünceler oluşabilir. Neseî bu konuyla alakalı olarak “ Allah’ın ilmiyle insanların ilmi arasında bir muhalefet vardır denemez” şeklinde bir yaklaşım sergilemektedir. Bunun açılımı olarak, “Allah bir ilimle bilir” denildiği gibi “yaratıklar da bir ilimle bilir” denilebilir. Fakat kadîmin bilgisi ile yaratılmışların bilgisi birbirine eşit değildir. Yani aynı mahiyette

³⁶⁰en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 271.

³⁶¹el-Eş’arî, *Maķâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 1:165; Geniş bilgi için bkz. Orhan şener Koloğlu, “Ebû Hâşim el-Cübbâi’nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2007): 196 vd.

³⁶²en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 272.

³⁶³en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 273.

değildir.³⁶⁴ Aynı zamanda insanlardan âlim olan birisi devamlılığı imkânsız olan ve bilinenlerin hepsini kuşatamayan araz bir ilimle bilir ki bu ilim ya zarûridir ya da istidlâli (çıkarıma dayalı) dir. Ancak Allah'ın ilmi bilinenlerin hepsini kuşatan ezeli bir ilim olup bu ilim araz olmadığı gibi devamlılığı imkânsız da değildir. Bunun yanısıra O'nun ilmi ne zarûri ne de istidlâlidir. Allah Teâlâ ilim sıfatı yönüyle de benzeri ve ortağı olmaktan münezzehtir.³⁶⁵

Nesefî, Ebû Hâşim'in (ö. 321/933) Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki düşüncelerini farklı bir anlatımla ifade etmeye çalıştığını ve sıfatların birer hal olduğu fikrini ortaya attığını nakleder. Ebû Hâşim “hem yaşadığımız âlemde hem de metafizik âlemde “âlim” nitelemesi, âlim olan zâtın durumunun, âlim olmayan zâtın durumundan farklı olduğunu belirten bir haldir. Âlim bu hal sebebiyle âlim olmaktadır” şeklinde söz konusu düşüncesini açıklamaya çalışmıştır. O, diğer sıfatlardaki durumun da bu şekilde olduğunu düşünmüştür.³⁶⁶

Ebû Hâşim, âlim olmayı gerektiren ilim sıfatını bir varlıkta meydana gelen arızî bir sebeble ortaya çıkan durum olarak açıklamıştır. Bu da ancak cisim olan bir varlıkta söz konusu olabilir. Ona göre Allah Teâlâ cisim olmadığına göre O'nun âlim oluşu zâtına ait olan bir haldir. O halde âlim olmak Tanrı'nın zâtına aittir; bilmek O'na aittir.³⁶⁷ Yani ilmi vardır demeye gerek yoktur.

Nesefî, “bahsedilen halin zâta veya zâttan ayrı bir mânâya râci olması gerekir, eğer hal zâta râci bir durum olarak kabul edilirse, daha önce bahsedildiği şekilde zâtta değişiklik kabul edilmiş olur ki Mu'tezile de buna karşıdır. Şâyet halin bir mânâya râci olduğu söyleniyorsa o zaman sıfat kabul edilmiş olur ki bu da Mu'tezile'nin kabul etmediği bir prensiptir. Halin zât ve mânâdan başka bir şeye râci olduğu söyleniyorsa, o zaman zât ile mânâ arasında yeni bir merteye ihdas edilmiş olur ki bu da hiç kimse tarafından bilinmemektedir.³⁶⁸ Dolayısıyla ilim sıfatının kabul edilmeyerek hal diye izah edilmesi tutarlı bir açıklama olmayıp Allah'ı ilimsiz olmakla itham etmek anlamına gelir. Bu da tenzihe uygun değildir.

Mu'tezile'nin “Allah Teâlâ âlim olmakla mevsuftur ancak ilmi yoktur”³⁶⁹ sözü bu kapsamda tartışılan bir ayrıntıdır. Buradaki mesele sıfatın tanımı üzerinden yürütülmüştür. Mu'tezile'ye göre sıfat, vafeden kimsenin nitelediği şeydir. Buna göre vafedenler Allah'ı âlim diye vasıflamışlardır. Nesefî, ilim sıfatı olmadığı halde birisinin âlim diye

³⁶⁴en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 278.

³⁶⁵en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhid Terc.*, 38.

³⁶⁶en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 279.

³⁶⁷ Bkz. Richard M Frank, “Ebû Hâşim'in Ahval Teorisi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Hayrettin Nebi Güdek, 46 (2014): 236.

³⁶⁸en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 282.

³⁶⁹Kâdî Abdulcebbar, *Dinin Temel İlkeleri (el-Muhtasar)*, 47.

nitelendirilmesi onu âlim yapmaz diyerek bu izah tarzına karşı çıkar. Nitekim bir kimse zenci bir insana beyaz demekle o insan beyaz olmaz, aynı şekilde kısa birisine uzun demekle o kimse uzun olmaz. Dolayısıyla meseleyi birisinin vasıflamasıyla çözmek ve öyle hüküm vermek doğru değildir. O halde Allah'ın ilim sıfatı yoktur, O'nun âlim diye nitelendirilmesi vasfedicinin vasıflamasıyla olmuştur, denemez. Ayrıca ezelde Allah'ı bu şekilde vasfedecek birisi bulunmadan "O ezelde mevsuftur" denilmesi de yanlış bir çıkıştır.³⁷⁰

Ebû'l Muîn en-Nesefî, sıfatlar konusundaki tartışmalarla bağlantılı olarak, Allah Teâlâ'nın ezelde âlim olduğu kabul edilince, O'nun zâtının dışındaki şeyleri bilip bilmediği yönündeki tartışmalara değinir. Bu konuda farklı görüşlerin ortaya atıldığını belirten Nesefî, "Yaratıcının varlığını kabul edenler, O'nun kendi zâtını, sıfatlarını ve bunların dışındaki her şeyi bildiğini savunmuşlardır. Her ne kadar o zaman âlem yok idiyse de onu da bildiğini düşünmüşlerdir. Böylece onlar, ma'dumu, yani var olmayanı da bilinen, bilinebilen sınıfına almışlardır" diyerek tercih ettiği görüşü ortaya koymaktadır.³⁷¹

Varlık sahasında olmayan şeyin Allah tarafından bilinemeyeceğini düşünenler, naklî delil olarak şu âyetleri ileri sürmüşlerdir: "O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır. O, mutlak güç sahibidir, çok bağışlayandır." (Mülk, 67/2); "Her ne kadar Allah'ın doğru yolu gösterdiği kimselerden başkasına ağır gelse de biz, yönelmekte olduğun ciheti ancak; Resûl'e tabi olanlarla, gerisin geriye dönecekleri ayırd edelim diye kible yaptık." (Bakara,2/143); "Sonra, nasıl davranacağınızı görelim diye, onların ardından yeryüzünde sizi onların yerine getirdik." (Yunus, 10/14)

Ma'dumun bilinemeyeceğini düşününler bu ve benzeri âyetlerde kullanılan, "imtihan", "ayırt etmeyi istemek" ve "nasıl davranılacağının görülmesi" gibi kavramların, gerçekleşmeyen şeyin bilinmediğine birer delil olduklarını ileri sürmüşlerdir. Nesefî'ye göre kelâmcıların çoğu, olmayan şeyin bilinme kategorisinden çıkarılmasını, akla ters ve dinin temel esaslarına aykırı olduğu kanaatinde olduklarını belirtmektedir.³⁷²

Allah'ın ma'dumu bilmediğini söylemenin O'nu cahil konumuna düşüreceğini belirten Nesefî, Allah'ın ilminin her şeyi kapsadığını, henüz olmayan şeyin de bu kapsam dâhilinde olduğunu belirterek O'nu bu açıdan tenzih eder. Nesefî bu düşüncesini şu şekilde temellendirir:

"Eksiksiz ve mükemmel bir iş, o işi yapanın onu bildiğine bir işarettir. Nitekim akl-ı selim sahibi kimseler, güzel bir tablonun veya güzel ve ince bir sanatın, bu alanda bilgisi olmayan birisi tarafından yapıldığını kabul etmezler. Bir şeyi güzel ve mükemmel bir şekilde yapabilmenin ilk şartı, daha onu

³⁷⁰en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 335.

³⁷¹en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 256.

³⁷²en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 257.

ortaya çıkarmadan, nasıl yapılacağını ve yerli yerine nasıl yerleştirileceğini bilmeye bağlıdır. Bir sanatı ortaya çıkarmadan önce, onunla ilgili bilgi sahibi olmayan kimse, onu istediği güzellikte yapamaz. Bütün bunlar, Allah'ın âlemi yaratmadan önce onu bildiğine aklî bir delildir. Bu sebeple ma'dumun bilinemeyeceğini düşünenler, hikmetli işlerin ve muhteşem sanatların, bunları bilen tarafından gerçekleştirilmediğine inandıklarını gösterir. Bu düşünce, en mükemmel şeylerin tesadüfî olarak gerçekleşebileceği fikrini ortaya çıkarır. Hâlbûki gerçek hayatta böyle bir şey yaşanmamıştır.³⁷³

Nesefî, Allah'ın ma'dumu bildiğine naklî delil olarak şu âyetlerinakleder: “Meryem oğlu İsa: "Ey İsrailoğulları! Doğrusu ben, benden önce gelmiş olan Tevrat'ı doğrulayan, benden sonra gelecek ve adı Ahmed olacak bir peygamberi müjdeleyen, Allah'ın size gönderilmiş bir peygamberiyim" demişti. (Saf, 61/6); “Bedevilerden geri kalmış olanlara de ki: "güçlü kuvvetli bir millete karşı, onlar müslüman olana kadar savaşılmaya çağırılacaksınız.” (Fetih,48/16); “Ey inananlar! Siz, Allah dilerse, güven içinde, başlarınızı tıraş etmiş veya saçlarınızı kısaltmış olarak, korkmadan Mescidi Haram'a gireceksiniz. Allah, sizin bilmediğinizi bilir. Size, bundan başka, yakın zamanda bir zafer verecektir.”(Fetih, 48/27)

Bu ve benzeri birçok âyette, Allah Teâlâ, henüz gerçekleşmemiş şeylerden haber vermektedir. Ayrıca âyetlerde, cennetten, cehennemden, orada hayatın nasıl olacağı hakkında birçok bilgi verilmektedir. Bu âyetlerde haber verilen bilgiyi inkâr etmek, İslâm dinine göre küfürdür. Zira Allah'ın bu şeylerden haber verirken bilgi sahibi olmadan böyle davrandığını düşünmek akılsızlıktır.³⁷⁴

Nesefî, sıfatlar konusunda, kendi düşünce yapısı içinde tenzihe hâle getirmemek için ifadelerini özenle seçmiştir: “Allah'ın ilmi O'nun zâtına hulûl etmiştir demek doğru değildir. Aynı şekilde zâtı ilmine ve diğer sıfatlarına mahal olmuştur demek te yanlıştır.”Nesefî hulûl kavramının sükûn ve istikrar ifade ettiğini bu mânâların da ancak cisimlerde söz konusu olabileceğini belirterek bunu Allah Teâlâ için tenzihe aykırı görür. Bu kapsamda dikkat çekilen diğer bir ifade tarzı da “Allah'ın ilmi yanındadır, içindedir, etrafındadır” şeklindeki cümlelerdir. Bu şekil ifadeler şahit âlemde sıfat ve mevsuf için kullanılmadığı için Allah'ın sıfatlarını ifade etmek hususunda da kullanılması doğru görülmemiştir.³⁷⁵

Sonuç olarak sıfatlar içinde tartışması en çok yapılan konuların başında ilim sıfatının geldiği söylenebilir. Çünkü diğer sıfatların izahı ve temellendirilmesi ancak ilimle olmaktadır. Nesefî'nin bu konuda yaptığı tartışma ve değerlendirmeler genellikle Mu'tezile'nin sıfatlar, özelde ilim sıfatına bakış açısıyla ilgili olmuştur. Mu'tezile'nin bu konudaki olumsuz tavrına çeşitli açıklamalarla karşı çıkmış ve ilim sıfatının Allah'a nispet edilmesini ulûhiyet açısından

³⁷³en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 258.

³⁷⁴en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 259.

³⁷⁵en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 338.

gerekli görmüştür. O, ilim sıfatı olmayan bir yaratıcının eksiklikle itham edilmiş olacağına inandığı için gelebilecek her türlü soru ve yapılabilecek her türlü itiraza cevap verme görevini üstlenmiştir.

2.2.3. Sem‘- Basar

Ehli Sünnet kelâmcıları Allah’ın gerçek mânâda işiten ve duyan olduğunu O’nun hayy sıfatı ile delillendirmişlerdir. Hayy olanın, semi’ ve basir olarak nitelenmesi mümkündür. Diri olan bir varlık işitme ve görme vasfını kaybedince onların zıddı olan sıfatlarla nitelenir. Allah Teâlâ’nın bu iki durumdan soyutlanması mümkün olmadığına göre ve O’nun ulûhiyetin şartı olan kemal sıfatlarla nitelenmesi gerekli olduğuna göre O, gerçek anlamda semi’ ve basirdir.³⁷⁶

Nesefî, sem’ ve basar sıfatlarını zâtî sıfatlar kapsamında değerlendirmiştir. O diğer sıfatlarda olduğu gibi Allah Teâlâ’nın sem’ ve basar sıfatlarının ezeli ve kadîm olduklarını O’nun bu sıfatlar bakımından da tek ve benzersiz olduğunu savunmuştur. Bu sıfatları ezeli kabul etmenin onların sonradan meydana gelmediğini temellendirmek açısından bir zorunluluk olduğunu ifade etmektedir. Nesefî, Allah’ın semi’ ve basîr olmasını O’nun kemal sıfatlarla mevsuf olmasının zorunlu bir sonucu olarak değerlendirir.³⁷⁷

Nesefî, daha önce de geçtiği üzere Allah’ın subûtî sıfatlarının varlığına, âlemdeki mükemmel düzeni delil olarak gösterir. Ona göre bu kadar ince işleyişi yapanın hayy/diri olması aklî bir zorunluluktur. Hayy olan aynı zamanda kâdir, semi’ ve basir olur. Bu özellikte olan yaratıcının sem’ ve basar sıfatlarının olması gerektiği de kabul edilmesi zorunlu bilgiler arasındadır. Zira böyle kemal sıfatlara sahip olmayan, bunların zıddı olan sıfatlara sahip demektir. Bu yargı ise kadîm ilâh olan Allah Teâlâ’ya nispet edilemez.³⁷⁸ O halde Allah’ın sem‘ ve basar sıfatları vardır, bu sıfatlar zâtıyla kâimdir, ne zâtın aynısı ne de gayrisidir. Bu sıfatların her biri diğer sıfatın içinde olmadığı gibi bunlar “ilim” ve “kudretle” aynı olmakla da nitelenemez.³⁷⁹

Allah’ın semi’ ve basir olduğu Kur’an-ı Kerim’de ifade edilmiş ve Allah o isimlerle adlandırılmıştır.³⁸⁰ Birisine isim vermek anlamsız ve boşuna bir iş değildir. Allah Teâlâ kendisini böyle isimlendirdiğine göre O’nun bu isimlerin kök anlamlarıyla ilişkili sıfatlarının

³⁷⁶el-Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, 78; es-Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi (el-Bidâye)*, 72.

³⁷⁷Nesefî, *Bahrü’l-Kelâm*, 33.

³⁷⁸en-Nesefî, *Tebşîra*, 2004, 1: 246; en-Nesefî, *Kitâbü’t-Temhid Terc.*, 44-45.

³⁷⁹en-Nesefî, *Tebşîra*, 2004, 1: 261.

³⁸⁰Şûra, 42/11.

varlığına bir işaret vardır.³⁸¹ Ancak Allah’a izafe edilen isim ve sıfatlarda mahlûkâta benzerlik vehmi olmaması için “Allah diri’dir ancak diğer diriler gibi değil, O işiten’dir ancak diğer işitenler gibi değil, O gören’dir ancak diğer görenler gibi değil” şeklinde cümleler ifade edilmesi daha uygun görülmüştür. Neseî bu şekildeki inceliğin Ebû Hanîfe (rh) tarafından tavsiye edildiği ve diğer kelâmcılar tarafından devam ettirildiği kaydını düşmektedir.³⁸²

Allah’ın işiten ve gören olma noktasında mahlûkâta benzerliğini nefyetmek için; “O’nun bir şeyi işitmesi, başka şeyleri işitmesini engellemediği gibi, işitmek için kulak, sinir, beyin gibi maddî âlet ve uzuvlara da muhtaç olmadığı, Allah’ın görülmek şanından olan her şeyi gördüğü, hiçbir şeyin O’nun görmesinden gizli kalamayacağı, O’nun görmek için göze, ışığa vb. maddî şeylere muhtaç olmadığı”³⁸³ belirtilmiştir.

Sonuç olarak subûti sıfatların Allah Teâlâ için kabul edilmesi kapsamında O’nun sem’ ve basar sıfatlarına sahip olması gerektiği hem naklî hem de aklî bir gereklilik olarak Neseî tarafından ortaya konmuştur. Allah’ın bu sıfatlarının olmadığını kabul etmenin O’nu zıddı olan sıfatlarla vasıflamak anlamına geleceği için tenzihe aykırı olacağı ortaya konmuştur.

2.2.4. İrade

“İrade, istek, ihtiyaç ve ümitten meydana gelmiş bir güç, kendisine sevk etmesi nedeniyle bir fiile nefsin kayması ve eğilim göstermesi,”³⁸⁴ istenilen bir şeyin elde edilmesine çalışmak,³⁸⁵ anlamlarına gelmektedir.

Neseî, Allah’ın irade sıfatı ile nitelenmesi konusunda insanların farklı görüşlere sahip olduklarını, Müslümanların çoğunun, Allah’ın gerçekten irade sıfatı ile mevsuf olduğuna inandıklarını bildirmektedir. Ancak Mu’tazile’nin çoğu temsilcilerinin, Allah’ın gerçek mânâda değil, mecâzî mânâda irade sıfatı ile vasıflanabileceğini düşünmüşlerdir. Onlara göre, “Allah, şunu istedi” denildiği zaman, eğer bu fiil O’nun ise, bu cümlenin mânâsı, “O, herhangi bir zorlama ve mecburiyet olmadan bu işi yaptı”, şeklindedir. Ancak bu fiil başkasına ait ise, “Allah istedi” demenin mânâsı, “Allah emretti” şeklindedir. Bu gurup, söz konusu düşüncelerine, yani irade’nin emir anlamında kabul edilmemesi durumunda, kötü fiillerin Allah’a izafe edileceğini, böylece O’nun kötü şeyleri istemiş sayılacağı yargısını öne sürmüştür.³⁸⁶

³⁸¹en-Neseî, *Kitâbü’t-Temhid Terc.*, 45.

³⁸²en-Neseî, *Tebşîra*, 2004, 1: 196.

³⁸³Gölcük - Toprak, *Kelâm*, 196.

³⁸⁴er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 206.

³⁸⁵Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl (Min Haşiyeti Şeyhzâde)* (İstanbul: Hakikat Kitabevi, 1991), 1:222.

³⁸⁶en-Neseî, *Tebşîra*, 2004, 1: 493.

Allah'ın iradesi insanların fiillerine taalluk ederse, yani başkasının bir fiili yapması istenirse, buradaki irade, emretmek mânâsına gelir diyenlere Neseî, bu düşüncenin yanlış olduğuna şu âyeti delil göstererek cevap verir: “Eğer Rabbin dileyseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi elbette topyekûn iman ederlerdi. Böyle iken sen mi mü'min olsunlar diye, insanları zorlayacaksın?” (Yunus, 10/99) âyetinde irade, emretmek anlamında değerlendirilirse mânâ şu şekilde oluşur; “Eğer Rabbin emrederse, yeryüzündeki herkes iman ederdi.” Neseî'ye göre bu anlam iki yönden yanlıştır. Birincisi, demek ki Allah Teâlâ, iman etmemiş olanlara, iman etmeleri yönünde emir vermemiştir. Böyle olunca iman etmeyenler bu davranışları sebebiyle asi olmuş sayılmazlar. İkinci yanlışlık ise, Allah'ın emrettiği kimselerin iman etmesi zorunludur. Hâlbuki emredilen kimselerden çoğunun iman etmediklerini görüyoruz. Bu durumda âyetin mânâsıyla, gerçekleşen şey arasında bir çelişki ortaya çıkmış olur ki, böyle bir düşünce yanlıştır. O halde sözkonusu irade'nin emir anlamında kullanıldığı şeklindeki görüş temelsizdir.³⁸⁷

Allah Teâlâ'nın yaratmak istediği şeyleri, irade sıfatı ile mi yoksa irade sıfatı olmadan mı istediği noktasında fırkalar ve kişiler arasında tartışmalar olmuştur. Neccârîyye, Allah'ın istediklerini irade sıfatı olmaksızın zâtıyla istediğini ileri sürmüşlerdir. Bunlar, bu cümle ile Mu'tezile'nin, “Allah'ın zâtıyla kâim bir sıfatının olmadığı, zâttaki sıfatların zâtın kendisi olduğu” yönündeki anlayışlarına katıldıklarını belirtmiş olmaktadır.

Mu'tezile ise Allah'ın zâtıyla mürid olmadığını, eğer böyle olsaydı, o zaman Allah'ın herhangi bir şeyi kerih/çirkin görmesi imkânsız olurdu. Zira kerih gören kimsenin bir şeyi kerih görmesi/istememesi, ancak o şeyi irade etmesi şeklinde mümkündür. Ayrıca Ebû Ali El-Cubbâî, Allah'ın zâtıyla mürid olmasının, O'nu fiilden kaçınamayacak fail hükmüne getireceği düşüncesindedir. Çünkü zâtıyla murad ettiği şeyin, irade ettiği şekilde, irade ettiği zamanda meydana gelmesi gerekirdi. Dolayısıyla Allah, zâtıyla mürid olmayıp, hâdis olan bir irade ile müriddir. Yani Allah'ın iradesi vardır, ancak ezeli değildir, sonradan olmaktadır.³⁸⁸ Mu'tezile temsilcileri, söz konusu hâdis iradenin herhangi bir mahal olmadan gerçekleştiğini ileri sürmüşlerdir.³⁸⁹

Neseî, arazların var olmaları için muhtaç oldukları bir mahal olmadan kendi başlarına bulunmaları imkânsız olduğu için, bu düşüncüyü yanlış bulmaktadır. Ona göre hâdis olan irade

³⁸⁷ en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 495.

³⁸⁸ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 253.

³⁸⁹ en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 498.

kendi başına bulunabiliyorsa, o zaman Allah'ın yanı sıra bütün kâinat ve içindekiler bu irade ile murid vasfını elde etmiş olurlar ki bu akıl dışı bir yargıdır.³⁹⁰

Ehl-i Sünnet ise, Allah'ın zâtıyla kâim bir irade ile murid olduğunu, yani yapmak istediğini, irade sıfatıyla istediğini kabul etmişlerdir. Allah'ın iradesi iyi ve güzel şeylere taalluk ettiği gibi, günah ve çirkinlikler gibi razı olunmayan ve emredilmeyen hususlara da taalluk eder.³⁹¹

İrade konusunda tartışılan hususlardan birisi de, Allah'ın zâtıyla kâim olan iradesinin ezeli olup, olmadığı meselesi olmuştur. Ehl-i Sünnet, Allah'ın zâtıyla kâim olan ezeli iradesiyle murid/dileyen olduğunu söylemiştir. Yani ezelde Allah Teâlâ, irade sıfatını haiz olduğunu belirtmişlerdir. Ancak Kerramiyye, Allah'ın ezelde istediğini dileyen olduğunu, fakat bunun kudret sıfatıyla birlikte olduğunu düşünmüştür. Dolayısıyla O, âlemi zâtında var ettiği hâdis bir irade ile yaratmıştır.³⁹²

Nesefî bu anlayışın Allah'ın zâtının hâdislere mahal olarak kabul edileceği için yanlış olduğunu belirtmiştir. Ayrıca yaratılan iradenin de Allah tarafından mı yoksa kendi kendine mi yaratıldığı şeklinde bir soru zinciri oluşacağı ve bu meselenin sonucunda Allah'ın hâdis olması ya da iradenin kadîm olması durumlarından birisinin kabul edilme mecburiyeti oluşacaktır ki, her ikisi de ulûhiyete ve tenzihe aykırıdır.

Sonuç olarak, Nesefî, Allah'ın zâtıyla kâim, ne zâtının aynısı ne de gayrısı olan sıfatlarının varlığının kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Ona göre âlemin yaratıcısı olan Allah Teâlâ, sadece zihin ve düşüncede olan bir varlık değildir. O'nun evreni ve içindekileri en mükemmel şekilde yaratabilen ve devam ettirebilen icraî fonksiyonları, yani sıfatları vardır. Kur'an'daki birçok âyet bu bilgileri doğrulamaktadır. Eğer, Allah'ın sıfatlarının olmadığı söylenirse, hem Kur'an'da haber verilen nitelikler inkâr edilmiş olur, hem de evrenin nizam ve intizamın ezeli olduğu gibi tenzihe aykırı bir anlayış ortaya çıkmış olur. Aynı şekilde, sıfatların varlığının kabul edilmemesi, Allah'ın âcizlikle nitelenmesine yol açabilir. Bu bakımdan Allah'ın sıfatlarının kabulü, tenzih ve ulûhiyet açısından bir gerekliliktir.

³⁹⁰en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 498.

³⁹¹en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 498; Harpûtî, *Tenķihu'l Kelâm*, 180.

³⁹²Harpûtî, *Tenķihu'l Kelâm*, 173.

2.2.5. Kudret

Kudret sözlükte “gücü yetmek; bir işi ölçülü ve planlı bir şekilde yapmak”³⁹³ anlamlarına gelir. Kudretin zıddı ise, “bir fiili gerçekleştirememeye” anlamındaki aczdir.³⁹⁴

Allah’ın kâdir olduğu kabul edildiği halde bu ismin mastar şekli olan kudret sıfatının kabul edilmemesi bir çelişki olarak görülmüştür. Neseî, Mu’tezile’yi kudret ve diğer sıfatları kabul etmemeye sevkeden birkaç neden olduğunu belirttikten sonra bunlardan birisinin onların “zâtın aynısı olmayan sıfat onun gayrisidir, örneğin Ahmet, Mehmet değilse ondan başkadır” şeklindeki yargıları olduğunu belirtir. Bu yargının sonucu olarak birbirinden farklı iki varlığın ezeli olması tevhid ilkesine aykırıdır ki Mu’tezile bu bakış açısından dolayı kendilerini “Ehl-i tevhid” olarak adlandırmıştır.

Neseî yukarıdaki itiraza öncelikle âyetlerde kuvvet ve kudretin Allah’a isnat edildiği gerçeğiyle cevap verir. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de “..Bütün kuvvet Allah’ındır.”(Bakara, 2/165)buyurulmaktadır. Bu âyetler göz önünde bulundurulduğunda Allah’ın kendisine “kudreti” izafe etmesi mecâzi anlamda veya lakap şeklinde olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca lügat ilmine göre de bir ismin bir şey için kullanılması ondaki bir mânâyı işaret etmek içindir. Cümle kurma tekniğinde de bilinenin dışına çıkmak ve herkesin anladığı mânânın dışında kullanıldığını söylemek ilmî gerçeklerle bağdaşmaz. Dolayısıyla “Allah’ın kudreti yoktur” demekle , “Allah kâdir değildir” demek aynı mânâyı gelir." Allah kudret sıfatıyla nitelenmez" demek O’na acziyetin izafe edilebileceğini kabul etmek anlamına geleceği için ulûhiyet ve tenzih ilkesiyle bağdaşmaz.³⁹⁵

Neseî’nin ilim ve kudret sıfatlarının varlığına âlemde görülen mükemmel düzeni delil getirmesine Ka’bi farklı bir açıklama getirmiştir. Ona göre âlemde görülen düzen sadece failinin âlim ve kâdir olduğuna delalet eder. Bu durumda şöyle bir değerlendirme yapılabilir: Eğer fail, cehalet ve âcizlikle nitelenebilen bir varlık ise yaptığı iş onun, bunu bir ilimle, bir kudretle yaptığı kabul edilir. Ancak işi yapan fail cehalet ve acziyetle nitelendirilmesi imkânsız olan bir varlık ise bu kusursuz işi kendi zâtı olan ilim ve kudretle yaptığı anlaşılır. Ka’bi bu teorinin sonucunda Allah’ın cehalet ve acziyetle vasıflanması imkânsız olduğu için yarattığı kusursuz âlem, O’nun zâtından kâdir ve âlim olduğuna delalet eder şeklinde görüşüne bir temel oluşturmak istemektedir.³⁹⁶

³⁹³er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “kdr”.

³⁹⁴Bekir Topaloğlu, “Kudret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 316, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kudret--kelam>.

³⁹⁵en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 263.

³⁹⁶en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 264.

Ancak Neseî, Ka'bi'nin düşündüğü mükemmel bir iş, sadece sıfatı olmayan bir zâtın varlığına işaret ediyorsa o zaman söz konusu zâtın fail olduğuna bir delil olmaz. Yani sadece bir şeyin mevcut olması onu fail yapmaya yetmez. Nitekim cansız varlıklar mevcuttur, ancak fail değildirler. Eğer mükemmel bir iş, sıfatı olan bir zâta delalet eder denirse, o sıfatın zâta râci olup olmadığı sorgulanır. Eğer sıfat zâta râci kılınırsa biraz önce ifade edildiği gibi yanlış bir yere çıkar, eğer sıfat, zâtın dışında bir mânâ ile izah edilirse o zaman doğru söylenmiş olur. Böylece Allah'ın kudretinin olduğu ispatlanmış olur.³⁹⁷

Kudret sıfatı konusunda tenzih açısından insanın bir şeyi yaratmaya gücünün olup olmadığının ele alınması gerekir. Zira insanların kendi yaptıklarından sorumlu olma noktasında fiillerini kendi yaratması gerektiği yönünde inançlar bulunmaktadır. Burada bir şeyi yaratma kudreti sadece Allah'a mı aittir? Yoksa bazı şeyleri insan kendi gücüyle mi yaratmaktadır?

Çirkin olan fiillerin meydana gelmesini Neseî, kulun tercihi olarak kabul edip, son tahlilde yaratmayı Allah Teâlâ'ya nispet etmektedir. İyilik ve kötülükte kulun gücünü kullanıp tercihini birisinden yana kullandıktan sonra Allah'ın o fiilî yaratması, O'nun âlemin işleyişini bu şekilde icra etmekle açıklanmaktadır. Ya değilse Allah Teâlâ her türlü iş ve fiile kâdir olmakla mevsuftur, onlara kudreti vardır. Eğer söz konusu çirkin işlerin meydana getirilmesinde ya da yaratılmasında Allah'ın mecbur olduğu söylenirse ya da Allah'ın onları önleyemediği söylenirse O, âcizlikle nitelendirilmiş olur ki bu rubûbiyete uygun olmayacağı için tenzihe aykırıdır.³⁹⁸

Bu tartışmanın özeti olarak Allah Teâlâ, insana sınırlı bir kudret/güç vermiştir, ancak bu yaratma gücü değil, iradesini, belli sınırlar içinde gerçekleştirme kudretidir. Ve bunu mutlak olarak gerçekleştiremez; birtakım alet, edevat ve vb. yardımcıları ile gerçekleştirir ki buna “kesb” denmiştir. Buna karşın Allah'ın kudreti mutlak, yaratmayı kapsar ve tek başına herhangi bir alet olmadan, herhangi bir şeye muhtaç olmadan gerçekleştirir. Buna da yaratma (halk) denilmektedir.³⁹⁹

Kul bir şeyi yapmak isterse, Allah Teâlâ da onun meydana gelmesini istemezse bu durumda Allah'ın kudretinin durumu ne olur? Örneğin kul elini hareket ettirmek istese, Allah Teâlâ da onda sukûneti yaratmak istese bu durum nasıl izah edilir? Neseî bu çetin meseleyi Allah'ın aynı anda aynı şeyde iki zıddı yaratmama âdeti ile izah etmeye çalışır. Âdetullah olarak da adlandırılan bu prensibe göre Allah'ın iki zıd şeyi yaratması “bedelen” ilkesi

³⁹⁷ en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 296.

³⁹⁸ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseî, *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün, 1. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2: 204.

³⁹⁹ en-Neseî, *Kitâbü't-Temhid Terc.*, 105.

kapsamındadır. Yani iki zıttan birisi var olduğunda diğeri olmaz. Allah iki zıt şeyi aynı anda, aynı mahalde yaratmakla nitelenmez. Burada anladığımıza göre kula kendi sınırı çevçevesinde verilen güç/istitaat veya kudret bir şeyi yapmaya taalluk ettiği zaman, Allah'ın kudreti ona zıt olarak taalluk etmez. Yani kulun isteği ve kasdı Allah'ın kudretinin taalluku ile yaratılır. Ancak Allah Teâlâ, mani olma yönünden iradesi olursa kulun kasdı gerçekleşmez, yani kulun kudreti ona taalluk etmez, Allah'ın kasdı doğrultusunda kul yapmaktan vazgeçer ya da o işe kalkışmaz. Bu izahın aksi düşünüldüğü zaman, yani kulun iradesi ve kudreti bir işe taalluk edip te Allah'ın kudreti ona zıt bir şekilde söz konusu edilir ve iki kudretin çakışması düşünülse Allah'ın acziyeti ve mecbur kalması ortaya çıkmış olur ki bu tenzihe aykırıdır.⁴⁰⁰

Bu tartışmanın nihai şekli, Allah'tan başkasında yaratma kudretinin olduğunu söylemek O'nu âcizlikle nitelemek anlamına gelecektir. Bu meselenin izahı temanu' delilindeki problem gibidir. İki kudret birbirine zıt olacak şekilde bir şeye taalluk ettiği zaman bunlardan sadece birisi gerçekleşecektir. Gerçekleşmeyen kudretinden bahsetmek mümkün olmaz. O halde yaratma kudreti ancak Allah'a izafe edilebilir.

2.2.6. Kelâm

Kelâm sıfatıyla ilgili yaşanan tartışmalar aslında kelâm'ın tanımıyla başlar. Ehl-i Sünnet, "Allah'ın Kelâmı"nı bildiğimiz mânâda ses ve harflerden oluşan aletler dizisi olarak kabul etmez. Onlara göre Allah'ın Kelâm'ı "sükûtu ve konuşamamayı nefyeden" bir sıfattır. Harf ve sesler, insanların meramını ifade etmek için kullandıkları araçlardır ve bunlar yaratılmıştır. Allah Teâlâ, Cebrail (a.s)'e ses ve harf olarak vahyi duyurdu, ses ve harfi yarattı.⁴⁰¹

Mu'tezile'ye göre ise "Allah'ın Kelâmı" harfler ve sesler cinsindendir. Onlara göre kelâm/söz/konuşma, ancak harflerin belli bir düzene göre art arda gelmesiyle anlaşılabilir ve bir anlam ifade edebilir. Allah, bu harf ve sesleri okunacak mahalde (mesela Cebrail'in ağzında) yaratmak sûretiyle mütekellim olur. Mu'tezile'den bazılarına göre ise "Allah'ın Kelâmı" harfler ve şekillerden oluşmuştur, dolayısıyla Allah, bu harfleri Levh-i Mahfuz'da yaratmak sûretiyle mütekellim olur demişlerdir.⁴⁰² Neseî, Mu'tezile'den Cubbâî ve oğlu Ebû Hâşim'in, yazılmış olan ibareye kelâm/söz denilmeyeceğini iddia ettiklerini, dolayısıyla

⁴⁰⁰en-Neseî, *Tebşıra*, 2003, 2: 206 vd.

⁴⁰¹el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercemesi*, 111; en-Neseî, *Kitâbü't-Temhid Terc.*, 46; es-Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi (el-Bidâye)*, 80.Ebü'l-Hasen Nûrüdîn Ali Ali el Kari, *Dav'ü'l-me'âlî şerhu Bed'i'l-emâlî* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1312), 47.

⁴⁰²es-Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi (el-Bidâye)*, 80; Kâdî Abdulcebbar, *Dinin Temel İlkeleri (el-Muhtasar)*, 63; el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 99.

Allah'ın ancak bu mânâların seslerini yaratmakla “mütekellim” olduğuna inandıklarını nakleder.⁴⁰³

Nesefî, Allah'ın zâtıyla kâim, ezeli ve kadîm olan “kelâm” sıfatının varlığını, diğer subûti sıfatlarda olduğu gibi O'nun kadîm olma şartının gereği olarak kemal sıfatlara sahip olmasıyla izah etmektedir. Bilindiği gibi mütekellim (konuşabilmek) olmak, kusursuz olan bir varlıkta olması gereken sıfatlardandır. Mütekellim olmayan, ahraz/dilsiz demektir. Bu ise varlıklar için bir eksikliktir. Eksiği olanın ezelden mükemmel olduğu söylenemez, o halde Allah Teâlâ, ezelden mütekellimdir. Zira konuşması olanın kelâm sıfatı yoktur, denemez. Nitekim Allah, kelâm sıfatıyla konuşur, emreder, nehyeder ve haber verir.⁴⁰⁴

Nesefî'ye göre, Allah'ın kelâmı, zâtıyla kâim bir sıfatıdır, harf ve ses cinsinden değildir. O tek bir sıfattır. Ancak Arapça, İbranice ve diğer dillerdeki ibareler, telaffuz, harf ve seslerden oluşmuştur ve Allah Teâlâ ezeli olan mânâları bunlarla gerçekleştirmiştir. Harfler, sesler ve ibareler ise yaratılmıştır.⁴⁰⁵ Nitekim Allah'ın zâtı da tektir, ancak birçok isimle, farklı dillerle anılır. Bu isimlendirmeler, kısımları ve bölümleri olan şeylerdir. Ancak Allah Teâlâ sayılmakla, farklılık göstermekten, parçalara ve kısımlara bölünmekten münezzehtir.⁴⁰⁶

Kelâm sıfatıyla alakalı olarak Allah'ın yaratılmışlara benzemekten tenzih edilmesinin diğer bir noktası da Kur'an'ın mahlûk olarak kabul edilip edilmemesi meselesidir. Kur'an'ın mahlûk olduğunu savunanların dayandıkları en temel argumanlardan birisi, "Biz onu düşünüp anlayasınız diye Arapça bir Kur'an yaptık." (Zuhruf, 43/3) âyetidir. Bu âyetteki "ce'alnâhü" kelimesi "halaknâhü" şeklinde te'vil edilmektedir. Ancak karşı fikirde olanlar bu şekil te'vilin Kur'an'ın diğer birçok ayetinde geçen "ce'ale" fiilinin anlamıyla çeliştiğini savunmaktadırlar.⁴⁰⁷

Nesefî'ye göre Allah'ın kelâmı olan Kur'an'ın ses ve harfler dışındaki mânâsının sonradan yaratılmış olduğunu kabul etmek Allah'a noksanlık isnad etmek anlamına gelir. Çünkü Allah'ın kelâmı mahlûk veya hâdis olmakla değerlendirilirse, bu durumda yaratılmışlık durumu, ya Allah'ın zâtında gerçekleşmiş olacak, ya da başka bir mahalde olmuş olacaktır. Veya herhangi bir mahal olmadan yaratılmış olduğu ihtimali kabul edilmiş olacaktır. Birinci ihtimale göre, Allah'ın zâtı, hâdis olan kelâm'a mahal olmadan önce, ya ezeli kelâm ile mevsuf olarak kabul edilecek, ya da mevsuf olmadığı söylenecektir. Eğer ezeli kelâm ile mevsuf olduğu kabul edilirse, doğru olan üzerinde ittifak edilmiş olur. Eğer,

⁴⁰³en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 339.

⁴⁰⁴en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhid Terc.*, 46.

⁴⁰⁵Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 1. Baskı (İstanbul: Bilmen Basımevi, 1972), 152.

⁴⁰⁶en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 372.

⁴⁰⁷Muharrrem Akoğlu, “El-Hayde Bağlamında Halku'l-Kur'an Tartışmaları”, *Bilmname* 7/2 (2005): 24 vd.

zâtın ezeli kelâmından soyutlanmış olduğu kabul edilirse, o zâtın hâdislere mahal olabileceği kabul edilmiş olur. Hâdislere mahal olmakla nitelenen varlıklar, onsuz varlığını devam ettiremeyen varlıklardır. Yani kâim bizzât değildirler. Bu kıyasa göre zâtın hâdislerden önce bulunamayacağı sonucu ortaya çıkar, bu da âlemin hâdis değil, kadîm olduğu fikrini doğrulamak olur. Ayrıca bu düşünceye göre, Allah'ın zâtı, yaratılmışların zâtı gibi sonradan oluşan nesnelere mahal teşkil etmiş olurdu. Hâlbûki Allah "O'nun benzeri yoktur" diyerek bu anlayışın imkânsızlığını vurgulamıştır. Dolayısıyla, Allah'ın Kelâmının hâdis olduğunu söylemek tenzihe aykırıdır.⁴⁰⁸

Ayrıca Neseî Allah'ın Kelâmı'nın mahlûk olduğunu kabul etmek onun arızî, yani geçici bir mahiyette olduğunu kabul etmek anlamına geleceğini, dolayısıyla söylendiği zamanla sınırlı bir hükmün söz konusu olacağına dikkat çeker. Bu noktadan hareketle Allah'ın kelâmının ifade ettiği hükümlerin de emir verilen zamanla sınırlı olacağını ve tüm zamanları kapsamayacağı ileri sürülebilir.⁴⁰⁹ Bu yönden bakıldığında zaman dinî hükümlerin evrenselliği ve tüm zamanları kapsadığı noktasındaki ilke de zarar görecektir.⁴¹⁰

Neseî, Allah'ın kelâmı'nın hâdis olduğu noktasında Mu'tezile'nin ileri sürdüğü argümanlardan biri olan; "eğer Allah'ın kelâmı ezeli olsaydı, mâzî sigasıyla bildirdiği haberlerde -hâşâ- yalan söylemiş olurdu, zira henüz gerçekleşmemiş bir olayı gerçekleştirmiş gibi haber vermek yalancılıktır. Dolayısıyla Allah'ın mâzî sigasıyla bildirdiği şeyler, sadece olayı haber vermektir, ya değilse o şekilde gerçekleştiğini söylemek anlamında değildir."⁴¹¹ Yani Allah ezelde "böyle oldu" dememiştir. Sadece böyle bir olayın varlığından haber vermiştir.

Neseî, Mu'tezile'nin bu itirazı "istidlal bişşahid ale'l-gaib" yöntemiyle yaptığını, dünyadaki olaylarda geçerli olan bir durumu gaib âlem için de kullandığını belirtir ve onların sıfatı inkâr etmek için böyle bir yola başvurmalarını eleştirmiştir. Neseî'ye göre Allah Teâlâ için zaman söz konusu değildir. Ayrıca O, insanlar açısından gelecekte vuku bulacak olayları ezeli ilmiyle bildiği için kesin olarak gerçekleşeceğinden dolayı bu şekilde mazi kalıbıyla haber vermiştir. Örneğin Âdem (as), henüz yaratılmadan Allah Teâlâ, onun nasıl davranacağını, ne ile karşılaşacağını bilmekteydi. Diğer kişilerin gelecekte yapacakları ve söyleyecekleri şeylerle ilgili durum da böyledir. Ayrıca Hz. Peygamber (sav) de kıyametle ilgili bu tür haberleri olmuş gibi ifade etmiştir. Allah bu bilgiyi ona bildirdiği için böyle davranmıştır. Dolayısıyla burada bir yanlışlık yoktur. Bu sebeple söz konusu ifade tarzını delil

⁴⁰⁸en-Neseî, *Tebşîra*, 2004, 1: 348; en-Neseî, *Mâtürîdî Akaidi (Bahrü'l- Kelâm Tercümesi)*, 53.

⁴⁰⁹en-Neseî, *Mâtürîdî Akaidi (Bahrü'l- Kelâm Tercümesi)*, 53.

⁴¹⁰en-Neseî, *Kitâbü't-Temhid Terc.*, 50.

⁴¹¹en-Neseî, *Tebşîra*, 2004, 1: 334

göstererek, Allah'ın kelâmının ezeli olmadığını ileri sürmenin aklı ve ilmi bir dayanağı yoktur.⁴¹²

Nesefî'nin Kur'an'ın mânâ itibariyle mahlûk olmadığını ispatlama gayreti Allah Teâlâ'yı cahillikten ve mahlûkâta benzerlikten tenzih etmek içindir. Zira Kur'an'ın mahlûk olduğu kabul edildiği takdirde, Allah bunu ya kendi zâtı dışında başka bir varlıkta ya da kendi zâtında yaratırdı. Zâtın dışında başka bir varlıkta yaratılmış olsaydı, Kur'an'la konuşan o kimse olurdu. Çünkü mütekellim, kendisinde “kelâm” sıfatı bulunandır. Kelâm sıfatı da, bu kişinin sahiplendiği bir nitelik olurdu.

Nesefî, kelâmsıfatının ezeli nitelikte Allah'a izafe edilmesini, O'nun kemal sıfatlara sahip olması gerektiği ilkesinden hareketle tenzih için zarûri görmektedir. Bu yargı kelâmsıfatının ses ve harf olmayan mânâsı için geçerlidir. Ancak insanların, kelâmın mânâsını anlamak için kurdukları ses ve harflerin hâdis ve yaratılmış şeyler olduğu kabul edilmektedir. Zira bu, kabul edilmediği takdirde Allah'ın Kelâmının insanların kelâmı gibi olduğu ifade edilmiş olur ki bu tenzihe aykırıdır.

2.2.7. Tekvin

Mâtürîdîlerin ve özelde Nesefî'nin Allah'ı eylem bakımından tenzih etmeye çalıştıkları sıfatlardan biri de “tekvin”dir. Zira tekvin sıfatı olmadığına (hâşâ) Allah, evreni yaratmadan önce yaratıcı niteliği olmayan bir varlık olarak tasavvur edilecektir. Tekvin sıfatının Allah'a izafesi ve tekvin-mükevven ilişkisinde Mâtürîdîler, Mu'tezile, Eş'ariler ve Neccârîye ile ihtilafa düşmüştür. Aslına bakıldığında sayılan mezhepler de Allah'ı tenzih etmek için tekvin sıfatını yaratılmış fiilî sıfatlardan saymıştır. Zira onlara göre tekvin ve mükevven aynı şey olduğundan, tekvin ezeli olduğunda o sıfatla birlikte meydana gelen âlem de ezeli olacaktır. Bu ise Allah'ın birliğine zarar verecektir.⁴¹³ Oysa Nesefî'ye göre tekvin mükevven ile aynı olmayıp Allah'ın zâtıyla kâim müstakil bir sıfatıdır, tekvin ezeli, mükevven ise hâdistir. Yaratılan her şeyin yaratma vaktinde, ayrı bir tekvini/yaratılması sözkonusudur. Şâyet, tekvin ile mükevven aynı kabul edilirse, âlemi var edenin yine âlem olduğu söylenmiş olur.⁴¹⁴

Ebû'l-Muîn, tekvin ile mükevvenin farklı şeyler olduğuyula ilgili görüşüne Kur'an'dan deliller getirir; “Bizim herhangi bir şey için sözümüz, onu murad ettiğimiz zaman, sadece ona “Ol” dememizdir ve o hemen olur.” (Nahl, 16/40)âyetinde Allah Teâlâ, tekvinden “kün”

⁴¹²en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 389.

⁴¹³İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 1:402.

⁴¹⁴en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 402.

(ol) diye, mükevvenenden ise “fe yekün” (oluverir) diye tabir etmiştir. Bundan anlaşılmaktadır ki, “ol” emri, “oluverir” kavramından ayrı bir şeydir. Tekvin, Allah’ın zâtıyla kâim ezeli bir sıfatı iken, mükevven/yaratılan şey, hâdis olan bir şeydir. Tekvin, tekevvün’ün/oluşumun kendisi ile ortaya çıktığı/yaratıldığı şeydir ki bazen bu “ol” emri ile gerçekleşir. Mükevven ise bu emirle meydana gelen/yaratılan şeydir, bu ikisi aynı şey değildir. Müellif burada şu açıklamayla görüşünü desteklemektedir; burada Allah, mahlûkatı, “kün” emriyle yarattığını haber vermektedir, eğer bu hitap/emir, mahlûkatın aynısı ise, neden ayrıca böyle emir versin, aynı şekilde diğer ikinci, üçüncü emirler de böyle olur.⁴¹⁵

Nesefî, konunun özeti sadedinde şöyle demektedir:

“Müslümanlar, âlemin bir yaratıcısının olduğunu, onun da Allah Teâlâ olduğu hususunda ittifak halindedirler. Bizim O’nu “halık” diye nitelendirmemiz, bu sıfatın içini dolduracak bir mânânın O’na yüklenmesini gerektirir. Yani sıfatın bir muhtevasının olması gerekir. Ancak Ehl-i Sünnet gibi düşünmeyen, Mu’tezile, Neccârîye ve Eş’ariler, Allah’ın “halık” olarak, âlemin de mahlûk olarak vasıflanmasını gerektiren bir mânânın varlığını kabul etmemişlerdir. Onlara göre, “eğer böyle bir mânâ olursa, o yaratma ve icat olur ki bu da yaratılan ile aynı şey olur. Bu mânâ Allah’ın zâtıyla kâim bir mânâ olmaz demişlerdir.” Onların bu düşüncesine göre, âlemin varlığı Allah Teâlâ tarafından değil, yine âlemin kendisi tarafından meydana getirilmiş olur. Zira burada Allah’ın kıdemliği sadece önce bulunması cihetinden kabul edilmiş olur.”⁴¹⁶

Nesefî’ye göre tekvin ile mükevvenin aynı şey olduğu düşüncesi kabul edildiğinde, âlemi var eden, yine âlemin kendisi olur. Çünkü bu düşünceye göre, Allah’ın âlem’den önce bulunmanın dışında fazladan bir gücünün veya bir etkisinin/sıfatının olmadığı kabul edilmiş olur. Yani Allah ile âlem arasındaki varlık/yokluk noktasındaki tek fark, Allah’ın âlemden önce var olmasıdır. Sadece Allah’ın âlemden önce var olması, O’nun âlemin yaratıcısı olduğu anlamına gelmez. Yani Allah’ın âlemin yaratıcısı olduğunu aklen zorunlu kılan bir neden kabul edilmemiş olur. Nesefî bu durumu, şuna benzetir; Zeyd’in Amr’dan önce var olması, eğer elinde onu icad edebilecek sanatı yoksa kendisinden sonra var olan Amr’ı, yarattığı/icat ettiği anlamına gelmez.⁴¹⁷ Bu izahı biraz açmak gerekirse, Allah’ı “kadîm” olarak kabul etmekle beraber O’nun fazladan tekvin/yaratma sıfatının olmadığını söyleyenler, kâdim ile sadece önce gelen varlığı kastetmiş olurlar, ayrıca bir anlam yüklenmemiş olur. Bu da Allah Teâlâ’nın en önemli sıfatını devre dışı bırakmak anlamına gelir ki bu durum ulûhiyete noksanlık getirmektir, tenzihe aykırıdır.

Nesefî’ye göre, “halk” (yaratma) sıfatı mahlûk ile aynı olursa ortaya şöyle bir problem çıkar; İblis ve avânesi, köpekler, maymunlar, hınzırlar, cenazeler, kan ve diğer pis şeyler ile

⁴¹⁵en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 414.

⁴¹⁶en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 428.

⁴¹⁷en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 428.

küfür, isyan gibi kötülükler (hâşâ) Allah'ın sıfatı olmuş olur ki böyle bir sonuç Allah'ın noksanlıklardan müzzeh olduğuna aykırı bir durumdur. Aynı şekilde, eğer yaratma ile yaratılan aynı şey ise, göklerin yaratılması, göklerin kendisi olur, yerin yaratılması, yerin kendisi olur.⁴¹⁸

Nesefî'ye göre tekvin ile mükevvenin aynı şey olmadığını gösteren diğer bir örnek; dövmek ile dövülen, yeme ile yenilen, öldürme ile öldürülen ve diğer bütün fiillerde olduğu gibi aynı şey olması gerekir ki bunun yanlış bir düşünce olduğu açıktır. Zira dil bilimcilere göre, fiil, fail ile mef'ul arasında bağ kuran bir güçtür. Fail, fail olmayı bu gücün gerçekleşmesiyle kazanır, mef'ul de aynı şekilde bu güç ile söz konusu pozisyonu alır. Bu durum duyulur âlemde geçerli olduğuna göre gaip âlem için de geçerlidir. Zira bu konudaki anlamda her iki durum eşittir.⁴¹⁹

Nesefî'nin tekvin konusunda Allah'ı tenzih etmesi, bu kavram ile ifade edilen mânânın sıfat olup olmadığı, bununla kast edilenin mükevven ile aynı olup olmadığı ve sonuç olarak tekvinin ezelî olup olmadığı noktalarında gerçekleşmektedir. Ona göre, tekvin de diğer sıfatlar gibi Allah'ın zâtıyla kâim bir sıfatıdır, yaratma ve icat etme mânâsındadır, yaratma ve yaratılan aynı şey değildir. Zira aynı şey olarak kabul edilirse, yaratılmış olan âlem de ezelî olarak kabul edilmiş olur. Ayrıca tekvin ile mükevven aynı kabul edildiği zaman, âlemin kendini var ettiği anlamı çıkar. Bununla birlikte tekvin kudret mânâsına değildir. Tekvin Allah'ın zâtî sıfatlarından biri olması hasebiyle ezelîdir. Tekvin sıfatı olmayan bir yaratıcı düşünülemez. Allah'ın zâtının aynısı olmayan sıfatlarının varlığını kabul etmek ve aynı zamanda onların yaratılmış diğer varlıklardaki sıfatlara benzemediğini temellendirmek tenzih açısından önemli olduğu gibi, eylem gerçekleştirme anlamı taşıyan fiilî sıfatların da bu yönüyle değerlendirilmesi önemlidir. Zira Allah Teâlâ'nın sıfatları genel olarak bu iki başlık altında ele alınmıştır.

2.3. Fiilî Sıfatların İspatı

Fiilî sıfatlar da Nesefî'nin Allah'ı noksanlıktan ve mahlûkâta benzerlikten tenzih etmeye çalıştığı hususlardandır. Yaratma, rızık verme, üstün kılma, nimet verme, ihsan, rahmet, bağışlama ve hidâyet gibi fiile taalluk eden sıfatların müstakil sıfat olarak Allah'a nispet edilmesi konusu ulûhiyetin tam ve kâmil olarak oluşması noktasında tartışma konusu olmuştur. Bu sıfatların Allah'a ispat edilmesinde ve kavramların mahiyetleriyle ilgili olarak da mezhepler arasında farklı değerlendirmeler bulunmaktadır.

⁴¹⁸en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 432.

⁴¹⁹en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 434.

Mu'tezile'ye göre Allah'ın ve dışındakilerinin kendisiyle vasıflandığı fiilî sıfatlar, Allah'ın zâtıyla kâim olmayıp hâdistir; canlıları yaratmak, rızık vermek, onları yaşatmak veya hayatlarına son vermek gibi fiiller ezeli kudret sıfatının yaratılmışlara taalluk etmesiyle meydana gelir. Halk (yaratmak), rızık, rıza, emir ve nehiy gibi Allah'ın zıddıyla vasıflanması câiz olan sıfatlar ihtiyaç halinde fiile döner ve sürekli olarak yenilenirler ve Allah bir eylemde bulunduğu zaman bu fiile uygun olarak o sıfat var olur.⁴²⁰ Mu'tezile'nin sıfatlarla ilgili genel prensibine göre, zâttan ayrı fonksinel mânâların varlığını kabul etmek tevhid ilkesine aykırıdır.

Eş'arilerin fiilî sıfatlara bakışı da Mu'tezilenin düşüncesine yakındır. Onlara göre fiilî sıfatlar "halk" fiilinden türemiş hâlık, rızık fiilinden türemiş râzık gibi kendisi dışındaki bir kelimedenden türemiş olduğu için hâdistir,⁴²¹ Allah'ın zâtıyla kâim olmayıp sonradan olan niteliklerdir.⁴²² Eş'arilere göre fiil, kudret sıfatının taalluku olması, belli bir zaman diliminde gerçekleşmesi ve o zaman dilimi içerisinde bir tesirinin bulunması dolayısıyla hâdistir, bu haliyle mükevvene aittir.⁴²³ Onlara göre Allah, mahlûkatı ilâhi fiillerin kaynağını teşkil eden kudret sıfatının hâdis yönüyle yaratmıştır. Canlıların yaratılması, rızıklandırılması gibi fiiller ezeli kudret sıfatının yaratılmışlara taalluk etmesiyle meydana gelir.⁴²⁴ Dolayısıyla fiilî sıfatlar zâttan ayrı ve ezeli mânâlar olarak kabul edilmemiştir. Eş'ariler bu açıklamalarıyla sıfatlar konusundaki Mâtürîdîlerle olan görüş birliğinden kısmen ayrılmaktadırlar. Buradaki ayrılık noktası Eş'arilerin bir şeyi bilfiil var etme işini "kudret" sıfatıyla ilişkilendirmeleridir. Onlara göre yaratmak, rızık vermek, in'am, ihsanda bulunmak, yaşatmak ve öldürmek gibi fiilî eylemler müstakil sıfatlar olmayıp, kudret sıfatının söz konusu eylemlere dönüşmesidir. Bu farklı yorum ve isimlendirme aslında lâfzî bir ihtilaf olarak değerlendirilmiş ve itikadi bir problem olarak görülmemiştir.⁴²⁵

Mâtürîdîlere göre ise her ne kadar fiilin eseri olan mükevven hâdis ise de eserin delâlet ettiği sıfat olan "hâlık" ve "halk" hâdis değildir. Çünkü fiil, mef'ûl olan mükevvene değil, fâil olan Allah'a nispet edilmekte ve Kur'ân'da Allah'ın hâlık (yaratıcı) ve râzık (rızık veren) olduğuna dair ifadeler bulunmaktadır. Bu da bu fiilleri bünyesinde toplayacak kudret sıfatı

⁴²⁰ el-Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*, 508; el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercemesi*, 65; en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 402; Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967), 67.

⁴²¹ el-Bağdadî, *el-Fark*, 266; el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 144.

⁴²² Ebü'l-Berekât Nesefî, *İslam İnancının Ana Umdeleri, (el-Umde)*, trc. Temel Yeşilyurt (Malatya, 2000), 41.

⁴²³ Çağfer Karadaş, *Bâkullânî'ye göre Allah ve Âlem Tasavvuru* (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 111-112.

⁴²⁴ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 278; Harpûti, *Tenḳîhu'l Kelâm*, 187.

⁴²⁵ Subkî, *es-Seyfu'l-Meşhur fî Şerhi Akîdeti Ebi Mansur*, 61,78; Ebu Hamit Gazzâlî, *Esmâ'ül Hüsnâ Şerhi*, trc. M. Feriât (İstanbul, t.y.), 41.

dışında müstakil bir sığata yani “tekvin” sıfatına ihtiyaç duyurmaktadır.⁴²⁶ Eğer fiilî sıfat olan “halk” ve “terzik” (rızklandırma) Allah’ın ezeli bir sıfatı olmayıp sonradan ortaya çıkan bir fiil olarak kabul edilirse, bu m n ların Allah’a nispet edildiği  yetler asıl anlamından çıkarılmış veya mec zi bir anlam yüklenmiş olacaktır. Ayrıca Allah’ın z tının değişkenlere mahal olduğu kabul edilmiş olacaktır.⁴²⁷

Nesefi ise Allah’ın sıfatları konusundaki genel bakış açısında z t  ve fiil  ayırımı yapmadan hepsini Allah’ın z tıyla k im m n lar olarak değerlendirmektedir. O, sıfatları z t  ve fiil  olmak üzere iki gurup olarak sınıflandırmaktadır, ancak onun bu konuda üzerinde durduğu en önemli husus, onların Allah’ın z tıyla k im olma durumlarının ispatlanması ve karşı görüşte olanların iddialarının geçersizliğinin ortaya çıkarılmasıdır.⁴²⁸ Zira fiil  sıfatlar da d hil Allah’ın müstakil sıfatlarının kabulü veya reddi onun için önemli bir tenzih sorunudur.

şunu hemen belirtelim ki Nesefi, fiil  sıfatların varlığını temellendirirken isimler konusunda ayrıntıya girmemektedir. O, fiillere taalluk eden hususların çokluğu ve fiil  sıfatlar konusundaki tartışmaların daha çok “halk” (yaratma) sıfatını ilgilendirmesi sebebiyle halk ve tekvin kavramlarını merkeze almaktadır.

Nesefi’ye göre Mu’tezile, Necc riye, Ehl-i H dis ve Eş’ariler, Allah’ın mahl katı yaratıncaya kadar “h lık” olmadığı görüşünde olduklarını naklederek, fiil  sıfatlara bakışlarını eleştirmektedir. Bu mezheplere göre yaratma ve icad etmeyi gerektiren diğer sıfatlardan “rızklandırma” (terzik), “şekil verme” (tasvir)ve rahmet etme gibi sıfatlar konusunda da Allah Te l , önceden bu sıfatlarla muttasıf olmayıp, söz konusu durumları meydana getirme esnasında kudretiyle bu işleri yapmaktadır. Dolayısıyla bu fiili icad ve tekvin h distir, fiil esnasında meydana gelmektedir. Yani onlar h lık vasfını, yaratmaya kudretli olmakla açıklamışlardır.⁴²⁹

Nesefi’ye göre bütün Müslümanlar Allah’ı “h lık” olarak vasıflarlar. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de Allah Te l  “h lık”⁴³⁰, “r zk”⁴³¹, “mu’in”⁴³² ve “rahim”⁴³³ gibi vasıflarla vasıflandırılmaktadır. O’nu “h lık”/yaratıcı yapan bir m n  olması gerekir. Allah’ın kendisiyle h lık olduğu ve  lemin de mahl k olduğu bir m n  kabul edilmediği takdirde, bir zaman diliminde olmayan şeyleri yokluktan varlığa çıkaran bir fonksiyon kabul edilmediği için, yok olan her şeyin kendi kendine varlık sahasına çıktığı fikri kabul edilmiş olur. Diğer

⁴²⁶ el-M t rid , *Kitabu’t-Tevhid Tercemesi*, 101 vd.; Bey z z de, *İş rat ’l-mer m min ibar ti’l-imam*, 216.

⁴²⁷ es-S b n , *M t rid yye Ak idi (el-Bid ye)*, 88 vd.

⁴²⁸ en-Nesefi, *Tebşıra*, 2004, 1: 402.

⁴²⁹ en-Nesefi, *Tebşıra*, 2004, 1: 402.

⁴³⁰ Haşr, 59/24.

⁴³¹ Bkz. M ide, 5/114; Hac, 22/58; M ’minun, 23/72.

⁴³² Fatiha, 1/1, 3; Bakara, 2/1,37.

⁴³³ Haşr, 59/24.

sıfatlar da böyledir. Bu düşüncenin devamı ta'til anlayışını kabul edip, bir yaratıcının varlığını nefyetmeye götürür. Bunun sonucu da âlemin kıdemini gerekli kılar. Bunun böyle olduğuna bir örnek verilecek olursa; bir yerde bulunan siyahlığın kendini var ederek/yaratarak orada bulunduğu ileri sürülürse, onu var edenin ve onu yaratanın kendisi olduğu ifade edilmiş olur.⁴³⁴

Fiilî sıfatları ezeli kabul etmeyerek sonradan meydana gelen hâdis bir tezahür olarak niteleyenler bu görüşlerine “küfrün” kâfirin hem fiilhem de mef’ulü olduğuyla delil getirmek istemişlerdir. Ancak Neseî’ye göre bu doğru değildir, zira küfr kâfirin fiilidir, mef’ulü değildir, buradaki mef’ul, Allah’ındır. Yani Allah’ın yarattığı şeydir.⁴³⁵

Neseî’ye göre sıfatlar yönünden noksanlık şüphesi olan bir zâtın, daha üstün birisinin var olduğu düşünülebilir. Kendisinden fiil görülmesi mümkün olan bir varlık, şâyet fiil gerçekleştiriyorsa aciziyeti söz konusudur. Eğer âcizliği yoksa herhangi bir fiil gerçekleştirerek fail olur. Bu durum şahit âleme kıyasla gaib âlem için de geçerlidir. Şâyet ezelde Allah’ın fiil gerçekleştirmesi olumsuzlanırsa, O’nun âciz olduğu söylenmiş olur. Neseî’ye göre bu açıklamalar tekvinin/halk Allah’ın zâtıyla kâim ezeli bir sıfatı olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Allah’ı ezelde hâlık, râzık, müsavvir olarak görmeyen, O’nun ezelde şu andaki halinden daha nâkıs olduğunu zan edebilir. Halbûki nakıslık da hâdis olmanın işaretlerindendir. Ancak ezeli olanın hâdis olması muhaldir.⁴³⁶

Neseî’ye göre Allah yaratmadan önce de “hâlık”tır, zira yaratma gücü vardır, rızık vermeden önce “râzık”tır, zira rızık verme gücü vardır, merhamet etmeden önce de “rahîm”dir, diğer bütün fiilî sıfatlarında böyledir. Fiilî sıfatlar bu sebepten ezeldir. Çünkü “bizden biri terziliğe muktedir olsa, kendisi terzilik yapmasa bile ona terzidir” diye isim veririz. Fiilî sıfatlar da böyledir. Allah yaratmak ve rızık vermeğe gücü yetendir. Nitekim Allah ceza gününü yaratmadığı halde kendisini “ceza gününün sahibi” diye isimlendirmiştir.⁴³⁷

Sonuç olarak Neseî, zâtî sıfatlar gibi fiilî sıfatları da Allah’ın zâtıyla kâim, ne zâtın aynısı ne de gayrısı olan mânâlar olarak kabul etmeyi tenzih açısından önemli kabul etmektedir. Ona göre Allah Teâlâ’da ezeli olarak var olan bir sıfatı, anlık gelişen ve değişen bir fiil olarak görmek, O’nun zâtının hâdislere ve değişkenlere mahal olabileceğini kabul etmek anlamına gelir. Bu da Allah’ın kıdemine aykırıdır, zira hâdislere mahal olan varlık, onsuz varlığını devam ettiremeyen varlıktır, böyle bir varlık kadîm olamaz. Bu yönden

⁴³⁴en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 431.

⁴³⁵en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 453.

⁴³⁶en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 465.

⁴³⁷en-Neseî, *Mâtürîdî Akaidi (Bahrû’l- Kelâm Tercümesi)*, 33.

Allah'ın fiilîne taalluk eden sıfatların O'nda sürekli bulunmadığını söylemek bir nevi ta'til anlayışına girer. Allah'ın sıfatlardan muattal olduğunu kabul etmek ise her bir eylem ve nesnenin yine kendisi tarafından var edildiği sonucuna götürür. Neseî, özellikle Eş'arilerin tekvin ile mükevvenin, yaratma ile yaratılanın aynı şeyler olduğu yönündeki yaklaşımlarına ağır eleştirilerde bulunarak bu düşüncelerinin Allah'ın kemal sıfatlara sahip olma yönüne hâlel getirdiğini ispatlamaya çalışmaktadır.

Burada değerlendirme yapılacak husus, yukarıda sayılan bütün mezheplerin aslında mükevven ve yaratılmışların Allah'ın kudretiyle yaratıldığını kabul etmiş olmalarıdır. Ancak yaratılma sürecinde etkili olan unsurun ve bu yaratmayı gerçekleştirme sürecinin açıklanması noktasında ihtilaflar görülmektedir. Mâturîdî ve Neseî'nin yaklaşımından farklı düşünenler Allah'ın bütün bir kudretle yaratmayı, rızıklandırmayı, affetmeyi ve ihsanda bulunmayı gerçekleştirdiğini, bunların mücmel olarak sözkonusu kudret sıfatının içinde mündemiç olduğunu savunmuşlardır. Kanatimizce onlar bu düşünceye, Allah'ın bu kadar tefurruatla ilgilenmeyeceği, O'nun evrene verdiği bir düzenle söz konusu rızıklandırmayı, bağışlamayı, yaşatmayı ve öldürmeyi gerçekleştirdiği kanaatiyle sahip olmuşlardır. Ancak Neseî, böyle toptancı bir yaklaşımın zımnen, lâfzî de olsa Allah'ın âlemi kendi hâline bırakıp, ilgilenmediği sonucunu doğuracağı endişesiyle hareket etmekte ve meydana gelen her şeyin Allah Teâlâ'da bulunan ezeli bir sıfatla gerçekleştiği düşüncesini taşımaktadır. Onun tenzih konusunda bu kadar hassas davranması Allah'ın ulûhiyetine lâıyk olmayan bir nitelemede bulunma endişesi olsa gerektir.

2.4. Sıfatların İspatına İlişkin Sorunlar

2.4.1. Kadîmlerin Çokluğu Sorunu

Mu'tezili düşüncenin temsilcileri; "eğer Allah'ın zâtından ayrı sıfatları olsaydı, kadîm olurlardı, böylece kadîmler çoğalırdı" diyerek Allah'ın sıfatlarının olduğunu söylemekten kaçınmışlardır. Neseî, bu endişenin yersiz olduğunu birkaç yönden ele alarak ispatlamaya çalışır.

Neseî'ye göre, İskafî ve Cubbâî gibi Mu'tezile'nin ileri gelenlerinin söylediği, "Kadîm, Allah'tır" sözü yanlış bir hükümdür, hele hele, "kadîm'lerin ilâhlar olduğu" sözü daha da vahimdir. Dilbilimcisi ya da kelâmcı olmayan birisi, "kadîm Allah'tır" dememiştir. Nitekim Arapların, "şu bina kadîmdir/eskidir, şu hoca kadîm'dir/yaşlıdır/tecrübelidir" cümleleriyle, o şeylerin şimdikilerden daha önce var oldukları veya yaşadıklarını kastettikleri bilinir. Bu cümleleri söyleyenler, bu sözleriyle söz konusu varlıklarda ulûhiyet sıfatlarının

olduğunu kastetmezler. Hatta eski-kötü âdetler için, kadîm/eski nitelemesi yapılır ve bununla, o kötü âdetinhâşâ Allah olduğu kastedilmez. Aynı şekilde, Dehriyyun (zamanın gücüne inananlar), âlemin her parçasıyla kadîm/ezelî olduğuna inanırlar, ancak bunlar bile, her parçanın ilâh olduğuna inanmazlar.⁴³⁸ Neseî'ye göre yukarıdaki açıklamalar çerçevesinde “kadîm” kavramının Allah Teâlâ ile bir tutulmasının geçerli bir tarafı yoktur. Puta tapanlar, putlarını kadîm sıfatıyla nitelemedikleri halde onları ilâh olarak kabul etmektedirler. Onlar günü birlik oluşturdukları bazı malzemelere ulûhiyet atfetmişlerdir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin kadîm ve kıdem kavramlarından hareketle sıfatları Allah ile bir tutması anlamlı ve geçerli bir düşünce değildir.⁴³⁹

Burada Neseî, farklı mânâları olan “kadîm” isminin sadece Allah Teâlâ'ya tahsis edilerek yani örfte sadece yaratıcı için kullanılıyormuş gibi değerlendirilerek “kadîmler” denilmesiyle “ilâhlar” denilmiş olacağını kabul etmemekte ve karşı çıkmaktadır. O, kadîm kelimesinin halk dilinde birkaç mânâya geldiğini, Allah için kullanılan zâtıyla kâim şartını taşıyan olduğunu beyan ederek bununla teşbihin söz konusu olmayacağını ifade etmeye çalışmaktadır. Ayrıca Allah'a ortak koşanlar bazen kadîm isminin herhangi bir mânâsını taşımayan bazı varlıkları bile ilâh olarak kabul ettiklerini açıklamak sûretiyle ulûhiyet ile kıdemlik arasında mutlak bir eşitliğin ve ayniliğin olmadığını ispatlamaya çalışmaktadır.

Ehl-i Sünnet'ten Kıdem'i zâtın dışında bir mânâ olarak değerlendirenler mutlak olarak kadîm ismini sıfat için kullanmayı câiz görmemişlerdir. Bunlardan bir kısmı kadîm'i “var olmakta öne geçen veya varlığının başlangıcı olmayan” şeklinde tanımlamıştır. Bu değerlendirmeye göre her sıfat kadîmdir, bununla beraber bu sıfatlara mutlak olarak “Kadîm” denilmesi uygun görülmemiştir. Bu titizlik “kadîm” denildiği zaman insanın zihnine “zâtıyla kâim olan kadîm” gelmemesi için gösterilmiştir. Zira mutlak olarak sıfatlardan kadîm diye bahsedildiği zaman kendisinde ulûhiyet vasfı olan zâtıyla kâim varlık düşünülebilir. Zâtıyla kâim ve ulûhiyet vasfına sahip olan zât ile sıfatların kıdemliği aynı tutulmaması ve birbirine karışmaması için şöyle nazik bir cümle kurulması uygun görülmüştür: “Zâtıyla kâim olan kadîm tektir, O'nun kemal sıfatları vardır, bu sıfatların her biri Allah'ın zâtıyla kâim olan kadîmmânâlardır, bu sıfatların başlangıçları yoktur ve bunlar var olmada bütün hâdislerden öncedir.”⁴⁴⁰

Son iki paragrafta kıdem'in mânâsıyla alakalı olarak verilen iki açıklama arasında sanki bir tutarsızlık görülmektedir. Birisinde kadîm'in mutlak yaratıcı anlamına gelmeyeceği

⁴³⁸en-Neseî, *Mâtürîdî Akaidi (Bahrü'l- Kelâm Tercümesi)*, 33.

⁴³⁹en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 302.

⁴⁴⁰en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 302.

belirtilirken, ikincisinde örfte kadîm'in yaratıcı anlamına geldiği ifade edilmiş olmaktadır. Ancak buradaki birinci açıklama Neseffî'nin tercih ettiği görüştür. Neseffî bu çerçevede Mu'tezile'nin "kadîmlerin çokluğu" prensibini çürütmeye çalışmaktadır. İkinci olarak verdiği açıklama ise Ehl-i Sünnet'ten bir başka bir grubun farklı bir yaklaşımla meseleye çözüm getirme açıklamasını yansıtmaktadır.

Neseffî, Mu'tezile'nin "Allah'ın müstakil sıfatlarının olduğunu kabul etmek, kadîmlerin çokluğunu kabul etmek anlamına gelir" hükmünü temelde iki yönden yanlış bulur:⁴⁴¹ 1. Mu'tezile bu yargıyı, "kıdem" sıfatını Allah Teâlâ'nın en husûsi sıfatı olarak kabul etmeleri üzerine bina etmektedir. Onlara göre, "kıdem" kavramı hâdisi kadîm'den ayırmak için konulan bir kelime olduğu için husûsi bir sıfatı ifade eder. Hâlbûki sadece bu gerekçe ile kıdem, husûsi sıfat olamaz. Çünkü kadîm olanlar da kendi içinde zâtıyla kâim olan ve olmayan diye ikiye ayrılır. Onun için sözkonusu bu sıfatın en husûsi sıfat diye tanımlanması doğru değildir. Zira o sıfat en az iki sınıfa şâmilidir.⁴⁴¹

2. İki şeyin denk olması meselesinde yanlış temellendirme yapılmaktadır. Neseffî, öncelikle benzerlikten bahsetmek için iki şey arasında aykırılık, uygunluk ve gayrılıkta (diğer olma) şartların oluşması gerektiğini ifade etmektedir. Söz konusu kavramların tanımları göz önünde bulundurulduğunda zât ile sıfat arasında bu durum gerçekleşmez. Neseffî bu konuya mümâseletin oluşmasında dikkate alınan hususlarda da farklı görüşler olduğu için bu yargıyı yanlış bulur. Dolayısıyla sıfatların kabulü kadîmlerin çoğalmasına yol açar sözü geçersiz bir hükümdür.⁴⁴²

Neseffî, Mu'tezile'nin, "kıdem sıfatı Allah'ın en husûsi sıfatlarındandır" sözünde, Allah'a başka bir şeyin denk olduğu mânâsının olduğunu savunur. Buna göre, eğer sıfat kadîm ise, husûsi sıfatlarda ortaklık bulunmuş olur ve böylece sıfat Allah'ın dengi olmuş olur. Bu durumda da iki sıfat veya iki mevsuf söz konusu olur. Çünkü önermeye göre her ikisi de aynı olmaktadır ki bu düşünce büyük bir cahillik eseridir. Bu değerlendirme ile Allah'ın zâtı ve sıfatı kıdemlik vasfında ortak olarak kabul edildiği için onların bu konuda eşit oldukları kabul edilmekle bir hataya düşülmüştür.⁴⁴³

Allah'ın müstakil sıfatların kabul edilmesinin kadîmlerin çoğalmasını gerektireceğini fikrini kabul etmeyen Neseffî, öncelikle bu düşüncenin "kadîm" ve "kıdem" kavramlarına yüklenen anlam ile ilgili olduğunu belirterek karşı çıkmaktadır. Ona göre Mu'tezile, "kadîm" ismi ile Allah'ın zâtını kastettiği için böyle bir kanaate sahip olmuştur. Hâlbûki "kadîm"

⁴⁴¹en-Neseffî, *Tebşıra*, 2004, 1: 304.

⁴⁴²en-Neseffî, *Tebşıra*, 2004, 1: 304.

⁴⁴³en-Neseffî, *Tebşıra*, 2004, 1: 304.

isminde başka mânâlar da vardır, dolayısıyla böyle bir ilişki doğru değildir. Neseî'ye göre bu konudaki diğer bir yanlış değerlendirme de Allah'ın zâtı ile diğer varlıklar arasında gerçekleşeceği düşünülen mümâseletin tanımlamasındaki eksikliktir. Dolayısıyla sıfatların kabul edilmesi ilâhların çoğalmasına yol açmaz.

2.4.2. Mümâselet (Benzerlik) Sorunu

Allah Teâlâ'ya nispet edilen bazı isim ve sıfatların yaratılmışlar için de kullanılıyor olması, iki varlık arasında geçerli olan “mümâselet” kavramını düşünce tarihindeki tartışmalara dâhil etmiştir. Allah'ın mahlûkat ile ilişkisi ve aralarında teşbihin olup olmadığı bu kavram üzerinden temellendirilmeye çalışılmıştır. Mümâselet, aynı türe dâhil ve mahiyetleri ortak olan iki varlığın bütün yönleriyle birbirine benzemesi⁴⁴⁴ şeklinde tanımlanmıştır. Genelde iki ve daha fazla varlık arasında, özelde Allah Teâlâ ile mahlûkat arasında benzerlikten bahsedebilmek için şartların ve kriterlerin ne olduğu hususunda mezhepler arasında birbirinden farklı tespitler yapılmıştır.

Eş'arilere göre, biri diğerinin yerine geçebilen ve aynı fonksiyonu icra eden iki varlık birbirinin benzeridir. Gerçekte benzeşme birbirine denk iki şeyin zâtî sıfatlarının tamamında birbirine benzeşmesiyle olur.⁴⁴⁵ Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre en özel niteliklerde ortak olan iki varlık birbirine denk ve benzerdir. Onlardan bazıları zâtî sıfatlardaki ortaklıkla mümâseleti tanımlamışlardır.⁴⁴⁶ Mâtürîdîler, mümâseletin iki varlık arasında zât ve sıfatları bakımından aynı mahiyete sahip olmakla gerçekleştirebileceğini savunmuşlardır. İki şeyin benzer isimler ve kavramlarla adlandırılması mümâselet için yeterli değildir.⁴⁴⁷

Neseî de Mâtürîdîlerin genel tanımına uyararak, iki şeyin birbirine denk ve misl olmasını, aynı cinsten olmak şartıyla bu iki şeyin bütün sıfatlarda aynı şekilde ve aynı ölçüde olmasına ve bunlardan birinin diğerinin yerine geçebilecek nitelikte bulunması şartına bağlar.⁴⁴⁸ Bu tanımlama kriterine göre Allah Teâlâ'ya nispet edilen isim ve sıfatların diğer varlıklar için kullanılması, bu iki varlığın birbirinin benzeri ve dengi olduğu sonucunu çıkarmaz. Misal olarak ilim sıfatı hem Allah Teâlâ'ya hem de insanlara sıfat olarak nisbet edilmektedir. Neseî, Allah Teâlâ'nın ve diğer varlıkların “âlim” olarak isimlendirilmesinin,

⁴⁴⁴er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “msl”; Cürcânî, *Mu'cemü't-ta'rîfât*, “msl”. Ayrıca bkz. Metin Yurdağür, “Mümâselet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31: 556, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mumaselet>.

⁴⁴⁵el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 52; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, trc. Ömer Türker, 1. Baskı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 31 vd.

⁴⁴⁶Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1:448.

⁴⁴⁷el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercemesi*, 160-164; es-Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi (el-Bidâye)*, 78.

⁴⁴⁸en-Neseî, *Tebşîra*, 2004, 1: 206; en-Neseî, *Kitâbü't-Temhid Terc.*, 36.

aralarında mümâselet/denklik oluşturmayaacağını belirtir. Çünkü denklik, iki âlim arasında ancak ilimleri sebebiyle oluşabilir. Hâlbûki Allah Teâlâ'nın ilmi ile başkasının ilmi arasında herhangi bir denklik söz konusu değildir. Zira Allah'ın ilmi sürekli ve tükenmez bir özelliğe sahiptir, bütün varlıkları kapsar. Bu ilim, zorunlu olmadığı gibi (yani sınırlı, tek formatta) olmadığı gibi sonradan elde edilmiş de değildir. Hâlbûki diğer varlıkların ilmi, belli bir zamanla sınırlıdır, sürekli olması imkânsızdır; hiçbir kimsenin ilmi her şeyin bilgisini kapsamaz, ancak bildiği bazı konular hakkında sınırlı bilgiye sahiptir. Başkasının bilgisi ya zorunlu (doğuştan gelen, içgüdüsel, hissi tabîî gibi) ya da sonradan elde edilmiştir. Dolayısıyla bu iki ilim arasında herhangi bir mümâselet/denklik yoktur ki, hakiki “âlim” olan Allah Teâlâ ile diğer “âlim” arasında denklik olsun. Aynı şekilde kudret, hayat, sem” ve basar sıfatlarında da durum böyledir.⁴⁴⁹

Nesefî, Mu'tezile'nin teşbih endişesiyle zâtî sıfatları müstakil olarak Allah'a isnat etmemelerine karşı çıkararak, zâtî sıfatların Allah'ta bulunma hali ile diğer varlıklarda bulunma mahiyetlerinin aynı olmadığı gerçeğinden hareket ederek bu durumu tenzih açısından sakıncalı bulmaz. Tam tersi o, isim ve sıfatların Allah'a izafe edilmemesini tenzih açısından ta'tile götüreceği varsayımıyla aykırı bulur.⁴⁵⁰

Nesefî isim ve sıfatların ortak kullanımı öne sürülerek Allah Teâlâ ile diğer varlıklar arasında mümâseletin oluşmayacağı fikrini dil tekniği açısından da ele alarak temellendirir. Ona göre lügat âlimleri birçok ismi, mahiyeti birbirine zıt şeylere gerçek isim olarak vermişlerdir. Örneğin hem susamış, hem de suya kanmış kimseye “nahil” ismi verilmiştir. Aynı şekilde “celal” (yücelik/öfke) kelimesinin hem küçük, hem de büyük şeyler için kullanılması ve “kar” kelimesinin hem hayız, hem de temizlik süresi anlamında kullanılması gibi. Bunlar gibi mevcut, renk, tat ve koku kelimeleri de biri birine zıt varlıklar için kullanılır. Yani kırmızıya renk dendiği gibi, beyaza da renk denilir. Aynı şekilde ortak/müşterek isimler, farklı konumlarda kullanılmaktadır. Ayn (göz) kelimesi gibi. İsimlerin bu şekilde kullanılması o varlıkların birbirine denk olmasını gerektirmemektedir. Nesefî'ye göre bu tür kullanımlarda teşbihe düşmeme düşüncesiyle kavramların birisinde hakiki diğerinde mecâzi anlamda kullanıldığını söylemekde doğru değildir.⁴⁵¹

İlk bakışta isim ve sıfatlarda ortak olma, varlıklar arasında benzerliği çağırırsa da aslında bunun böyle olmadığı, isimlendirme ile varlıkların özellik ve mahiyetlerinin

⁴⁴⁹en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 206.

⁴⁵⁰en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 188.

⁴⁵¹en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 202.

değişmediği daha birçok örnekle açıklanabilir. Mesela, siyah bir nesneye beyaz demekle o nesne beyaza dönüşmez.⁴⁵²

Nesefî, yaratılmışlar için kullanılan isim ve sıfatların Allah Teâlâ'ya nispet edilmesiyle O'nun diğer varlıklardan herhangi birisine benzeme ihtimaline yol açmadığı gibi, genel olarak da herhangi bir yönden benzerliğin olamayacağı hususunu yaratılmışların mahiyetleri açısından imkânsız görür. O, bu konuda şu açıklamalara yer verir:

“Allah, cevher değildir ki her hangi bir cevher onun şekline denk olsun. O, miktar sahibi değildir ki herhangi bir şey O'nun miktarı kadar olsun. O, keyfiyet sahibi değildir ki herhangi bir şey bu yönüyle ona benzesin. Mahlûkatın O'na izafe edilmesi, yaratma sebebiyledir. Zira O, bütün mahlûkatın yaratıcısıdır, O mülk sahibidir, O'nun yaratma gücü vardır, hiçbir şey bu konuda O'na denk olamaz. Zira yaratıklardan hiçbir şey yaratma yoluyla başka bir şeye nispet edilemez. Ancak mahlûkat birbirine başka yönlerden nispet edilebilir, benzeyebilir. İşte bu yön, varlıkların birbirine denk olmak/benzeşme yönleridir ki, bunlardan hiçbiri Allah Teâlâ için söz konusu değildir. O halde Allah Teâlâ, mahlûkattan hiçbir şeye hiçbir yönden benzemez, ona denk olmaz.”⁴⁵³

Genelde Ehl-i Sünnet, özelde Nesefî, Allah Teâlâ'nın kendisini bazı isim ve sıfatlarla tanıtmayı dâhil, benzerlik, denklik ve eşitliği çağrıştıran bütün anlatım şekillerini İslâm dininin Allah inancını özetleyen “Onun benzeri hiçbir şey yoktur” (eş-Şûra, 42/11) âyetinin çerçevesi kapsamında ince bir mülâhazadan geçirmişlerdir. Tek bir kavramdan veya tek bir olayın anlatımından hareketle yapılacak değerlendirmelerin yanlış olacağına vurgu yapmışlardır. Bu hassasiyetleri hem düşünce bazında hem de dil tekniği açısından kendisini göstermiştir. Tenzih kapsamında isim ve sıfat nispetinden kaynaklanan teşbihin olumsuzlandığını göstermek için âlim, hayy, mevcut gibi müşterek anlamlı kelimeleri Allah Teâlâ'ya nispet ettiğimiz zaman, ayrıca benzerlik ve denkliği çağrıştıran bir anlam doğmaması için, bir kayıt eklenmesi tavsiye edilmiştir; Allah canlıdır, ancak diğer canlılar gibi değil, Allah mevcuttur, ancak diğer varlıklar gibi değil, Allah âlim'dir, ancak diğer âlimler gibi değil” şeklinde.⁴⁵⁴

Nesefî'nin mümâselet/denklik konusunda Allah Teâlâ'yı mahlûkattan tenzih etmedeki temel fikri, Allah ile yaratılmışlar arasında hiçbir sıfatta ve hiçbir yönden denkliğin gerçekleşmeyeceği düşüncesine dayanmaktadır. Ona göre, iki şeyin birbirine denk ve misl olmasının ölçüsü, bu iki şeyin bütün sıfatlarda, aynı şekilde ve aynı ölçüde, tıpa tıp aynı olması, bunlardan birinin, diğerinin yerine geçebilecek nitelikte olmasına bağlıdır. Bu ölçüyle düşünüldüğü zaman, mahlûkatta bulunan sıfatlardan hiçbirinin Allah Teâlâ'da bulunduğu şekliyle olmadığı anlaşılır. Zira O'nun zâtî/subûtî sıfatları olan hayat, ilim, semî, basar gibi

⁴⁵²en-Nesefî, *Tebşîra*, 2004, 1: 194.

⁴⁵³en-Nesefî, *Tebşîra*, 2004, 1: 204.

⁴⁵⁴en-Nesefî, *Tebşîra*, 2004, 1: 196.

sıfatları, zorunlu ve sınırsızdır. Ancak yaratılmışlarda bu sıfatlardan bulunanlar böyle zorunlu ve sınırsız değildir. Dolayısıyla, Allah Teâlâ, mahlûkattan herhangi birisine, herhangi bir yönden veya herhangi bir sıfatta denk değildir, aynı şekilde mahlûkattan herhangi bir varlıkta, sayılan hususlarda O'na denk değildir. Allah Teâlâ bu yönüyle de tektir. Öyleyse isimlerin ve özellikle sıfatların Allah'a izafesi ve müstakil sıfatların varlığının söylenmesi tenzihe aykırı değildir.

“İspat yöntemiyle tenzih” bölümünün sonuna gelirken birkaç cümle ile değerlendirmek gerekirse Nesefî, ulûhiyetin birinci şartı olan kadîm olma ve onun da en önemli vasfı olan kemal sıfatlara sahip bulunma ilkesi doğrultusunda konuyu temellendirmeye çalışmıştır. Bu bölümde Allah'ın ne olduğu, hangi kavramlarla tanımlanabileceği hususuna açıklık getirmeye gayret etmiştir. Âlemin sonradan yaratıldığı, sonradan yaratılanların da mutlaka bir yaratıcısının olduğu tüm Müslümanlar tarafından kabul edilen bir husustur. Yaratıcının, yarattığı varlıklardan farklı olduğu O'nun ezeli olan kemal sıfatlara sahip olmasıyla açıklanmıştır. Görünür âlemde insanın veya başka bir yaratılmış varlığın meydana getiremeyeceği mahiyette bir âlem ve onun işleyişiyle ilgili mükemmel, muhkem bir düzen bulunmaktadır. Bu düzeni var eden yaratıcının zihnen ya da lafzan kemal sıfatlardan soyutlanması O'nun ilâhlık vafında eksikliğe ve âcizliğe sebep olacağı düşüncesi esas alınmıştır. Bu yaklaşımıyla zâtî ve fiilî sıfatların Allah'a ispat edilmesi tenzih açısından gerekli görülmüştür. Buna göre Allah'ın âlemi yaratıp düzene koymaya ve devam ettirmeye taalluk eden ve zâtın aynısı olmayan sıfatları vardır. Bu sıfatların kabul edilmesi Allah'ın birliği ve mutlak güç olması açısından gerekli görülmüştür. Zira sıfatları olmayan bir zâtın böyle mükemmel bir âlemi yaratmış olması aklen imkânsız olarak değerlendirildiğinden, Allah'ın sıfatlarla mevsuf olmadığı düşüncesi yaratıcının eksiklikle nitelenmesi sonucunu doğurur.

Nesefî, söz konusu isim ve sıfatların gerek delalet gerekse isim olarak nispet edilmesinin Allah Teâlâ ile mahlûkatı arasında bir benzeşmeye yol açacağı endişesiyle sıfatların O'ndan nefyedilmesini kabul etmemekte ve bunu tevhit ilkesine aykırı görmektedir. Zira mücerret düşüncenin haricinde de hakiki bir zâtı/varlığı olan ilâhın icracı fonksiyonlarının olmadığını savunmak “kâdir-i mutlak” inancıyla bağdaşmayacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NESEFÎ'NİN NEFİY YÖNTEMİYLE TENZİHİ TEMELLENDİRMESİ

1. TEŞBİHİ OLUŞTURAN UNSURLARIN REDDİ

Akıl ve düşünce gücüne dayanarak yaratıcının duyularla idrak edilen bir varlık olup olmadığı doğal olarak insan zihninin karşılaşacağı bir husustur. Nitekim küçük çocuklara öğretilmeye çalışılan Allah kavramı, onlar tarafından etrafındaki varlıklarla kıyaslanarak anlaşılmaya çalışılır. Allah'ın büyüklüğü, nerede olduğu ve bizim O'nu görüp göremeyeceğimiz gibi hususlar akla gelen ilk sorular arasındadır. Teşbihin temelini oluşturan şey, insanın yaratılmış bilgi kaynaklarıyla yaratıcıyı anlamaya çalışmasıdır. Kısaca insan görünen âlemin bilgisi ve idrakı ile ilâhî tasavvur ettiği zaman O'nun yaratılmış varlıklarla olan benzeşmesi sorunu ortaya çıkar. Buna dinî metinlerdeki Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ilgili teşbihi çağrıştıran anlatımlar da eklendiği zaman meselenin daha da karmaşık bir hale geldiği ve çözülmesi gereken birtakım teşbihî sorunların ortaya çıktığı söylenebilir.

İşte tabîî olarak insan algısında bir yer edinenve teşbihi çağrıştıran Allah tasavvurunun, zât ve sıfatlarının mahiyetlerinin açıklanması yoluyla teşbihi oluşturan unsurların mantıklı ve dinî bir yapıya kavuşturulması tenzih açısından gerekli görülmüştür. Bu sorun çözülmediği takdirde zamanla bu teşbihi anlayış, başka varlıklara da ulûhiyet atfetmeye kadar gidebilmektedir. Nitekim bütün insanlık tarihinde bu tür problemler ortaya çıkmış ve günümüzde de dünyanın çeşitli yerlerinde örnekleri bulunmaktadır. Bu konu aynı zamanda insanın tasavvur altyapısının sağlam bilgilerle donatılmasının ve eğitilmesinin ne kadar önemli olduğunu da ortaya koymaktadır. O halde Allah Teâlâ'nın insan tasavvuruna gelebilen kavramlardan, ne olmadığı, hangisiyle tanıtılmasının ulûhiyette eksikliğe yol açacağının tespit edilmesi gerekir. Bu bölümde Allah Teâlâ için düşünülebilen muhtemel tasavvurlarla alınacaktır.

Görünür âlemde Allah'ın insan tasavvurunda şekillenebileceği muhtemel varlıklardan birisi arazlardır. Allah'ın araz olarak nitelenip nitelenemeyeceği konusu bütün kelâmcılar tarafından ele alındığı gibi Ebû'l-Muîn en-Nesefî tarafından da tenzih açısından tartışılıp, Allah'tan nefyedilmiştir.

1.1. Allah'ın Araz Olamayacağı

Sözlükte âraz; “sonradan ortaya çıkan, ansızın baş gösteren, varlığı devamlı ve zorunlu olmayan durum, hastalık, felaket” gibi anlamlara gelir.⁴⁵⁵ Buluta "arz" denilmesi geçici olmasından dolayıdır. Kur-an-ı Kerim’de Ad kavminden bahsedilirken: “Bu, yağmurmuzun bulutudur. (arazıdır)” (el-Ahkaf, 46/24) denilmiştir.⁴⁵⁶ Istilahi mânâsı ise sürekliliği imkânsız olan, cevherde bulunan, cevherle gerçekleşen, iki anda bulunmayan şey; varlığı ancak iki yokluk arasında bulunan şey; başka şeyde geçici olarak bulunan şey⁴⁵⁷ gibi cümlelerle açıklanmıştır.

Nesefî, arazların varlığının ispatlanmasını âlemin sonradan var edildiği gerçeğinin anlaşılmasında önemli bir basamak olarak görür. Arazlar aslında insanların çoğu tarafından bilinen ve varlığı kabul edilen hususlardır. Arazlar yaklaşık otuz çeşit olarak tespit edilmiştir. Bunların en çok bilinenleri renkler, oluşumlar, (eşyada bulunan haller) tatlar, kokular, bilgiler, güç-kuvvet, iradeler, inançlar, şüpheler, yaşlılık, kuruluk vb. şeylerdir.⁴⁵⁸

Âlemi oluşturan varlıkların kadîm mi yoksa hâdis mi olduklarının ispatlanması tenzih konusunun temellendirilmesi açısından gerekli görülmüştür. Bu ispatlanırsa, Allah Teâlâ’nın âlem ile olan bağı ve âlemdeki varlıkların yaratıcıyla olan bağı daha iyi anlaşılabilir. Nesefî, arazların var olduğu ancak varlıklarının sonradan meydana geldiğini şu örnekle ispatlamaya çalışır:

“Biz önce bir cismi siyah olarak görürüz, sonra da o cismi beyaz olarak görürüz, bununla beraber cisim aynı cisimdir. Bu durumda şu değerlendirmeler yapılabilir; cisimdeki siyahlık ya bizâtîhi cismin kendisindendir, yani kendi zâtındandır, ya da zâtтан ayrı bir şey sebebiyledir. Eğer zâtın kendisinden ise, siyahlığın sebebi (illeti) olan zât bulunduğu sürece siyahlığın yok olması düşünülemez. Aynı şekilde siyahlığın illeti olan zât mevcut olduğu sürece beyaz olması da mümkün değildir. Bu varlık beyaz olmuşsa ya bizâtîhi beyazdır, ya da zâtından ayrı bir sebepten dolayı beyazdır. Bu şeyin bizâtîhi beyaz olması mümkün değildir. Çünkü bu zât, beyaz olmadan önce de vardı. Bu durumda bizâtîhi siyah olan şey, beyaz olmuş olur. Yani aynı anda hem siyah, hem de beyaz olmuş olur ki iki zıddın bir arada bulunması aklen imkânsız olduğundan bu mümkün değildir. Bu aklî zorunluluk gösteriyor ki beyaz, zâtından dolayı beyaz değildir. Aynı şekilde önceki hali olan siyahlık ta zâtından dolayı değildir. Siyahlık ve beyazlığın sebebi geçici olan bir illettir. Halbûki zât kalıcı iken yani yerinde duruyorken, başka bir sebepten dolayı hâdis olan, yani sonradan oluşan bir sebeple beyazlığa dönüşmüştür. Yani burada yeni bir zât oluşmadığı halde, yeni bir durum oluştu ki bunun kalıcı olmadığı, sonradan olup,

⁴⁵⁵Cürcânî, *Mu‘cemü’t-ta‘rîfât*, "a-r-z" 1177; Yusuf Şevki Yavuz, “Araz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3: 337.

⁴⁵⁶Subkî, *es-Seyfu’l-Meşhur fî Şerhi Akâdeti Ebi Mansur*, 41.

⁴⁵⁷en-Nesefî, *Tebşîra*, 2004, 1: 70.

⁴⁵⁸en-Nesefî, *Tebşîra*, 2004, 1: 73.

yok olabileceği kesinleşmiş oldu. İşte bu örnek arazların zâtın ayrı şeyler olduğu ve mevcutlar içinde bulunduğuna delildir.⁴⁵⁹

Nesefî, arazların tanımında geçerli olan “sürekliliğin imkânsızlığı” unsuru göz önüne alındığında bu hususun Allah Teâlâ için geçerli olamayacağını belirtir. Zira devamlılığı olmayanın ezeliğinden bahsetmek de mümkün değildir. Aynı şekilde arazın tanımındaki diğer bir husus olan, kendi başına bulunamama ve var olmak için başka bir mahalle muhtaç olma özelliğinin de Allah Teâlâ için kabul edilmesi imkânsızdır. Allah Teâlâki âlemi bütün parçalarıyla var edendir. Bu kadar “a’yân”ı (kendi başına bulunabilen) şeyleri var edenin kendisinin bu özellikten yoksun olduğunu iddia etmek aklın kabul edebileceği bir şey değildir. O halde Allah Teâlâ için araz’dır demek imkânsız ve geçersizdir.⁴⁶⁰

Âlemde cereyan eden bu kadar düzgün iş ve işleyiş ancak güçlü, hayat sahibi ve âlim biri tarafından gerçekleştirilebilir. Hâlbûki kendi başına bulunamayan bir şeyin, yani bir arazın âlim, kadir ve hayy olarak nitelenmesi de muhaldır.⁴⁶¹

Aynı şekilde ezeli olan bir zâtın var olmak için başka birisine muhtaç olması yani arazda olduğu gibi bir mahalle ihtiyaç duyması düşünülemez. Zira kadîm ve ezeli olmanın şartı, var olmak için başkasına muhtaç olmamasıdır. Bu noktada, kadîm zâtın birlikte var olduğu mahallin de ezeli olduğunu söylemek aynı şekilde ulûhiyet sıfatına noksanlık getirir. Bütün bu açıklama ve tanımlamalardan anlaşıldığı gibi Allah Teâlâ’nın araz olduğunu yani arazlar sınıfında olduğunu söylemek ve iddia etmek mümkün değildir. “O arazdır” denemez. Allah için bu isim veya sıfat kullanıldığı zaman O’nun sonradan yaratılmışlara benzerliği, teşbihi söz konusu olur. Ulûhiyet kavramının zirve düşüncesi olan “tenzih” doktrini, Zât-ı Bari’nin yaratılmışlara mahsus özelliklerden soyutlanmasını gerektirir. Allah Teâlâ, arazlar sınıfında sayılmaktan münezzehtir.

1.2. Allah’ın Cevher Olamayacağı

Âlemi oluşturan şeylerin bir kısmının devamlılığı olmayan ve var olmak için bir mahalle ihtiyaç duyan arazlar olduğu, diğerlerinin ise kendi başlarına bulunmaları söz konusu olan varlıklar/ayn olduğunun tespiti yapıldıktan sonra, Allah Teâlâ’nın bu ikinci kısım varlıklar arasında sayılıp, sayılamayacağı tartışılmıştır. Nesefî, bu tartışmanın çözümü noktasında “ayn”ları ele alır ve değerlendirmelerde bulunur.

⁴⁵⁹en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 73.

⁴⁶⁰en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 147.

⁴⁶¹Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Mu’temid en-Nesefî, *et-Temhîd li-ğavâ’idi’t-tevhîd*, thk. Habibullah Hasan Ahmed (Kâhire: Dâr-ı Tıbbâti’l-Muhammediyye, 1986), 134.

Sözlükte "cevher" değerli taş, yaratılış, asıl ve özellik gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁶² Bir kelâm terimi olarak cevher, kendi başına bulunan, değişmeyen, daima bir yüklem konusu olup, kendisi yüklem olmayan öz varlık, anlamına gelmektedir.⁴⁶³ Cevher ayrıca uzayda yer kaplayan şey⁴⁶⁴ olarak da tanımlanmıştır.

Mâtürîdî'ye göre, cisimlerin ana maddesini oluşturan ayn'lar (cevherler) var olmak ve varlıklarını devam ettirmek için bir başka varlığa ihtiyaç duyarlar. Bu da cevherlerin kadîm olmayıp sonradan yaratıldığının delilini oluşturur.⁴⁶⁵

Cevherin tanımında öne çıkan unsurlardan "kendi başına bulunma/kâim bizzât" ve "devamlılığı bulunma" özelliğinden hareketle Hristiyanların⁴⁶⁶ ve Müslümanlardan İbn Kerram'ın Allah'ı cevher olarak vasıflandırdıkları ve O'nu bu şekilde düşündüklerini belirten Neseî, onların tanımdaki söz konusu unsurlara dayanarak Allah-cevher ilişkisi kurmalarını geçersiz kabul eder. Ona göre cevherle "kendi başına bulunma ve devamlılık" unsurlarının birbiriyle ilişkisi illet-malul ilişkisidir.⁴⁶⁷ Yani cevheri cevher yapan sebep, sadece onun kâim bizzât olmasıdır ve bu özellik onun için ayrılmaz bir vasıftır. Bu özellik olmadığı zaman bir varlık cevher olarak nitelenmez. Ancak bu illet-malul ilişkisinin Allah-kâim bizzât arasında düşünülmesi söz konusu değildir. Allah Teâlâ zâtıyla kâimdir, ancak bu özellik O'nu ilâh yapan tek sebep değildir.⁴⁶⁸ Dolayısıyla cevherin Allah Teâlâ'nın sıfatlarından birisi olan kâim bizâtîhi "kendi başına bulunma" ile nitelenmesi, Allah'ın cevher olarak nitelendirilmesi için yeterli değildir.

⁴⁶² İsmail b. Hammad Cevherî, *es-Sıhah fî'l-luga* (Beyrut: Dâru'l-Hadârâtî'l-Arabiyye, 1974), 1:217.

⁴⁶³ İlhan Kutluer, "Cevher", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7: 450.

⁴⁶⁴ el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 58.

⁴⁶⁵ el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercemesi*, 58.

⁴⁶⁶ Hristiyanlıkta Allah İnancı: Allah bir tek cevher'dir, mekândan münezzehtir, "mütehayyız" değildir. O kendi kendine kaimdir. Hacı yoktur. Cevher bakımından bir, uknum bakımından ise üçtür. Ekanim ise birtakım sıfatlardır; "vücut, hayat ve ilim.. Baba, Oğul ve Ruhü'l-kudus." Kâdî Abdülcebbar, Hristiyanlığın üç fırkasının da, Halık'ın bir tek cevher olduğu konusunda ittifak etmiş oldukları görüşündedir. Üç uknum dedikleri sırasıyla; baba, oğul ve Ruhü'l-kudus'tür. Oğul, kelimedir, ruh, hayattır, baba ise ezelden beri Hayy ve Mütakellim'dir. Bu üç uknum, cevher olması hasebiyle bir oldukları halde uknum olması yönünden ayrıdır. Oğul babadan doğmuştur, baba ise oğulun babası olmakta devam etmektedir. Ruh ise baba ve oğuldan taşarak meydana gelmiştir. Daha geniş bilgi için bkz. Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 1:119 vd. Ayrıca bkz. Hulusi Arslan, "Kâdî Abdülcebbar'ın Hristiyan İlahiyatına Yöneltiltiği Teolojik Eleştiriler", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2010): 13 vd.

⁴⁶⁷ Neseî illet-malul ilişkisini de şu şekilde açıklar: "Eğer sıfat mevsuftan ayrılmayı kabul ediyorsa, yani söz konusu sıfat olmadan da o varlık ismini ve tanınırlığını devam ettirebiliyorsa o zaman bu özellik onun ayrılmaz illeti değildir. Ancak sıfat mevsuftan ayrılmayı kabul etmiyorsa, yani bu sıfat kendisinden ayrıldığı zaman o varlık tanınmıyorsa o zaman bu sıfat onun için vazgeçilmez illettir. Örneğin, cansız (donuk) cisimlerde fiil/yapabilme eylemi bulunmadığı için; "Fail olma özelliği, bir şeyin cisim olması için zorunlu bir sebeptir." Denemez. Aynı şekilde bir şeyin zatının fail/yapan, olması onun cisim olmasını gerektirmez. Ancak bir şeyde hareket varsa orada mutlaka bir hareket ettirici var demektir. Bir hareket ettirici varsa orada bir hareket var demektir. Bunlar biri birine tanım olan unsurlardır. Yani tanımlayıcı unsur ile tanımlanan biri birinden ayrılmaz. Bu bir kaide ve kuraldır. Birinin bulunması diğerinin de varlığını gerektirir. Ancak illet-malul ilişkisi bulunmayan şeyler böyle değildir. Birinin varlığı diğerinin de varlığını gerektirmez. Bkz. en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 49.

⁴⁶⁸ en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 49.

Cevher'in tanımındaki "sürekli ve kalıcı olma" vasfından hareketle Allah'ın cevher olarak nitelenebileceğini düşünenlere karşı Neseî, cevherin tanımlamasında söz konusu olan başka bir kriterle cevap verir. Daha önce de geçtiği üzere cevherin diğer bir anlamı da "eşyanın aslını oluşturan en küçük parça" olmasıdır. Bu yönüyle cevher, cisimlerin kendisinden teşekkül ettiği bir varlıktır ve bileşenlerin parçasıdır. Halbûki Allah Teâlâ, cisimlerin kendisinden oluştuğu bir parça olmakla vasıflanmaktan münezzehtir. Zira böyle bir özellik yaratılmışların özelliklerindendir. O halde Allah Teâlâ cevher olmakla nitelendirilemez.⁴⁶⁹

Allah Teâlâ'nın cevher olamayacağıyla ilgili en güçlü delillerden birisi de cevherlerin arazlardan soyutlanamadığı ilkesidir. Her cevher muhakkak arızî bir durumla nitelenir haldedir. Sertlik-yumuşaklık, büyüklük-küçüklük ve üç boyut gibi. Arazlar hâdis olduğuna göre, onlar bir zaman yok iken sonradan var olmuşlardır. Bu gerçek, cevherlerin de arazlardan önce var olamayacağı ve onların da hâdis olduğuna bir delildir. Çünkü hâdisten önce var olmayan şey de onun gibi hâdistir, sonradan meydana gelmiştir. Zira daha önce geçtiği üzere hâdis; varlığının başlangıcı olan veya önce olmayıp, sonradan olan şeydir. Başlangıcı olan bir şeyden önce var olmayan şey de aynı şekilde başlangıcı olmuş olur. Eğer böyle olmasaydı, o başlangıcı olan şeyden önce olurdu. O halde bu da hâdistir; hâdislik tanımında eşit olan şeyler, hâdis olma özelliğinde de eşittirler.⁴⁷⁰

Allah'ı cevher olmakla niteleyenlerin ileri sürdüğü bir öncül de O'nun fail olma yönüdür. "Somut âlemde kendisinden fiil meydana gelen her şey cevherdir, fiil sâdır olmayan şeyler arazdır, Allah a'raz olmadığına göre cevherdir", şeklindeki bir önerme ile düşünceleri temellendirilmiştir. Neseî bu iddiaya farklı bir perspektiften bakarak şöyle cevap verir: "Her fail aynı zamanda cisimdir. Zira cisim halini almayan, yani başka bir cevherle birleşmeyen hiçbir cevher tek başına fiil gerçekleştiremez, bu görünür âlemde müşahade edilen bir husustur. Allah'ın mürekkebe bir cisim olmadığı söz konusu iddia sahipleri tarafından da kabul edildiğine göre, Allah cevher değildir." Ayrıca fail olma vasfı üzerinden hüküm yürütüldüğü zaman âlemde fail olan birçok varlık et ve kemikten müteşekkildir, halbûki Allah Teâlâ'yı böyle olmakla nitelendirmek akıl sahibi kimseler tarafından kabul edilmeyen bir durumdur.⁴⁷¹

Son olarak Hristiyanların Allah'ı cevher olarak nitelemelerini tenzih ve tevhid açısından çelişkili gören Neseî, onların bu konudaki görüşlerini şöyle aktarır: Hristiyanlar, Allah Teâlâ'nın üç unsuru (ekanim) olan bir cevher olduğunu zannetmektedirler. Onlara göre

⁴⁶⁹en-Neseî, *et-Temhîd li-kavâ'idî't-tevhîd*, 136.

⁴⁷⁰en-Neseî, *Tebşîra*, 2004, 1: 96.

⁴⁷¹en-Neseî, *Tebşîra*, 2004, 1: 155.

uknum (unsur) sıfattır. Bu durumda mânâ şöyle olur: O, bir cevher ve üç sıfattır; O, Zât, İlim ve Hayattır. Onlar Zâtı Baba, İlmi Oğul ve Hayatı da Ruh olarak isimlendirmektedirler.⁴⁷²

Nesefî Hristiyanların teslis inancı çerçevesinde Allah'ın zâtında üç farklı kadîm varlık kabul ettiklerini, bunların birbirine üstünlüklerinin ve önceliklerinin belli olmadığı, zâtın sıfat, sıfatın zât olarak değerlendirildiği, bazen bunların iç içe girmiş varlıklar olarak görüldüğü şeklindeki karma ilâh inançlarının Allah'ın tevhidine ve mahlûkâta benzemekten tenzih edilme ilkesine aykırı olduğunu savunur.

Sonuç olarak âlemi oluşturan varlıklar olan ayan ve arazların hâdis olduğu mantık kuralları çerçevesinde temellendirildikten sonra, bu unsurlardan meydana gelen âlemin bir bütün olarak hâdis olduğu ve sonradan yaratıldığı anlaşılmış olmaktadır. Nesefî bu tarz parçalardan hareketle bütünün tarif edilmesi metoduna “istikra metodu”⁴⁷³ diye isim vermekte ve bu metodun burhan metodu gibi kesin bilgi verdiğini ifade etmektedir.⁴⁷⁴

Bu açıklamalarla Nesefî'nin üzerinde durduğu en önemli konu cevherin sonradan yaratılmış olduğu gerçeğidir. Âlemdeki cisimlerin aslını oluşturan ve aynı zamanda varlığı sürekli görülen cevher, sanki kadîm bir varlık gibi algılanmış ve Allah'ın da kadîm olmakla cevher olarak vasıflanabileceği zannedilmiştir. Ancak cevherin sabitliği araza göre olup, yaratılmamış olma yönünden değildir. O'nun da yaratılmış olduğu, arızî durumlardan soyutlanamama özelliğiyle ispatlanarak, Allah'ın vasfı olma ihtimali geçersiz hale getirilmiştir. Zira hâdislerden önce var olmayan ve hâdis olma vasıflarında onlarla eşit ve ortak olan şeylerin kadîm olması mümkün değildir. Bu bilgiler ışığında Allah Teâlâ'nın sonradan var olmuş bir varlık olarak nitelenmesi tenzihe aykırıdır. Zira O'nun cevher olduğu söylendiği takdirde, yaratılmışlara benzetilmiş olur. Başka cevherlerin de ilâhlık vasfında Allah'a ortak ve denk olduğu iddia edilebilir.

⁴⁷²en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 156.

⁴⁷³İstikra; Sözlükte "bir şeyin durumunu ve özelliklerini öğrenmek için araştırma yapma, çaba harcaması" anlamına gelen istikra mantıkta tikelden (cüz') tümele (küll), özelden genele, tek tek olguların bilgisinden bu olguların dayandığı kanunların bilgisine götüren zihinsel işlem için kullanılan bir terimdir. Geniş bilgi için bkz.: Abdülkuddüs Bingöl, "İstikra", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23: 358.

⁴⁷⁴en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 156.

1.3. Allah'ın Cisim Olamayacağı

Allah'tan nefyedilmesi gerekli görülen kavramlardan birisi de cisimdir. Cisim hem bir Kelâm terimi olarak hem de lügat açısından, birleşik ve üç boyutu olan, uzunluk, genişlik ve derinliği bulunan varlığın ismi olarak tanımlanmıştır.⁴⁷⁵

Yahudiler, Gulât-ı Şia, Müşebbihe ve Kerramiyye gibi birçok fırka, dinî metinlerdeki teşbihî dili de kendilerine referans alarak Allah Teâlâ'yı cisim olmakla nitelemişlerdir.⁴⁷⁶ Bunlardan Kerramiyye gibi bazı guruplar “Allah cisimdir” demekle şekli ve parçaları olan bir varlık kastetmediklerini, bununla cisimler gibi olmayanve zâtıyla kâim İlâhı düşündüklerini ifade etmişlerdir.⁴⁷⁷ Ancak genelde Ehl-i Sünnet ve özelde Neseî, bu tür bir isimlendirmeye dair herhangi bir nass/delil bulunmadığı için kabul edilemeyeceğini savunmuştur. Zira böyle kavramlar asıl mânâlarından çıkarılarak farklı anlamlar yüklenmek sûretiyle yapılacak bir isimlendirme, tevhide aykırı başka nitelemelerin yapılmasına da yol açar. Örneğin Allah'a “adam” deyip onunla kadîm zâtın kastedildiği ileri sürülebilir.⁴⁷⁸

Bir varlığın ne olduğunun belirtilmesi noktasında Neseî'nin isim-müsemma ilişkisine önem verdiği görülmektedir. Daha önce de geçtiği üzere ismin müsemmayı ne kadar açıkladığı ve aralarındaki ilişkinin düzeyi Kelâm'da tartışılan konular arasındadır. Neseî'ye göre Allah Teâlâ'nın kendisini mücessem varlıklara mahsus isimlerle nitelendirmediği göz önünde bulundurulması gerekir. Nitekim Allah, cisim kelimesini kendisi için kullanmamıştır.⁴⁷⁹

Neseî, Allah'ı cisim olmakla niteleyenlerin kendilerine nasslardan delil getirdiklerini nakleder: “İki elimle yarattım.” (Sad;75), “Gözetimim altında yetiştirilesin diye..” (Taha, 20/39), “..Gözler de onun eliyle (kudretiyle) katlanmış olacaktır.” (Zümer, 39/67), “Bir kimsenin : “Eyvah, Allah'ın yanında (huzurunda) yaptığım kusurlardan dolayı vay bana.” (Zümer, 39/ 56) ve “Allah, göklerin ve yerin nûrudur.” (Nûr, 24/35) gibi âyetlerde Allah kendisini canlı (hayy), işiten, gören ve fail olarak nitelemektedir. Duyular âleminde bu tür sıfatlarla nitelenen şeyler, cisimdir, Allah da kendisini bu isimlerle vasıflandırdığına göre O da cisimdir.⁴⁸⁰

Neseî, Allah'ı yaratılmış varlıklarla anlamaya çalışan ve O'nu varlıklara benzeterek yaratılmışların özelliklerini Allah'a izafe etmeyi uygun görenlerin dayandığı dinî nassların

⁴⁷⁵İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab*, “csm”; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 2008, 1088; en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 158.

⁴⁷⁶eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1:95.

⁴⁷⁷el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercemesi*, 91; en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 159

⁴⁷⁸el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercemesi*, 91; en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 159.

⁴⁷⁹en-Neseî, *Kitâbü't-Temhid Terc.*, 34.

⁴⁸⁰en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 160.

te'vil edilmesi gerektiğini düşünür. Buna göre Kitap ve Sünnet'te geçen ve zâhirî mânâları teşbihi çağrıştıran, dolayısıyla Allah Teâlâ'nın cisim olabileceğini akla getiren anlatımların, bu zâhirî anlamlarından farklı bir mânâyâ yorumlanması gerekir. Neseffî'ye göre akıl bilgi edinme yollarından olup, bu âyetlerin tenzihe uygun bir şekilde te'vil edilmesini uygun gördüğünü ifade eder.⁴⁸¹

“O'nun benzeri hiçbir şey yoktur.” (eş-Şûra, 42/12) âyetinin muhkem bir âyet olduğunu ve başka mânâlara te'vil edilmemesi gerektiğini düşünen Neseffî, yukarıdaki muhkem olmayan, müteşâbih mânâlar içeren âyetlerin, belirtildiği şekilde yorumlanmaması halinde, âyetler arasında çelişki doğacağını ve Allah ile cisimler arasında birleşme, ayrışma, parçalara bölünme, bir yer işgal etme ve bir yönde bulunma gibi konularda benzerlik oluşacağına dikkat çeker. Ancak söz konusu âyetler, muhtemel anlamlardan tenzihe uygun olanlara yorumlandığı takdirde bu konudaki çelişki ve anlaşmazlıklar da ortadan kalkmış olur. Bilindiği üzere Allah Teâlâ, Kur'an-ı Kerim'in kendi katından olduğunu ilan etmiştir. Neseffî'ye göre, “Eğer o, Allah'tan başkası tarafından olsaydı, elbette ki içinde birçok tutarsızlıklar bulacaklardı.” (Nisa, 4/82) âyetinde ifade edildiği gibi, âyetler arasında tutarsızlığın varlığına işaret eden yorumlar, âyetlerin Allah'tan başkasına ait olduğunun kabûlünü gerektirir.”⁴⁸²

Neseffî, görünür âlemdeki varlıkların özelliklerinden hareketle Allah'ı cisim olarak niteleyenlerin “istidlâl bi's-şahid ale'l-gaib” yöntemini kullanarak somut varlıklar için geçerli olan bir hükmü soyut varlıklar için de geçerli kıldıklarını belirtir. Bu tezin sonucunda şöyle bir yargıya varılmaktadır; “Allah Teâlâ, araz da değildir, cevher de değildir, o halde cisimdir. Eğer cisim olmadığı söylenirse, Allah'ın mevcut olmadığı anlamı çıkar. Zira varlıklar araz, cevher ve cisimlerin dışına çıkamazlar. Yani bu üç sınıfın dışında herhangi bir varlık yoktur.”⁴⁸³

Neseffî, Ehl-i Sünnet temsilcilerinin, yukarıdaki görüş ve açıklamaları birkaç yönden tenzih anlayışı açısından sakıncalı bulduklarını belirtir. Allah Teâlâ'nın cüzlerden oluşmuş bir cisim olduğunu söylemenin âlemin ezelfi olduğu fikrine götüreceği veya Allah'ın hâdis olduğu ve nihâyetinde de âlemin bir yaratıcısının bulunmadığı sonucunu zorunlu hale getireceğini ifade eder. Bu düşüncenin aynı zamanda Allah'ın bir'liği ilkesini de ortadan kaldıracağına dikkat çeker.⁴⁸⁴ Neseffî bu husustaki görüşünü iki mantıksal temele bağlar:

⁴⁸¹en-Neseffî, *Tebşıra*, 2004, 1: 171.

⁴⁸²en-Neseffî, *Tebşıra*, 2004, 1: 172.

⁴⁸³en-Neseffî, *Tebşıra*, 2004, 1: 160.

⁴⁸⁴en-Neseffî, *Tebşıra*, 2004, 1: 160.

1. Eğer Allah Teâlâ, bölümleri ve parçaları olan bir cisim ise, bu parçalar ya sonludur, ya da sonsuzdur. Sonsuz olduğu söylenemez. Çünkü bu cüzlerden her birisi zâtı itibariyle, sonludur. Yani her parçanın bir sınırı, hacmi ve bittiği yeri vardır. O halde sonlu parçalardan meydana gelen bir şeyin zâtının sonlu olmaması düşünülemez. Bu duruma göre sonu ve sınırı olan parçalardan oluşan yaratıcı ilâh, sınırı olan bir mahiyetle nitelenmiş olur. Eğer cüzler sonsuz kabul edilirse âlemin de bütün yönlerden sonsuz olduğu kabul edilmiş olur. Zira âlemde bu cüzlerden meydana gelmiştir. Çünkü âlem, aslı cüz/parça olan cisimlerden ve onlarda vücut bulan arazlardan meydana gelmiştir.⁴⁸⁵

2. Eğer Allah Teâlâ'nın cisim olduğu söylenirse şu alternatif değerlendirmeler öne sürülebilir. Cismi meydana getiren parçalar ya uzundur veya geniştir, ya da hem geniş, hem de uzundur. Aynı şekilde bu parçalar, derin veya düz, ya da küp şeklinde olabilirdi. Söz konusu parçalar, yuvarlak, üçgen, dörtgen, beşgen v.b. gidebildiği kadar farklı şekillerde olabilirdi. Fakat bu şekillerin ve özelliklerin tamamını kapsayacak şekilde olamaz, zira böyle bir durumda birbirine zıt olan özelliklerin bir arada bulunması söz konusu alacağından bu mümkün değildir. Eğer bu özellik sadece somut varlıklarda geçerlidir, soyut varlıklarda geçerli değildir, denilirse, o zaman siyah-beyaz, hareket-hareketsizlik birleşme-ayırışma gibi zıt özelliklerin de soyut varlıklar için bir arada bulunabileceği ileri sürülmüş olur ki bu da geçersizdir. Zira bu seçimi yapması gereken bir gücün olması gerekir. Çünkü bu iki durumun gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesi ihtimali birbirine eşittir. Bir güç tarafından şekil verilen cüzler ve cisim, kadîm değil, hâdis olmuş olur. Hâdis, yani sonradan var olan şeylerin mahiyetini oluşturduğu ilâh da hâdis olur ki, bu yaratıcı için düşünülemeyen bir durumdur. Söz konusu parçaların oluşturduğu ilâh, kendi kendine bu mahiyete sahip olmuştur, denilirse, o zaman cüzler kendi kendine şekil ve kalıp almış demektir. Eğer cüzler bir gücün etkisi olmadan bir mahiyet alabiliyorsa bu durum âlem için de geçerli olur ve âlemde kendi kendine bu hali almıştır, denebilir. Bu durumda âlemin bir yaratıcıya ihtiyacının olmadığı ve ezeli olduğu anlamı çıkar. Hâlbûki daha önce âlemin sonradan yaratıldığı ve bir yaratıcıya muhtaç olduğu delillerle ispatlanmıştı.⁴⁸⁶

Bütün bu açıklamaların neticesinde Neseî, "Allah cisimdir" cümlesini kullanmak, âlemin ezeli ve kadîm olduğu ve bir yaratıcının olmadığı veya yaratıcının da hâdis/sonradan olduğu sonucunu doğuracağını ifade etmektedir. Görüldüğü üzere bu iki durum da hem nasslar bakımından, hem de aklî ilkeler bakımından Yüce Yaratıcının münezzeh

⁴⁸⁵ en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 160.

⁴⁸⁶ en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 162.

olma/yaratılmışlara benzememe ilkesine ters düşmektedir. O halde Allah, cisim olmakla nitelenemez.

Allah'ı cisim olmakla nitelemenin “tevhit” ilkesine aykırı olacağı tezine gelince, Neseî, bu konuyu şu şekilde temellendirir: Allah, birden çok şeyden oluşan, parçalara ve kısımlara bölünen cisim olmakla nitelenirse, akla şu ihtimaller gelir; her bir parça veya kısmın kendi başına bulunma/kâim bizzât olma özelliğine sahip olması gerekir. Çünkü mürekkep olan/cisim, kendi başına bulanamayan cüzlerden oluşmaz. Yani arazlardan birleşme olmaz. Aynı şekilde cüzleri kendi başına bulunamayan bir şeyin tamamı da kendi başına bulunamaz. Dolayısıyla cisim olarak isimlendirilen bütünü oluşturan bu parçaların her birinin kendi başına bulunması tanımlamanın bir gereğidir. O halde zâtı, kendi başına var olmayanın mevcudiyeti ve âlemin böyle bir varlık tarafından yaratılmış olması imkânsızdır.”⁴⁸⁷ Neseî bu açıklama ile varlığı kendinden olan cüzlerden oluştuğu yaratıcının “bir”lik ilkesinin ortadan kalkacağını, zira kendi başına var olan bir’den çok zâtın varlığının kabulü anlamına geleceğini ifade etmiş olmaktadır. Buna “taaddüdü vücut” da denilmektedir ki birden çok ilâhların varlığı sonucunu doğurur.

Neseî, Allah'ı cisim olarak nitelemenin “tevhit” ilkesini ihlal edeceği yönündeki görüşünü, cismi oluşturan parçalardan her birisinin nitelenebileceği sıfatlar açısından ele alarak bunun kabul edilmeyeceğini ifade eder. O’na göre söz konusu parçalardan her biri ya hayat, ilim, kudret, semi’ ve basar gibi övgü ve kemal sıfatları taşıyabilir veya taşıyamaz. Veya bu cüzlerden bir veya bir kaç söz konusu kemal sıfatları taşıyabilir. Bu durumda kemal sıfatlarla mevsuf olmayan cüzler, onların zıtları olan nakıs sıfatları kabul ettiği anlamı çıkar. Eğer bir zât noksan sıfatları kabul ediyorsa onun hâdis olduğu ispatlanmış olur. O halde cismin kemal sıfatlarla mevsuf olmayan parçalarının kadîm olmadıkları anlaşılmış olur. Şâyetbu cüzlerden her biri kemal sıfatlarla mevsuftur, denilirse bu takdirde de her birisinin kadîm olduğu, dolayısıyla ilâhın birden çok olduğu sonucuna götürür. Sıfatlar yönünden yapılan bu değerlendirmeden de anlaşıldığı üzere, Allah'ı cisim olarak nitelemek, yaratıcının birden fazla olduğu neticesini doğurur.⁴⁸⁸

Sonuç olarak Neseî, âlemi oluşturan üç sınıf varlığın hepsinin de mevcut oldukları ve bu mevcûdiyetlerinde başkasına muhtaç olduklarını, söz konusu varlıklarda bulunan özelliklerden hareket ederek ispatladıktan sonra, Allah'ın bu varlıklardan hiçbirine benzemediği yönündeki ana fikrini temellendirir. Buna göre, eğer Allah Teâlâ, bu varlıklardan herhangi birisinin adıyla anılırsa veya o sınıftan bir varlık olduğu iddia edilirse, O’nun ezeli

⁴⁸⁷ en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 172..

⁴⁸⁸ en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 165.

olduğu fikrine hâlel gelmiş olur. Çünkü yaratılmışlardan herhangi birisinin sıfatlarıyla nitelenen şey de hâdis olmuş olur. Neseî, “yukarıda açıklaması yapılan aklî önermeler, eğer doğru ise “tecsim” düşüncesi yanlıştır, eğer önermeler yanlış ise tevhit ilkesi geçersizdir” diyerek iddialı bir mantıksal hüküm vermektedir. O’na göre “Allah cisimdir” diyen kimse, Allah’ın zâtında bir olduğunu inkâr etmiş olur.

1.4. Allah’ın Şekil, Renk, Tat ve Koku Olamayacağı

Allah Teâlâ’nın birden çok şeylerden oluşan mürekkep bir varlık olmadığı, önceki bölümlerde aklî istidlâllerle ispatlanmıştı. Zira bir şeylerden mürekkep olan varlıklar, sonradan olmadır ve muhdestir. Dolayısıyla bu vasfın kadîm olan yaratıcıya isnadı mümkün değildir.

Sûret, şekil, renk, tat ve koku gibi varlıklara bakıldığı zaman bunların, birden çok parçalardan oluşan nesne veya araz olan varlıklar olduğu görülür. Bu sebeple bunlar da hâdistir, yani sonradan var olmuşlardır. Allah’ın bunlardan birisiyle nitelenmesi O’nun hâdis olmakla nitelendirilmesi anlamına gelecektir. Neseî, Allah Teâlâ’nın herhangi bir sûret ve şekil üzere olamayacağını farklı bir açıdan ele alarak ispatlamaya çalışmıştır. Şekil ve sûretlerin birçok çeşidinin olması ve bunlardan herhangi birisinin diğerinden daha üstün ve daha iyi olduğu noktasında bir kıriterin olmaması, Allah’ın böyle bir şekil veya sûretle vasıflanmasına engeldir. Örneğin, insan sûretinin, diğer varlıklardan övgü ya da yergi bakımından üstünlüğü veya eksikliği hususunda bir fark yoktur. Yani neden bu sûreti tercih etmiştir de diğerini etmemiştir gibi bir eleştiri söz konusu olur. Çünkü bu şekil ve sûretlerin hepsi mümkün varlıklar sınıfındandır. Bunlardan herhangi birisinin olmasıyla, olmaması arasında bir fark yoktur. Yani Allah Teâlâ’nın söz konusu herhangi bir sûret ve şekli kendisine seçmiş olması ve diğerlerini bırakmış olmasında bir tercih nedeni bulunmamakla açıklanmaktadır.⁴⁸⁹

Neseî’ye göre, Allah, bu şekil ve sûretlerin tamamı üzere olduğu da iddia edilemez. Çünkü böyle bir iddia birbirine zıt varlıkların aynı anda, aynı mahalde bulunduğunu söylemek mânâsına gelir. Zira şekillerden, uzun-kısa, geniş-dar, büyük-küçük gibi birbirine zıt olanlar vardır. Aynı şekilde renklerin de çoğu birbirine zıttır. Bir varlığın, bu sûret ve şekillerin hepsinden olduğunu söylemek zıtların bir arada bulunabileceğini söylemek anlamına gelir ki bu aklın kabul edeceği bir şey değildir.⁴⁹⁰

⁴⁸⁹en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 186.

⁴⁹⁰en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 186.

Nesefî, “Allah Teâlâ, ilim, kudret, hayat, irade, sem’ ve basar gibi sıfatlarla nitelenebiliyorsa, yukarıda sayılan sıfatlarla da nitelenebilir, şeklinde bir iddiada bulunanlar olabilir” diyerek, bu çıkarsamaya şöyle cevap verileceğini belirtir: “Söz konusu sıfatlar kemal sıfatlardır, bu sıfatların zıddı nâkıs sıfatlardır, âlemin yaratıcısı olan Vacibu’l-Vücut’un bu sıfatlarla muttasıf olması bir gerekliliktir, çünkü bu sıfatların zıtlarıyla vasıflanması bir eksiklik olur, eksiklik de yüce yaratıcıya yakışmaz”.⁴⁹¹ Yani bahsi geçen subûti sıfatların bulunma imkânı ile şekil, sûret ve koku gibi sıfatların bulunma imkânı birbiriyle aynı değildir. Renk, şekil, koku gibi sıfatlar bir varlıkta olması da mümkündür, olmaması da mümkündür, ancak subûti sıfatların bulunması zarûridir.

Nesefî, daha önce Allah Teâlâ’nın cevher, cisim ve araz olmadığıyla ilgili esası izah ederken uzun uzadıya açıklama yaptığı için, konu aynı kapsama girdiğinden dolayı, kısa bir değerlendirme ile O’nun şekil, sûret, tat, koku, yaş olma, kuru olma vs. sıfatlarla nitelenmesinin mümkün olmadığını tespit etmektedir.

Gazzâlî de “Allah, Âdem’i kendi sûretinde yarattı.”⁴⁹² ve “Ben Rabbimi en güzel sûrette gördüm”⁴⁹³ hadislerinde geçen “sûret” kelimesinin müşterek/eş anlamlı olduğunu, bu kelimenin bazen cisim anlamında kullanıldığını, bazen de cisim olmayan veya bir cismin parçası sayılmayan şeyler için de kullanıldığını belirtir. Örneğin, “filan, meselenin sûretini bildi” denir. Burada sûret, cisim olmayan bir anlamda kullanılmıştır. Dolayısıyla, her mü’min, hadiste geçen ve Allah’a ait olan sûret kelimesinin, burun, göz, kulak, ağız ve yanaktan mürekkep etli kemikli bir cisim olmadığına inanması lazımdır. Çünkü bunların hepsi birer cisimdir ve cisimlerdeki şekillerden ibarettir. Bütün cisimleri ve şekilleri yaratan Allah, onlardan, onlara benzeyenlerden ve onlardaki vasıf ve keyfiyetlerden münezzehtir. İşte bunu böyle bilen ve inanan kimse mü’minidir.⁴⁹⁴

Görüldüğü üzere, sûret, şekil ve diğer araz nitelemelerde yaratılmışların özellikleri söz konusu olduğu için, böyle bir niteleme, Allah Teâlâ’yı yaratılmışlara benzetme/teşbih şüphesi oluşturacağından bu durum kabul edilmemektedir. Tenzih anlayışına aykırı bulunmaktadır.

1.5.Allah’ın Sayı ve Miktar Olamayacağı

Allah Teâlâ’ya izafesi uygun görülmeyen hususlardan birisi de O’nun sayılabilen rakamlarla ve miktar belirten ifadelerle nitelendirilmesidir. Zira böyle bir durum gizli bir teşbihi barındırmaktadır.

⁴⁹¹ en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 186.

⁴⁹² Buhârî, *İsti’zan*, 1; Müslim, *Birr*, 115.

⁴⁹³ Tirmizî, *Tefsir*, 39. Sure/Hadis No: 3235.

⁴⁹⁴ Gazzâlî, *İlcâmü’l-‘avâm*, 21.

Nesefî'ye göre, bir'in anlamı, zâtı parçalara ve kısımlara bölünmeyen varlık demektir. Allah Teâlâ bir'dir, ancak sayı bakımından değil. (eşi ve benzerinin olmaması yönüyle birdir.) Şayet sayı yönünden değil de diğer yönlerden tek olmasaydı, bölüm, bölüm olurdu. Sayı/adet itibarıyla tek İlâhtır denilirse her parçası için ta'til, ihdas, yaratma söz konusu olur. Bu da her cüz'ünün yaratıcı ve kadir olmasına götürür ki bu tenzihe aykırıdır.⁴⁹⁵ Allah'ın adet/sayı bakımından herhangi bir şekilde nitelenmesinin tenzih anlayışına aykırı görülmesi, bir sayısının kendi içinde alt kısımlara ayrılabilmesi düşüncesiyle ilgilidir. Bir sayısını oluşturan yarım, çeyrek ve daha az değerlerin, bir'likte çokluğu ifade ettikleri için, bu şekilde bir değerlendirme yapıldığı kanaatindeyiz. Söz konusu bu durum her ne kadar sadece düşüncede olsa da Nesefî tarafından tenzihe aykırı bulunmuştur.

Allah Teâlâ'nın zâtının bir ve tek olduğu açıklanırken cümlede geçen (bir), sayı dizisinin ilk basamağı kabul edildiği takdirde, rakam olarak bir'den büyük ve küçük başka rakamların da düşünülebileceği, dolayısıyla mutlak tenzihin bir yerde kesintiye uğrayabileceği fark edilmiştir. Örneğin bir (1) sayısı iki yarımdan, dört çeyrekte ve aşağıya doğru sonsuza kadar giden küçük sayıların toplamından oluşmuştur. Aynı şekilde yukarıya doğru da bir (1) veya tek sayı, ikinin yarısı, dördün çeyreği v.s sonsuza kadar götürülebilir. Allah böyle sayı niteliğinde tek olarak kabul edildiği zaman O'nun mantıkî olarak cüzlerinin de olduğu ve o cüzlerin ilâhlık vasfıyla nitelendirilebileceği üzerinde durulmuş ve bu kapıyı tamamen kapatmak için O'nun birliğinin sayısal değer anlamında olmadığı kaydı düşülmüştür.⁴⁹⁶ Kelâm âlimlerince "Allah bir'dir" cümlesindeki tek olmak, çokluğun içinde var olan bir'le karıştırılmaması konusunda tahlile tabi tutulmuş olmakla beraber Nesefî, "Allah Bir'dir" demenin câiz olduğunu ifade etmiştir. Bu görüşüne söz konusu bu cümlede olduğu gibi Kur'an-ı Kerim'de geçtiğini⁴⁹⁷ delil olarak getiren Nesefî, sanki bu cümle etrafında yapılan detaylı açıklamaların da biraz abartılı olduğu izlenimi vermektedir. Haddi zâtında bir şey için tektir veya bir'dir demek insanlar tarafından birden fazla olmadığı şeklinde anlaşılır. Ancak bunun felsefî açıdan tahlile tabi tutulup, altından tenzihe aykırı mânâlar çıkarılmaması için böyle değerlendirmelerin gerekli görüldüğü anlaşılmaktadır.

⁴⁹⁵Ebü'l-Muîn Meymun b.Muhammed en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, thk. Muhammed Salih el Ferfur, 2. Baskı (Şam: Mektebetü Dari'l-Ferfur, 2000), 96.

⁴⁹⁶en-Nesefî, *Mâtürîdî Akaidi (Bahrü'l-Kelâm Tercümesi)*, 35,96; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 150.

⁴⁹⁷"Kesinlikle hepinizin ilahı, bir ilahtır, başka ilah yok, ancak O!"(Bakara, 2/163); "De ki; O Allah tek bir'dir." (İhlâs, 112/1).

1.6. Allah'ın Mekân ve Yönde Bulunamayacağı

Allah Teâlâ'nın bir mekânda bulunması veya bir yönde olması meselesi, tenzih açısından üzerinde en çok durulan konulardan birisi olmuştur. Zira mekânlarda olmak veya oraya dokunmak yahut altı yönden birisinde olmakla nitelenmek, yaratılmış varlıkların özellikleri olarak kabul edilmektedir. Böyle bir durumun Allah Teâlâ'ya izafe edilmesinin teşbihe yol açacağı düşünülmüştür.

Kelâm'da Allah'ın bir mekâna yerleşmesi meselesi daha çok, “Rahman arş'a istivâ etti.” (Tâ-Hâ, 20/5) âyetinin yorumu kapsamında ortaya çıkmıştır. Bu ve benzeri bazı âyetlerin zâhirî mânâsına göre Allah'ın arş'a istivâ ettiği veya bir yönde bulunduğu ifade edilmektedir.⁴⁹⁸ Mekâna yerleşmek, bir cismin boyutlarının, hayal edilen ya da gerçek olan ve “mekân” diye isimlendirilen diğer bir boyuta nüfuz etmesidir. Boyut, ya cisimle, ya da boşluğun varlığını kabul edenlere göre, kendi kendine kâim olan uzantıdan (imtidad) ibarettir.⁴⁹⁹

Kerramiyye, Cehmiyye ve Müşebbihe fırkaları Allah'ın bir mekânda bulunduğunu kabul etmiş ve O'na mekân izafesinde bulunmuşlardır. Bu fırkalar Kur'an'da ve Sünnet'te geçen müteşâbih haberleri kendilerine delil kabul ederek böyle bir düşüncüyü benimsemişlerdir.⁵⁰⁰

Genel olarak Allah'ı bir mekânda olmak ve bir yönde bulunmakla niteleyen İslâmî fırkalar şu âyetleri delil olarak getirmişlerdir: “Rahman arş'a istivâ etti.” (Taha, 20/5); “Allah O'dur ki, gökleri, yeri ve ikisi arasındakileri altı günde yaratmış, sonra arş üzerine istivâ buyurmuştur.” (Secde, 32/4); “Nerede olursanız olun O sizinle beraberdir ve Allah bütün yaptıklarınızı görmektedir.” (Hadid, 57/4); “Gökte ve yerde Allah yalnız O'dur.” (Zuhruf, 43/84); “O, göklerin ve yerin Allah'ı, gizlediğiniz ve açıktan yaptığınız her şeyi ve hak ettiklerinizi bilir.” (En'am, 6/3)⁵⁰¹

Nesefî'nin yukarıda örnekleri verilen müteşâbih âyet ve kavramların dinin tevhid ilkesine ve ulûhiyet anlayışına uygun olarak te'vil edilmesi gerektiği kanaatindedir. Mesela “istivâ” kelimesinin zâhirî anlamı “oturmak” olmakla beraber buradaki mânâsının “hükümran olmak” anlamına geldiğini, zira bu kullanımın da insanlar arasında cârî olduğunu belirtir.

⁴⁹⁸ Bkz. Mülk, 67/16; Zuhruf, 43/5.

⁴⁹⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, 150.

⁵⁰⁰ el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercemesi*, 177; en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhid Terc.*, 39; en-Nesefî, *Mâtürîdî Akaidi (Bahrü'l-Kelâm Tercümesi)*, 46.

⁵⁰¹ en-Nesefî, *Tebşîra*, 2004, 1: 215; en-Nesefî, *Mâtürîdî Akaidi (Bahrü'l-Kelâm Tercümesi)*, 46.

“Allah’ın yerde ve gökte olmasının” anlamı, “gökte ve yerde olanlar O’nun takdir ve tedbiriyle gerçekleşir” şeklinde te’vil edilmiştir.⁵⁰²

Allah’ı yukarı yönde olmakla niteleyenlerin getirdikleri bir delil de, “Şüphesiz, biz onu (Kur’an’ı) Kadir gecesinde indirdik.” (Kadr, 97/1) âyetinde geçen “inzal” kelimesidir. Onlar, “inzal”ın yüksekte aşağıya indirmek olduğunu ve bütün Müslümanların bunda icma’ları bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Ayrıca insanlar, ihtiyaçlarını istedikleri durumlarda, dua ve münacatla meşgul oldukları zamanlarda gözlerini yukarıya dikerler ve ellerini yukarı doğru kaldırır; “insanlar buna alışkındırlar. Eğer onlar bu alışkanlıklarını terk etseler bile Allah’ın yüksek olan yönde olduğuna inanırlar” şeklindeki açıklamalarla Allah için yön isnadını câiz görmüşlerdir.⁵⁰³

Nesefî, teşbih ehlinin görüşlerine dayanak olarak sunduğu bu açıklamaların Allah’ın yukarı tarafta olduğuna delil teşkil etmeyeceğini belirtir. O’na göre Allah’ın yukarıda veya bir yönde olduğuna dair bir delil yoktur. İnsanların duada ellerini yukarıya doğru açmaları, namazda Kâbe’ye dönmelerinin emredilmesi gibidir. Hâlbûki Allah Ka’be’de değildir. Aynı şekilde namazda kıyam halinde iken secde yerine bakmanın emredilmesi ve secde halinde yüzlerin yere konulması, Allah Teâlâ’nın yerin altında olduğu için değildir. Nesefî muhaliflerin görüşlerine delil olarak getirdikleri âyetlerin tam tersi Allah’ın bir yönde olduğu vehmini ortadan kaldırmaya yönelik de olabileceğini belirtir; namaza duran bir kimsenin, doğuya, batıya, Yemen’e veya Şam’a dönerek ibadet etmesinin emredilmesi muhtemelen insanların Allah’ın belli bir yerde olduğu düşüncesini ortadan kaldırmak içindir. Eğer durum böyleyse sözkonusu hâdiseler, Allah’ın bizim herhangi bir tarafımızda olmadığına bir delil olur.⁵⁰⁴

Ayrıca Allah Teâlâ’nın bir yönde olduğu düşünüldüğü zaman, O’nunla âlem arasında bir mesafenin olması gerekir, bu mesafenin miktarı konusunda da birtakım sorunlar ortaya çıkar; söz konusu mesafenin uzunluğu ve kısalığının tayinindeki kriterin ne olduğu meselesi gündeme gelir. Yani eğer belirli bir mesafe varsa, niçin ondan daha yakın veya daha uzak bir mesafe tayin edilmemiştir, bunlardan birisinin diğerine üstünlük sebebi nedir gibi zihni kurcalayan ve tartışma konusu olan birtakım şüpheler düşünülebilir. O halde Allah’ın cisimler gibi düşünülerek bir yönde olduğunu kabul etmek tenzihe aykırı olup, O’nun anlaşılmasını güçleştirir.⁵⁰⁵

⁵⁰²en-Nesefî, *Mâtürîdî Akaidi (Bahrü’l- Kelâm Tercümesi)*, 46-47.

⁵⁰³en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 217; en-Nesefî, *Kitâbü’t-Temhid Terc.*, 41

⁵⁰⁴en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 238.

⁵⁰⁵en-Nesefî, *Kitâbü’t-Temhid Terc.*, 41.

Âyette “inzal ve tenzil” kelimelerinin kullanılmasının Kur’an’ın gelmesi anlamında olduğu, hâlbûki Kur’an’ın bir mekândan diğer bir mekâna intikal etmekle vasıflanamayacağını belirten Neseî, “onu getiren Cebrail (a.s) yüksek makamdan inerdi ki onun makamı bu cihettendi⁵⁰⁶ şeklinde yorumda bulunarak Allah’ı yönde bulunmaktan tenzih etmeye çalışmaktadır.

Neseî, Arş’a istivâ’nın fiziksel anlamda bir oturma olmadığını, Allah’ın kadîm olmasıyla açıklar:

“Allah Teâlâ kadîm’dir, varlığının başlangıcı yoktur, ancak Arş kadîm olmayıp sonradan yaratılmıştır. Allah’ın Arş’a oturduğunu söylemek ya Arş’ı kadîm olmakla ya da Allah’ı intikalde bulunmakla vasıflamak olur. Bunun her ikisi de ulûhiyet açısından sakıncalıdır. Arş’ın kadîm olduğunu söylemek onu ilâh olmakla, Allah’ı önce bulunmayan ancak sonradan meydana gelen bir hal ile vasıflamakla O’nu hâdis ve değişken olmakla nitelemiş oluruz.”⁵⁰⁷

İstivânın bir mekâna yerleşmekle açıklanmasının başka bir mantıksal çıkmazı şudur: Allah’ın mekânda olduğunu kabul ettiğimiz takdirde, O’nun ya tamamının bütün mekânlarda olduğunu ya da parçalara ayrılarak bütün mekânlarda olduğunu söylemiş oluruz. Şâyet Allah’ın tamamının mekânlarda olduğunu kabul edersek, İlâh’ın birden fazla olması gerekir ki bu batıl ve yanlış bir düşüncedir. Burada işaret edilmek istenen husus mekânlar çok olduğu için her mekânda bir ilâhın olacağı varsayılmaktadır. Eğer Allah Teâlâ’nın parçalara bölünmek sûretiyle bütün mekânlarda olduğu kabul edilirse bu da geçersizdir. Zira parçalara bölünmek, yaratılmışların özelliği olması hasebiyle bu özellik de İlâh için kabul edilemez.⁵⁰⁸

Neseî Arş’a istivâ’yı gerçek anlamında değerlendirmeyi bir başka açıdan tenzihe aykırı bulur: “Allah’ın Arş’ın üzerine mekân tuttuğunu söyleyen kimse, Allah Teâlâ ile Arş’ın miktarı arasında bir yargıda bulunmak durumundadır. Arş’ı O’ndan büyük veya küçük, ya da eşit olduğunu ifade etmiş olur. Arş’ın bir sınırı ve miktarı olduğuna göre, oraya oturmakla nitelenen varlık da o şekilde sınır ve miktarla vasıflanmış olur ki bu düşünce veya bu sonuca götüren yargı tenzihe ve ulûhiyete aykırıdır. Burada ilâhî yaratılmış özelliklerle nitelendirme ve mahlûkâta benzetme söz konusudur.”⁵⁰⁹

Genelde Ehl-i Sünnet, özelde Neseî, Allah Teâlâ’yı mekânda bulunmak ve bir yönde olmakla nitelemenin yanlışlığını aklî çıkarımlarla ispatlamaya çalıştıkları gibi, teşbih ehli de kendi görüşlerini aynı şekilde mantıksal önermelerle temellendirmeye çalışmışlardır. Bu

⁵⁰⁶en-Neseî, *Kitâbü’t-Temhid Terc.*, 41.

⁵⁰⁷en-Neseî, *Mâtürîdî Akaidi (Bahrü’l-Kelâm Tercümesi)*, 46; en-Neseî, *Kitâbü’t-Temhid Terc.*, 39.

⁵⁰⁸en-Neseî, *Bahrü’l-Kelâm*, 121.

⁵⁰⁹en-Neseî, *Tebşîrâ*, 2004, 1: 239.; en-Neseî, *Kitâbü’t-Temhid Terc.*, 40; en-Neseî, *Mâtürîdî Akaidi (Bahrü’l-Kelâm Tercümesi)*, 46..

konudaki iddia ve eleştirilere de değinmek konunun daha iyi anlaşılması açısından önemli olduğu kanaatindeyiz.

Birinci iddia: Allah Teâlâ bizâtîhi mevcuttur, âlem de bizâtîhi mevcuttur. O halde mantıklı olan, bizâtîhi var olan iki şeyin görünür âlemde olduğu gibi birisinin diğerinin bir tarafında olmasıdır.

Cevap: “Duyulur âlemde bizâtîhi var olan iki şeyin birbirinin üstünde veya altında olması mümkündür. Ancak metafizik/soyut varlıklar için de durumun böyle olup olmadığının sorgulanması gerekir. Eğer soyut varlıklar için de bu hüküm kabul edilecek olursa, teşbih ehlinin genel düşüncesine uygun düşmez, zira onlar, Allah’ın alt tarafta bulunmasını câiz görmemektedirler. Şâyet iddiada ileri sürülen hüküm soyut varlıklar için mümkün görülmezse o zaman kendi iddialarını çürütmüş olurlar.”⁵¹⁰

Nesefî, bu iddiayı farklı bir açıdan ele alarak da çürütmeye çalışmaktadır: Şâyet, kâim bizzât olan iki şey, biri diğerinin bir tarafında oluyorsa, kendisinden başka varlık olmayan nasıl bir tarafta/yönde bulunur? Allah Teâlâ, ezelde kâim bizzâttır, ancak bir cihette değildir, çünkü kendisinden başkası yoktur. Zira cihet ancak başkasına göre varlık kazanır. Cihetler altı olarak belirlenmiştir. Bunlar, alt, üst, arka, ön, sağ ve soldur. Bunların her biri karşı yönüyle itibar kazanır. Demek ki bu delil, hükmü ispatlamaktan yoksundur.⁵¹¹

İkinci iddia: Allah Teâlâ, âlemi yarattığı zaman ya kendi zâtının içinde ya da dışında yaratmıştır. Eğer zâtının içinde yaratmışsa o takdirde âlemi tamamen kuşatmış ve içine almıştır. Eğer zâtının dışında yaratmışsa, âlemin herhangi bir yönünde olması imkânsız ve muhal değildir.

Cevap: Bir şeyin “içinde” veya “dışında” sıfatlarıyla vasıflanması ancak bölünebilme özelliği ile ilgilidir. Hâlbûki daha önce de açıklandığı üzere Allah Teâlâ bölünme, parçalara ayrılma özelliği taşıyan cisim olmadığı için âlemin kendisinin içinde veya dışında olması diye bir şey söz konusu olamaz. Nitekim cevherlerden meydana gelen yeryüzü, cevherlerin içinde veya dışında diye nitelendirilemez.⁵¹²

Üçüncü iddia: Varlıkların hepsi muhakkak biri diğerinin altı yönünden birisinde bulunurlar. Cevher ve arazlar hep böyledir. Allah da var olduğuna göre O, âlemin bir cihetindedir. Eğer Allah hiçbir cihette değildir denilirse O’nun mevcut olmadığı söylenmiş olur. İşte Allah’ın âleme göre ciheti yüce ve yüksek olan yöndür. Çünkü cihetlerin en yükseği övgü içindir. Altta/aşağıda olmak, kötülemek/küçümsemek için kullanılır. Allah Teâlâ zem

⁵¹⁰en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 238.

⁵¹¹en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 229.

⁵¹²en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 229

edilmek ve noksanlık izafe edilmekten münezzehtir. O halde Allah için yön ve cihet tayini gerekir.⁵¹³

Cevap: Bütün varlıkların mevcudiyetini, birisinin diğerinin bir tarafında bulunmasıyla ilişkilendirilmesi zorunlu değildir, bu önerme yanlıştır. Bu önermeye göre cevher diye bir şey olmaması gerekir, zira cevher, tek olarak kabul edildiğinden, herhangi bir şeyin bir tarafında olmadığı halde varlığı sabittir. Aynı şekilde cevherin kendisiyle var olduğu arazlar da, bir diğer arazın bir yönünde değildir, o halde onların varlığından da söz edilmemesi gerekir. Bütün bu değerlendirmeler Allah Teâlâ'nın cisim olarak telakki edilmesiyle ilgilidir.⁵¹⁴

Sonuç olarak Allah'ın şahit âlemdeki mânâsıyla mekâna yerleşmek ve bir yönde bulunmakla nitelenmesi O'nun yaratılmışların özellikleriyle vasıflanması anlamına geleceği için Neseî tarafından tenzihe ve tevhide aykırı bulunmuştur. Ayrıca arş/mekân sonradan yaratılmış bir şey olduğu için kadîm olan yaratıcının ezelde orada oturmayıp sonradan intikal ettiği veya zâtında değişikliğe gittiği ifade edilmiş olur. Bu hususta naslarda geçen ve Allah'ın arş'a istivâ ettiği, mekânda olduğu yönünde bilgiler içeren anlatımların teşbihe yer vermeyecek şekilde te'vil edilmesi gerekir. Bu nispet ve anlatımlar olduğu gibi kabul edildiği takdirde, “hiçbir şeyin Allah'ın benzeri olmadığı” hükmü geçersiz sayılmakla Kur'an'da âyetler arasında çelişki olduğu sonucu çıkar ki bu da ayrıca tenzihe aykırıdır. Allah Teâlâ'nın teşbih ehli tarafından yukarıda ifade edilen durumla vasıflanması Neseî'ye göre onların Allah'ı bir cisim olarak anlamalarının sonucudur. Hâlbûki kıdem sıfatını haiz yaratıcının bu şekilde düşünülmesi tenzihe aykırıdır. Ayrıca Allah'ın sıfatlarının ispatı konusunda geçerli olan genel anlayış şudur: İnsanoğlu metafizik/gaib âlemi başka türlü anlama kapasitesine sahip olmadığı için Allah Teâlâ kendisini insanın duyularına hitap eden kavramlarla tanıtmıştır. Bundan dolayı dini metinlerde yapılan izahları anlamaktan âciz olanların “biz ayrıntısını bilmiyoruz ancak olduğu gibi inanıyoruz” demeleri tavsiye edilmiştir.

2. TEŞBİHLE İLGİLİ SORUNLAR

2.1. Şey'iyyet Meselesi

“Şey” isminin Allah Teâlâ için kullanılıp kullanılamayacağı hususu, teşbihi çağrıştıran kavramlar kapsamında tartışma konusu olmuştur. Bilindiği üzere kâinattaki bütün varlıklar “şey/eşya” ismi ile nitelenebilmektedir. Bu kelimenin mânâsının kapsamı ve içeriği dikkate alındığında bir cinse işaret etmeye tahsis edilmişse, Allah'a “şey” denildiği takdirde diğer

⁵¹³en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1:217-218.

⁵¹⁴en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1:232.

varlıklara benzetilme ihtimali ortaya çıkar. Ayrıca nasslarda “şey” kavramının Allah’a izafe edilme durumu da bu kapsamda tartışmanın diğer bir yönünü oluşturmaktadır. Bu problem kelâm kitaplarında genellikle “şey’iyyet” başlığıyla incelenmiştir.

Şey’iyyet meselesinin temellendirilmesi için öncelikle bu lafzın anlamına bakmak gerekir. “Şey” kavramı “mutlak varlık” olarak tanımlanmıştır. Bu anlam “her mevcut şeydir ve her şey, mevcuddur” önermesi ile ifade edilmiştir.⁵¹⁵ Ehl-i Sünnet kelâmcıları da şey kavramını mutlak olarak var olan şeyin isimlendirilmesi şeklinde açıklamışlardır.⁵¹⁶

Nesefî, İslâm filozofları, Batıniyye, Muattıla ve Cehm b. Safvan’ın, herhangi bir sıfatta ortak olmayı veya aynı isimle anılmayı denkleğin sübûtu için yeterli saydıkları için Allah’ın mahlûkâta benzeyeceği endişesiyle, O’nu mevcut, şey, hayy, âlim ve kadir gibi diğer varlıklar için de kullanılan kelimelerle isimlendirmeyi câiz görmediklerini nakleder.⁵¹⁷ Bu görüşte olanların şey kavramını, mutlak varlığın adı olarak değil de varlıklar içindeki bir gruba/cinse, kendisiyle işaret edilen lafız olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Yani onlara göre şey/eşya, Allah’ın dışındaki varlıkların adıdır, dolayısıyla bu lafız Allah için kullanıldığı takdirde O’nun da bu cinse dâhil olduğu şüphesi ortaya çıkar. Bu sebeple şey kavramının Allah için kullanılması sakıncalı görülmüştür.

Nesefî bu anlayışın yanlışlığını, şey kavramının mutlak olarak “var olmanın/mevcud” adı olduğu gerçeğiyle cevap vermeye çalışır. O’nun bu konuda tenzih açısından üzerinde durduğu nokta, Allah’a şey ismini izafe etmekten kaçındığımız zaman O’nun mevcudiyetini ifade edecek bir lafız bulamayız. Bu sebeple âdetâ Allah’ın varlığını ifade edemeyip O’nu yoklukla vasıflamış oluruz. Bunun da dindeki yeri bellidir. Nesefî’nin bu konudaki cevabının özü şöyle ifade edilebilir: “Şey” kelimesi cinsin ismi değildir. Cins isim, mutlak varlığın dışında mânâ ifade eden kelimedir, cevher kelimesi gibi. Cevher, mutlak var olan bir şeyin ismi değil, kendisinden ve kendisiyle beraber başkasından cismin oluştuğu varlığın adıdır. Veya cevher, arazları kabul eden, hatta onunla birleşmediği sürece cisimlerin varlık sahasına çıkmadığı bir şeydir.⁵¹⁸

Nesefî ayrıca Allah’a şey demekle O’nunla diğer varlıklar arasında denklik/mümâselet oluşacağı iddiasına itirazda bulunur. Ona göre denklik, “şey” isminin ortak olmasıyla gerçekleşmez, nitekim beyaz ve siyah iki şeydir ancak aralarında benzerlik yoktur. Çünkü teşbih/benzerlik hakiki mânâda olur, kullanılan lafız ve kelimelerde olmaz. Bununla beraber,

⁵¹⁵İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli’d-din*, thk. Ali Sâmî en-Neşşar (İskenderiye: Münşeatü’l-Maârif, İskenderiye, 1969), 124.

⁵¹⁶el-Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhid Tercemesi*, 177 ; es-Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi (el-Bidâye)*, 78.

⁵¹⁷en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1:206; en-Nesefî, *Mâtürîdî Akaidi (Bahrü’l-Kelâm Tercümesi)*, 36.

⁵¹⁸en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1:208.

teşbih oluşacağı varsayılan mahlûkatın her biri başkasının var etmesiyle ve var edenin icadı ile şey olmuştur. Buna karşın Allah Teâlâ, başkasının var etmesiyle şey olmamıştır. O, ezelde kendi zâtı ile şey'dir. Allah Teala, zâtıyla vâcibu'l-vücû'tur. O'nun dışındakiler ise câizu'l-vücû'tur.⁵¹⁹ Burada hâdis olan varlıklara şey denilmesi ile Allah'a mevcudiyetini ifade etmek için şey denilmesinin aynı mânâyı taşımadığı ve benzerliğe yol açmayacağı açıklanmaya çalışılmaktadır.

Daha önce diğer sıfatların açıklanması konusunda da belirtildiği üzere Neseî, aynı isimlerin Allah Teâlâ ile yaratılmış varlıklar için ortak kullanımından teşbih zannı oluşmaması için ifadede bir kayıt düşülmesini tavsiye etmektedir. Bu hassasiyetin Ebû Hanîfe'den başlamak üzere bir gelenek olarak devam ettiği kaydedilmektedir.⁵²⁰ Genel olarak Mâtürîdî geleneğinde şey'iyet konusunda da "Allah şeydir ancak diğer şeyler gibi değil" cümlesinin kullanımına dikkat çekilmiştir.⁵²¹

Allah için söz konusu edilen bütün niteleme ve nefyedilme hususlarında kelâmcılar Kur'an'dan delil getirmeye özen göstermişlerdir. Aynı hassasiyetle davranan Neseî de Allah için "şey" kavramının kullanılabileceğine dair şu âyeti delil olarak sunar: "De ki: "şahitlik bakımından hangi şey daha büyüktür? De ki: Allah." (el-En'am, 19) Bu âyete dayanarak Allah'ın kendisi için "şey" ismini kullandığı anlaşılmaktadır. Neseî bu konudaki son değerlendirmesini şöyle yapar: "Allah Teâlâ'nın zâtının "mevcut" olduğu ortadadır. Eğer Allah'ın zâtının var olmadığı iddia ediliyorsa o zaman Allah'ı ta'til ile yani hayali olmakla vasıflandırmış olurlar. Çünkü "şey" in zıddı "şey olmamak"tır. Ta'til'in reddi şey'in varlığını zorunlu kılar. "Allah Teâlâ'nın doksan dokuz ismi içinde "şey" ismi yoktur" şeklindeki itiraza, O'nun Kur'an'da kendisini "şey" olarak isimlendirdiği gerçeğiyle cevap verilir.⁵²²

Şu halde, Neseî'nin Allah Teâlâ'nın şey ismi ile nitelenmesine cevaz vermesindeki temel neden, Kur'an'da bu ismin Allah hakkında kullanılmış olmasıdır. İkinci husus ise, şey lafzı, mutlak varlık mânâsındadır, bir varlığın mevcudiyetini başka türlü ifade imkânı yoktur, Allah'ı şey olarak nitelemediğimiz zaman O'nun yokluğunu ifade etmiş oluruz ki bu O'nun vacibu'l-vücud olmasına aykırıdır, Allah'ı inkârdır. Bunun da ötesinde Neseî'nin içinde bulunduğu ve Ebu Hanîfe'den beri süregelen ilmî gelenekte Allah hakkında şey isminin kullanılmasına cevaz verilmesinin etkili olduğu söylenebilir.

⁵¹⁹en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1:205.

⁵²⁰Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 1:331.

⁵²¹Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Şur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmîyye, 2005), 9:110. (Şûrasûresi 11. Ayet tefsiri)

⁵²²en-Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, 99.

2.2. Mahiyet Meselesi

Allah'ın mahiyetinin olup olmadığı konusu teşbih ve tenzih açısından tartışılan problemler arasındadır. Bir nevi Allah'ın zâtının aslını, nasıllığını araştırmak şeklinde anlaşılabilen mahiyetin O'nun için söz konusu olup olmadığı üzerinde de değerlendirmeler yapılmıştır. İslâm filozoflarından Farabi'ye göre mahiyet; bir şeyin özü, kendisi, aynısı, birliği, taşahhusu, özelliği ve kendisine ait varlığı anlamına gelir. “O” (hüve) dendiği zaman, onun hüviyeti, özel varlığı ve hiç kimsenin ortak olmadığı kimliği kastedilmektedir. İbn Sina'ya göre ise, Tanrı'da varlık-mahiyet ayrılığı söz konusu değildir.⁵²³

Râzî, Allah'ın hakikatinin bilinmeyeceği gibi, tanımlanamayacağını da söyler. “Ma” ile bir şey sorulduğu zaman bu soru onun hakikatinden ve mahiyetinden sormak demektir. Bir şeyin mahiyetinden sorulduğu zaman buna verilecek cevap yani bir şeyin mahiyetinden bahsetmek; 1. Ya o hakikatin bizzât kendisi ile, 2. Ya o şeyin cüzlerinden olan şeylerle, 3. Ya onun dışından olan bir şey ile, 4. Veyahut o şeyin kendisinde ve haricinde bulunan şeylerden oluşan bir şey ile olmalıdır. Bunların dışında yapılan tanımlar “ma” ile sorulan ve mahiyetin tanımı istenen bir sorunun cevabı olamaz. Allah'ın hakikatinin ise bunlardan hiçbiri ile tanımlanması mümkün değildir. Çünkü Allah'ı yine kendisi ile tanımlamış olsak, O'nun bilinmeden önce biliniyor olması gerekirdi ki, bu imkânsızdır.⁵²⁴

Mâtürîdî'ye göre, (Ma Hüve) “O nedir” cümlesi yaratılmışlar statüsünde mahiyeti bilinenler için sorulan bir sorudan ibarettir. Allah Teâlâ ise, eşi ve benzeri bulunmaktan münezzehtir. Ona göre, bu soru edatının Allah Teâlâ için kullanılması birkaç mânâyı ifade eder. Bunlardan birisi, O'nun sıfatı nedir şeklindedir. Buna, “O semi', basir'dir” diye cevap verilir. Bir başka mânâsı, “Allah'ın fiili nedir” şeklindedir. Buna da, “mahlûkatı yaratmak ve her şeyi yerli yerine koymak” şeklinde cevap verilir. (Ma hüve) “O nedir” cümlesinin gerçek mânâsıyla “o hangi cinstendir” şeklinde Allah'a nispet edilmesi mümkün değildir. Çünkü O, cisim ve cins değildir.⁵²⁵

Nesefî, İmam-ı A'zam'a dayandırılan, “Allah mahiyettir” şeklindeki sözün ona ait olmadığını, onun mezhebini bilen ve inanan hiçkimsenin bu sözü ondan nakletmediğini belirterek, bu bilgiye karşı çıkar. O, Ebû Hanife (r.h)'nin bu konudaki görüşlerini en iyi bilen Mâtürîdî'nin de hiçbir eserinde bu konuyla ilgili bir nakilde bulunmadığını savunur. Nesefî, Mâtürîdî'nin Allah'ın mahiyetiyle ilgili olarak; “Allah Teâlâ'yı O'nun dışındaki bütün

⁵²³Musa Koçar, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem İlişkisi*, 1. Baskı (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004), 150.

⁵²⁴Mustafa Bozkurt, *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*, 1. Baskı (Malatya: Medipres matbaacılık, 2006), 64.

⁵²⁵el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercemesi*, 178; Ayrıca Bkz. Arslan, “İspat ve Tenzih Açısından İmam Mâtürîdî'nin Tevhid Anlayışı ve Delilleri”, 71-72.

mânâlardan yüce tutmak ve yaratılmışlardan hiçbir şeye benzetmemek gerekir ki bu O'nun mahiyetidir ve Allah'ı başkasının mahiyetinden nefyetmek gerekir. Allah'ın mahiyetinin varlığını söyleyen O'nun bir cins olduğunu değil, bilakis cins olmadığını kasteder" dediğini aktarır.⁵²⁶

Nesefî'nin Allah'ın mahiyetiyle ilgili değerlendirmesi şöyle özetlenebilir:

"Bize Allah'tan soran birisi; Allah kimdir? (Ma hüve) diye sorsa, denir ki; sen bu cümle ile şunları sormuş olabilirsin; "O'nun ismi nedir" demiş olabilirsin. Nitekim Firavun; "Rabbin nedir/kimdir?" (Şura, 23) sorusunda ve Allah Teâlâ'nın Mûsa (a.s)'a, "Elindeki nedir?" (Taha, 17) cümlesinde (Ma-nedir) ile kastedilen "adı nedir" mânâsıdır. Nitekim Mûsa (a.S): "O, asamdır." (Taha-18) dedi. Eğer "O nedir/kimdir?" sorusu ile O'nun sıfatını/özelliğini kastediyorsan, buna verilecek cevap, işitendir, görendir vb. Eğer bununla mahiyet kastediliyorsa, buna verilecek cevap, "O cins ve benzeri olmaktan beridir" şeklinde olmalıdır. Eğer bu soru ile fiilin ne olduğu kastediliyorsa, cevap şöyle olmalıdır: "O, mahlûkatı yaratan ve her şeyi yerli yerine koyandır." Eğer bununla, O kimdendir mânâsı kastediliyorsa cevabı, "O herhangi birşeyden meydana gelmekten uzaktır, tam tersi her şey O'nun var etmesiyle olmuştur." şeklinde olmalıdır.⁵²⁷

Nesefî, "Allah'ın ancak kendisinin bildiği bir mahiyeti vardır" şeklinde nakledilen sözün, Ehl-i Sünnetten hiç kimseden nakledilmediğini, bu cümlemin Kerramiyye'nin ilk temsilcilerinden rivâyet edildiğini savunur. Bu sözün o zamanki âlimler tarafından reddedildiğini belirten Nesefî, keyfiyet/nasıllık ancak şekillerden, renk ve durumlardan ibarettir. Bunların ise Allah Teâlâ için sözkonusu olmadığı açıktır, şeklinde değerlendirmede bulunur.⁵²⁸

Çalışmamızın bu bölümünde Ebû'l-Muîn en-Nesefînin gözüyle, tenzihin ikinci sacayağını oluşturan, Allah'tan nefyedilmesi gereken mânâ ve kavramların tartışması yapıldı. İslâm dininin esası olan tevhid inancının temellendirilmesi kapsamında Allah'ın yaratılmışların zât ve mahiyetlerine benzerliğinin olumsuzlanması önemli bir yer tutmaktadır. Söz konusu teşbihi ispatlayacak ya da çağrıştıracak tanımlama, açıklama ve isimlendirmelerin Allah'tan nefyedilmesi gerekmektedir. Bu kapsamda Nesefî'nin, Allah'ın cevher, araz ve cisim olmadığı, sûret ve şeklinin bulunmadığı, herhangi bir mekâna yerleşmekle ve bir yönde bulunmakla nitelenemeyeceği gibi hususları tenzih açısından temellendirmesi tespit ve izah edildi.

⁵²⁶en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 211.

⁵²⁷en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 212.

⁵²⁸en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 214.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

NESEFÎ'NİN TE'VİL YÖNTEMİYLE TENZİHİ TEMELLENDİRMESİ

Te'vil, asl'a dönmek, bir şeyin kaynağı, mercii⁵²⁹ ve işin sonunda varıp dayanacağı durumu, âkibeti açıklamak⁵³⁰ gibi anlamlara gelmektedir. Bir Kelâm terimi olarak te'vil, Kitâp ve Sünnet'te yer alan müteşâbih lafızların zâhirî ve hakîkî mânalarından alınarak, zâtî ve sıfatları açısından Allah Teâlâ'nın müşâbehet ve mümâseletten (yaratılmış diğer varlıklara çeşitli yönlerden benzer veya onlara denk olmaktan) tenzihine uygun düşen bir takım mecâzî mânalara yorumlanmasıdır.⁵³¹

Dinî metinlerde Allah'a izafe edilen, “yed, vech, yemin, ayn, cenb, ityan, mecî”, nüzûl ve istivâ” gibi kavramlar, sözlük anlamları ve insanlar arasındaki cârî kullanımları bakımından yaratılmış varlıkların nitelendiği isimlerdir. Bunların Allah Teâlâ için ifade ettikleri anlamlarının neler olduğu noktasında temelde üç yaklaşım ön plana çıkmaktadır: “Sıfatiyye” adıyla anılan erken dönem Selef âlimleri bu tür kavramlar üzerinde yorum yapmayıp, âyet ve hadislerde geçtiği gibi Allah'a izafe edilmesi ve keyfiyetiyle meşgul olunmaması yönünde bir tavır benimsemişlerdir. Bununla birlikte onlar, Allah'ın cisim olmadığı ve mahlûkattan herhangi bir şeye benzemediği, bütün yaratılmışlık belirtilerinden uzak olduğu inancının da muhafaza edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu görüş, Muhammed b. Hasan (ö. 189/805)'a dayandırılan bir rivâyet ile nakledilmiştir. O, lafzın zâhirî mânâsı teşbihe yönelten Allah'ın sıfatlarıyla ilgili haberler hakkında kendisine sorulunca şöyle demiştir: “Biz onları duyduğumuz gibi kabul edip, olduğu gibi inanmakla ve şöyle şöyledir, diyerek yorum yapmamakla emrolunduk⁵³²

İnanç konusunda müteşâbih âyetleri yorum yapmadan olduğu gibi kabul edenlerin en meşhur temsilcisi Malik b. Enes'tir. Ona “Rahman arş'a istivâ etti.” (Tâ-Hâ, 20/5) âyetinin mânâsı sorulduğunda şöyle demiştir: “İstivâ bilinmeyen bir şey değildir, nasıl olduğu mantıksız değildir ancak onunla ilgili soru sormak ise bid'attır.”⁵³³

⁵²⁹er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 38.

⁵³⁰Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî Ezherî, *Tehzibü'l-luğa*, thk. Abdülkerim el-Urbavi (Dârül-Mısriyye), 17:437, erişim: 01 Ağustos 2018; İsmail b. Hammad Cevherî, *es-Sıhah fi'l-luğa* (Beirut: Dâru'l-Hadârâtî'l-Arabiyye, 1974), 4:1627.

⁵³¹Abdülhamid, *İslam'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, 229. Ayrıca bkz. Kılıç Aslan Mavil, *Klasik Dönem Mâtüridiyye Kelamında Te'vil Anlayışı* (Doktora, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), 51.

⁵³²en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1:172; es-Sâbûnî, *Mâtüridiyye Akâidi (el-Bidâye)*, 70; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 298-300.

⁵³³en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 172; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1:80; Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm*, 110.

İkinci grupta değerlendirilebilecek Müşebbihe ve Mücessime adıyla anılan bazı fırkalar ise Kur'an ve hadislerde geçen müteşâbih kavramları olduğu gibi kabul etmenin yanısıra onları doğrudan bilinen anlamlarıyla değerlendirip, Allah Teâlâ'yı insanlara benzer şekilde algılama yönüne gitmişlerdir. Dini metinlerin zâhirinde ifade edildiği şekliyle Allah'ın gerçekte bir şeklinin, eli ve yüzünün vb. diğer uzuvlarının olduğunu iddia etmişlerdir.⁵³⁴ Onlar, müteşâbih kavramların insanlar için ne ifade ediyorsa yaratıcı için de aynı şeyi ifade ettiği kanaatini taşımışlardır.⁵³⁵ Tanrı hakkında bu şekilde konuşup hüküm vermeye “teşbihi dil” de denilmektedir.

Teşbihî dil anlayışının tam karışısında bulunan üçüncü yorum ise “tenzihi” dil yaklaşımıdır. Buna göre, Allah yaratılmış şeylerden “bambaşka” olduğundan, O'nun hakkında tabî ve günlük dilden alınan kelimelerle olumlu bir cümle kurmak mümkün değildir. Bütün güzellikler, yücelik, haşmet ve övgü ifadeleri, O söz konusu olduğunda eksik kalır. O'nun gerçekliğini kavramanın ve mevcûdiyetini ikrâr etmenin dışında, zâtı hakkında daha fazla olumlu bir şey dile getiremeyiz, sadece O'nun ne olmadığını söyleyebiliriz⁵³⁶ demişlerdir. Bu tarz düşünce bir nevi ta'til anlayışı olarak da değerlendirilebilir.

Katı tenzihi dil anlayışı, insanın Allah'la olan ilişkisinde ciddi mânâda kapalılığa yol açtığı için orta yolun bulunması noktasında üçüncü bir formül olarak haberî sıfatların te'vil edilmesi gündeme gelmiştir. Bu yolu benimseyenler, söz konusu nassların “tevhit” ilkesine ve muhkem âyetlere aykırı olmayacak şekilde muhtemel anlamlarından birisine te'vil edilmesi gerektiğini düşünmektedirler. Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet bu düşünceye sahiptir.⁵³⁷ Buna göre bu durumdaki âyetlerden bir kısmı, tevhide uygun olarak zâhirî mânâsının dışında ancak bir mânâyâ te'vil edilebilir. Allah'ın muradının böyle olduğuna işaret eden kesin deliller varsa bu şekilde tek anlama te'vil edilir. Ancak tek mânâyâ işaret eden bir delil yoksa birkaç muhtemel mânâyâ işaret ettiğine hükmedilir.⁵³⁸

Kur'an-ı Kerim'e bakıldığında orada hem tenzihi hem de teşbihi bir dilin yer aldığı söylenebilir. Yani Allah, “Ona benzeyecek hiçbir şey yoktur; O, semi ve basirdir.” (eş-Şûra, 42/11) vb. âyetlerde olduğu gibi, bir taraftan diğer varlıklarla benzerlik anlamı taşıyan sıfatlardan uzak tutulurken, diğer taraftan, insan ile Allah arasında benzerlik anlamı taşıyan el, yüz, göz, sevinme, öfkelenme, cezalandırma, mükâfatlandırma vb. sıfatlara da yer verilmiştir.

⁵³⁴en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 172; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1:94; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 260; er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, 28.

⁵³⁵Frederick Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, trc. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Basım Yayın, 1999), 91.

⁵³⁶Turan Koç, *Din Dili* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 59.

⁵³⁷en-Nesefî, *et-Temhîd li-kavâ'idî't-tevhîd*, 163; es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi (el-Bidâye)*, 70; Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 74.

⁵³⁸en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 172.

Bu sebeple Kur'an'ın sıfatlar konusunda tenzih ile teşbih arasında orta bir yol takip ettiği söylenebilir.⁵³⁹

Neseî' de kendisinden önce geçen Ehl-i Sünnet kelâmcılarının görüşlerini paylaştığı ve aynı fikirde olduğu için genel olarak haberi sıfatları ihtiva eden âyet ve hâdislerin “tevhit” ilkesine ve muhkem âyetlere aykırı olmayacak şekilde muhtemel anlamlarından birisine te’vil edilmesi düşüncesindedir. Zira naslarda söz konusu edilen el, yüz, ayn, ityan, meci ve istivâ kelimeleri hakiki anlamlarıyla olduğu gibi Allah Teâlâ’ya nispet edildiği zaman, benzerlik kabul edilmiş olur. Bu ise Allah Teâlâ’yı tenzih prensibine ters düşer.⁵⁴⁰

Allah’a isnad edilen müteşâbih haberleri Neseî’nin te’viline bir örnek olması bakımından şu rivâyeti vermek istiyoruz: Enes b. Malik (r.a)’den rivâyet edilen, “Ahiret’te cehennemlikler Cehennem’e atılacaklar. Ve (her günahkâr atıldıkça Cehennem): Daha ziyade var mı? (Yerim var haydi getirin) diyecek. Tâ ayağını basacak. Bu defa da Cehennem: Yetişir yetişir, diyecektir.”⁵⁴¹ Bu rivâyette bilinen anlamı uzuv olan “kadem” (ayak) sanki Allah’a izafe edilmiş gibi anlaşılmaktadır. Ancak Neseî’nin eserinde naklettiği rivâyette geçen cümle “*Cebbar, ayağını koyar*” şeklindedir. Neseî, hadiste “kadem’in” (ayağın) Allah’a isnat edilmiş gibi görünmesiyle ilgili iki farklı te’vil yaparak tenzih ilkesiyle te’vil eder. Birincisi, Neseî’ye göre burada geçen “Cebbar” lafzıyla kasedilen azgınlık, kâfirlerdir. Dolayısıyla ayak kâfirlere isnat olunmaktadır. Nitekim “Peygamberler, Allah’tan yardım istediler ve her inatçı zorba hüsrana uğradı.” (İbrahim, 14/15) âyetinde zikredilen “cebbâr” da azgın kâfir anlamındadır. Ayrıca burada “koymak” fiilinden bahsedilmiş olup bu kelime, olmayan bir hareketin meydana gelişini ifade eder ki, bu durumda Allah hareket etmekle vasıflanmış olur. Bu ise câiz değildir.⁵⁴²

Söz konusu hadisin tenzih açısından ikinci te’vili ise şu şekilde açıklanmıştır: Hadiste geçen “kadem”, bazı rivâyetlerde “kîdem” şeklinde gelmiştir. Bu duruma göre hadisin anlamı, “Cebbar olan Allah, kadîm ilmiyle bildiği kâfirleri Cehenneme koyar” şeklinde olur. Böylece Neseî, iki yorumla ayak lafzının Allah’a isnat edilmediğini ispatlamaya çalışmıştır.⁵⁴³

Burada dikkat çeken bir nokta, Cehennemin “daha fazla yok mu? Şeklindeki seslenişinden sonra gelen “ayağını basmak/koymak” cümlesinin failinin açık olmamasıdır. Bazı rivâyetlerde sadece “ayağı koyar” tabiri geçerken, bazılarında “Cebbar ayağını koyar” şeklindedir. Hadiste geçen “Cebbâr” lafzı ile genellikle Allah Teâlâ’nın kastedildiği

⁵³⁹Hulusi Arslan - Mustafa Bozkurt, *Sistemik Kelam*, 1. Baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 152.

⁵⁴⁰en-Neseî, *Tebşîrâ*, 2004, 1: 172.

⁵⁴¹Buhârî, *Tefsîr*, 282.

⁵⁴²en-Neseî, *Tebşîrâ*, 2004, 1: 176.

⁵⁴³en-Neseî, *Bahrü’l-Kelâm*, 109.

belirtilirken⁵⁴⁴ Neseî tarafından bu kelime ile kâfirlerin kastedildiğine işaret edilmektedir. Bu da Neseî'nin Allah'ı tenzih etme noktasındaki hassasiyetini göstermektedir.

Şimdi kısaca değindiğimiz te'vil meselesinde en çok söz konusu edilen bazı kavram ve durumların Neseî tarafından nasıl te'vil edilip tenzih anlayışıyla uyumlu hale getirildiğini incelemek istiyoruz.

1. UZUV BENZERLİĞİNİ ÇAĞRIŞTIRAN NASSLARIN TE'VİLİ

1.1. Allah'ın Eli (Yed)

Kur'an-ı Kerim'e baktığımız zaman "yed" (el) ismi, tekil veya "eyd" (eller) çoğul şeklinde Allah Teâlâ'ya izafe edilmiştir; "Bir de Yahudiler, "Allah'ın eli bağlı" dediler ve dedikleri bu söz yüzünden elleri bağlandı ve lanetlendiler. Hayır, O'nun iki eli de açık, dilediği gibi veriyor." (el-Mâide, 5/64); "Kuşkusuz sana biat edenler, sırf Allah'a biat etmiş olurlar; Allah'ın eli, onların elinin üstündedir." (Fetih, 48/10); "Şunu da görmediler mi, biz onlar için ellerimizin yaptıklarından birtakım uysal hayvanlar yaratmışız da onlara hâkimdirler!" (Yâ-Sin, 36/71); "Ey İblîs! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni ne alıkoydu" (Sâd 38/75) âyetinde ise "yedeyn" (iki el) tabirine yer verilmiştir. "Başınıza ne bela geldi ise kendi ellerinizin kazandıkları şeyler nedeniyledir" (eş-Şûra, 42/30) âyetinde ise "eyd" (eller) insanlara nispet edilmiştir.

Mücessime ve Müşebbihe nasslarda Allah'a izafe edilen "yed" ismini gerçek anlamında kabul edip onunla uzuv olan "el" in kastedildiğini ileri sürerler. Mu'tezile ise "yed" konusunda ikiye ayrılır. Bunlardan bir kısmı Allah'ın eli'nin olduğunu inkâr ederken bazıları da Allah'ın bir veya iki elinin olduğunu, ancak bunların te'vil edilmesi gerektiği görüşündedirler.⁵⁴⁵ Te'vil görüşünde olanlar "Ey İblîs! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni ne alıkoydu" (Sâd 38/75) âyetindeki "yed"i "kuvvet" ile açıklarken, "...Bilakis, Allah'ın eli açıktır.." (Mâide, 5/64) âyetindeki "yed"i ise nimetle te'vil etmişlerdir.⁵⁴⁶

Ehl-i Hâdis diye bilinen âlimlerden bir grup, "yed" (el)'in Allah'ın husûsi sıfatlarından birisi olduğunu, onunla istediği dostlarına ikramda bulunduğunu ifade ettikleri kaydedilmiştir.⁵⁴⁷ Ehl-i Sünnet'in ilk temsilcisi olarak kabul edilen İmam-ı A'zam'ın Allah'a "yed" izafe edilmesi noktasında selef âlimleri gibi düşündüğü ve O'nun "Kur'an'da

⁵⁴⁴Zeynü'd-din Ahmed b. Ahmed b.Abdî'l-Latif Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdîd-i Sarîh*, trc. Kâmil Miras, 8. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1985), 11:187.

⁵⁴⁵Ebu Mansur Abdülkâhir b.Tahir et-Temimi el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 1. Baskı (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 111.

⁵⁴⁶Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 228; en-Neseî, *Tebşîra*, 2004, 1: 174.

⁵⁴⁷el-Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 41..41.

zikredildiği gibi Allah'ın “yed”i (el), “vech”i (yüzü)ve nefsi (nefs) vardır” dediği belirtilmektedir. O bu kavramların keyfiyetsiz, yani nasıllığını araştırmadan Allah'ın birer sıfatı olduğunu ifade etmiştir. Bununla beraber, Ebû Hanife (rh), Allah'ın sıfatlarının Arapça'nın dışında bir dil ile söylenebileceğini ancak “yed” kelimesinin bir sıfat olarak Farsça söylenemeyeceği, bunun yanlış olacağı görüşündedir.⁵⁴⁸Eş'ari'nin de“yed”in “kudret” mânâsına râci olduğu görüşünde olduğu aktarılmaktadır.⁵⁴⁹

Nesefî, “yed”in Allah'ın ezeli sıfatlarından birisi olduğunu ve keyfiyet ve teşbih olmadan, yani nasıl ve neye benzediği düşünülmeden Allah'a nispet edilebileceğini belirtir. Ona göre bu sıfat da aynen sem', ilim, kudret, hayat, irade ve kelâm sıfatları gibidir. Allah Teâlâ, uzuv olmadan işitendir, göz olmadan gören, alet olmadan bilen, kalp olmadan dileyen, dil ve dudak olmadan konuşandır. Aynı şekilde “yed” (el) de keyfiyet ve benzetme düşünülmeden Allah'ın ezeli sıfatlarındandır. “Yed” (el)'in varlığı, Allah'ın bununla kast ettiği anlam üzere kabul edilmesi gerektiği görüşündedir.⁵⁵⁰

Nesefî'ye göre, Arapça “yed” lafzını kullanarak bu kelimeyi Allah'a izafe etmek câizdir, ancak Farsça ile el anlamına gelen “dest” kelimesini Allah'a izafe etmek câiz değildir.⁵⁵¹ Bu değerlendirmenin sebebi, alıntı yapılan yerde görülmemekle beraber kanaatimizce, daha önce de belirtildiği gibi Arapça dilinin zenginliği sebebiyle “yed” kelimesini muhtemel diğer anlamlarına yorumlamak mümkün iken, diğer dillerde durum böyle değildir. Örneğin Farsçada el anlamına gelen “dest” kelimesi ile insanda bulunan ve cisim olan uzuv kast edilir. Bu kelimenin Farsçada başka anlamlara yorumlanması pek mümkün değildir. Bu sebeple “destullah” (Allah'ın eli) demek câiz olmaz. Bu açıklamaya göre haddi zâtında Türkçe için de bu durum söz konusudur. Yani hakiki mânâsını kastederek “Allah'ın eli” demek câiz değildir.

Nesefî, “Bir de Yahudiler, “Allah'ın eli bağlı...” dediler ve dedikleri bu söz yüzünden elleri bağlandı ve lanetlendiler. Hayır... O'nun iki eli de açık, dilediği gibi veriyor.” (Mâide, 5/64) âyetinde geçen “yed” (el) kelimesini güç, kudret ve nimet ile te'vil etmeyi doğru bulmaz. Çünkü bu te'vil Kur'an'da beyan edilen şu âyetin muhtevasıyla çelişir: “(Allah) buyurdu ki: Ey İblis! O Benim iki elimle yarattığıma secde etmene ne engel oldu sana? Kibirlenmek mi istedin, yoksa yücelerden misin?!” (Sad, 38/75) Bu âyette eğer “yed” ile güç ve kudret kast edilmişse, o zaman iki güç ve iki kudret mânâsı çıkar ki bu câiz değildir. Çünkü Allah Teâlâ'nın güç ve kudreti mahlûkâtın gücünün aksine tektir, sonu gelmez ve

⁵⁴⁸ Bkz. Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber, (İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri)*, 57.57.

⁵⁴⁹ Bkz. er-Râzî, *el-Muḥaṣṣal (Kelâma Giriş)*, 135. 135.

⁵⁵⁰ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, 105.

⁵⁵¹ en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 174.

bitmez. Ancak bizim sıfatlarımız arızidir. Arızî olan ise sürekli değildir. Allah Teâlâ'nın kudreti araz olmadığı için bitmez ve azalmaz⁵⁵² şeklinde bir açıklama ile görüşünün doğruluğunu ispatlamaya çalışır.

Ancak Neseî, “Tafsîratü'l-edille” adlı eserinde âyette geçen “yed” isminin Mu'tezile tarafından “kudret” olarak te'vil edilmesini sadece metot olarak eleştirir ve kendi prensiplerine göre böyle yorumlamanın doğru olduğunu belirtir. Nitekim arkadaşlarından bazılarının “yed” kelimesinin güç, kuvvet, saltanat gibi mânâlara gelebileceğini kabul ettiklerini ifade eder. Bununla beraber âyetlerdeki bütün “yed” kelimelerinin kudret mânâsına yorumlanmasını da kabul etmediği “Bahru'l-kelâm” adlı eserinde ortaya çıkar. Bu farklı tavrının da yukarıda ifade edildiği gibi, söz konusu müteşâbih mânâlar içeren kavramların birçok mânâsından “tevhîd” ilkesine en uygun olanının tercih edilmesi gerektiği prensibinden kaynaklandığı söylenebilir. Bu durumu aşağıdaki âyetin yorumunda da görmek mümkündür.

Neseî, haberi sıfatlardan “yed” kavramının Kur'an-ı Kerim'de dört anlamda geçtiğini belirtmektedir.

1. Mülk (Saltanat) anlamında: “Ne yücedir O ki, mülk O'nun elinde ve O, her şeye gücü yetendir!” (el-Mülk, 67/1) âyetinde olduğu gibi. İnsanların, bu köy falancanın elindedir, derken bununla o köyün hâkimiyet ve tasarrufunun onun elinde olduğu belirtilmiş olur.
2. Minnet, iyilik ve cömertlik mânâsında: “Kuşkusuz sana biat edenler, sırf Allah'a biat etmiş olurlar; Allah'ın eli, onların elinin üstündedir.” (el-Fetih, 48/10) âyetinde “yed” minnet ve iyilik anlamında kullanılmıştır.
3. Nimet anlamında; “Şunu da görmediler mi, biz onlar için ellerimizin yaptıklarından birtakım uysal hayvanlar yaratmışız da onlara hâkimdirler!” (Yâ-Sîn 36/71) âyetinde Allah'ın nimeti anlamında kullanılmıştır.
4. Masiyet ve kötülük anlamında: “Başınıza ne bela geldi ise kendi ellerinizin kazandıkları şeyler nedeniyledir.” (eş-Şûra, 42/30) âyetinde ise “yed” kelimesi masiyet anlamındadır.

Bu son âyette “yed”in insanlara izafeti ile uzuv mânâsı kastedilmiştir. Uzuvsuz/ organ ise, sağ ve sol eldir. Allah Teâlâ, bu son ikisinden münezzehtir. Bu ikisi (iki el) Allah'ın minneti ve gücüdür ki bunların keyfiyeti, şekli ve benzetmesi yoktur. Bu sıfatlar da O'nun ezeli sıfatlarındandır.⁵⁵³

⁵⁵²en-Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, 106.

⁵⁵³en-Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, 107.

Haberi sıfatlardan olan “yed”in diğer sıfatlar gibi olumlu olarak Allah’a isnad edilmesini Nesefî tenzih açısından sakıncalı görmemektedir. O’na göre diğer sıfatlarda da mahiyet açısından kısmen bir kapalılık vardır. Ancak nasslarda geçen “yed”in (el) cismânî bir uzuv olarak kabul edilip, Allah’ın cismânî bir uzvunun olduğunu düşünmek tenzih ilkesine aykırıdır. Böyle bir durumda O’nu cisimleştirme ve mahlûkâta benzetme söz konusu olur. Bununla beraber naslarda geçen “yed” isminin Kur’an’ın genel yaklaşımı içinde “tevhid” ilkesine uygun olarak, güç, kuvvet, saltanat, iyilik ve cömertlik mânâlarına te’vil edilebileceğine kısmen işaret eder.

1.2. Allah’ın Yüzü (Vech)

Vech; lügatte, yüz, çehre, surat, tarz, üslup, yol, her şeyin karşısına gelen ve karşısında olan, üst, satıh, ön, alın, cephe, tarih, sûret, sebep, vesile, bir şeyin nefsi ve zâtı, cihet ve münasebet gibi anlamlara gelir.⁵⁵⁴

“Vech” kelimesi, Kur’an-ı Kerim’de birçok âyette Allah Teâlâ’ya izafe edilerek “Allah’ın vechi” şeklinde tabir edilmektedir. Bu âyetlerden birkaçı şu şekildedir:

“Doğu da Allah’ındır, batı da. Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü (zâtı) oradadır.” (Bakara, 2/115); “Sabah-akşam Rablerine, O’nun rızasını (vechini) dileyerek dua edenlerle birlikte candan sebat et.” (el-Kehf, 18/28); “O’nun vechinden (zâtından) başka her şey yok olacaktır.” (el-Kasas, 28/88); “Ancak azamet ve ikram sahibi olan Rabbinin vechi baki kalacak.” (er-Rahman, 55/27); “Biz, sizi Allah rızası (vechi) için doyuruyoruz.” (İnsan, 76/9); “Yüce Rabbinin vechini (rızasını) istemekten başka onun nezdinde hiçbir kimseye ait şükranla karşılanacak bir nimet yoktur.” (Leyl, 92/19-20).

Müşebbihe, bu âyetlere dayanarak, Allah’ın insanın yüzü gibi yüzü olduğunu iddia etmiştir. Bazıları ise Allah’ın yüzünün olduğunu ancak, insanın yüzü gibi olmadığını söylemişlerdir.⁵⁵⁵

Mücessime, Allah’ın iki gözü, iki eli, iki ayağı ve bir yüzü vardır, diyerek O’na uzuv isnadında bulunmuştur. Abdullah b. Küllab, Allah Teâlâ’nın bu kavramları kendisine ıtlak ettiğini, dolayısıyla bunların Allah’ın birer sıfatı olduğunu ifade etmiştir. İlim, hayat ve kudret sıfatları gibi. Mu’tezile, “vech” dışındaki sıfatları inkâr etmiş ve onları te’vil etmiştir; onlar vech konusunda iki farklı düşünceye sahip olmuşlardır. Biri Ebû’l-Huzeyl’in savunduğu,

⁵⁵⁴İbn Manzur, *Lisânü’l-‘Arab*, 13:555; er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 855; Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, 1487.

⁵⁵⁵el-Eş‘arî, *Maqâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 1: 277; el-Bağdadî, *el-Fark*, 171.

Allah'ın vech'i Allah'ın kendisi demektir, şeklindeki görüştür. Diğerisi ise Allah'a vech isnat etmeden, O Allah'tır şeklindeki görüş.⁵⁵⁶

Mâtürîdîler, “Doğu da batı da (tüm yeryüzü) Allah'ındır, nereye dönerseniz işte Allah'ın yüzü oradadır,” (el-Bakara, 2/115) âyetinde Allah'a nispet edilen “vech” kelimesini hakikat anlamında kabul etmemişlerdir. Buradaki “vech” kelimesiyle ya Allah'ın namazda yönelmemizi istediği yön/kıble, ya da Allah'ın zâtı kastedilmektedir. Bu yoruma göre, her nereye dönerseniz Allah oradadır, yani sizden uzakta ve habersiz değildir, şeklinde bir mânâ ortaya çıkar.⁵⁵⁷

Nesefî, vech'i bir uzuv olarak değerlendirenlerin delil olarak gösterdiği “Allah Teâlâ, Âdem'i kendi sûretinde yarattı”⁵⁵⁸ hadisinin, düşünülen anlamda olmadığını belirterek, bu hadisin vürud sebebi üzerinde durur; Resûllullah (sav), kavga eden iki kişiden birisinin diğerinin yüzüne vurduğunu gördü, bunun üzerine yüze vurmasını yasakladı ve dedi ki: “Allah, Âdem'i onun sûreti üzerine yarattı.” Nesefî'ye göre buradaki ilgi zamirinin kimi işaret ettiğiyle ilgili ihtimal olabilir. Birinci ihtimal “he” zamirinin, dövülen kişiye râci olmasıdır. Buna göre anlam şöyle olur: Allah, Âdem'i cennette bu adamın şeklinde yarattı. Onu dünya'ya gönderince, yüzünde ve sûretinde herhangi bir değişiklik yapmadı.⁵⁵⁹ Dolayısıyla Allah'ın yarattığı o yüze vurmak, yaratana hürmeten saygısızlık olabilir.

İkinci ihtimal ise zamirin Allah'a râci olmasıdır. Nesefî, ilgi zamiri olan “he” zamiri eğer Allah'a râci/dönük olduğu kabul edilirse bunun mecâzi anlamda olabileceğini, böyle bir durumda Allah'ın, Âdem'in şahsında bütün insanlığa bir değer ve şeref verdiğini ima etmiş olacağını belirtir. Nitekim şeref ve değer vermek anlamında buna benzer izafetler yapılmıştır. Örneğin, “Allah'ın evi”, “Allah'ın devesi” ve “Allah'ın kulu” gibi cümlelerde geçen izafetler söz konusu varlıklara değer ve kıymet vermek için kullanılmıştır. Ya değilse hakiki anlamlarında değillerdir.⁵⁶⁰ Hadis bu şekilde yorumlandığı zaman yüze vurmanın sakıncası şu şekilde anlaşılabilir; Allah Teâlâ, bütün mahlûkat içinde en güzel sûrette Âdem'i yarattı. Onun da en güzel yeri yüzüdür, ona bu güzelliği veren Allah'tır. Dolayısıyla oraya vurarak Allah'ın söz konusu güzel işine saygısızlık yapmayın.

Görüldüğü gibi Nesefî, diğer Ehl-i Sünnet âlimlerinin de temel görüşü olan, Allah'ın cisim ve cevher olmadığı ilkesinden hareketle, Allah'ın uzuv anlamında yüzünün olduğu fikrini kabul etmemektedir. Zira böyle bir düşünce Allah'ın cisim olduğu ve yaratılmışlara

⁵⁵⁶el-Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*, 1: 266.

⁵⁵⁷el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1:216.

⁵⁵⁸Buhârî, *İsti'zan*, 1; Müslim, *Birr*, 115.

⁵⁵⁹en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 175; er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 598.

⁵⁶⁰en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 175.

benzerlik şüphesi uyandıracağına işaret etmektedir. Bunun yanısıra naslarda “vech” (yüz) ifadesi Allah ile birlikte zikredildiği için onu inkâr edip hiç yokmuş gibi kabul edilemez. Ancak söz konusu kavramın Allah’a izafesinde teşbihi çağrıştıran bir anlamın meydana gelmemesi için de “tevhid”e uygun muhtemel mânâlardan birisiyle te’vil edilmesi de bir zorunluluktur.

1.3. Allah’ın Gözü (Ayn)

“Ayn” lugatta, göz, pınar, kaynak, çeşme, bir şahsın veya şeyin kendisi, zâtı, eşyanın hakikati, kavmin şerefli ve ileri geleni, casus, her şeyin en iyisi ve gözetlemek⁵⁶¹ gibi anlamlara gelir. Kur’an’ı Kerim’de tekil ve müfret olarak Allah’a izafe edilir:

“Gözlerimizin önünde ve vahyimiz (emrimiz) uyarınca gemiyi yap.” (Hûd, 11/37)

“(Ey Mûsa! Sevilmen) ve benim nezaretimde (ayn) yetiştirilmen için sana kendimden sevgi verdim.” (Tâ-Hâ, 20/39)

“Rabbinin hükmüne sabret. Çünkü sen gözlerimizin önündesin.” (Tûr, 52/48)

“İnkâr edilmiş olana (Nuh’a) bir mükâfat olmak üzere gemi, gözlerimizin önünde akıp gidiyordu.” (Kamer, 54/14)

Ehl-i Hadis, daha önceki haberi sıfatlarda olduğu gibi bu konuda da "Kitap ve Sünnet'te geçen haberlerden başka bir şey söylemeyiz, yorum yapmayız" demişlerdir. Onlar, keyfiyetsiz/nasıl demeden, iki yed, iki ayn’ın varlığını kabul etmişlerdir.⁵⁶²

Mâtürîdî, yukarıdaki âyetten geçen “gözlerimizin önünde” cümlesini, “bizim takdirimiz ve gözetimimiz” şeklinde tefsir etmektedir.⁵⁶³ Eş’arî’ye göre “ayn” ya zaid sıfattır, ya da mecâzi mânâda “muhafaza” anlamındadır. Gözler diye çoğul halde kullanılması, tazim içindir.⁵⁶⁴

Cüveynî; “ayn kelimesinin zikredildiği âyetten, bu lafzın zâhirî mânâsı ittifakla terk edilir, Hz. Nuh’un gemisinden bahseden, “(gemi) gözlerimizin önünde akıp gidiyordu.” (Kamer, 54/14) âyetinde de durum aynıdır”, diyerek gerçeği öğrenmek isteyen hiçkimsenin burada Allah’ın gözlerinin olduğunu kabul etmemesi gerektiğini açıklar. Ona göre bu âyetten, geminin, meleklerin kuşattığı bir mekânda, koruma ve gözetim altında bulunması kastedilir.

⁵⁶¹er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “Ayn” s. 598; Mustafa İbrahim v.dğr., *el-Mu’cemü’l-vasîf* (Beyrut: Daru’l-Fikr, t.y.), “el-ayn”; Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 35.İbrahim, Mustafa vd. *el-Mu’cemü’l-vasîf*, “el-ayn” Daru’l-Fikr, Beyrut; *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s.35.

⁵⁶²el-Eş’arî, *Maqâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 1:266.

⁵⁶³el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 9:447.

⁵⁶⁴Gümüşhanevî, *Câmiu’l-Mütûn fi hakki envai’s-sıfati’l-İlahiyye (Ehl-i Sünnet İtikadı)*, 60.

Zira bir kimse hükümdarın inâyeti ve gözetimi altında olduğu zaman, “hükümdar, falanca kimseye göz kulak olmaktadır” denir.⁵⁶⁵

Nesefî de, “Gözlerimizin önünde ve vahyimiz (emrimiz) uyarınca gemiyi yap.” (Hud, 11/37) âyetindeki “gözlerimizin önünde” cümlesini, "koruma ve gözetim" şeklinde açıklar. Nesefî buna delil olarak, “Allah’ın gözü üzerindedir” şeklinde cümle kurulduğu ve bununla “Allah’ın gözetiminin” kastedildiğini belirtir. Ayrıca bu âyette geçen “a’yün” kelimesinin göstermek ve öğretmek anlamında olduğunu, zira Allah’ın öğretmesi olmasaydı, Nuh (as)’ın, gemiyi çeşitli malzemeler kullanarak yapamayacağını belirtir.⁵⁶⁶

Nesefî, dini kaynaklardaki müteşâbih metinlerde geçen “ayn” kelimesinin gözetmek, bakmak ve uzuv anlamlarına geldiğini, bu mânâlardan tevhid’e aykırı olmayana te’vil edilmesi gerektiğini ifade eder. Nesefî, “eğer nasslardaki kelimelerin sadece zâhirine göre davranırsak, Kur’an’da vech, cenb (taraf) ve sak kelimeleri tekil olarak anlatılırken, göz ve el kelimeleri bazen çoğul olarak kullanılmıştır. Buna göre tek yüzü ve çokça gözleri olan, tek tarafı ve çokça elleri olan bir ilâh/varlık tasvir etmiş oluruz ki böyle ucûbe bir varlık düşünülemez” diyerek söz konusu sıfatların te’vil edilmesini bir zorunluluk olarak görür.⁵⁶⁷ Nesefî’nin konuyu bu şekilde izah etmesinden onun görüşlerini daha çok mantık kurallarıyla destekleme yöntemini seçtiği söylenebilir.

1.4. Allah’ın Avucu (Kabza)

Kur’an’da, “Onlar Allah’ı gerektiği gibi takdir edemediler. Oysa bütün yeryüzü kıyamet günü O’nun avucundadır (kabzasıdır). Gökler de O’nun sağ eliyle dürülmüş olacaktır.” (Zümer, 39/67) âyetinde Allah’ın elinden ve kabzasından bahsedilmektedir.

Mâtürîdî, yukarıdaki âyetin sebebi nüzûluyla ilgili olarak şunları nakleder: “Yahudiler, Resûlullah (sav)’a gelerek, “Senin Rabbin şöyle şöyledir, yeryüzü ve gökyüzü şu şekildedir.” diyerek Allah’ı mahlûkâta benzeten açıklamalarda bulundular. Bunun üzerine bu âyet-i kerime nazil oldu. Bu âyetin baş tarafında, onların Allah’ı gerektiği gibi tanımadıkları, büyüklüğünü ve yüceliğini anlamadıkları ifade edildi. Onların Allah’ı, mahlûkatı tanıdıkları şeylerle anlamaya çalıştıkları, böylece O’na çocuk isnat ettiklerini açıklayan Mâtürîdî, Yahudîlerin Allah’ı mahlûkâtın anlayışıyla anlamaya çalıştıkları ve O’na layık olduğu şekilde tazim gösteremediklerini belirtir. Ona göre Allah’ı bilmenin yolu, meydana gelen iş ve olayların etkileriyle akıl yürütmeden geçer, ya değilse duyularla anlaşılmaz. Zira Allah,

⁵⁶⁵el-Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, 139.

⁵⁶⁶el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 6:129.

⁵⁶⁷en-Nesefî, *Tebşîra*, 2004, 1: 174.

mahlûkatı iki kısım olarak yaratmıştır: Bir kısmı tanınabilen ve hakikati bilinebilen varlıklar, diğeri ise fiillerinin eserleriyle ve akıl yürütme ile bilinebilenlerdir ki bunlar akıl, göz, kulak ve ruhla idrak olunmazlar. İşte Allah'ın kendisine nispet ettiği, gelmek, gitmek, istivâve benzeri kavramlar bu şekildedir.⁵⁶⁸

Zemahşeri, Beydâvi ve Ebû's-Suud gibi hem belâğat hem de tefsir alanında tanınmış olan bazı âlimler, "Gökler O'nun sağ eliyle (kudretiyle) dürülmüştür." (Zümer, 39/67) âyetindeki "yemin" kelimesini kudretle açıklamış ve burada "kabza" (avuç) kavramının kullanılmış olmasını Allah'ın kıyamet günü kâinatı yıkmanın kendisi için ne kadar kolay olduğunu temsili olarak ifade etmeye matuf olduğunu belirtmişlerdir. Onlar "kabza" ve "yemin" kelimelerinin mecâzi anlamında kullanıldığını belirterek, yaşadığımız âlemde bu tür kullanımlara örnekler bulunduğuna işaret etmişlerdir; "filan, filanın avucundadır" denilir ve bununla o kimsenin birisinin emri ve yönlendirmesi altında olduğu kastedilir. Dolayısıyla "kabza" (avuç) kavramının hakiki mânâsında Allah'a isnadının imkânsız olduğuna dair aklı delil olduğu için bu kelimenin mecaza yorumlanması dini bir gereklilik olarak da kabul edilmiştir.⁵⁶⁹

Nesefî de "Oysa bütün yeryüzü kıyamet günü O'nun avucundadır (kabzasıdır)." (Zümer, 39/67) cümlesini "bu toprak benim elimdedir ve onu kabzetmiş durumdayım, yani mülkiyetim altındadır" şeklinde yorumlamaktadır.⁵⁷⁰ Buna göre Nesefî'nin, "kabza" kavramını mülk ve saltanat ile te'vil ettiği anlaşılmaktadır.

"Kabza" (avuç) kavramının Allah'a isnad edildiği hadislerden ikisi şöyledir: "Allah kıyamet gününde yeryüzünü avucuna alır ve semayı da sağ eliyle dürer ve sonra; Melik benim, hani yeryüzünün melikleri nerede? Der."⁵⁷¹

"Kim ki, helal kazancından bir hurma değerinde bir şey tasadduk ederse-ki, Allah helal maldan verilen sadakadan başka hiçbir sadakayı kabul etmez- işte bu helal sadakayı sağ eliyle kabul eder..."⁵⁷²

Nesefî, burada da aynı şekilde zikredilen "yemin" (sağ el)'in maddi bir uzuv değil; mülk, kuvvet, kudret ve tasarruf anlamlarına geldiğini ifade eder.⁵⁷³ Bu gibi naslarda "yemin" (sağ el)'in kullanılması, örfte sağ tarafın daha güçlü ve kuvvetli olarak bilindiği, hatta insanın sağ elinin, güç bakımından soldan daha üstün olduğu bilgisiyle açıklanmıştır. And içmek

⁵⁶⁸el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Şur'ân*, 8:704.

⁵⁶⁹Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 6:4136.

⁵⁷⁰en-Nesefî, *Mâtürîdî Akaidi (Bahri'l- Kelâm Tercümesi)*, 41.

⁵⁷¹Buhârî, Tevhid, 150.

⁵⁷²Buhârî, Zekat, 8; Tevhid, 23; Müslim, Zekat, 63,64.

⁵⁷³en-Nesefî, *Tebşîra*, 2004, 1: 174.

anlamına gelen “yemin” etmenin bu kelime (sağ) ile ifade edilmesi de insanın bir şeyi yapma veya terk etme kararlılığını kuvvetlendirmekle izah edilmiştir.⁵⁷⁴

Görüldüğü üzere Nesefî, temel tenzih prensibi doğrultusunda, naslarda Allah Teâlâ’ya nispet avuç (kabza) lafzını, tevhide uygun farklı bir anlam ile te’vil edilmesi gerektiğine dikkat çekmiş ve mülk ve hâkimiyet anlamı vermeye çalışmıştır.

1.5. Allah’ın Baldırı (Sâk)

“Sâk”, sözlükte kalça ile ayak arasını ifade eden bir kavram olup, Türkçe’de baldır anlamına gelir.⁵⁷⁵ Kur'an-ı Kerim’de geçen "sak" kelimesi diğer haberî sıfatlarda olduğu gibi doğrudan Allah'a nispet edilmemiştir. "O gün sak açılır ve secdeye davet edilirler." (Kalem, 68/42) ve "Ve bacak hacağa dolaşır" (Kıyame, 75/29) âyetlerinde görüldüğü gibi. Fakat "Rabbinizin sâkı (baldırı) açılır. Bütün mü'min erkek ve kadınlar O'na secde eder."⁵⁷⁶ hadisinde "sak" doğrudan Allah 'a nisbet edilmiştir.

İmam Mâtürîdî, “O gün sak açılır ve secdeye davet edilirler.” (Kalem, 68/42) âyetinde “sak açılır” cümlesini, “cezalandırma yerleri ve şekilleri ortaya çıkar” şeklinde tefsir etmiştir. Ona göre “sak” sıkıntı ve felaket anlamındadır. İnsanların başına ağır sıkıntılar ve musibetler geldiğinde dizleri tutmaz, zira ağırlığı taşıyan organ onlardır. Burada “sak” şiddet ve sıkıntıdan kinayedir. Âyette bahsi geçen “sak” gerçek sak, yani bacak değildir.⁵⁷⁷

Fahreddin er-Râzî de bu âyetin tefsirinde Mâtürîdî’ye benzer açıklamalarda bulunur. O, "Keşfun an sak.." deyiminin işin çok şiddetli olduğunu anlatmak için kullanıldığını ve o andaki durumunun vehametini ortaya koymakta mübalağa ifade ettiğini belirtir. Allah Teâlâ’yaizafe edilen “sak”ın da uzuvla ilgisi olmayıp olayın büyüklüğünü ifade etmek için mecâzi bir kavram olduğunu ileri sürer.⁵⁷⁸

Nesefî, Müşebbihe’nin "O gün sak açılır ve secdeye davet edilirler." (Kalem, 68/42) âyetini delil getirerek, Allah Teâlâ’ya ayak/bacak nispet ettiğini hatırlatır. Nesefî buradaki anlatımın o gün yaşanacak olayların büyüklüğünü ve zorluğunu ifade etmeye yönelik olduğunu, asla Allah Teâlâ’nın cisim olarak bu tür uzuvlara sahip olduğuna delil olamayacağını kaydeder. Bununla birlikte Nesefî, âyet ve hadislerde söz konusu edilen sâk ve

⁵⁷⁴er-Râzî, *Esâsü’l-takdîs*, 173.

⁵⁷⁵Ibn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 10:128.

⁵⁷⁶Buhârî, *Tevhid*, 24; Müslim, *İman*, 302.

⁵⁷⁷el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 10:153.

⁵⁷⁸Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, Kalem Suresi, 42. Ayet, erişim: 30 Temmuz 2018.

ayağın cehenneme ait olduğunu söyleyenlerin de bulunduğunu, zira bazı hadislerde cehennemin başı, ağzı ve ayaklarının olduğuna dair rivâyetlerin olduğunu nakleder.⁵⁷⁹

Allah'ın cismânî bir baldırının olduğunu söylemek, O'na cismaniyeti ve mahlûkâta benzerliği atfetmekle aynı anlama geleceği için âyet ve hâdislerde teşbihi çağrıştıran bu yöndeki anlatım Neseî tarafından te'vil edilmiştir. O, bu anlatımın zor ve şiddetli anlarda ortamın gerginliğini ifade etmek için başvurulmuş mecaz yollu bir teşbih olduğu kanaatini taşımaktadır.

1.6. Allah'ın Yanı (Cenb)

Cenb; yan taraf, hiza, civar, ecel ve emir anlamlarına gelir.⁵⁸⁰ Neseî, "cenb" kavramının uzuv mânâsına, yan taraf anlamında kullanıldığı gibi, hiza civar/etraf, düşmek/inmek, ecel ve iş/emir anlamlarına geldiğini belirtir. Örneğin; "benimle ilgili (benim yanımda) ne yaptın biliyor musun?" cümlesinde "cenb" kelimesi iş/fiil anlamında kullanılır. Nitekim "Bir insanın; "Eyvah, Allah yanında yaptığım eksikliklerden dolayı pişmanlığımı bak, doğrusu ben eğlenenlerden idim." (Zümer,39/56) âyetinde pişmanlık duyulan eksiklik ve yanlışlık uzuvda/organda olmaz, ancak itaat etme hususunda olur.⁵⁸¹ Yani müteşâbih sıfatlardan olan "cenb" kelimesinin Allah'ın uzvunun olduğu şeklinde yorumlanarak teşbihe düşülmesine yer yoktur. Neseî burada "cenb" (taraf) kavramını iş ve fiil ile te'vil ederek onun yön veya fiziksel temas anlamındaki "yanı/bitişiği" olmadığını açıklamıştır.

Ehl-i Sünnet âlimlerinden başkaları da Neseî'nin "cenb" kavramıyla ilgili yorumunu te'yid eden açıklamalarla bu konuda fikir beyan etmişlerdir. Onlar yukarıdaki âyette "cenb" yan/taraf kavramının mecâzi anlamda kullanıldığını, hakiki anlamında yorumlamanın âyette anlatılan olayla bağdaşmayacağını belirtmektedirler. Âyette kusurlu davranmada aşırıktan bahsedilmektedir. Hâlbuki aşırılık ve kusur cisim olan bir şeyde olmaz, ancak emir ve yasaklar konusunda olabilir. Ayrıca bu âyette anlatılmak istenen, Allah için güzel işler yapan, sanki O'nun yanında yer almış ve O'nu diğerlerinden ayırmış demektir, tarzında açıklanmıştır.⁵⁸²

Neseî, bazı Ehl-i Hadis âlimlerinin söz konusu âyetlerin yorumlarında Allah'ın cismânî uzuvlarının olduğunu ima eden açıklamalarda bulundukları, hatta bu görüşlerini desteklemek için birtakım haber-i vahit niteliğinde hadisler de naklettiklerini kaydetmektedir. Ebû'l-Muîn, bu davranışı doğru bulmadığını ifade ederek, böyle önemli itikadi bir meselede

⁵⁷⁹en-Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, 108 (41).

⁵⁸⁰İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1:275; er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 205.

⁵⁸¹en-Neseî, *Tebşîrâ*, 2004, 1: 174

⁵⁸²er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, 181; el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 141.

haber-i vahidin delil olarak kabul edilemeyeceğini belirtir. Ona göre akıl, doğru bilgi edinme yollarından olduğu için bu konuda muhkem âyetlerin muhtevasıyla çelişen rivâyetlerin, aklın istidlâliyle de eksik olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁸³

Nasslarda uzuv benzerliği çağrıştıran ifadelerin tenzih açısından değerlendirilmesini kısaca özetleyecek olursak, Neseî'nin bu konudaki bir birine zıt gibi görünen anlatımları telif ettiği ve çelişkinin olmadığını ortaya koyduğu söylenebilir. Öncelikle Allah Teâlâ kendi zâtından bahsederken neden bu tarz müteşâbih lafızları tercih ettiği sorusuna; Allah'ın kendisini, insanların aralarında anlaştıkları yöntemlerle tanıttığı, zira insanın başka türlü gaib âlemi anlayamayacağını bildiği için böyle davrandığı şeklinde bir cevap verilmiştir. Bu düşünce başta Mâtürîdî olmak üzere, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının çoğu tarafından benimsenmiştir.

İslâm dininde tevhid ilkesi çok önemli olduğu için insanların Allah'ı diğer varlıklara benzetme tehlikesine düşmemeleri açısından söz konusu müteşâbih kelimelerin, anlatılan konunun siyak ve sibakına uygun ve tevhid inancıyla uyumlu bir kavramla te'vil edilmesi ve açıklanması bir zorunluluk olarak kabul edilmiştir. Neseî böyle davranıldığı zaman naslarda geçen ve uzuv/organ anlamında teşbihi çağrıştıran kavramların tenzih açısından bir sorun oluşturmadığı kanaatindedir.

2. FİİL VE HAL BENZERLİĞİNİ ÇAĞRIŞTIRAN NASSLARIN TE'VİLİ

2.1. Allah'ın Yerleşmesi (İstivâ)

Haberî sıfatlar içerisinde tartışılan hususların başında Tâ-Hâ Sûresi'nde geçen, "Rahman arş'a istivâ etti." (Tâ-Hâ, 20/5) âyetinin tefsiri gelmektedir.

İmam Mâtürîdî bu âyette istivânın Arş'a nispet edilmesini, Arş'a azamet ve yücelik kazandırmaya yönelik olduğunu ifade eder. Ona göre arş yaratılmışların en azametlisi ve heybetlisidir. İnsanlar da Arş'ı bu şekilde bilmektedir. Allah Teâlâ yeri göğü yarattıktan sonra arş'a istivâ etmekle, onun daha ötesinde bir şey tasavvur edilemeyeceğini, Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmadığını bildirmeye yönelik bir anlatımdır. Yani Allah, en azametli ve yüce olan arş'a hâkim olmakla ondan daha küçük seviyede olan diğer mahlûkâta da malik olduğunu ifade etmiş olmaktadır.⁵⁸⁴

Neseî bu konudaki düşüncesini şu şekilde ifade etmektedir:

⁵⁸³ en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 175

⁵⁸⁴ el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercemesi*, 130-131.

“Allah’ın ihtiyacı olmaksızın Arş üzerine istivâ ve istikrarı vardır. Muhtaç olmaksızın Arş’ı ve başkalarını muhafaza eder. Eğer Allah muhtaç olsaydı, mahlûklar gibi âlemi icad ve tedbire kadir olamazdı. Oturmak ve karar kılmaya muhtaç olsaydı, Arş’ın yaratılmasından önce Allah’ın nerede olduğu sorusu söz konusu olurdu ki Yüce Allah, bundan münezzehtir.”⁵⁸⁵ Ta-ha sûresinde geçen “Rahman arş’a istivâ etti” âyetindeki İstivâ’nın anlamı “galip gelmek” şeklinde tefsir edilmiştir.⁵⁸⁶ Çünkü Allah Teâlâ, Arş’ı yaratmadan önce de vardı. Allah, Arş’ı yarattıktan sonra ona yöneldi, demek câiz değildir. Zira burada intikal söz konusu olur. İntikal ise mahlûkâtın özelliklerinden birisidir. Aynı şekilde Arş’a yerleşti demek te câiz değildir. Zira bu durumda Allah Teâlâ’nın Arş kadar, ya da ondan büyük olduğu anlamı çıkar ki bütün bunlar Allah’a yakışmaz. Rivâyete göre Hz. Ali’ye, Arş yaratılmadan önce Allah Teâlâ’nın nerede olduğu soruldu. Hz. Ali: “Nerede? sorusu, mekân/yer için kullanılır, hâlbûki Allah için, ne zaman, ne de mekân vardır. O, şu andaki gibidir” demiştir.⁵⁸⁷

Nesefî, “istivâ etti”nin anlamını hükümlan olmak şeklinde yorumlayan müfessirleri bu görüşlerinde desteklediğini ifade ederek kendisinin de aynı kanaati taşıdığına işaret eder. Kavramların ifade ettikleri anlam itibariyle eski dönem Arap şiirlerinin bir delil olduğunu hatırlatan Nesefî, şiirdeki “Bışr Irak’a istivâ etti” cümlesiyle, oraya hâkim olduğunun ifade edildiğini kaydeder. Bu şiirdeki kullanımı dayanak olarak kabul eden Nesefî, yukarıdaki âyette Allah’ın âdeti Arş’ın padişahı olduğunun kastedildiğini belirtir.⁵⁸⁸ Başka bir açıklamasında Nesefî, Arş’ın mahlûkâtın en büyüğü ve melekler tarafından taşınan bir taht olduğunu, tahtın da saltanat ve hükümdarlığın sembolü olduğunu ifade ederek, istivâ’yı da mülkünde istikrar kılmak, istikamet ve kemale erdirmeye (tamamlama) olduğu şeklinde te’vil eder.⁵⁸⁹

İstivâ, tamamlamak anlamına yorumlandığı zaman “De ki gerçekten siz yeri iki günde yaratanı inkâr mı ediyorsunuz?..” (Fussilet, 41/9-12) ile “Şüphesiz ki sizin rabbiniz gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra da arş’a istiva edendir.” (A’raf, 7/54) âyetlerinin muhtevası ve anlatımlarıyla desteklenen bir te’vil olacağı Nesefî tarafından dile getirilmektedir. Bu âyetlerin tefsirleri sadedinde yerde ve göktekiler yaratıldıktan sonra mükellef olan insanın yaratılmış olması, ilâhi mülk ve hükümlanlığın kemale erdiği ve doruk noktasına çıktığı şeklinde izahlar yapılmıştır. Bu açıklamaları Nesefî, istivânın hükümlanlığın tamamlanması şeklindeki te’vili desteklemek için naklettiği anlaşılmaktadır.⁵⁹⁰

⁵⁸⁵ Numan b. Sabit Ebu Hanife, *Ebû Hanîfe’nin Vasiyyeti (İmâm-ı Âzam’ın Beş Eseri)*, trc. Mustafa Öz, 11. Baskı (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 66.

⁵⁸⁶ en-Nesefî, *Mâtürîdî Akaidi (Bahrû’l- Kelâm Tercümesi)*, 46.

⁵⁸⁷ en-Nesefî, *Mâtürîdî Akaidi (Bahrû’l- Kelâm Tercümesi)*, 46.

⁵⁸⁸ en-Nesefî, *Mâtürîdî Akaidi (Bahrû’l- Kelâm Tercümesi)*, 46.

⁵⁸⁹ en-Nesefî, *Tebşîra*, 2004, 1: 241-242.

⁵⁹⁰ en-Nesefî, *Tebşîra*, 2004, 1: 243.

Nesefî'nin, muhaliflerin Allah'a mekân ve yön izafe etmesinde dayandıkları müteşâbih âyetlerin nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili olarak temel yaklaşımını şu şekilde özetlemek mümkündür: Muhkem âyetlerde kesin olarak açıklanmıştır ki, “*Allah'ın benzeri hiçbir şey yoktur.*” Dolayısıyla teşbihi çağrıştıran âyetlerin, muhkem âyetlere uygun şekilde tevil edilmesi ve Allah'ın âyetleri arasında çelişki oluşturmayacak şekilde açıklanması gerekir. Eğer bu âyetler zahiri mânâlarına göre açıklansa o zaman Allah'ın âyetleri arasında büyük çelişkiler meydana gelir ki bu da Allah'ın şu istidlâline ters düşer: “Eğer o kitap Allah'tan başkası tarafından olsaydı, onda birçok ihtilaf bulurlardı.” (Nisa, 4/82) Ayrıca bu durum Allah'ın hakîm vasfı yönüyle de tenzihe aykırı olur.⁵⁹¹

Tespit edilen görüşlerinden anlaşıldığı üzere Nesefî, “Rahman, arş'a istivâ etti.” âyetindeki istivâ'yı oturmak, dokunmak ve karar kılmak şeklinde, hakiki mânâsında kullanıldığını kabul etmemektedir. Bu şekilde yorumlandığı takdirde, Allah'ın cisim ve hacim olmakla niteleneceğini, bunun da insanlara ve diğer mahlûkâta benzerliği ifade edeceğini, dolayısıyla O'nun her şeyden münezzeh olduğu gerçeğine aykırılık teşkil edeceğini düşünmektedir. O, istivâ'nın galip gelmek, yönetmek gibi anlamlarla yorumlanması gerektiğini kabul etmektedir.

2.2. Allah'ın Üstte Olması (Fevkiyet)

“Fevk”, üst anlamında olup mekân, zaman, cisim, sayı ve yer için kullanılır. “Fevk” kelimesi müşterek/eş anlamlı bir isim olup, iki anlamda kullanılır: Bu mânâlardan birincisi, iki şeyden birinin yukarıda, ötekinin de aşağıda olmasıdır. Diğer mânâsı da, rütbe ve derece ifadesidir; “halife, sultanın üstündedir, sultan da vezirin üstündedir” sözü gibi. Birincisi, diğerine nisbet edilen bir cismi ifade eder, ikincisi böyle bir şeye ihtiyaç göstermez. Bu açıklamadan anlaşıldığı üzere, fevk/üst kelimesi Allah için kullanıldığında, bilinmelidir ki maksat birinci mânâ değildir. Ve böyle bir anlayış AllahTeâlâ hakkında muhaldir. Çünkü bunlar, cisimlerin veya cisimlerdeki araz ve hallerin özelliklerindendir.⁵⁹²

Kur'an-ı Kerim'de “O, kullarının üstünde yegâne tasarruf sahibidir” (En'am, 6/18) buyurulmuş ve “fevk” (üstte olma) kavramı Allah'a isnat edilmiştir. Kelâm âlimleri, Müşebbihe'nin bu âyet ile Allah'ın, âlemin üzerinde olan bir cihette bulunduğu hususunda istidlal ettiğini belirtmişlerdir.⁵⁹³ Ancak Mâtürîdî Allah Teâlâ'nın yüceliğini, hâkimiyetini ve kudretini kullarına farklı ve temsili anlatımlarla öğrettiğini kaydederek, bu âyetteki üstte olma

⁵⁹¹en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 239.

⁵⁹²Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm*, 23.

⁵⁹³er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, “En'am 18. Ayet”.

kavramının da yücelik ve azamet anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁵⁹⁴ Mâtürîdî devamında başta “Rahman arş’a istiva etmiştir” âyeti olmak üzere buna benzer haberî sıfatları taşıyan nassların, diğer naslarda Allah’a nisbet edilen sıfatlarda benzemeyi kendisinden nefyettiği şekilde anlamak gerektiğine vurgu yapmaktadır. Çünkü bu hususta hem vahiy gelmiş, hem de konu aklen sabit olmuştur.⁵⁹⁵

Nesefî, teşbih ehlinin görüşlerine dayanak olarak sunduğu bu açıklamaların Allah’ın yukarıda olduğuna delil teşkil etmeyeceğini belirtir. O’na göre Allah’ın yukarıda veya bir yönde olduğuna dair bir delil yoktur, insanların duada ellerini yukarıya doğru açmaları, namazda Kâbe’ye dönmelerinin emredilmesi gibidir. Hâlbûki Allah Kâ’be’de değildir. Aynı şekilde namazda kıyam halinde iken secde yerine bakmanın emredilmesi ve secde halinde yüzlerin yere konulması, Allah Teâlâ’nın yerin altında olduğu için değildir.⁵⁹⁶

Nesefî, “O, kullarının üstündedir” cümlesiyle, Allah’ın üstün gelmek (kahr), istediğini yapmak yönüyle kulların üstünde olduğunun kastedildiğini, bunun cihet veya hiza yönünden cismânî bir üst olmadığını ifade etmektedir.⁵⁹⁷ Ayrıca o, fevkiyetin gerçek anlamda Allah Teâlâ’ya isnad edilemeyeceği yönündeki görüşünü, Ca’fer-i Sâdık’tan (ö. 148/765) yapılan bir rivâyet ile desteklemeye çalışır. Ca’fer-i Sâdık şöyle demiştir: “Tevhit şu üç şeydir; Allah’ın hiçbir şeyden olmadığını, hiçbir mekânda yer tutmadığını ve hiçbir şeyin üzerinde olmadığını bilmektir.”⁵⁹⁸

Nesefî, Allah’ın bir şeyin üzerinde olduğunu kabul etmenin, O’nun ihtiyaç sahibi olduğu ve taşınabilen bir varlık olabileceği fikrini çağrıştıracak için ulûhiyete aykırı bir düşünce olarak değerlendirmektedir.⁵⁹⁹

Allah Teâlâ’yı yukarıda olmakla niteleyenler, “Kim izzet isterse bilmeli ki izzet tamamıyla Allah’a aittir. Güzel sözler O’na yükselir; rızasına uygun iş ve davranışları da O yüceltir..”(Fâtır, 35/10.) “Güzel sözlerin O’na yükseldiği” şeklindeki ibarede Allah Teâlâ’nın yukarıda olduğu izlenimi doğmaktadır. Ancak Nesefî bu konuya şöyle bir yorum getirir; “Allah Teâlâ kulların amellerinin tutulduğu ve saklandığı yeri semâda tayin etmiştir, yani orayı seçmiştir. Bu sebeple o divana yükselen ameller mecazen sanki Allah’a yükselmiş kabul edilmektedir. Zira söz konusu işlerin böyle olmasını Allah emretmiştir, O’nun emrine nisbeten Allah’a ulaştığı ifade edilmiş olmaktadır.”⁶⁰⁰ Kur’an-ı Kerim’de bu tür anlatımların

⁵⁹⁴ el-Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhid Tercemesi*, 132.

⁵⁹⁵ el-Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhid Tercemesi*, 135.

⁵⁹⁶ en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 238.

⁵⁹⁷ en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 244.

⁵⁹⁸ en-Nesefî, *Mâtürîdî Akaidi (Bahrü’l- Kelâm Tercümesi)*, 42.

⁵⁹⁹ en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 244.

⁶⁰⁰ en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 244.

olduğuna başka örnekler de vardır; meselâ İbrahim (a.s): “Ben rabbime gidiyorum” dedi, O bana yol gösterecektir.” (Saffat, 37/99) âyetinde “rabbime gidiyorum”dan kastın O’nun emrettiği yer olduğu ifade edilmiştir.⁶⁰¹

Yukarıda ve üstte olmak iki yönden yaratılmışlara ve cisimlere benzerlik teşkil eder. Birincisi, bir şeyin üstte olduğu düşünöldüğu zaman onun alttakilere göre bir yönde olduğu anlamı ortaya çıkar, ikinci durum ise, üstteki varlığın alttakine temas ettiği, dolayısıyla ona dayanma ihtiyacı duyduğu şeklinde de bir hüküm verilebilir. Söz konusu her iki durum da Allah’ın hiçbir şeyin benzeri olmadığı ilkesine ve ilâh oluşuna aykırılık teşkil edeceği için Allah Teâlâ için nasslarda geçen “fevk” üstte/üzerinde olma kavramının tevhide uygun bir mânâ ile te’vil edilmesi gerekir.

2.3. Allah’ın İnmesi, Gelmesi ve Gitmesi (Nüzûl, Meci’, Zehab)

Kitap ve Sünnet’te Allah Teâlâ’ya nispet edilen nüzûl (inmek), zehab (gitmek), ityan ve meci (gelmek) fiillerini ifade eden kavramlar, Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından, mahlûkat için kullanılan hakiki mânânın dışında tevil edilmişlerdir. Zira gerçek mânâda yorumlandıkları takdirde, Allah’ın cisim olarak kabul edilmesi söz konusu olacaktır. Diğer haberi sıfatlarda olduğu gibi zâhirî mânânın dışında yorumlanması gerektiğine bir karine/bilgi varsa bu kavramların mecâzî mânâya yorumlanması gerekli görölmüştür. Bu karine ve bilgi de Allah’ın cisim olmadığı hakkındaki kesin bilgidir.⁶⁰²

Nesefî, “gelmek” ve “gitmek” nitelemelerinin yaratılmışların sıfatı olduğunu ve bu kavramların, bununla nitelenen varlığın sonradan meydana geldiğinin işareti olduğunu savunarak Allah Teâlâ’yı “gelmek” ve “gitmek” sıfatlarıyla nitelemenin câiz olmadığını belirtir. O, bu görüşünü İbrahim (a.s)’ın bir yerden bir yere intikal edenin rab olamayacağı yönündeki akıl yürütmesini haber veren “Ben kaybolanları sevmem” (En’am, 6/76) âyetiyle desteklemektedir.⁶⁰³

Nesefî, inmek, gelmek ve gitmek kavramlarının geçtiği, “Rabbin ve saf saf dizilmiş olarak melekler geldiği zaman” (Fecr, 89/22) âyetinde gelmekle nitelenen şeyin Allah’ın emri olduğunu belirtir. “..Onlar da kalelerinin kendilerini Allah’tan koruyacağını sanmışlardı. Ama Allah (emri) onlara ummadıkları yerden geldi” (Haşr, 59/2) âyetindeki “gelen”i Allah’ın

⁶⁰¹ en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 244

⁶⁰² Gazzâlî, *İlcamü ’l-Avam*, 23

⁶⁰³ en-Nesefî, *Mâtürîdî Akaidi (Bahrü ’l- Kelâm Tercümesi)*, 42.

yardımları ile te'vil etmiştir. Bu yardımın konusu da Ka'b b. Eşref'in⁶⁰⁴ öldürülmesi olarak belirtmiştir.⁶⁰⁵ “Onlardan öncekiler de tuzak kurmuşlardı. Allah'ın azabı binalarını, temelinden gelip yıktı da tavanları başlarına çökürdü ve azap kendilerine fark edemedikleri yerden geldi” (en-Nahl,16/26) âyetindeki gelmek kavramı Allah'ın azabı olarak te'vil edilmiştir. Yani Allah onları helak etti, ateşe üfleyen ve evlerde oturan kimse kalmadı. (Ocakları söndü.) Bu âyetin Nemrut hakkında indiği belirtilmiştir.⁶⁰⁶

Nesefî, “Onlar sadece, “Allah buluttan gölgelikler içinde, meleklerle geliversin ve iş bitiriliversin” diye gözetiyorlar. Hâlbûki bütün işler Allah'a götürülür.” (Bakara, 2/210) âyetini şu şekilde te'vil eder: “Allah'ın eşi ve benzerinin olmadığını, O'nun için gelmek diye bir şey olamayacağını delilleriyle açıkladığımız halde, onlar Allah'a inanmak için O'nun buluttan gölgelikler içinde gelmesini mi bekliyorlar ve böyle bir şeye mi inanıyorlar? Hâlbûki bu durum Allah'ın sıfatları bakımından söz konusu değildir”.⁶⁰⁷

Nesefî'ye göre, “Allah Teâlâ, Şaban Ayı'nın her gece yarısı dünya semasına iner ve “Tövbe eden yok mu tövbesi kabul edilsin..” diye buyurur”⁶⁰⁸ hadisindeki nüzul, Allah Teâlâ'nın kullarına muttali olması ve onlara teveccüh etmesidir. Yani kullarına rahmetiyle nazar etmesi demektir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de “ Biz o zikri indirdik ve onu muhafaza edecek olan da biziz.” (Hicr, 15/9) âyetinde ifade edilen nüzûl, hakiki mânâsıyla indirmek değildir. Bunun mânâsı, “Biz onu öğrettik ve anlayışına yerleştirdik” demektir.⁶⁰⁹

Nesefî, nasslarda varit olan ve Allah'a nispet edilen “gelmek, gitmek ve inmek” kavramlarının tevhit ve tenzihin gereği olan en uygun bir mânâ ile te'vil edilmesini şiddetle savunmaktadır. Bu mânâlardan en çok öne çıkan “Allah'ın emrinin gelmesi” ve “rahmetinin inmesi” yorumlarıdır. Nesefî'nin temel felsefesi, gerek anlam, gerekse lafız olarak Allah'ın yaratılmışlara benzerliğine götüren her türlü ifadeyi O'ndan nefyetmektir.

2.4. Allah'ın Rahmeti, Rız Olması ve Kızması (Rahmet, Rıza, Sahat)

Mahlûkat için, özellikle de insanın bir özelliği olarak kullanılan rız olmak ve kızmak kavramları da dinî metinlerde Allah Teâlâ'ya nispet edilmiş olan ve teşbihi çağrıştırması sebebiyle tartışma konusu yapılan sıfatlardandır.

⁶⁰⁴ Şiirleriyle Müslümanları hicvedip rahatsız eden, İslâma düşmanlığıyla bilinen Yahudi şair. Bkz. Memet Ali Kapar, “Kâ'b b. Eşref”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 24: 4, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kab-b-esref>.

⁶⁰⁵ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, 110.

⁶⁰⁶ en-Nesefî, *Mâtürîdî Akaidi (Bahrü'l- Kelâm Tercümesi)*, 43.

⁶⁰⁷ en-Nesefî, *Mâtürîdî Akaidi (Bahrü'l- Kelâm Tercümesi)*, 43.

⁶⁰⁸ İbn Mâce, Sünen, 1388; Tirmizi, Savm, 39.

⁶⁰⁹ en-Nesefî, *Mâtürîdî Akaidi (Bahrü'l- Kelâm Tercümesi)*, 43.

Nesefî, Mu'tezile'nin, "saht" (kızmak) ve "rıza" (razı olma)'yı zât'ta meydana gelen değişiklik sonucu gerçekleşen durumlar olarak gördüğü için bu nitelemelerin Allah'ın sıfatlarından olmadığını savunduğunu nakleder. Onlar ulûhiyet anlayışındaki prensipleri gereği Allah'ın halinde değişiklik olamayacağı teziyle bu sıfatları tamamen Allah'tan nefyetmişlerdir. Değişiklikten kasıt, bazen öfkeli olmak, bazen de sevinçli olma durumudur. Bu sebeple Mu'tezile, dinî nasslarda rıza ve öfkenin Allah'a nispet edildiği yerlerde, bununla cennet ve cehennemden kastedildiğini ileri sürmüştür.⁶¹⁰

Ehl-i Sünnet'in "rıza" ve "saht"ın Allah'ın ezelî sıfatlarından olduğunu düşündüğünü belirten Nesefî, bu iki sıfat hakkında herhangi bir benzetme ve keyfiyet düşünülmemesi gerektiğini kaydeder. Ayrıca Allah'ın bu sıfatlarla nitelendirilmesi O'nda değişikliğe sebep olmaz, nitekim diğer sıfatlar olan sem', basar ve kelâm sıfatlarındaki nispet Allah'ın zâtında bir değişiklik anlamında değerlendirilmemektedir.⁶¹¹

Nesefî, Mu'tezile'nin, Allah'ın razı olmasını cennetle, kızmasını da cehennemle te'vil etmelerinin yanlış olduğunu belirtir ve bu görüşüne Kur'an'dan delil getirir: "Razı olmanın" cennet mânâsına gelmediği ile ilgili deliller şunlardır: "Onların ödülü, Rableri katında, altından ırmaklar akar cennetlerdir, onlar o cennetler içinde sonsuza değin ebedî kalacaklardır. Allah onlardan hoşnut; anlar da O'ndan hoşnut..." (Beyyine, 98/8) âyetinde cennet zikredildikten sonra ayrıca "razı olma" durumu tabir edilmiştir. Bu da göstermektedir ki cennet ile razı olmak aynı şeyler değildir. Aynı şekilde "Rableri onlara, kendinden bir rahmet ve hoşnutluk ile kendileri için, içinde tükenmez nimetler bulunan cennetler müjdeler." (Tevbe, 9/21) Ve "...Hem de Adn cennetlerinde hoş hoş evler.. Allah'ın bir tek hoşnutluğu ise, hepsinden büyük..." (Tevbe, 9/72) âyetlerin de de cennet ve razı olmak (hoşnutluk) ayrı ayrı zikredilmiştir. Eğer razı olmak cennet ile aynı şey olsaydı, iki farklı kelime ile ifade edilmezdi.⁶¹²

Allah'ın kızmasını da cehennem ile aynı tutmanın yanlış olduğunu savunan Nesefî, bu konuda da şu âyeti delil olarak sunar: "Her kim de mü'min birini kasten/bile bile öldürürse, artık onun cezası cehennemde sürekli kalmaktır. Allah, ona gazap etmiş, lanet etmiş ve büyük bir azap hazırlamıştır." (Nisa, 4/93) Bu âyette görüldüğü gibi Allah'ın gazabı cehennemden ayrı zikredilmiş ve birbirinden ayrılmıştır.⁶¹³

Hem fiziki hem de duygusalılığı ilgilendiren sıfatlardan olan "gülümseme" bazı rivâyetlerde Allah'a isnat edildiği belirtilmiştir. Nesefî'nin naklettiğine göre, "Allah'ın veli

⁶¹⁰en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, 222.

⁶¹¹en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, 223.

⁶¹²en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, 107.

⁶¹³en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, 108.

kullarına gülümsediği”, hadiste rivâyet edilmiştir.⁶¹⁴ Neseî söz konusu rivâyetin sıhhati üzerinde durmadan burada zikredilen “gülümsemeyi”, Allah’ın veli kullarından razı olduğunu göstermesi şeklinde te’vil etmiştir.⁶¹⁵ Aynı şekilde “taaccüb etme” (hayret etme, şaşırma) nitelemesini de Allah’a nispet edildiği zaman “güzel görme ve hoşnut olma” şeklinde anlaşılması gerektiği⁶¹⁶ ifade edilmiştir.

Neseî, razı olmak ve kızmak sıfatlarının Allah’a nispet edilmesiyle O’nun fiziksel bir varlık olduğunu gerektirmeyeceğini, dolayısıyla bu sıfatları O’ndan nefyetmenin anlamsız olduğunu belirterek, bu durumun Allah’ın tenzih inancına her hangi bir eksiklik getirmeyeceğini savunmaktadır. Temel bakış açısı olarak naslarda Allah’ın cisim olmadığının açıkça belirtilmiş olması ve akılların bu konuda yeterli kapasiteye sahip olmasının söz konusu nitelemelerin hakiki anlamda olmadığının anlaşılabilceği yönündedir.

2.5. Allah’ın Nefsi

"Nefs" kelimesinin birçok anlamı olmakla birlikte konumuz açısından tartışılacak olan “bir şeyin zâtı ve aynısı” demek⁶¹⁷ olan nefs’tir. Bu anlamda nefs kavramının Allah Teâlâ’ya izafe edilmesi tenzih açısından sakıncalı olup olmadığı kelâmî tartışmalar arasında yer almaktadır. Kur’an’ı Kerim’de “Seni kendim için ayırdım.” (Tâ-Hâ, 20/21); “(Meryem oğlu İsa): Sen benim nefsimde olanı bilirsin; ben ise Senin nefsindekini bilmem. Şüphesiz ki gaybları en iyi bilen sensin!..” (Maide, 5/116) gibi âyetlerde nefs kelimesi Allah’a nispet edilmiştir. Bilindiği üzere bu kavram aynı zamanda başta insanlar olmak üzere diğer varlıklara da nispet edilmektedir. Böyle bir özelliğe sahip olan nefs kavramıyla müşabehetin oluşup oluşmayacağı tartışılmıştır.

Kelâmcılar genellikle yukarıdaki âyetlerde Allah’a nispet edilen “nefs” kavramını “bir şeyin kendisi, zâtı ve hüviyeti” şeklinde yorumlamışlardır. Buna göre âyetin anlamı şu şekilde verilmiştir: “Sen benim bildiklerimi bilirsin ama ben, senin/zâtının bildiklerini bilmem.”⁶¹⁸

Ebü’l-Muîn en-Neseîde “nefs” kelimesinin “bir şeyin zâtı ve mevcudiyeti” anlamında olduğunu belirterek, bu mânâda nefs kavramının Allah’a nispet edilebileceğini ve bununla herhangi bir teşbihin söz konusu olmayacağını kaydeder. Yukarıda meâlleri verilen âyetlerin yanı sıra “..Ve Allah sizi kendisinden (nefsinden) sakındırır.”(Âl-i İmran, 3/28); “Rabbınız

⁶¹⁴ Atay, Hüseyin, *Tabıratu’l-Edille Fi Usuli’d-din, (dipnot)* I/176.

⁶¹⁵ en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 176.

⁶¹⁶ en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 243.

⁶¹⁷ er-Râzî, *Esâsü’t-takdîs*, 122.

⁶¹⁸ Ebü’l-Berekât en-Neseî, *Medârikü’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vîl*, 1. Baskı (Beyrut: Daru’l-Kelimi’t-Tayyib, 1998), 1:445; er-Râzî, *Esâsü’t-takdîs*, 124; Recep Önal, “Kelam Tarihinde Haberi Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebu’l-Berakat en-Neseî’nin Konuya Bakışı”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016): 380.

kendine (nefsine) rahmeti yazdı.” (En’am,6/54) âyetlerinde de nefis kelimesi “zât” anlamında olup, bununla Allah’ın zâtı kastedilmektedir.⁶¹⁹

Mücessime'nin nefis'i cisimlere mahsus bir kavram olarak değerlendirip, Allah'a izafe edildiği zaman O'nun da cisim olarak kabul edilmiş sayılacağı yönündeki iddiasına Neseî, nefis kavramının sadece zât'tan ibaret olduğu bilgisiyle cevap vermektedir. Ona göre Allah'a nefis'i nispet etmekle O'nun cisim olduğunu kabul etmek gerekmez.⁶²⁰

Tartışmadan anlaşıldığı üzere "nefis" kelimesinin Allah'a nispet edilmesini uygun görmeyenler, nefis sahibi olmakla nitelenen varlıkların zâtından ayrı bir benliklerinin olduğu, bunun da cisimlere mahsus bir özellik olma yönüyle teşbihe yol açacağını savunmuşlardır. Ancak çoğu kelamcı gibi Neseî de, nefis kavramıyla bir şeyin zâtının kastedildiğini belirterek böyle bir nispetin teşbihe yol açmayacağını savunmaktadır.

2.6. Allah'ın Nûr'u

Kur'an-ı Kerim'in birçok yerinde “nûr” kelimesi Allah'a nispet edilmiştir; “Allah'ın Nûr'unu ağızlarıyla söndürmek istiyorlar. Oysa kâfirler hoşlanmasalar da Allah, nûrunu tamamlamaktan başka bir şey dilemez.” (Tevbe, 9/12); “Allah'ın, göğsünü İslâma açtığı kimse, Rabbinden bir nûr üzere değil midir?” (Zümer, 39/22); “Yeryüzü, Rabbinin nûruyla aydınlanır.” (Zümer, 39/69) âyetleri bunlardan birkaçıdır. Bu âyetlerde zikredilen nûr, Allah'ın zikri ve tevhidi, Kur'an, Allah'ın dini, Hz. Muhammed (s.a.v)'in nübüvveti ve hidâyet gibi kavramlarla açıklanmıştır.⁶²¹

Kelâm açısından tartışmaya konu olan ve Allah'ın cisim olarak nitelendirilebileceğini savunanlara referans gibi görünen, Nûr Sûresi'nin 35. Âyetinde Allah Teâlâ'nın doğrudan “nûr” olarak nitelendirilmesidir. Bu âyet, “Allah, göklerin ve yerin nûrudur...” şeklinde başlayıp devam etmektedir. Müşebbihe fırkaları özellikle bu âyeti referans göstererek “Allah'ın parlayan bir nûr/ışık” olduğunu söylemenin câiz olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca onların âyette geçen nûr'un Allah'ın zâtı olduğu ve bunun dışarıda görünen diğer nûrlar gibi olduğunu iddia ettikleri belirtilmektedir.⁶²²

İmam Mâtürîdî, “Allah, göklerin ve yerin nûrudur...”(Nur, 35) âyetinde sözkonusu edilen nûr'un, “aydınlatan, hidâyet veren” anlamlarına geldiğini belirterek kendisinden önce

⁶¹⁹en-Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, 101. (37)

⁶²⁰en-Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, 101 (37).

⁶²¹ Bkz. el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 6:347-349; Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî, *Tefsîrü's-Semerkindî, (Bahru'l Ulûm)*, thk. Muhammed Muavviz ve Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 2:46; en-Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, 1:619.

⁶²²eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1:94; el-Eş'arî, *Maâkâtü'l-İslâmiyyîn*, 260; er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, 28; en-Neseî, *Mâtürîdî Akaidi (Bahrü'l- Kelâm Tercümesi)*, 38.

yaşayan müfessirlerin çoğunun bu âyette “nûr” ile kastedilenin Allah’ın zâtı olmadığı noktasında görüş birliği içinde olduklarını kaydetmektedir. Yani Allah’ın zâtını “nûr” olmakla nitelemenin doğru olmadığını tespit etmişlerdir. Mâtürîdî’ye göre âyetin ikinci bölümündeki “O’nun nûrunun misali... gibidir.” ifadesi Müşebbihe’nin “nûrun Allah’ın zâtı olduğu” yönündeki iddiasını çürütmektedir. Zira Allah bizâtîhi nûr olsaydı, bu durumda “nûrunun misali..” yerine “O’nun (Allah’ın) misali” denilmesi gerekirdi.⁶²³

Bu âyetin tefsirinde Mâtürîdî, “nûr”u, Hz. Muhammed (s.a.v) ve onun getirdiği Kur’an olarak te’vil eder. Buna göre, Hz. Muhammed’in nûru Âdem (as)’den beri temiz bir şekilde korunmuş ve son olarak babası Abdullah’a intikal etmiştir. Âyette söz konusu edilen mübarek ağaç ise İbrahim (as), olarak tefsir edilmiştir. Âyetin devamında Allah’ın gönderdiği Hz. Muhammed’in getirdiği dinin bütün insanlığa yol gösterici olduğu belirtilmektedir.⁶²⁴

İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’ye göre, “Allah yer ve göklerin nûrudur.” (Nûr, 24/35) âyetinin anlamı, Allah’ın yerde ve göklerde bulunanların yol göstericisi olduğudur. Ya değilse İslâm’a gerçekten bağlananların, yer ve göklerin nûrunun İlah’ın kendisi olduğunu söylemeleri uygun görülemez. Söz konusu âyette teşbih yoluyla örnek (darb-ı mesel) vermek amaçlanmıştır, dolayısıyla bu âyet mücmeldir. Nitekim âyetin devamında yer alan, “*Allah insanlara birçok misaller verir.*” Cümlesi bu hususu desteklemektedir.⁶²⁵

Râzî, Hz. Peygamber’in (sav), dua ederken, “Ey Allah’ım, Sen yerin, göğün ve içindekilerinin nûrusun!” şeklinde dua ettiği yönünde haberlerin olduğunu naklettikten sonra, bu nûrun gözlerle görülen ışık olmadığını belirtir. O bu görüşünü iki açıklama ile delillendirir: Birincisi; Allah Teâlâ, kendi zâtına nûr dememiştir, yerin ve göğün nûr’u demiştir. Eğer nûr’dan kasıt Allah’ın zâtı olsaydı, bu şekildeki yer ve göğe izafe edilerek kullanılan cümlenin bir faydası olmazdı. İkincisi; eğer Allah’ın zâtı yer ve göğün bildiğimiz ışığı/ziyası olsaydı, o zaman yeryüzünde ve gökyüzünde herhangi bir karanlığın olmaması gerekirdi. Zira Allah Teâlâ, hiçbir zaman yok olmaz, sürekli var olur. Dolayısıyla âyette geçen “nûr” kavramını Allah’ın zâtı olarak değerlendirmek doğru değildir. Buradaki “nûr”, ancak yer ve göğün hidâyet edicisi ya da nûrlandırıcısı şeklinde anlaşılması gerekir.⁶²⁶

Nesefî’ye göre nûr’un rengi vardır, bu sebeple Müşebbihe’nin iddia ettiği gibi Allah’ı parlayan bir nûr olarak nitelemek câiz değildir. Bilakis Allah, nûr’un yaratıcısı ve ona ışık

⁶²³ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 10: 164.

⁶²⁴ Bkz. el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 7:563.

⁶²⁵ el-Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, 140.

⁶²⁶ er-Râzî, *Esâsü’t-takdîs*, 129-130.

verendir. Şâyet Allah, nûr olmakla nitelenirse, mahlûkâta yani bir renge benzetilmiş olur ki bu da tenzihe aykırıdır.⁶²⁷

“Allah, göklerin ve yerin nûrudur.” âyetinde Allah’ın kendi nefsinin “nûr” olarak isimlendirdiğini söyleyenlere Neseî, İbn Abbas (r.a)’ın konuyla ilgili olarak nûr’u “semavat ve arzın nûrlandırıcı” şeklinde tefsir ettiği rivâyetiyle cevap vermiştir.⁶²⁸

Neseî konuyla ilgili olarak âyette “nûr” kelimesi kullanılmış, bununla nûru veren kast edilmiştir.⁶²⁹ yorumunda bulunmaktadır. Neseî, Müşebbihe ve Mücessime’nin bu konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber (sav)’den rivâyet ettikleri ve görüşlerine delil olarak sundukları haberlerin çoğunun ahat haberler olduğunu ve kesin bilgi ifade etmediklerini, bunlarla hüküm verilemeyeceğini ifade eder. O, müteşâbih sıfatlar konusunda Kitap ve Sünnet’ten gösterilen delillerin hepsinin de farklı şekilde te’vil edilmeye müsait olduğunu ifade eder.⁶³⁰

Neseî’nin, nûr kelimesinin Allah için kullanılmasına, O’nun nûr olarak isimlendirilmesine karşı çıkmasındaki temel itiraz noktası, Allah’ın duyularla idrak edilebilen bir varlığa benzetilme endişesidir. Zira ışık/ziya mânâsına gelen nûr, gözle görülebilen, hissedilebilen ve bir takım nesnelerden elde edilme durumu olan bir varlıktır. Allah Teâlâ’nın mahlûkâtın özelliklerinden münezze olduğu ve benzeri hiçbir şeyin olmadığı temel ilkesi göz önünde bulundurulduğunda, O’na nûr demek doğru değildir. Naslarda Allah’a isnad edilen bu kavramın tevhide uygun bir mânâyâ te’vil edilmesi icab eder.

2.7. Allah’ın Görülmesi (Ru’yetullah)

Şahit âlemde duyularla idrak edilemeyen Allah Teâlâ’nın ahrette görüleceği noktasında dinî kaynaklarda geçen bilgiler, mezhepler arasında “ru’yetullah” meselesinin tartışılmasına yol açmıştır. Mu’tezile, Haricîler, Neccârîyye ve Zeydiyye, Allah’ın cisim olmadığını, cisim olmayan bir şeyin görülmesinin imkânsız olduğunu ileri sürerek O’nun ne dünyada ne de ahrette görülemeyeceğini iddia etmişlerdir. Bu fırkalar, Allah’ın ancak bilgi ve ma’rifet yoluyla görülebileceğini düşünmüşlerdir.⁶³¹ Söz konusu fırkalar, görülme durumunun ancak belli şartlar dâhilinde cisimlere mahsus olduğunu düşündükleri için Allah’ın görülebileceğini söylemenin O’nu cisim olarak kabul etmek anlamına geleceğini ve durumun da ilâhlık vasfına aykırı olduğunu ileri sürmüşlerdir.

⁶²⁷en-Neseî, *Bahrü’l-Kelâm*, 103 (38).

⁶²⁸en-Neseî, *Bahrü’l-Kelâm*, 104 (38).

⁶²⁹en-Neseî, *Tebşîra*, 2004, 1: 174.

⁶³⁰en-Neseî, *Tebşîra*, 2004, 1: 175.

⁶³¹Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4:103; Kādî Abdülcebbar, *Dinin Temel İlkeleri (el-Muhtasar)*, 59; Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Uşûli’l-ḥamse*, 1:374; el-Bağdadî, *el-Fark*, 82; Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, 238.

Buna karşın genelde Ehl-i Sünnet, özelde Ebû'l-Muîn en-Neseî ise Allah'ın görülebilir olarak kabul edilmesinin O'nun ulûhiyetine herhangi bir aykırılık teşkil etmeyeceğini, bilakis görülemez olarak düşünmenin tenzih açısından birtakım noksanlıklara yol açacağını savunmaktadır.⁶³²

Konunun tartışılmasında unutulmaması gereken en önemli nokta, karşıt fikirli her iki tarafın da Allah'ın cisim olmadığı noktasında hemfikir olmasıdır. Merkezde tutulan bu düşüncenin dayandığı esas ilkeye zarar gelmemesi için gösterilen çaba tenzihin temelini oluşturmaktadır. Buradan meseleye bakıldığı zaman tenzihi olumlu veya olumsuz etkileyen konu, görme fiiliyle, görülen varlık arasında kurulan ilişkidir. Allah'ın görülemeyeceğini ileri sürenler, duyulur âlemde bir varlığın görülebilmesi için yakınlık, ı ışık, bir yönde bulunma ve cisim olma gibi birtakım şartların oluşması gerektiği düşüncesinden hareketle, görülebilme olayını sadece cisimlere tahsis etmişlerdir.⁶³³ Neseî ise bu düşüncenin yanlış olduğunu aklı ve naklî bilgilere dayanarak ispatlamaya çalışır. Böylece bu temellendirmenin sonucunda cisim olmadığı halde Allah'ın görülebilir olduğunu ve bu düşüncenin de O'nun diğer varlıklara benzerliğini gerektirmeyeceğini savunur. Şimdi Neseî'nin bu konuda tenzihi temellendirirken izlediği yolu ve başvurduğu bilgileri kısaca özetleyelim.

Öncelikle Neseî, görülebilme konusunda ortaya konulan şartların şahit âlem için geçerli olduğunu, bu şartların aynen gaib âlem için, yani metafizik varlıklar için kabul edilmesinin mümkün olmadığına vurgu yapar.⁶³⁴ Bu düşünceye göre, cisimler için geçerli olan görülebilme şartlarının Allah Teâlâ için söz konusu edilemeyeceği, O'nun görülmesinin gerçekleşmesi için cisim olması gerekmeyeceği ifade edilmiş olmaktadır. Bunun sonucunda da Allah'ın görülebilir olması tenzih açısından herhangi bir sıkıntı oluşturmaz.

Diğer bir husus, Neseî'ye göre görülebilirlik şahit âlemdeki varlıklar içinde sadece cisimlere mahsus bir özellik değildir. Örneğin renkler cisim olmadıkları halde görülürler. Neseî ancak kâim bizzât olmanın (kendi başına bulunabilme) görülebilirlik için mutlak şart olabileceğini belirterek, bu duruma göre Allah Teâlâ'nın görülmesinin mümkün olduğuna delil getirir. Bu noktadaki bir ayrıntı şudur: Duyular âleminde kâim bizzât olan her varlık cisim iken, Neseî'ye göre gaib âlemdeki varlıklar böyle olmayabilirler.⁶³⁵ Bu tahlil

⁶³²el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercemesi*, 139; el-Eş'arî, *el-İbâne*, 18-20; Selim Özarslan, "Allah'ın Görülebilmesi/Rû'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2001): 279.

⁶³³Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4:109; İbn Ahmed el-esed Âbâdî Kādî Abdülcebbar, *Uşûlu'l-ḥamse*, thk. Faysal Bedir, 1. Baskı (Kuveyt: Kuveyt Üniversitesi Yayınları, 1998), 72; Kādî Abdülcebbar, *Şerḥu'l-Uşûli'l-ḥamse*, 1:374.

⁶³⁴en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 528.

⁶³⁵en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 528.

sonucunda Allah Teâlâ cisim olmadığı halde, kâim bizzât olma vasfıyla görülebileceği ispatlanmış olmaktadır.

Nesefî, görme ve görülebilme olayına tamamen cisimler üstü bir pencereden bakarak problemi çözmeye çalışır. Ona göre, görmeyi sağlayan tek şey görme şartlarının ve aletlerinin sağlamlığı değildir. Aynı şekilde görülmeye mani olan tek sebep te, birtakım engeller değildir; asıl sebep, Allah Teâlâ'nın görme hâdisesini gözde yaratması veya yaratmamasıdır. Bir şey görülüyorsa, Allah orada görmeyi yarattığı içindir, görülmüyorsa da orada görme yaratılmadığı içindir. Bu hakikatlerle beraber, Allah Teâlâ âdeti gereği, engeller olduğu zaman görmenin tersi olan görmemeyi gözde yaratır ki başkası bu acayip duruma muttali olmasın. Allah, herhangi bir engel olmadığı halde gözde görmeyi yaratmazsa, söz konusu varlıklar görülebilme vasfını kaybetmezler.⁶³⁶ Nesefî bu fikrini şu bilgilerle desteklemektedir:

“Giden bir gemide bulunan kimse hareketi göremez, ancak geminin dışındaki kimseler geminin hareketini görürler. Aynı şekilde Resûlullah (s.a.v)’in melekleri görebilmesi ve herhangi bir engel olmadığı halde orada bulunan diğer insanların onları görememeleri, Allah’ın peygamberin gözünde görmeyi, diğerlerinin gözünde onun zıddı olan görememeyi yaratmasıyla ilgilidir. Aynı şekilde ölümü yakın olan bazı insanlara ölüm meleği (Azrail a.s) ile beraberindeki diğer melekler görüldüğü halde,⁶³⁷ hastanın yanında bulunan diğer insanların bunları görememesi, Allah’ın gözlerde görmeyi ya da görememeyi yaratmasıyla ilgilidir.”⁶³⁸

Mâtürîdî’ye göre Allah, ahirette görülür, çünkü O vardır, her var olanın görülmesi ise mümkündür. Var olanlardan görülmeyen şeyler varsa da bunların görülmemesi, Allah’ın, koyduğu ölçüler gereği bizim onları görmemize elverişli olarak yaratılmamış olmasından ileri gelmektedir.⁶³⁹ Nitekim cinler mevcuttur ancak insanlar onları göremezler. Fakat bazı sâlih kişilerin veya sara hastalığı olanların cinleri gördükleri sahih haberle doğrulanmaktadır.⁶⁴⁰

Nesefî de aynı görüşü tekrarlayarak; Allah’ın âdeti gereği dünyada kendisini görebileceğimiz özelliği gözlerimizde yaratmadığı için O’nu göremediğimizi ifade etmektedir.⁶⁴¹ Nesefî, Ebû'l-Abbas el-Kalanîsî'nin⁶⁴² bu konuyla ilgili şu sözlerini nakleder:

⁶³⁶en-Nesefî, *Tebşîra*, 2004, 1: 547.

⁶³⁷Nesefî, ölüm esnasında meleklerin hastaya görüldüğüyle ilgili hadislerin mevcut olduğunu ve bu hadislerin inkâr edilemeyecek derecede sağlam olduğuna işaret etmektedir. Bkz. en-Nesefî, *Tebşîra*, 2004, 1: 548

⁶³⁸en-Nesefî, *Tebşîra*, 2004, 1: 548.

⁶³⁹Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Akâid Risalesi, (İslam Akâidine Dair Eski Metinler içinde)* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1963), 14.

⁶⁴⁰Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Mâtürîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, trc. Mustafa Saim Yeprem, 2. Baskı (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 61.

⁶⁴¹en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhid Terc.*, 63.

⁶⁴²Ebû'l-Abbas, Ahmed b. İbrahim b. Abdullah el-Kalânîsî (ö.IV/X. Yüzyıl) erken dönem Ehl-i sünnet kelmâcısıdır. Selef anlayışı ile Ehl-i sünnet kelmâsı arasında geçiş önemini temsil eden Kalânîsî, Mu'tezile

“Bizim dünyada Allah’ı göremeyişimiz, gözlerimizin zayıf olarak yaratılması sebebiyledir, Allah bir ikram olarak ahirette mü’minlerin gözlerine bir kuvvet verecektir.”⁶⁴³

Nesefî, ru’yeti câiz görmeyenlerin naklî delil olarak öne sürdükleri “ (Mûsa): Rabbim, bana (kendini) göster, seni göreyim” dedi. (Rabbi): “Sen beni asla göremezsin” âyetinde geçen ve “kat’iyyen” diye tercüme edilen “len” edatının ebediyyen mânâsında değil, olumsuzluğu tekit etmek, güçlendirmek için kullanıldığını belirterek bu âyetin Allah’ın görülemeyeceğine delil olmadığını savunur. Ona göre Musâ (a.s)’ın böyle bir talepte bulunmasının Allah’ın görülebileceğine bir delil olduğunu, zira peygamberlerin imkânsız şeyleri istemekten masum olduklarını belirtir. Çünkü anlamsız şeylerle uğraşmak cahillik ve akılsızlık belirtileridir.⁶⁴⁴ Ayrıca “Nice yüzler o gün ışılar, parlar, Rabbine bakar!..” (Kıyamet, 75/22-23) âyeti de ahirette ru’yetin olacağına delil olarak gösterilmiştir.⁶⁴⁵

Ahirette Allah’ın görüleceğinin ifade edildiği meşhur hadis şu şekilde rivâyet edilmiştir: Cerir b. Abdullah el Beceli (r.a)’den gelen bir rivâyette o şöyle demiştir: Bir gece Nebiyyi-i Ekrem (s.a.v) ile birlikte oturuyorduk. (Ayın on dördüncü gecesi idi.) Kamer’e (Ay) bakıp buyurdu ki: Şu Ay’ı nasıl rû’yetinden hiçbiriniz mahrum olmaksızın (yahud birbirinize gösterebilmek için sıkışıp üst üste yığılmanıza hacet kalmaksızın hepimiz zahmetsizce) görüyorsanız, Rabbiniz Teâlâ’yı da öylece göreceksiniz...⁶⁴⁶

Nesefî’ye göre Allah’ın görülebileceğini kabul etmek, O’nu yaratılmışlara benzetme ve yaratılmışların sıfatlarıyla tanıtmaya anlamına gelmez. Çünkü var olan her şey görülebilir, Allah Teâlâ’nın varlığı kesin olduğuna göre O’nun görülmesi de mümkündür. Bu konuda tenzih açısından ileri sürülen endişeler, görülebilenin sadece cisimlere tahsis edilmesi gibi bir yanlış değerlendirmeden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla ru’yetullah’ın ispatı tenzihe aykırı değildir. Hatta Allah’ın görülemeyeceğini savunmak O’nun bir yönüyle eksik olduğu fikrine bile yol açabilecektir.

Te’vil yöntemiyle temellendirilen tenzih anlayışını incelediğimiz bu bölüm hakkında kısa bir değerlendirme yapılacak olursa; kâinatı yaratan ve yöneten yüce Allah, duyularla idrak edilemese de, şüphe yok ki zihnin dışında bir varlığı bulunmaktadır. O’nun zâtının ve mahiyetinin duyularla algılanamayışı sebebiyle Allah Teâlâ kendisini insanların idrakine yaklaştıracak ifade ve anlatımlarla tanıtmıştır. Sözkonusu bu kavramlar diğer varlıkların kendi aralarındaki iletişimde de kullanıldığı için ilk bakışta yaratıcı ile mahlûkat arasında bir

yöndemini Selef itikâdına uygulamaya çalışan ilk âlimlerden biri olarak Ehl-i sünnet kelamının oluşması ve ekolleşmesine katkıda bulunmuştur. (Bkz. Hülya Alper, Tevhidin Esasları, s.60).

⁶⁴³en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 552.

⁶⁴⁴en-Nesefî, *Bahrü’l-Kelâm*, 125.

⁶⁴⁵en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 521..

⁶⁴⁶Buhârî, *Tevhid*, 24; Müslim, *İman*, 299.

benzerliğin olabileceği yönünde çağrışımlar sözkonusu olmaktadır. İşte bu şüpheyi gidermek ve Allah Teâlâ'nın zâtı ve sıfatları hakkında doğru bir inancı temellendirmek için İslâm âlimleri bu haberî sıfatlar veya müteşâbih kavramlar denilen anlatımları tevhide uygun olarak yorumlama ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu konuda titizlikle yapılan açıklamalar ve yorumlar nasslar arasındaki uyumu ortaya çıkarmak ve tevhide uygun olarak insanların konuyu anlamalarını sağlamaya yönelik olmuştur. Haddi zâtında İmam Gazzâlî gibi bazı âlimler müteşâbih olarak adlandırılan nassların bütün İslâm külliyyatı içindeki oranının abartıldığı kadar çok olmadığını, bunların teşbihe yol açmayacak başka bilgilerle birlikte insanlara aktarıldığını ifade eder.⁶⁴⁷ Bu konuların doğru anlaşılmasında en büyük yardımcının akıl ve Allah Teâlâ hakkındaki doğru ön bilgi olduğuna dikkat çekilmiştir.

Teşbihi çağrıştıran âyet ve hadislerin te'vil edilmesinde göz önünde bulundurulana kriterden birisi “*Allah'ın benzeri hiçbir şey yoktur*” âyeti, diğeri de Allah Teâlâ'nın zât ve sıfatları yönüyle kemal sıfatlar üzere bulunduğu hususu olmuştur. Bu iki kriter gereğince problem teşkil eden kavram ve nitelemelerin zâhirîmânâları tevhit ve tenzihe uygun bir şekilde en yakın başka bir anlam ile te'vil edilmeye çalışılmıştır. Özellikle de Allah'ın cisim ve cismin özellikleriyle nitelenmesine yol açacak te'vil ve açıklamalardan son derece kaçınılmıştır. Böylece Müslümanların Allah Teâlâ hakkında en doğru, en güzel bir inanca sahip olmalarına yardımcı olunmaya çalışılmıştır. Bununla beraber mezhepler arasında yaşanan bazı tartışmaların aslında lafızlara farklı anlamlar yüklemeye ilişkin olduğu, bilerek yanlış yönlendirmenin söz konusu olmadığını söylemek gerekir. Ayrıca bu farklı yaklaşımlardan çoğunun da yine Allah'ı yaratılmış varlıklara benzemektan tenzih etme amacına matuf olduğunu eklemek gerekir.

⁶⁴⁷Bkz. Gazzâlî, *İlcâmü'l-‘avâm*, 85 vd.

BEŞİNCİ BÖLÜM BÖLÜM

NESEFÎ'NİN HİKMET YÖNÜYLE TENZİHİ TEMELLENDİRMESİ

Hikmetin kelâm alanında tartışma konusu yapılmasına neden olan şey, dünyada görülen birtakım kötü, çirkin, zararlı, haksız ve acı olayların varlığıdır. Günlük hayatın önemli bir bölümünü oluşturan olumsuzluk ve haksızlıklar, kâdir-i mutlak olan Allah Teâlâ'nın mülkünde meydana gelmesi nasıl açıklanabilir? Allah Teâlâ'nın, bize göre kötü olan bu olayların meydana gelmesiyle ya da engellenebilmesiyle ilgisi var mıdır? Varsa bu nasıl izah edilecektir? Ya da bize göre zararlı, yanlış ve acı veren bu olaylar gerçekten böyle değil de insanlara mı öyle gelmektedir?

Ayrıca akıldan mahrum olan bazı insanlarla, zayıf ve âciz olan kimselerin çektikleri sıkıntılar, bunun yanında çocukların yaşadığı acı olaylar da hikmet kapsamında temellendirilmesi gereken konular arasındadır. Âdem (as) henüz yaratılmadan Allah Teâlâ, onun nasıl davranacağını, ne ile karşılaşacağını bilmekteydi. Diğer kişilerin gelecekte yapacakları ve söyleyecekleri şeylerle ilgili durum da böyledir. Meydana gelmesinde herhangi bir etkilerinin bulunmadığıdeprem, sel ve yangın felaketlerinde zarar gören insanlardâhil, bütün canlıların söz konusu mağduriyetleri nasıl açıklanabilir? Bununla birlikte diğer canlılar âleminde görülen ve genellikle birisinin varlığını devam ettirmesi, bir başkasını yok etmeye bağlı bir şekilde devam eden hayat mücadelesinin sebep-sonuç, fayda-zarar ve hayr-şer açısından temellendirilmesi Kelâm ilminin açıklamaya çalıştığı önemli konular arasındadır.

Bu konular temellendirilirken âlemin yaratıcısı ve idame ettiricisi olan Allah Teâlâ'nın bu noktadaki rolü tenzih açısından önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Kısaca düz mantıkla bakıldığı zaman Allah'ın kötülükleri ve zararlı şeyleri yaratması veya meydana gelmesine müsaade etmesinde (hâşâ) O'nu bilgisizlik ve acziyetle suçlayacak bir durum olur mu? Bu noktadan Allah'ın mutlak kudreti ve sonsuz bilgisine hâlel getirmeyecek bir izahın temellendirilmesi tenzihin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Derin kökleri ve çok çeşitli boyutları bulunan bu problem, Matüridi gelenekte “hikmet” kavramıyla açıklanmış ve bu konudaki “tenzih”, Allah'ın hikmeti üzerine bina edilmeye çalışılmıştır.

1. HİKMETİN TANIMI VE MAHİYETİ

Arapça “h-k-m” kökünden mastar ve isim olarak kabul edilen “hikmet”, sözlükte hüküm, hüküm vermek, sağlamlaştırmak, engellemek, alıkoymak, gem vurmak, adalet, ilim, hilm, nübüvvet ve Kur’an anlamlarına gelmektedir.⁶⁴⁸ Hikmet lafzı, aslında fesadı önleme, bir şeyi iyileştirme maksadıyla önleme mânâsına gelen “hakem”den alınmıştır. Hayvanın ağzına takılan gem, hayvanı sağa sola gidip taşkınlık yapmaktan alıkoyduğu için ona Arapça’da “hikmet” denilmiştir.⁶⁴⁹

Istılahta hikmet; “hakikatın kendisini bilmek ve kendisiyle fiillerin hile ve tuzaklardan kurtulduğu aklî bir kuvvet”⁶⁵⁰ şeklinde tanımlanmıştır. Hikmet, Allah Teâlâ’nın ilmi dikkate alındığında, işi en güzel şekilde yapmak, ince bir sebebe dayanarak yaptığı işte bir çelişki bulunmamak, eşyayı bilmek ve onu en sağlam ve muhkem şekilde yaratmak⁶⁵¹ şeklinde tanımlanmıştır. İnsanlar açısından ise hikmet; insanın varlıkların hakikatini, gerçek yüzünü gücü oranında bilip ona göre hareket etmesi, hüküm vermede doğru karar verme yeteneği, gerçeği açıklayan, şüpheyi gideren kesin delil⁶⁵² cümleleriyle tanımlanmıştır.

Hikmetin zıddı olan “sefeh” ise sözlükte, sevinç veya kızgınlık anında insanın hikmet ve aklın tersine hareket etmesine neden olan hal,⁶⁵³ yumaşaklığın zıttı ve cehalet⁶⁵⁴ ile akıl eksikliği⁶⁵⁵ anlamlarına gelmektedir.

Kur’an’da hikmet kavramına yüklenen bazı anlamlar şu şekilde tespit edilmiştir; Kur’an, Kur’an’ın te’vili, nübüvvet ve risalet, Allah’a itaat, dinde kavrayış sahibi olma ve onunla amel etme, anlama, haşyet ve vera’, doğruya isabet, Allah’ın emirleri üzerinde düşünme ve onlara tabi olma.⁶⁵⁶

Kelâm ilmine en yakın tanımlarise şu şekildedir; hikmet, eşyayı layıkı ne ise o sûrette bilmektir, işleri nasılsa öyle yapmaktır.⁶⁵⁷ Hikmet, eşyanın hakikatlerini bulundukları hale

⁶⁴⁸İbn Manzur, *Lisânü’l-‘Arab*, “hkm”; er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “hkm”.

⁶⁴⁹er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “hikmek”.

⁶⁵⁰et-Tahânevî, *Keşşâfu istilâhi’l-fünûn*, 1. Baskı (Beyrut: Daru’l-kutubi’l-ilmiyye, 1998), 1:516.

⁶⁵¹İbn Manzur, *Lisânü’l-‘Arab*, “hkm”.

⁶⁵²Cürcânî, *Mu‘cemü’t-ta’rîfât*, 103.

⁶⁵³İbn Manzur, *Lisânü’l-‘Arab*, “sfh”; Cürcânî, *Mu‘cemü’t-ta’rîfât*, 158; Ahmed b. Zekerîyya İbn Faris, *Mucemü mekayisi’l-lüga* (Beyrut, 1991), 3:80.

⁶⁵⁴Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail b. Seyyid Merîsi, *el-Muhkem ve’l muhitu’l-a’zam*, thk. Abdülhamit Hindavi (Beyrut, 2001), 4:221.

⁶⁵⁵Ahmed b. Muhammed el-Hamevi Feyyûmî, *el-Mişbâhu’l-münîr fî garîbi’s-şerhi’l-kebîr li’r-Râfi’î* (Beyrut, t.y.), “sfh”.

⁶⁵⁶Hulusi Arslan, “Matürîdî’ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti”, *Hikmet Yurdu*, 4 (2009): 73.

⁶⁵⁷Bayram Ali Çetinkaya, *İslam Felsefesi Tarihi*, 1. Baskı (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 346.

göre bilmek demektir. Eşya ise esasen Allah'ın bilgisinde bulunur. Bu yönüyle hikmet, eşyayı Allah'ın bilgisindeki haliyle bilmek demektir ki, gerçek bilgiye böyle ulaşılabilir.⁶⁵⁸

Ebû'l-Muîn Neseî, İbn Arabî'den naklen hikmeti, "ilim", hikmet sahibini de "âlim" olarak tanımlamıştır. Nitekim bir kimse ilmi ve aklıyla zirveye ulaştığında onun için "hükmetti" denir. Bundan dolayı Kadî'ya ilmi ve ferasetinden dolayı "hâkim, hakem" denir.⁶⁵⁹

Son dönem din âlimlerimizden Merhum Elmalılı Hamdi Yazır, hikmet'in genel olarak Kur'an-ı Kerim'de dört anlamda kullanıldığını ifade eder:

1-Kur'an'ın öğütleri anlamında: "... Size öğüt vermek için gönderdiği Kitap ve hikmeti hatırlayın..."(Bakara, 2/231)

2-Anlayış ve ilim anlamında: "Andolsun ki, Lokman'a "Allah şükret" diye hikmet verdik.." (Lokman; 31/12)

3-Nübüvvet anlamında: "Gerçekten biz, İbrahim ailesine kitap ve hikmet (nübüvvet) verdik..." (Nisa;4/54),

4-Hayret verici sırlarla dolu Kur'an anlamında: "İnsanları Rabbinin yoluna hikmetle (sağlam doğru sözle), güzel öğütlerle davet et ve onlarla en güzel şekilde mücadele yap.." (Nahl; 16/ 125)

Elmalılı, bu dört mânânın da aslında ilim anlamı taşıdığını belirtmektedir.⁶⁶⁰

İmam Maturîdî ise hikmeti, her şeyin hakikatine isabet etmek, her şeyin yerli yerine konulması, her hak sahibine payının verilmesi, kimsenin hakkının eksik bırakılmaması şeklinde tarif etmiştir. Ona göre hikmet adalettir. Allah Teâlâ "hakîm"dir. Onun ilmi ve fiili bunun dışına çıkmaz.⁶⁶¹

Mâturîdî, duyulur âlemde bir kimseyi hikmetsiz iş yapmaya sevkeden şeyin bilgisizlik veya ihtiyaç durumu olduğunu tespit eder. Ona göre insanlar ya bilgilerinin eksikliği sebebiyle ya da duydukları bir ihtiyaçtan dolayı bazı şeyleri hikmetten yoksun bir şekilde gerçekleştirirler. Halbûki Allah Teâlâ, ezelî ve ebedi bir ilme sahip olduğundan O'nun bilgisizlikten kaynaklanan bir kusur işlemesi düşünülemez. Aynı şekilde O, zâtı itibariyle herhangi bir şeye muhtaç olmaktan münezzeh olduğu için de bu yönüyle bir ihtiyacını düşünerek, hikmetten ayrılmış olması imkânsızdır. O halde Allah Teâlâ mutlak irade ve hikmet sıfatıyla her yönden "hakim"dir. O'ndan sefeh'in sadır olması muhaldir. Mâturîdî'ye göre bu gerçekler, Allah'ın hikmetli iş yaptığının aklî bir delilidir.⁶⁶²

⁶⁵⁸Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fuṣūṣü'l-ḥikem*, trc. Ekrem Demirli, 2. Baskı (İstanbul, 2008), 21.

⁶⁵⁹en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 504.

⁶⁶⁰Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2:298.

⁶⁶¹el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercemesi*, 90,166,459.

⁶⁶²el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercemesi*, 332.

Matürîdî'ye göre hikmetin biri "adl", diğeri de "fazl" olmak üzere iki şekli vardır. Allah'ın güç yetirdiği lütufta bulunma (lütuftâr) sıfatının bir sınırı bulunmadığından (sınırsız lütuftâr) dolayı herhangi bir konuda Allah'ın gücünün gerçekleştireceği fiilin sınırı hakkında söz edilemez. Fakat Allah, lütufta bulunmak zorunda değildir. Bu yüzden lütfunu dilediğine verir. Her şeyi yerli yerine koymak anlamına gelen "adl" in de lütuf ve adl olmak üzere dereceleri vardır. Buradaki lütuf, lütuf sahibinin dilemesine bağlıdır. Lütuf sahibi isterse lütufta bulunur, dilemezse bulunmaz. Onun lütufta bulunması tamamen iyiliksever oluşundan kaynaklanır.⁶⁶³

Genel olarak Mâtürîdîler, hikmeti (faide taşısın taşıması) neticesi iyi ve güzel olan iş olarak tanımlamışlardır. Mâtürîdî'ye göre temel ilke olarak "adl" ve "hikmet" güzel, zulüm ve hikmetsizlik (sefeh) ise çirkindir. Mesela yalan ve haksızlık bizâtîhi çirkindir, sefehtir. Bunlarda hikmete dönüşme söz konusu değildir. Bununla beraber bir şey bir açıdan hikmet, diğer açıdan sefeh olabilir. Bir konumda adalet, diğer konumda zulüm olabilir. Örneğin acı bir ilacın içilmesi ve suça karşılık ceza verilmesi böyledir. Bir yandan zararlı, diğer yandan faydalıdır, bir yandan zulüm gibidir, ancak diğeri için adalettir. Yani bir şeyin hem hikmet hem de sefeh yönü olabilir. İnsanların bunları idrak edememesi, bilgisizlikleri ve akıllarının yeterli olmayışı sebebiyledir. Dolayısıyla Allah'ın yarattığı şeylerde ve koyduğu ölçülerde adalet ve hikmet vardır. İnsanların bilgisizliği veya akıllarının noksan olması sebebiyle anlayamadıkları hususlardan dolayı Allah'ı hikmetsizlik ve zâlimlikle suçlamaları mümkün değildir.⁶⁶⁴

Eş'ari'ye göre "sefih", sefahi isteyen kimsedir, sefih kendisine kural koyma ve yol çizme noktasında kendisinden üstün olan ve ona bağlı olan birisinin bu kuralına uymayan kimsedir. Allah Teâlâ için böyle bir kural koyan olmadığına göre, O'nu sefih olmakla suçlama durumu olamaz. Bu açıklamaya göre Allah'ın sefahi (çirkin şeyler) istemesi O'nu sefih yapmaz.⁶⁶⁵

İmam Eş'ari, hikmeti, failin kaskına göre meydana gelen şey olarak tanımlamıştır. Ona göre "sefeh" ise yaptığı işin failin amacının tersine meydana gelmesidir.⁶⁶⁶ Eş'arilerin çoğunluğuna göre Allah'ın bütün fiilleri ve hükümleri maksatlarla ve kulların menfaatleriyle ilişkilendirilemez. Onlara göre Allah, herhangi bir illet ve maksattan dolayı hareket ederse, bu

⁶⁶³Koçar, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem İlişkisi*, 224.

⁶⁶⁴el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercemesi*, 334-336; es-Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi (el-Bidâye)*, 128; Hulusi Arslan, *Mâtürîdî'de İnsanın Yaratılış Hikmeti*, 1. Bs. (Malatya: Mengüceli Yayınları, 2013), 104; Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 1. Bs. (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 198.

⁶⁶⁵el-Eş'arî, *el-İbâne*, 50.

⁶⁶⁶es-Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi (el-Bidâye)*, 128; Şerafeddin Gölcük, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, 1. Baskı (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1979), 281.

O'nun eksikliğine işaret eder. Çünkü fiili, bir maksat ve hikmete binaen yapmanın anlamı, o maksatla eksikliği tamamlamaktır. Böyle bir durumda fail gözetdiği o maksatla tamamlanmış olur. Başkası ile tamamlanan ise zâtı bakımından eksiktir. Oysa Allah bu gibi eksiklikten uzaktır. Kısaca Eş'ariler, mutlak irade ve kudretini sınırlandıracağı endişesiyle Allah Teâlâ'nın fiillerini bir hikmet, illet ve gayeye dayandırmaktan kaçınmışlardır. Bunun yerine onlar "ilâhi fiiller yüce Allah'ın ezeli irade ve bilgisiyle meydana geldiği için hikmetlidir." demişlerdir.⁶⁶⁷

Mu'tezileye göre hikmet, failine ve başkasına fayda sağlayan şeydir, sefeh ise bunun zıddıdır.⁶⁶⁸ "Hakîm (hikmet sahibi) olan, bir fiili ancak bir illet ve bir maksat için işler. Maksatsız fiil ise boş ve mânâsızdır. Hakîm olan, bir fiili, iki husustan birisi için yapar; ya kendisi menfaatlenmek için, ya da başkasını faydalandırmak için yapar. Allah Teâlâ, faydalanmaktan uzak olduğuna göre O, fiili başkasının (kullarının) faydalanması için işler". Mu'tezile, Allah'ın fiillerinin hikmet vasfını kazanmasını, başkasının faydası için yapma şartına/illetine bağlamıştır. Onlara göre ilâhi fiiller ancak bu illet sebebiyle abes olmaktan çıkar.⁶⁶⁹ Mu'tezile bu prensiplerinin bir gereği olarak kulların zararlı ve faydasız gerçekleştirdiği fiilleri ve zararlı varlıkları Allah'a nispet etmekten kaçınmışlardır.

Buraya kadar "hikmet" in istilâhi mânâsı ile ilgili aktardığımız görüşlerden anlaşıldığı üzere, tanımlarda iki husus ön plana çıkmaktadır. Bunlardan birisi ilim yönünden diğeri de fiil yönündendir. İlim yönünden yapılan tanımlarda hikmet, eşyanın sebep ve hakikatini bilmek, en üst seviyede vakıf olmaktır. İnsanın ilim ve bilgisi sınırlı olduğu için Allah Teâlâ'nın ezeli ilmiyle var ettiği herşeyin bilgisine ulaşması mümkün değildir. Bu sebeple Mâtürîdî kelâmcıları, acziyetlerini itiraf ederek, insan aklının idrak edemeyeceği bir çok hususun olabileceğini söylemişlerdir. Ancak hiçbir zaman "hikmet" sıfatına sahip olan Allah Teâlâ'nın işlerinin ve fiillerinin hikmetsiz olduğunu iddia etmemişlerdir. Aynı şekilde fiil ve yaratmaya taalluk eden bölümde de Allah'ın işleri olması gerektiği gibi yarattığı, ister iyi olsun, ister kötü olsun her şeyde bir uygunluk ve hikmet olduğu fikri ön plana çıkmıştır.

Mu'tezile ve diğer bazı mezhepler de Allah'ın hikmetsiz iş yapmayacağını savunmakla beraber, evrende mevcut olan ve kendi tanımlarına göre hikmet olarak görülmeyen şeylerin Allah tarafından yaratılmadığı fikrine sahip olmuşlardır.

⁶⁶⁷ Arslan - Bozkurt, *SistematiK Kelam*, 284.

⁶⁶⁸ es-Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi (el-Bidâye)*, 127; en-Nesefî, *Tebşîra*, 2003, 2: 250; el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercemesi*, 332.

⁶⁶⁹ Emrullah Yüksel, "İlahi Fiillerde Hikmet", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslami İlimler Enstitüsü Dergisi*, 8 (1998): 47.

Ebû'l-Muîn en-Nesefî'ye göre "hikmet" eşyanın hakikatleriyle ve vaz' olundukları şey üzerine bilinmesidir ki bu hem ilim, hem de aklî melekeye şamildir.⁶⁷⁰ Nesefî, tanımdan anlaşıldığı üzere hikmeti ilimle yani bilmekle açıklamıştır. Aklî melekenin güçlü olması sonuçta bilgiyi arttıran ve sağlamlaştıran bir kuvvettir. Nesefî'ye göre hikmeti ilim olarak kabul edenler, onun zıddını "cehalet", hikmeti "akıl" ile tanımlayanlar ise zıddını "sefeh"/akılsızlık olarak nitelemişlerdir.⁶⁷¹

Hikmet, fiil açısından tanımlandığında, "iş iyi ve sağlam yapmak" şeklinde açıklanmıştır. Nesefî'ye göre bu yönüyle Allah Teâlâ bütün mahlûkatı sağlam ve iyi bir şekilde var eden olduğu için "hakîm" sıfatına sahiptir. Allah Teâlâ ister ilim cihetinden, ister fiil cihetinden olsun bütün mahlûkâtın "muhkim"i, yani en sağlam, en isabetli bir şekilde yaratıcısıdır.⁶⁷²

Nesefî, "sefeh" in lûgat mânâsının aslında "bir şeye isabette aşırılık ve sıkıntı" olduğunu söyleyerek, sevinçten veya öfkeden dolayı kendini kaybedip, sonunu düşünmeden ve bir amaç gütmekten hareket eden kimseye "sefih" denildiğini belirtmektedir. Bundan da anlaşıldığı gibi bilgisizce ve kontrolsüz bir şekilde hareket ederek, sonunda övünülecek bir durum olup, olmayacağını hesaba katmadan yapılan her iş ve davranış sefehtir.⁶⁷³

Kelâmî bir terim olarak "hikmet" in tanımlanması noktasında mezheplerin, yukarıda işaret etmeye çalıştığımız bazı şüpheleri temellendirme düşüncesiyle hareket ettikleri görülmektedir. Ebû'l-Muîn, Eş'arilerin hikmet kavramını açıklarken fiil ve ilim ayrımı yaptıklarını hatırlatır ve onların fiildeki hikmeti; "fiilin failin amacına uygun olarak meydana gelmesi, sefeh'i ise fiilin, failin amacının tersine meydana gelmesi" olarak tanımladıklarını belirtir. Eş'arilerin hikmeti tanımlamadaki bu kriteri "âlemdaki her şeyin Allah Teâlâ'nın amacına uygun olarak yaratıldığı" tezine uygun olması için seçtikleri anlaşılmaktadır.⁶⁷⁴

Nesefî, "Biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık." (Kamer, 45/49) âyetinin muhtevasını referans alarak hikmeti, "bir şeyi olması gerektiği gibi yapmak, onu en uygun şekilde ayarlamak" olarak tanımlamaktadır.⁶⁷⁵ Bu tanıma göre âlemde yaşayan ve zararlı, çirkin olarak nitelenen hınzır, vahşi hayvanlar, İblis (Şeytan) vb. varlıkların yaratılmasındaki hikmeti, "söz konusu varlıkları olması gereken biçim ve hal üzere yaratmış olmakla" izah eder. Nesefî yaptığı tanım ve verdiği örneğin birbirine uygun olduğunu kanıtlamak için

⁶⁷⁰en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 504.

⁶⁷¹en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 504.

⁶⁷²en-Nesefî, *et-Temhîd li-kavâ'idî't-tevhîd*, 226 (60).

⁶⁷³en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 504-505.

⁶⁷⁴en-Nesefî, *Tebşıra*, 2003, 2: 307.

⁶⁷⁵en-Nesefî, *Tebşıra*, 2003, 2: 311.

duyulur âlemde buna misal verir; “bir kimse bir işi yapmak istese ve onu nasıl yapacağını çok iyi bilse ve ona göre yapsa, o kimse için; “falanca kimse, bu işi ne güzel yaptı” derler. Mesela, “filan kimse çok güzel yazı yazar, filanca marangozluğu çok iyi icra eder, hatta, falanca kimse, kesmeyi/öldürmeyi güzel yaptı.. derler.” Neseî bu görüşünü “O ki yarattığı her şeyi güzel yarattı...” (Secde, 32/7) âyetiyle de desteklemektedir.⁶⁷⁶ Çirkin/kabih şeylerin yaratılmasını hikmet açısından bu şekilde açıklayan Neseî, bununla Mu'tezile'nin “kötü ve kabih şeylerin Allah tarafından yaratılmadığı” yönündeki görüşünün yanlışlığını ispatlamaya da çalıştığı anlaşılmaktadır.

Neseî, Kelâm açısından hikmetle ilgili en kapsamlı görüşünü, Mâturîdîlerin ortak kanaati olan şu tanımla ortaya koyar: “Fiildeki hikmet, sonucunda övgüye layık (takdire şayan) bir durum olan, sefeh ise, sonucunda övgüye layık bir durum olmayan şeydir.”⁶⁷⁷ Tanımı bu şekilde yapan Neseî, hikmet ile sefeh arasındaki farkın “işin nihai sonucunda ortaya çıkacak durum ve değer olduğunu belirtir. Ona göre son tahlilde bir iş ve fiil, övgüye layık ise hikmet, övgüye layık değilse sefehtir. Bir işin sonu ister zem/kötü sıfat ile nitelensin isterse övülmekten uzak olsun, o sefehtir, anlamsız ve boşdur.”⁶⁷⁸

Neseî, Ehl-i Hadis alimlerinin, hikmetin zıddı olan kabih ve sefehî, “hakkında yasak bulunan şey”, diye tanımladıklarını belirterek, bu tanımdan hareketle Allah'ın kötülüğü yaratmasında sefihlik durumunun sözkonusu olmayacağına vurgu yapar. Çünkü Allah Teâlâ için yasaklanan bir şeyi yapma durumu söz konusu değildir; zira hiçkimse Allah'a bir şeyi yasaklayamaz. Dolayısıyla şahit âlemde yasaklanan bir şeyin Allah Teâlâ için düşünülmesi ve şahit âlem ile gâib âlemin birbiriyle eşit tutulması doğru değildir.⁶⁷⁹ Neseî bu yaklaşımıyla Mu'tezile'nin bazı kalamî problemlerin çözümünde başvurduğu “istidlâl bi's-şahid ale'l-gâib” metodunun yanlışlığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu noktada söz konusu yöntem ile probleme bakıldığı zaman, yaşadığımız âlemde birisinin yasaklanan bir şeyi yapması kötü, çirkin ve sefehliktir. Örneğin zina etmek, hırsızlık yapmak yasaktır. Bu yasağı koyan bir merci vardır. Dolayısıyla yasağı çiğnemek çirkin ve hikmetsizliktir. Ancak zina fiilini işleyen kimseye bu fiilini gerçekleştirecek imkanın verilmesi ve fiilin kulun elinde yaratılması Allah için yasak bir durum değildir. Çünkü Allah'a yasak koyacak bir merci söz konusu değildir. O halde Ehl-i Hadis'in “yasak olan şeyi yapmak sefihliktir” şeklindeki tanımlamasıyla, Allah'ın kötü şeyi veya fiili yaratmasında herhangi bir çelişki yoktur.

⁶⁷⁶en-Neseî, *Tebşıra*, 2003, 2: 311.

⁶⁷⁷en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 505, 2:323.

⁶⁷⁸en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 388, 2:307.

⁶⁷⁹en-Neseî, *Tebşıra*, 2003, 2: 249-250.

Nesefî'ye göre hikmet ve sefehî tanımlamada dünya ölçüleriyle hareket etmek yanlıştır ve bu durum bir takım problemlere yol açar. Bununla ilişkili olarak, Mu'tezilenin hikmeti, fayda esasına dayandırarak tanımlamasını⁶⁸⁰ eleştirerek, görünür alemde faydası olmayan bir şeyin gaib alemde de faydasının olmayacağını söylemenin yanlış olduğunu belirtir. Görünürde faydası olmayan bir çok şeyin hakikatte faydalı olabileğini belirten Nesefî, hikmet yarar üzerine bina edildiğinde faydasız şeyleri yaratmanın “sefeh” olarak niteleneceğini ve bunun da hikmet sahibi Allah Teâla için kabul edilemez olduğunu ileri sürer.⁶⁸¹ Ancak Mutezile'nin böyle bir neticeyi kastettiğini söylemek güçtür. Çünkü Mu'tezilî teolojide yaratılan her şey hikmet dahilindedir. Cansız varlıkların yaratılması da aynı şekilde bu hikmetin içerisinde. Cansızların varlığı, canlıların yaşaması için gereken şartların oluşması açısından gerekli ve yararlıdır.⁶⁸²

Nesefî, Allah Teâlâ'nın buluş çağına vardığı zaman küfrü tercih edeceğini bildiği kimselere ömür verdiğini, böylelikle ahrette ceza almaları hususunda imkân tanıdığını ifade ederek bu durumun ne Allah Teâlâ için, ne de söz konusu kişi için bir fayda temin etmediğini belirtir. Bununla birlikte söz konusu durum Allah'ın mahlûkatı olması gerektiği gibi yaratması hasebiyle hikmetlidir. O buradan hareketle hikmetin Mu'tezile'nin söylediği gibi sadece fayda-zarar kıstasıyla ölçülemeyeceğini belirtir.⁶⁸³

Nesefî, hikmeti fayda zarar ikilemine bağlayanları eleştirmekle beraber, satır aralarında hikmeti fayda ile açıklamanın haklılık payının olduğu düşüncesini de yansıtır. Yani eleştirdiği noktada bazen kendisiyle çelişmektedir. Bu noktada sarfettiği cümlelerden birisi şöyledir: “Aslında duyulur âlemde, sadece başkasının menfaati için yapmak diye bir şey yoktur, zira görünürde başkasına yediren ve içiren bir kimsenin bizatihi kendisinin o işten fayda temin ettiği muhakkaktır. Çünkü başkasına iyilik yapan kimse dünyada övgüye, ahirette ise sevaba nail olmaktadır.”⁶⁸⁴ Bu cümle ile özellikle yaşadığımız dünyada bir şeyin hikmetli olarak değerlendirilme kriterinin bir şekilde yakın ve uzak bir zamanda, gizli ya da açık bir faydasının olduğunu düşündüğü söylenebilir. Haddizatında insanlar arasında kullanılan “her şeyde bir hikmet vardır” sözüyle de faydanın kastedildiği bilinmektedir.

Sonuç olarak Nesefî hikmeti iki bakış açısıyla ele alarak tanımlamıştır. Birincisi ilim/bilgi açısından. Buna göre hikmet, varlıkları ve mahiyetlerini oldukları gibi bilmektir.

⁶⁸⁰ Bkz. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keîlâm*, 401; Kâdî Abdulcebbar, *Dinin Temel İlkeleri (el-Muhtasar)*, 89; en-Nesefî, *Tebşîra*, 2003, 2: 250.

⁶⁸¹ en-Nesefî, *Tebşîra*, 2003, 2: 250.

⁶⁸² Bkz. Hulusi Arslan, “Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mu'tezile'nin Fayda Teorisi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016): 350.

sayı: 2, s. 343-360

⁶⁸³ en-Nesefî, *Tebşîra*, 2003, 2: 323.

⁶⁸⁴ en-Nesefî, *Tebşîra*, 2003, 2: 9.

Aynı zamanda onları akletmektir. Bir fiil meydana getirme ve yaratma açısından hikmet ise, “nihai sonuçta ortaya çıkacak değerlendirme” ile tanımlanmıştır. Şâyet varlık ya da eylem, fiil, icad veya yaratma, nihai sonuçta övgüye layık bir vasıf (âkıbet-i hamide) ile nitelenirse bu “hikmet”tir. Eğer sonuçta övgüye layık bir durum yoksa bu hikmet olarak değerlendirilemez. Burada iki durum söz konusudur. Bir fiil, veya bir varlığın mevcudiyeti, ne övgüye layık ne de yergiye (zem, kötöleme) layık olmaz, yani anlamsız, amaçsız ve etkisiz bir pozisyonda olur ki bu hikmet sayılmaz. Veya bir fiil ya da varlık sonuç itibarıyla zem edilmeyi yani kötü vasıfla nitelenmeyi hak eder ki bu zâten hikmet olmaz. Açıklanan her iki durum da Neseî’ye göre hikmetin zıddı olan “sefehtir.”

Neseî’nin hikmeti tanımlamada tenzih ilkesini göz önünde bulundurduğunu söyleyebiliriz. O, bu konuda elbette mensup olduğu düşünce sisteminin kurucusu olan İmam Mâtürîdî’den etkilenmiştir. Bununla beraber diğer mezheplerin tanımda öne çıkardıkları menfaat ve zarar ilişkisi ile failin maksadına uygun olma kriterlerini, Allah Teâlâ’nın Kur’an ve Sünnet’te nitelenen bazı sıfatlarına hâlel getireceği endişesiyle tenkid etmiştir. Ona göre bu tür kriterler Allah’ın kendisini Kur’an’da vasıflandırdığı ve haber verdiği bilgilerle çelişmektedir. Daha doğrusu bu sınırlandırmalar, Allah’ın ilmi ve yaratmasının enginliğini yeterince izah etmeye yeterli gelmemektedir. Bir şekilde Kur’an ve Sünnet’teki bazı bilgileri dışarıda bırakma tehlikesi doğurmaktadır. Böylece Neseî’nin , kemal sıfatlarla muttasıf olan Allah Teâlâ’nın bütün eksiklik ve noksanlıklardan münezze olduğu hakikatinin en üst mertebede korunması ve O’nun tenzih edilmesi yönünde ince ve hassas bir ölçü ortaya koymaya çalıştığını söyleyebiliriz.

2. ALLAH’IN HİKMET SIFATI

Burada merkeze alınması gereken husus, Maturîdîlerde hikmetin Allah’ın ezeli sıfatlarından biri olarak kabul edilmesi ve bu sığata sahip olan yaratıcının bütün fiillerinin bu sıfatın gereğı olarak hikmetli olarak meydana gelmesidir.

Müslüman kelâmcılar, Allah’ın “hikmet” sıfatı ile muttasıf olduğunda ittifak halindedirler. Ancak O’nun hikmet sıfatının tanımlanması, muhtevası ve yorumlanması hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.⁶⁸⁵

Mu’tezileye göre, Allah’ın fiillerinde bir hikmet ve maksadın bulunması gerekir. Zira hakîm olan, bir fiili mutlaka bir hikmet ve maksat için yapar. Amaçsız bir fiil boş ve

⁶⁸⁵ Bkz. el-Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhid Tercemesi*, 331; el-Eş’arî, *Kitâbü’l-Lüma’*, 71; el-Eş’arî, *el-İbâne*, 65; Muhammed b. El-Hasan İbn Fûrek, *Makâlatu’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’ari*, thk. Ahmed Abdurrahim, 1. Baskı (Kahire: Mektebetü’s-Sekafeti’d-Diniyye, 2005), 142; Kâdî Abdulcebbar, *Dinin Temel İlkeleri (el-Muhtasar)*, 80; es-Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi (el-Bidâye)*, 127.

anlamsızdır. Dolayısıyla hikmet sahibi, bir işi ya kendi faydasına ya da bir başkasının faydasına yapar. Allah Teâla, faydalanmaktan uzak (müstağni) olduğuna göre, ilâhi fiillerin gayesi, başkasının faydasına yöneliktir. Kadı Abdulcebbar’a göre, Hz.Allah, bir illetten (sebeup) dolayı iş yapar, fiillere güzellik vasfını kazandıran da bu illettir. Kulların faydasını amaçlayan bu illet “ilâhi hikmeti” oluşturur. Ona göre, Allah’ın bir eşyayı ya da bir fiili gayesiz ve faydasız yaratması câiz değildir. Zira bu şekil davranış, yapanı (fail) “sefih” (boş/faydasız iş yapan) durumuna düşürür ki bu Allah’a yakışmaz.⁶⁸⁶

Mu’tezile, varlıkların kötü fiilleri ancak bir ihtiyacını gidermek için yaptığı inancındadır. Allah, herhangi bir şeye muhtaç olmadığına göre O’nun kötü şeyleri yarattığı düşünülemez, bu O’nun hikmeti gereğidir. Eğer Allah’ın kötü/kabih şeyleri yarattığı kabul edilirse O, cisimlerin özelliği olan ihtiyaç duyma sıfatıyla vasıflanmış olur. Bu da tevhid ve tenzihe aykırıdır.⁶⁸⁷ Mu’tezile, ilâhî fiillerde mutlaka bir hikmetin ve bir gayenin bulunması şartını Allah’ın adalet, hikmet, iyilik ve doğruluk vasıfları için bir gereklilik olarak görmektedir. Onlara göre bu gaye de birisinin faydalanmasıdır. Faydadan yoksun olan bir işi yapmak abesle iştigaldir. Bu ise uluhiyete uygun değildir.⁶⁸⁸

Eş’arilere göre, Allah’ın fiillerinde hikmet vardır. Ancak zorunlu değildir. Yani Allah’ın her yarattığı şeyde “hikmeti”nin olması zorunlu değildir. Allah mülkünde serbesttir, istediği şekilde tasarrufta bulanabilir. Hiçbir şey Allah’a bir mecburiyet yükleyemez. Onlara göre Allah herhangi bir maksat ve hikmete bağlı olarak fiil gerçekleştirdiği iddia edilecek olsa, O’nun bu yolla kendisindeki bir eksikliği tamamladığı mânâsı anlaşılır. Bu ise Allah’ın ulûhiyetine aykırıdır. Dolayısıyla Allah için hiçbir sebep zorunlu olarak gösterilemez. O, mahlûkatı yaratmamış olsa bile hikmetten çıkmış olmaz, şu andaki yaratışından farklı bir şekilde yaratmış olsa da hikmetten çıkmaz. Hatta kâfirleri yaratıp, mü’minleri yaratmasa veya mü’minleri yaratıp kâfirleri yaratmasa, yahut tek canlıları veya cansızları yaratmış olsa bu durum O’nun âdil ve hikmet sahibi olduğunu gösterir. Zira O’na bir sınırlama ya da zorunluluk getirecek bir durum yoktur. Bazı Eş’ariler Allah’ın bir kısım fiillerinde hikmetin düşünülemeyeceğini ileri sürerler. Mesela kâfirlerin Cehennemde ebedi kalması, bu dünyada

⁶⁸⁶Kadı Abdulcebbar, *Dinin Temel İlkeleri (el-Muhtasar)*, 82; Arslan, “Matürîdî’ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti”, 5.Mu’tezile, insan fiillerini temelde iki açıdan ele almaktadır; yapısal yönden ve ahlâkî yönden. Yapısal yönden insanın yapma gücü içinde ise insana, gücünün dışında ise Allah’a nispet edilmektedir. İkinci kategorideki fiillerden kötü olanlar yalnızca insana nispet edilirken, Allah’a nispet edilen fiilin mutlaka hikmet ve doğru olması şartı belirtilmiştir. Bkz. Hulusi Arslan, “Mu’tezile’de Dinin Gayesel Yorumu”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2017): 27.

⁶⁸⁷Kâdî Abdülcebbar, *Uşûlu’l-İmamse*, 2:8; Kâdî Abdulcebbar, *Dinin Temel İlkeleri (el-Muhtasar)*, 82.

⁶⁸⁸Arslan, “Mu’tezile’de Dinin Gayesel Yorumu”, 23.

yılanların ve akreplerin yaratılması v.b. hususlarda hikmet tasavvur edilemez⁶⁸⁹ demektedirler.

Mâtûrîdîler, Allah'ın fiillerinin hikmet, maslahat ve illet ile ilişkilendirilmesinin Allah'ın şanına yakışmadığı görüşünü kabul etmezler. Aksine Allah'ın fiillerinin hikmeti, amacı ve faydasının olmadığını söylemek, onun şanına layık değildir. Zira bir fiilde hikmet ve maslahat bulunması kusur değil, kemaldır. Bir fail ne kadar kemal sıfatına haiz olursa, fiilleri de o derece hikmetli ve anlamlı olur. Dolayısıyla Allah Teâlâ, mutlak kemal sıfatına sahip olduğundan onun fiilleri de son derece kamil ve hikmetlidir.⁶⁹⁰

Mâtûrîdîler, Eş'arilerin iddia ettikleri gibi bazı zararlı hayvanların yaratılmasında hikmetin düşünülmemeyeceği yönündeki görüşün doğru olmadığını, zira bizim noksan aklımızın, bu varlıklardaki hikmet yönünü anlamakta âciz kaldıklarını düşünmemiz gerektiğini savunmuşlardır. Onlar, hikmetini anlamadığımız hususlarda inkârı tercih etmenin doğru olmadığını belirtmişlerdir.⁶⁹¹ Eş'arilerin bu görüşünün, Allah için, “hikmetsiz iş yaptığı” sonucuna götüreceğinden dolayı kabul edilemez. Zira hikmet sıfatı ile muttasıf olan yaratıcının böyle bir şey yapması düşünülemez. Aklî ve naklî birçok delil bu düşüncüyü reddeder. Allah'ın yarattığı şeylerde hikmetin olmadığını söylemek, hikmetsiz olduğu yargısıyla aynı anlamı taşır. Daha önce hikmetin tanımında geçtiği üzere hikmetsizlik cehaletle ya da işleri isabetli yapmamakla aynı anlama gelir ki bu düşüncenin Allah Teâlâ'nın kemal sıfatlarla muttasıf olduğu ilkesine aykırıdır, tenzihe zıttır.

Nesefî, Allah Teâlâ'nın “hakîm” sıfatına sahip olduğunu, onun hiçbir fiilinin hikmetsiz olmadığını belirterek, kelâmcıların bu konuda icma halinde olduğunu söyler. Nesefî, kelâmcıların, Allah'ın bazı fiilleri yapıp yapmama hususunda ihtilafa düştüklerini, ayrıca bazı fiillerin bizâtîhi kendisinde hikmetsizliğin (sefeh) olup olmadığı konusunda da farklı düşündüklerini ifade etmektedir. Söz konusu ihtilafli konulardan birisi olan “peygamber gönderme” meselesinde bir hikmetin olup, olmadığı noktasında Nesefî, imam Mâtûrîdî'nin “peygamber göndermek bir hikmet ve isabettir” şeklindeki görüşünü naklederek aynı fikirde olduğunu belirtir.⁶⁹²

Biz bu şekildeki bir itirazın kısmen haklı olabileceğini söyleyebiliriz. Çünkü evrenin yaratılması bazı insanlar için faydalıdır; dünya hayatı güzel geçen, dünyadan normal şartlar altında faydalanıp mutlu olan için bu doğrudur. Aynı zamanda iman ederek, dini

⁶⁸⁹el-Eş'arî, *el-İbâne*, 65; el-Gazzâlî, *İtikad'da Ortay Yol (el-İktisâd fî'l-İ'tikad)*, 136; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akā'id*, 244.

⁶⁹⁰es-Sâbûnî, *Mâtûrîdîyye Akâidi (el-Bidâye)*, 127; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akā'id*, 245.

⁶⁹¹en-Nesefî, *Tebşîra*, 2003, 2: 328.

⁶⁹²en-Nesefî, *Tebşîra*, 2003, 2: 1.

sorumluluklarını yerine getirmek sûretiyle cennete gitmede avantajlı olan kimse için de evrenin yaratılması faydalı olarak değerlendirilir. Ancak bunun tersi bir hayat yaşayan insanların olduğu da bilinmektedir. Hem dünya hayatında çeşitli zorluklar çeken ve birçok mahrumiyetler yaşayan hem de iman etmeyerek, ahiret hayatı ebedi hüsrarla sonuçlanacak olan kişiler için evrenin faydalı olduğu tezine itiraz edilebilir. Ancak herkese dünyevî ve uhrevî faydalara götürecek yolların verilmesi ve bu konuda insanın özgür kılınması açısından yine de yaratmada ortak bir hikmetin varlığını düşünmek gerekir.

Nesefî, Mu'tezile'nin hikmeti fayda-zarar ilişkisiyle açıklama çabasının bir sonucu olarak, “şahit âlemde kendisi için değil de başkasının menfaati için bir işyapan kimse “sefih” olmaz, dolayısıyla Allah, yarattığı şeyleri başkalarının (yani yaratıkların) faydalanması için yaratmıştır, bu sebeple Allah, sefihliğe düşmekten kurtulmuştur” şeklindeki açıklama ile ilzam etmeye kalkışanlara şu cevabı verir: Allah Teâlâ, bazı şeyleri hiçkimsenin asla faydalanmayacağı bir şekilde yaratmıştır. Nitekim yerin altında ve yüksek dağlarda öyle şeyler vardır ki hiçkimse onlara muttali olamaz. Keza iç içe girmiş bazı cisimler vardır ki onların ne olduğu bilinemez. Fakat bununla birlikte, Allah bunları yaratmakla “sefih” olmamıştır.⁶⁹³ Nesefî'nin bu sayılan olgu ve olayları faydasız olarak değerlendirmek yerine bunların kainatın genel düzen ve dengesi içerisinde mutlaka bir faydasının olduğunu söylemesi daha isabetli olabilirdi.

Nesefî, hikmeti fayda zarar ilkesine bağlayanlara cevap verirken, aslında duyulur âlemde, sadece başkasının menfaati için yapmak diye bir şey olmadığını, zira görünürde başkasına yediren ve içiren bir kimsenin bizâtîhi kendisinin o işten fayda temin ettiğini vurgular. Zira başkasına iyilik yapan kimse dünyada övgüye, ahirette ise sevaba nail olmaktadır. Dolayısıyla fayda kendisine dönüktür⁶⁹⁴ değerlendirmesinde bulunur.

Nesefî, yukarıdaki tezi doğrulamak için verilen bir başka örneği farklı bir yönden bakarak çürütmeye çalışmaktadır. Buna göre; “bir kimsenin, gözü görmeyen birisini kuyuya doğru giden bir yoldan nehyetmesi ya da vahşi hayvanların olduğu bir eve girmemesi konusunda uyarması nasıl ki kendisine faydası olmadığı halde başkasına fayda sağlamış olmakla fiilinde sefih olarak değerlendirilmiyorsa, Allah Teâlâ da bir fiili başkasının faydasına yaptığı takdirde hakîm olarak kabul edilir”. Nesefî bu örnekte söz konusu edilen faydanın aslında sadece karşı taraf için geçerli olmadığını, aslında bu işi yapan kimsenin dünyada olmasa da ahirette sevap ve ödül almak suretiyle faydalandığını ifade eder. Böylece Mu'tezile'nin ileri sürdüğü hikmet kriterinin "başkasının faydasına yönelik" olma şartının

⁶⁹³en-Nesefî, *Tebşıra*, 2003, 2: 9

⁶⁹⁴en-Nesefî, *Tebşıra*, 2003, 2: 9

doğru olmadığını ispatlamaya çalışmıştır. Bunun sonucu olarak da Allah'ın muhtaç olmadığı halde, başkasının menfaatine yönelik iş yapmakla hakîm olduğu şeklindeki tezin doğru olmadığını savunmaktadır. Ona göre hikmet, sonucunda övülmeye değer bir durum olan şeydir.⁶⁹⁵ Buna göre Allah'ın yarattığı şeyler, hikmet esası kapsamında değerlendirildiğinde, O'nun her şeyi olması gerektiği gibi ve eksiksiz olarak yarattığı ve hata işlemekten münezzehtir olduğu anlaşılmaktadır.

Nesefî Allah'ın hakîm olma vasfını açıklarken yaşadığımız âlemin kriterlerine göre kabih ve sefeh olan şeylerin temellendirilmesi noktasında şahit âlem ile gâib âlem'i birbirinden ayırarak, bunların aynı hükümlere tabi olmadığı tezini ön plana çıkarmaktadır. Ehl-i Hâdis âlimlerinin sefehle ilgili görüşlerini aktarırken aynı zamanda onları onayladığı anlaşılan açıklamasında konuyu şu şekilde örneklendirmektedir: “Örneğin, câriyesiyle zina eden bir kimseyi Allah bildiği, gördüğü ve onu bu işten alıkoymaya gücü olduğu halde bunu yapmayıp, tam tersi onun bu çirkin işi gerçekleştirecek gücü ve imkânı vermesi Allah Teâlâ açısından kabih ve sefeh olarak değerlendirilemez.”⁶⁹⁶ Nesefî bu hükmü verirken, şahid âlemde yasaklanan şeyin Allah Teâlâ için söz konusu olmadığı gerçeğiyle hareket etmektedir.⁶⁹⁷ Yani diğer hususlarda olduğu gibi hikmet ve sefahlık konusunda da yaşadığımız âlemin ölçüleriyle hüküm vermenin doğru olmadığını savunmaktadır. Aynı şekilde kâfirin kendisine karşı geldiğini bildiği halde Allah'ın, inkâr fiilini yaratmasını kabih olarak değerlendirmeme ölçüsü olarak da şahitle gâibi bir tutmadığıyla izah edilebilir.⁶⁹⁸ Sanıyoruz Mutezili bir çizgiye gelmemek için, açıklayamadığı noktalarda şahid – gâib ayırımı yaparak her iki dünya açısından ilke ve prensiplerin aynı derecede geçerli olmamasından hareket etmektedir.

Nesefî'nin hikmetle ilişkilendirilen hususlarda Allah'ı tenzih ettiği diğer bir husus, hikmetin zıddı olan sefahin Allah ile ilişkilendirilmesi noktasındadır. Ona göre Mu'tezile, “sefeh olan bir şeyi dileyen sefihtir” görüşünü savunmaktadır. Bu yaklaşıma göre Allah hâşâ sefih durumuna düşer. Nitekim Mûsa (a.s), sihirbazlarla mücadelesi esnasında “..atacaklarınızı (sihirleri) atın” (Şuarâ, 26/43) buyurmuştur. Başka bir ayette, “Ey Rabbimiz, sen onların mallarını silip süpür ve kalplerine darlık ver, çünkü onlar elem dolu azabı görünceye kadar iman etmezler.” (Yunus, 10/88) şeklinde dua etmiştir. Nesefî'ye göre sözkonusu her iki talebin kendisi sefahlıktır, ancak Hz. Musâ'nın bu talepte bulunması ve bu kelâmın Allah'a ait olması yönüyle sefahlık söz konusu olamaz. Dolayısıyla sefahlığı “sefeh

⁶⁹⁵en-Nesefî, *Tebşıra*, 2003, 2: 10.

⁶⁹⁶en-Nesefî, *Tebşıra*, 2003, 2: 250.

⁶⁹⁷en-Nesefî, *Tebşıra*, 2003, 2: 306.

⁶⁹⁸en-Nesefî, *Tebşıra*, 2003, 2: 551.

olan şeyi istemekle” ilişkilendirmek, bu durumlarda tenzih açısından problemlidir. O halde sefehliğin tenzih açısından ilişkilendirileceği en güzel ölçü, “bir şeyin sonucunun övgüye layık olmaması” kriteridir.⁶⁹⁹

Nesefî öncelikle kulun işlediği çirkin ve yanlış şeyleri Allah’ın değil, kulun fiili olarak değerlendirerek Allah’ı yanlış yapmaktan tenzih eder. Allah’ın bu konudaki rolü kulun kesbini ve isteğini yaratmaktır, zira Allah’tan başka yaratıcı yoktur. Burada çirkin olan, Allah’ın yaratması değil, kulun onu tercih ederek yapmasıdır. İkinci husus, Allah’ın, kulun çirkin olan fiilini yaratmasında birtakım hikmetler vardır.⁷⁰⁰ Bu hikmetlerden birkaçı şu şekilde ifade edilmiştir: Allah’ın kulların hem güzel hem de çirkin fiillerini yaratması O’nun kudretinin kemalini gösterir. Zira bu şekilde Allah, birbirine zıt ve uyumsuz şeyleri yaratmakla kudretinin tek taraflı değil, her iki yöne kadir olmakla daha büyük olduğunu göstermiş olmaktadır. Ayrıca Allah böyle yapmakla, başkasının elinden de bir şeyleri yaratma gücüne sahip olduğunu, böylece yaratılmışların hâdis kudreti/sınırlı gücüyle kadîm kudretin yani kendisinin sınırsız gücünün farkını göstermiş olmaktadır. Yani burada kullara bir şey öğretmiş olmaktadır; Allah isterse isteğini zorla da olsa sizin üstünüzde gerçekleştirebilir, ancak siz insanlar O’nun yardımına muhtaçsınız, O size muhtaç olmaktan beridir.⁷⁰¹

Sonuç olarak Allah’ın hikmet sıfatı yönünden noksanlıklardan uzak ve yaratılmışlara benzemekten münezzeh olduğu ispatlanmaya çalışılmaktadır. Nesefî bunu yaparken tezine herhangi bir itiraz yöneltmemesi için hikmet ve onun zıttı olan sefeh’in tarifini en muhtevalı bir şekilde yapmaya çalışmaktadır. Bunu da “sonucu övülmeyi hak eden” cümlesi ile hikmeti, “sonucu ayıplamayı hak eden” şeyi de sefehî tanımlamak sûretiyle yapmaktadır. O’na göre, Allah sonsuz ilmiyle ve kusursuz yaratma vasfıyla hikmet sahibi olup, yaptığı ve yarattığı işlerde yanlışlık görülemez. İnsanların anlamlandırmada zorluk çektiği çirkin fiil ve zararlı nesnelerde bile insan aklının tam vakıf olamayacağı hikmetler, sonucu övülecek durumlar vardır. Çünkü Allah her şeyi olduğu gibi ve olması gerektiği gibi yaratır. Çirkin ve zararlı şeyleri yaratma açısından Allah’a izafe etme noktasında tenzihe hâlele geleceğini düşünenlerin bu düşüncesi yanlıştır. Nesefî’ye göre, tam tersi bazı şeylerin Allah’tan başkası tarafından yaratıldığını söylemek, ikinci bir ilâhın varlığını kabul etmek anlamına gelir. Hem ilim hem de san’at itibarıyla Allah Teâlâ’dan daha iyi bir varlık olmadığı için O’nun herhangi bir iş ve yaratmasını sefeh/anlamsız olarak nitelemek zâten imkân dâhilinde değildir.

⁶⁹⁹en-Nesefî, *Kitâbü’t-Temhid Terc.*, 67.

⁷⁰⁰en-Nesefî, *Tebşıra*, 2003, 2: 254.

⁷⁰¹en-Nesefî, *Tebşıra*, 2003, 2: 254.

3. YARATMA-HİKMET İLİŞKİSİ

Evren, Allah'ın yoktan var ettiği bir mülküdür ve onun üzerinde tasarruf hakkı vardır. Ehl-i Sünnet kelâmcıları öncelikle bu açıdan evrene bakmışlardır.

Yaratılış hikmetini ele alırken evren ile insanı birbirinden ayırmak doğru değildir. Zira kelâmcıların çoğunluğuna göre evren insan için yaratılmıştır.⁷⁰² Dolayısıyla evrenin yaratılış hikmeti, insanın yaratılış hikmeti ile içiçedir. İnsan ise imtihan için yaratılmıştır.⁷⁰³ Bunları birbirinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Her ikisi birbirinin tamamlayıcısıdır denebilir. Vâcibul vücud olan Allah Teâlâ, birçok hikmetten dolayı âlemi ve içindekileri yaratmıştır. Kur'an-ı Kerim'de âlemin boşuna yaratılmadığı belirtilmektedir: “Biz göğü, yeri ve aralarındakini (eğlence), oyuncak olarak yaratmadık. (Enbiya, 21/16)

Evrenin yaratılış hikmeti açıklanırken, niçin sorusu üzerinden tartışma açılmıştır. Allah'ın evreni niçin yarattığı şeklindeki soruya mezhepler temkinli yaklaşmışlardır. Mu'tezile “Allah kul için en uygun olanı (aslah) böyle görmüş ve bunu gerçekleştirmiştir, O'nun en uygun olan fiilinin sebebi sorulmaz” demiştir. Ayrıca Mu'tezile'den bazılarının evrenin yaratılmasını Allah'ın “hâlık”/yaratıcı ve onunla ilişkili olan “kâdir” sıfatıyla izah ettikleri belirtilmektedir. Ezelde zâtıyla kâdir olan Allah Teâlâ'nın evreni yaratmış olmasının bir sebebi düşünülmez, bu O'nun kâdir oluşunun doğal sonucudur.

İmam Mâtürîdî'ye göre bir şeyin amaçlanan bir sonucu olmadan yaratılması veya yapılması hikmete aykırıdır. Dolayısıyla evrenin de bir yaratılış hikmeti vardır. Mâtürîdî evrenin ilâhi imtihana tabi tutulacak olan insanın bu sürecini tamamlamak için yaratıldığı görüşündedir. Ona göre Allah'ın hikmet sıfatı ancak insanların yaratılmasıyla ortaya çıkmakta, Allah'ın azamet ve hükümranlılığı insanlar vasıtasıyla tam anlaşılmaktadır. Böylece hikmetle hikmetsizlik de insanlar sayesinde birbirinden ayırt edilebilmektedir. Mâtürîdî'ye göre insanın dışındaki diğer varlıklar insanın menfaati için yaratılmış ve insanların imtihan sürecinde şartların tamamlanması için birer vesile kılınmıştır. İmtihana tabi tutulan insanın yaratılış gayesi ise ubûdiyet göreviyle sorumlu kılınarak, sonucunda yaptığı fiillerin övgüyü veya zem edilmeyi hak eden durumun tespit edilmesini sağlamaktadır.

Nesefî, ilâhi fiillerde mutlaka hikmetin bulunduğu düşüncesini temellendirirken, hikmet-âkıbet ilişkisinin gereği olarak âlemin yaratılış gayesinin olduğunu belirtir. Zira Allah Teâlâ, amaçsız bir şeyi yapmaz, bu O'nun hikmet sıfatı gereğidir. Bu sebeple âlemi veya

⁷⁰²en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhid Terc.*, 69.

⁷⁰³en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhid Terc.*, 69.

dünyayı sadece var olsun diye yaratmamıştır, böyle olsaydı hikmete aykırılık söz konusu olurdu. Âlem bir yaratma sonucu gerçekleştiğine göre, bu fiilin bir amacı ve sonucu vardır.

Nesefî, âlemin yaratılmasındaki esas hikmetin “teklif” olduğunu vurgulamaktadır.⁷⁰⁴ Nitekim Kur’an-ı Kerim, insanoğlunun teklif kapsamında bir amaç ve gaye için yaratıldığını bir çok âyette dile getirir: “Ben cinleri de insanları da ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.” (Zariyat, 51/56), “Sizi beyhûde yere yarattığımızı, bize dönmeyeceğinizi mi sandınız.” (Mü’minun, 23/115) âyetleri bu hususu açıklamaktadır. Ayrıca şu âyet insanın yaratılış gayesini biraz daha açıkça ifade etmektedir: “O ki ölümü ve yaşamı yarattı, sizi imtihana çekip hanginizin davranış bakımından daha güzel olduğunu bildirmek için. O öyle güçlü, bağışlayandır.” (Mülk,67/2)

Hikmetin tanımında “övlmeye değer sonuç” kaydı olduğu için, sonucu olumlu ya da olumsuz değerlendirmeye değer bulunmayan veya ayıplama, tenkid etme söz konusu ise o hikmet değil, sefehtir, yani boş ve anlamsızdır. İşte evrenin yaratılmasının sonucunda takdir edilecek bir durumun olması, yapılan işin isabetli olarak vasıflanması için Allah Teâlâ, insanı yaratmış, onu birtakım emir ve yasaklardan sorumlu tutmuşve nihâyetinde de bu sürecin sonucunda ödül ya da ceza ile muamele edeceğini beyan etmiştir.

Nesefî’ye göre insanın yaratılma gayesinin ve hikmetinin ortaya çıkması için Allah Teâlâ, evreni ve içindekileri her şeyiyle âdetâ bir planın parçası olacak şekilde dizayn etmiştir. Evrendeki her şey ve özellikle de insanın kendi yapısı, söz konusu teklifin bir sonucu olan imtihanını başarıyla geçmesine imkân tanıyacak şekilde yaratılmıştır. Âlemdeki cevherler içinde varlıkların faydalanacağı şeyler vardır. Hayatlarını devam ettirecek gıdalar ve sağlıklarını koruyacak ilaçlar yaratılmıştır. Zira Nesefî’ye göre yoktan var edilen evrenin ve onun en değerli varlığı olan insanın sadece bir müddet yaşayıp, sonra yok olmak üzere yaratılmış olması hikmet dışıdır, sefehtir. Yani anlamsızdır. “Hakim” olan Allah Teâlâ’nın böyle bir şey yapması şanına layık değildir.

Ebû’l-Muîn, “teklif”i, evrenin yaratılışındaki hikmetin merkezine alarak şu şekilde izah eder:

1.Allah âlemi yaratmış ve onun devamlılığını sağlamak için insanın yaratılışına yaşam sevgisini, istek ve hevesleri yerleştirmiştir.

2.İnsanın fitratına, yaşamını devam ettirebilecek ilim ve hikmeti anlayabilme kabiliyeti yerleştirmiştir. Böylece insan, ilim ve hikmetle eksiklerini tamamlayarak yüksek derecelere erişebilecek ve dünyayı imar edebilecektir.

⁷⁰⁴en-Nesefî, *Tebşıra*, 2003, 2: 26.

Hikmet sahibi yaratıcının, yarattığı insanı, yok olmakla karşı karşıya bırakacak şekilde ilim ve hikmetten mahrum bırakması düşünülemez. Zira O, sonsuz ilmiyle her şeyi bilmektedir. Nitekim bu amaç doğrultusunda dünyada her asırda hikmet sahibi, ilim ehli kimseler yetişmiş ve insanları irşad etmişlerdir.

3. İnsanlar imtihan olunmak için yaratılmıştır. Bu imtihanlarında başarılı olabilmeleri, daha doğrusu şartların oluşması için hayatının devamını sağlayan birçok gıdalar yaratılmıştır. İnsanların hayatlarının devamı bunlara bağlanmıştır. Ve insanların gıdalardan faydalanma yolları da öğretilmiştir. Bunun gereği olarak yiyecek ve içeceklerden faydalı olan ile zararlı olanlar vahiyle veya peygamberler vasıtasıyla açıklanmıştır. Ayrıca akıl da bunları birbirinden ayırt edebilecek özellikte yaratılmış ve insanın emrine verilmiştir.⁷⁰⁵

4. Allah Teâlâ, yaratılışında yaşamını devam ettirme arzusunu yerleştirdiği insanın, bu amacını gerçekleştirirken yanlışla düşmemesi için bir takım usul ve esaslar koymuştur. Neseî'ye göre hikmet sahibi kimse, birisinden bir şey yapmasını istediği zaman ona nasıl yapılacağını da açıklar. Eğer açıklamazsa bilmediği bir şeyin yapılması istendiği için bu hikmetli bir durum olmaz. Ayrıca usul ve yöntemler konulmamış olsa, insanlar hayatlarının devamını sağlayan şeylere ulaşmak için sadece kendi menfaatleri doğrultusunda gerçekleştirmeye çalışırlar ki bu da onları bir takım anlaşmazlıklara, tartışmalara, nihâyetinde kavga ve ölümlere götürür. Bu düzensizliğin sonucunda da onlar yok olmaya mahkûm olacaktır. Hâlbûki yüce yaratıcı, hikmeti gereği, evrenin devamını bir imtihan sürecinin tamamlanmasına bağlamıştır. Kısa bir süre sonra yok olmakla neticelenen bir var oluş, hikmet dışıdır.⁷⁰⁶

5. Allah, insanı en güzel şekilde yaratmış, evrendeki bütün nimetleri de onun istifadesine sunmuştur. Aslında insanoğlu bu nimetleri daha önce yapmış olduğu bir iyiliğin ve taatin karşılığı olarak almamıştır, tamamen Allah'ın bir lütfu olarak bunlara kavuşmuştur. Zira insanoğlu henüz yaratılmadan söz konusu nimetler kendisine hazırlanmıştı. İşte bu noktadan hareketle sorumluluğun bir gereği olarak, kendisine verilen bu nimetlere karşılık, nimeti verene teşekkür etmesi istenmiştir. Çünkü teklifin bir amacı da nimete şükreden ile nankörlük edenin birbirinden ayrılmasını sağlamaktır. Bu da hikmet gereğidir.⁷⁰⁷

⁷⁰⁵en-Neseî, *Tebşıra*, 2003, 2: 14.

⁷⁰⁶en-Neseî, *Tebşıra*, 2003, 2: 15.

⁷⁰⁷en-Neseî, *Tebşıra*, 2003, 2: 18.

Nesefî, nimete şükretmenin yolunun, sahip olunan nimetlerden fedakârlık yapmak olduğunu söyler. Zira Allah Teâlâ'nın söz konusu nimeti yaratma karşısında kulun onu feda etmesi, Allah'ı memnun eder. Örneğin, malın şükürü, onu harcamakla, nikâh, yeme ve içmenin şükürü, oruçla onlardan uzak durmakla olur. Aslında insanın kendi yaratılışına şükür için de kendisini feda etmesi gerekir, ancak bu takdirde, insan cinsi biter. Bu durum ise kâinatın yaratılış hikmetini ortadan kaldırmış olur. Allah Teâlâ, hikmeti gereği bu şükürü, kurban vasıtasıyla hayvanlarla yerine getirilmesini yeterli görmüştür.⁷⁰⁸

Hikmetin fayda teorisiyle izah edilmesini kabul etmeyen Nesefî, böyle bir yargının âlemin bir faydayı hedeflemek için yaratıldığı hükmünü zorunlu kılacağını belirtir. Çünkü evrenin yaratılmasında kesinlikle hikmetler vardır. Nitekim yaşadığımız dünyada faydasız bir şey yapan sefih olarak nitelenir. Halbu ki Allah Teâlâ herhangi bir fayda için âlemi yaratmış değildir. Çünkü fayda sağlama düşüncesi muhtaçlığın işaretidir, O'nun muhtaç olduğunu söylemek yaratılmış olduğunu söylemektir. Evren ve insanın yaratılma hikmetini menfaatle açıklamak doğru değildir. Böyle bir düşünce Allah'ın yüceliğine ve ulûhiyetine hâlel getirir. Nesefî'ye göre, evrenin yaratılmasındaki hikmet, kendisine teklif misyonu yüklenen insanın neslinin devamı ve hayatını devam ettirme şartlarının oluşturulmasıdır. İnsanın da yaratılış gayesi ise Allah'ı tanıyıp O'na ibadet etmek ve hayatında yaptığı işlerin övgü veya yergi ile sonuçlandığının ortaya çıkmasıdır.

4. TEKLİF- HİKMET İLİŞKİSİ

Ebû Mansur Mâtürîdî, emir ve nehiydeki hikmeti, insanların yaratıcısını tanıması olarak değerlendirir. Ona göre Allah, kendisini tanımak üzere yarattığı insana emir ve nehiyeler yönelterek bu amacı gerçekleştirmek istemiştir. Yani emir ve nehiyeler Allah'ı tanıma yolları olarak tayin edilmiştir. Bununla birlikte insanın fitratında doğruyu ve yanlış bulma yeteneği bulunmaktadır. Mâtürîdî'ye göre Allah'ın va'd ve vaidi, özendirmeye ve sakındırmaya yöneliktir. Özendirdiği işlerde insan için fayda, sakındırdığı şeylerde ise insan için zarar bulunmaktadır. Dolayısıyla va'd ve vaid, emir ve nehiyle hikmetli olmuştur. Öyle ise, teklifteki hikmetlerden biri de cezalandırma ve mükâfatlandırmadır. İnsan yaratılış itibarıyla, sonucunda yarar umulmayan veya zararından sakınılmayan şeyleri yapmayı mânâsız bulur.⁷⁰⁹

Nesefî, hikmeti fayda zarar denklemiyle izah edenleri eleştirmekle beraber, “bir fail, kendisi için değil de başkası için bir iş yapsa da yanlış iş yapmış sayılmaz” diyerek Allah'ın

⁷⁰⁸en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 143.

⁷⁰⁹el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercemesi*, 170.

kullarına teklifte bulunmasını evrendeki varlıklar için faydalı olmakla ilişkilendirdiği içinhikmetli olduğu söylenebilir. Ayrıca o, “şâyet Allah Teâlâ emir ve nehiyleri içeren bir din göndermemiş olsaydı, insanların kendi aralarında, sahip oldukları bazı avantajlardan dolayı herkes kendi karakteri ve cibilliyeti gereği ölçüsüzce menfaatinin peşinde koşardı” diyerek düzenin bozulacağına işaret eder. Söz konusu menfaat mücadelesinin belli ölçülerle sınırlandırılmaması sonucu neticesi felaket ve yok olmakla bitecek olan savaşlar, öldürmeler sürer giderdi. Nihâyetinde de kısa bir süre sonra belki de insan nesli yok olur du ki bu durum insanın ve âlemin yaratılış hikmetine zıt bir durum oluştururdu.⁷¹⁰

Nesefî’ye göre Allah Teâlâ, dünyayı, iyilik yapanlara ahirette mükâfat, kötülük yapanlara ise ceza vermeye dayanak olması için yaratmıştır. Yani imtihan yeri olarak yaratmıştır. Bu hikmetin gerçekleşmesi için insanları emir ve yasaklardan sorumlu tutmuştur. Her ne kadar bu emir ve yasakların Allah’a bir faydası ya da zararı yoksa da insanlar için vardır. Böylelikle insanların yaratılış hikmetine uygun olarak akıbet-i hamide’nin (anamlı sonuç) gerçekleşmesi sağlanmış olacaktır. Hikmet sahibi bir zâtın mahlûkatı yaratıp onları kendi başlarına serbest bırakması, herhangi bir şeyi emretmemesi ve herhangi bir şeyden nehyetmemesi güzel görülmez. Nitekim âyeti kerimede buna işaret edilmiştir: “İnsan başıboş bırakılacak mı sanıyor?” (Kiyame, 75/36).

Burada şöyle bir soru akla gelebilir; imtihan etmenin amacı bilinmeyen bir şeyi ortaya çıkarıp öğrenmektir. Hâlbûki Allah Teâlâ, ezeli bilgisi ile insanlardan kimin itaatkâr, kimin de isyankâr olacağını bilmektedir. İmtihan etmeye ne gerek vardır?

Nesefî, bu soruyu şu şekilde cevaplandırmaktadır; Allah’ın insanları imtihan etmesinin sebebi, sonucun ne olduğunu öğrenmek için değildir. Amaç, söz konusu sonucun Allah’ın ezeli ilminde var olana uygun olarak gerçekleştiğini insanlara göstermek içindir. Nitekim bir âyeti kerime’de buna işaret edilerek; “Peygambere tabi olanları bilelim diye.” (Bakara, 2/143) buyurulmuştur. Buradaki mânâ, “Allah’ın bildiği şeyin olduğu gibi gerçekleştiğini, varlığını bildiği şeyin var olduğunu bildirmek için böyle imtihan ederiz” demektir.⁷¹¹

Anlatılan hikmetin bir gereği olarak Allah Teâlâ, kulların yapmış oldukları fiilleri de iyi ve kötü (hasen ve kabih) olarak sınıflandırmıştır. Bunlardan kötü olarak tayin ettiğini yasaklamış, bazılarını emretmiş, bazılarını da mübah kılmıştır. Eğer bu şekil bir açıklama olmamış olsaydı, insanlar hepsini mübah/serbest olarak kabul edebilirlerdi. Zira yasaklanmamış olan bir şey mübah anlamına gelir. Bu takdirde mahiyet itibariyle kabih/çirkin

⁷¹⁰en-Nesefî, *Kitâbü’t-Temhid Terc.*, 69.

⁷¹¹en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 260.

olan bir şey, mübah olarak kabul edilmiş olur ki, bu hikmet değil, sefehtir.⁷¹² Sonuçta imtihan edilme sırrı ortadan kalkmış olur. Yani iyi ve kötü, mübah ve yasak şeklinde bir ayırım yapılmamışsa bunlarla ilgili yapılan fiillerden dolayı hesap sorulması veya birisinin ödüllendirilmesi, diğerinin cezalandırılması hikmet ve adalet ilkesine uygun değildir.

Mürcie'nin, "Allah, mahlûkatı yarattı, onları serbest bıraktı, herhangi bir emir ve nehiyde bulunmadı", şeklindeki görüşüne,⁷¹³ Kur'an-ı Kerim'deki emirlerin gerçek emir sigasında olmadığını iddia ederek delil getirmesi Neseî tarafından reddedilir. O, bu konudaki itirazını, duyulur âlem ile gaib âlemin ölçülerinin aynı olmadığı esası üzerinden yürüterek, eğer hikmet sadece menfaate bağlanacak olsa, Allah Teâlâ'nın dünyayı, hatta âlemi yaratması hikmetsiz olarak kabul edilmesi gerekir. Çünkü Allah'ın bunları yaratmasının kendisine herhangi bir faydası ya da zararı yoktur. O halde olayları ve nesneleri hikmet açısından değerlendirirken her zaman dünya ölçüleriyle bakmak doğru olmaz. İnsanın bilemediği bazı ölçülerin de varlığının kabul edilmesi gerekir.⁷¹⁴

Neseî'ye göre, bir emir yerine getirilmediği zaman, ceza söz konusu değilse bu mendup ve mubahtır. Ancak yapılmaması cezayı gerektiren bir emir ise kesinlik ve vucubiyet ifade eder. Nitekim namaz konusunda, "Sonra bunların arkasından bozuk bir grup geldi, namazı ziyan ettiler ve şehvetlerinin ardına düştüler; bunlar Gayya kuyusunu boylayacaklardır." (Meryem;19/59) buyurularak, namazı terk edenlerin cezalandırılacakları haber verilmiştir. Hikmet sahibi yaratıcı tarafından verilen bütün emir ve yasaklarda faydalar vardır. İnsanlar emirleri yerine getirmekle faydalanmış, yasaklardan kaçınmakla da söz konusu yasağın zararından korunmuş olurlar.⁷¹⁵ Buna göre emir ve yasaklar olmasaydı, insanlar zarar görecektir ve imtihan sürecinde birçok olumsuzluklarla karşılaşacaklardı. Bu yönüyle de Allah, noksanlıktan ve hatalı davranmaktan münezzehtir.

⁷¹²en-Neseî, *Tebşıra*, 2003, 2: 26; en-Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, 172.

⁷¹³Mürcie diye adlandırılan kimselerin hepsi bu görüşte değildir. Mürcie adıyla anılan guruplar iki kısımda değerlendirilmiştir; övülen Mürcie ve zemmedilen Mürcie. Övülen Mürcie, büyük günah işleyen kimselerin (ehl-i kebâir) durumunu Allah'a havale eden kimselerdir. Onlar büyük günah işleyenlerin bağışlanma durumlarını Allah'a havale etmişlerdir. Böyle düşünenler, "Allah, dilerse şirkin dışında kalan bütün günahları affeder. (Nisa, 48) ayetine uygun davrandıkları yönünde değerlendirmeler yapılmıştır. Zemmedilen Mürcie ise fiillerin yaratılmasını sadece Allah'a havale edip, bu konuda insanın hiçbir etkisinin olmadığını ileri süren kimseler şeklinde tanımlanmıştır. Bu sebeple aşırılıkta Kaderiyye ile aynı kefiye konularak bazı hadislerde birlikte zikredilip tenkit edilmişlerdir. Onlar bu görüşleriyle bir tür İbahîliği savunmuş görünmektedirler. Zira İbahîye, dinî emirlerin ve ahlak kurallarının bağlayıcılığını kabul etmeyip her şeyi mübah görmüşlerdir. Zira Neseî'nin aktardığı görüşler, daha çok İbahîye'yi çağrıştırmaktadır. Bkz. Ahmet Ak, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Mürcie'ye Bakışı", *Dini Araştırmalar Dergisi* 8/24 (2006): 194.; Hasan Onat, "İbahîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19: 252, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibahiyye>.

⁷¹⁴en-Neseî, *Tebşıra*, 2003, 2: 8.

⁷¹⁵en-Neseî, *et-Temhîd li-kavâ'idî't-tevhîd*, 228.

Allah Teâlâ'nın teklifte bulunmasının diğer bir hikmeti insana verilen aklın tek başına bütün iyi ve kötü olanı ayrıntısıyla bilmeye yeterli olmayışıdır. Neseî'ye göre akıl genel olarak bazı şeylerin doğru, bazılarının yanlış olduğunu bilebilir, ancak birçok hususta birbirine yakın vasıflar söz konusu olduğu için bu ayrımı kesin olarak yapamaz ve sahibini o işi yapmaya ya da yapmamaya sevk edemez. Akıl ancak Allah'ın verdiği emir ve yasakları anlamaya yardımcı olabilir. Dolayısıyla teklifin yapılmış olması insanın yaratılış hikmetinin gereğidir.⁷¹⁶ Bununla bağlantılı olarak Allah Teâlâ evrende insana sayısız nimetler vermiştir ve insan akli bunu idrak edebilecek durumdadır. Akıl tabiatı gereği aynı zamanda bu nimetlere teşekkür etmeyi gerekli görür, şâyet emir ve nehiyler olmamış olsaydı akıl bu konuda çelişkiye düşer ve doğru yolu bulamazdı. Neseî'ye göre bu cepheden bakıldığı zaman da teklifin yapılmış olması bir hikmet gereğidir.⁷¹⁷

Neseî, evrenin ve insanın yaratılış hikmetini, teklif (sorumluluk) esasına dayandırdığını, teklif olmamış olsaydı sefeh olacağını şu açıklamalarıyla pekiştirir: Teklifin olmaması, ceza ve ödülün de olmayacağı anlamına gelir. Bu durum, insan cibilliyetinde var olan ve sürekli kötülük yapmayı emreden "Nefs-i Emmâre"yi cezadan korumak anlamına gelir. Zira nefis, tabiatı itibarıyla her türlü baskıyı ve şiddeti uygulayacak, ayıp ve çirkin şeyleri yapacak, yeryüzünde bozgunculuk çıkarıp kan dökecekti, ancak bunun karşılığında bir cezalandırma söz konusu olmayacaktı, bu ise hikmete tersdir. Kötülüğün kaynağı olan nefsi bu eylem ve fiillerden nehy edecek bir şeriatın olması hikmettir.⁷¹⁸

Teklif, genel olarak insanların doğruyu ve yanlış öğrenip iyi şeyler yaparak, kötülüklerden de kaçınmak sûretiyle dünya ve ahret menfaatini kazanmalarına vesile olduğu için hikmetli olarak değerlendirilmektedir. Ancak öyle bir durum vardır ki bu anlatılanlar söz konusu faydayı elde etmek şöyle dursun tam tersi muhatabı zarara uğratmış görünmektedir. Bu durum şudur; emir ve nehyi anlayıp bunlara uyanlar bakımından teklif bir hikmettir, ancak Allah Teâlâ'nın emir ve nehyi kabul etmeyeceklerini bildiği kimselere bu teklifi yapmasında hikmetin olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. Zira inkâr ehli kendilerine yapılan daveti kabul etmedikleri gibi, söz konusu davetçilere zarar vermeye kalkışacak kadar tekliften kaçınmaktadırlar. Bu durumun hikmet açısından açıklaması nasıl olabilir? Genelde Ehl-i Sünnet, özelde Neseî, bu konuyu emri altında asi bir hizmetçisi bulunan bir hükümdarın bu hizmetçisinin isyan durumunu başkasına göstermek ve onu ispatlamak için insanların gözü önünde o hizmetçiye bazı şeyleri emretmesi ve bazı şeyleri yasaklamasına benzetmişlerdir.

⁷¹⁶en-Neseî, *Tebşıra*, 2003, 2: 17.

⁷¹⁷en-Neseî, *Tebşıra*, 2003, 2: 19.

⁷¹⁸en-Neseî, *Tebşıra*, 2003, 2: 27.

Bu senaryoda hükümdarın bu görevi vermesindeki amaç, görevi yerine getirmeyeceğini bildiği o hizmetçinin bu durumunu ispatlamak ve ona verilecek ceza konusunda başkasının kendisini ayıplamaktan kurtulmaktır.

Nesefî, inkâr edeceği bilinen kimseleri Allah Teâlâ'nın emir ve nehiyle muhatap kılmasını bu misale benzeterek, onları mükellef tutmanın faydasız ve hikmetsiz olmadığını, bu âdeti ile imtihan etmeden vereceği cezadan dolayı kendisinin ve diğer insanların Allah'ı haksızlık yapmakla suçlamamaları için tatmin edici bir yol olduğunu hatırlatır.⁷¹⁹

Böylece Allah Teâlâ, yarattığı evrenin anlamlı hale gelmesi için insanoğlunu yaratmış ve ona bazı görevler yükleyerek, sonucun övülmeye layık bir hale gelmesini sağlamak sûretiyle sefahlikle vasıflanmaktan münezzeh olmuştur. Şâyet teklif yapılmamış olsaydı, imtihan süreci gerçekleşmemiş ve evrenin yaratılmış olması bir anlam kazanmamış olurdu. Fakat burada şöyle bir sorun görülmektedir. Nesefî, teklif hikmetini daha çok insan neslinin devamını sağlayan bir mekânizma üzerine bina ettiği görülmektedir. Tarihten günümüze kadar birçok millet, toplu halde ya da bireysel olarak Allah'ın emir ve yasaklarını kabul etmemiş ve karşı çıkmıştır. Buna rağmen kendi aralarında nesillerini sona erdirecek büyük olayların vuku bulduğundan bahsetmek pek de mümkün değildir. Zira hâlâ aynı topluluklar ve kişiler hayatlarını devam ettirmektedirler. Bu durum acaba insan aklının tek başına evrenin düzenini devam ettirmede yeterli olduğunu mu göstermektedir yoksa söz konusu topluluklar teklifi kabul etmediklerini söyleseler de zımnen tarihten beri Allah'ın gönderdiği ilâhî kurallardan örnekler alıp onu aklın yeteneği olarak mı göstermektedirler? Gerçekten bu durum ciddi bir sorun gibi görünmektedir.

5. ŞERR- HİKMET İLİŞKİSİ

Hikmet konusundaen çok tartışılan ve yorumlanan konuların başında kabih ve zararlı şeylerin varlığı meselesi gelir. İnsanlar dünyada iyi, güzel ve mutlu olaylar yaşadıkları gibi, kötü, çirkin ve hoşlanmayacakları durumlarla da karşılaşmaktadırlar. Çoğu zaman kendi iradelerinin dışında hastalıklara yakalanmakta, yangın, sel, deprem ve savaş gibi felaketlerle karşı karşıya kalabilmektedirler. İnsanlar arasında iyi ve faydalı işler yapanın yanısıra, kötülük işleyen ve haksızlık yapan birçok kimse de bulunmaktadır. Ayrıca insanların dünyada yaptıkları kötülüklerden dolayı ahrette cezayla karşılaşma durumunda şer olarak görülen hususlar arasında sayılmıştır.

⁷¹⁹en-Nesefî, *Tebşîra*, 2003, 2: 26, 309.

Kötülük problemine ilişkin tartışmalarda Allah'ı noksanlıklardan ve hatalı davranmaktan tenzih etme anlayışı ön plana çıkarılmıştır. Evrende var olan kötülüğün niteliği ve kaynağı, Allah'ın kötülüğü isteyip istemediği, şer olan şeyleri yaratıp-yaratmadığı tartışmanın özünü oluşturmaktadır. Eğer Allah, kötülüğü yaratıyorsa bu durumun bir zulüm olup olmadığı üzerinde durulmaktadır. Şayet kötülüğün yaratılması Allah'a izafe edilemez denilirse bu, O'nun irade ve kudretine sınırlama ve halel getirir mi yönündeki tartışmalar bu kapsamda ele alınmıştır.

Şerr, sözlükte “kötü olmak, kötülüğe meyletmek, kötülük yapmak” ve “kötü, en kötü, çirkin, zararlı” gibi anlamlara gelir.⁷²⁰ Kavram olarak, “kimsenin hoşlanmayıp yüz çevirdiği zararlı ve kötü şey; zararlı şeylerin yayılması; bir şeyin kendi tabiatıyla örtüşmemesi” gibi tanımlarla ifade edilmiştir. Dinî literatürde ise, Allah tarafından yasaklanıp karşılığında ceza tertip edilen inanç ve davranışlar, günahlar şer diye nitelenir.⁷²¹

Kelâm dalında şerr, mezheplere göre farklı şekillerde tanımlanmıştır; Mu'tezile'ye göre şer, “kötü olan zarardır; “acılar salt zararı içerdiği ve zulüm şekline dönüştüğü zaman kötü olur.”⁷²² Eş'arilere göre bir şeyin iyilik ve kötülük sıfatı dinin bildirmesi ve belirtmesiyle olur. Buna göre iyi ve güzel şey, dinin öğdüğü, sevap vadettiği; kabih ise, kötülediği şeylerdir.⁷²³ Mâtürîdîler ise şerri, bu dünyada yerilmeye, ahirette ise ceza görmeye sebep olan şey⁷²⁴ olarak tanımlamıştır. Mâtürîdî, şerrin özünü oluşturan sefahi, “fiilin kontrol hakkını elinde bulunduran zâtın izni olmaksızın bu hakka tecavüz edilmesi veya emir ve nehiy yetkisine sahip zâtın yasağının çiğnenerek emrine muhalefet edilmesi” şeklinde açıklamıştır.⁷²⁵

Dünyadaki kötülüklerin çokluğundan hareketle tarihte bazı kişi ve gruplar, bir kontrol edicinin olmadığı düşüncesiyle “ateizm”i benimsemişlerdir.⁷²⁶ Fakat inananlar açısından ise yaşanan acı ve sıkıntıların bilgi, irade ve kudreti tam olan, üstelik rahman, rahim ve adalet sıfatları bulunan, her türlü iyiliğin kaynağı olan bir Allah tasavvuru ile nasıl bağdaştırılacağı, üzerinde tartışılan önemli konulardan olmuştur.⁷²⁷

⁷²⁰İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “şer”.

⁷²¹er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “şır” 109; Yusuf Şevki Yavuz, “Şerr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38: 539.

⁷²²Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 8:387; Kâdî Abdülcebbar, *Dinin Temel İlkeleri (el-Muhtasar)*, 89.

⁷²³Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelem*, 370.

⁷²⁴Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min ibarâti'l-imam*, 54; Tefâtânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 214.

⁷²⁵el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercemesi*, 335,339.

⁷²⁶Mehmet Aydın, *Din Fenomeni*, 1. Baskı (Konya: Tekin Kitabevi, 1993), 149.

⁷²⁷Hulusi Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi* (Doktora, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999), 78.

Şerr'in yani kötülüğün gerçekliğinin olup olmadığı meselesi de din felsefesiyle ilgilenenleri meşgul eden konular arasındadır. Bazıları gerçekte şerr diye bir şey olmadığını, şerr sanılan hususların aslında iyiliğin görülememesinin bir sonucu olduğunu savunurken, bazıları da bazı şeylerin şerr olarak var olduğunu kabul etmektedir. Kötülüğün bir gerçekliğinin olmadığı, kötü olarak görülen şeylerin aslında bir illizyondan ibaret olduğu kanaati, klasik Batı düşüncesinde görülmektedir. Bu düşünceye göre kötülüğün reel varlığı reddedilmekte, kötülüğün ya iyiliğin eksikliğinden ya da insanın yanlış algısından kaynaklandığı kabul edilmektedir. Örneğin kötülük olarak görülen hastalık ele alındığında, aslında bu durumun, sağlığın eksikliğinden kaynaklandığı şeklinde izah edilmiştir. Dolayısıyla sağlık devam ettirilebildiği sürece kötülük olan hastalık ortaya çıkmayacaktır. Kötülüğün yokluğunu savunanlar, tabiatta asıl olan şeyin iyilik olduğunu, insanların bakış açılarıyla ya da iyiliğin eksikliğiyle bu tür şeylerin algılandığını ileri sürmektedirler.⁷²⁸

Kötülüğün izafi olduğu düşüncesi, nesne ve fiillerin kendine mahsus bir gerçek hüviyetinin olmadığı, bunlardaki vafın kişiden kişiye değışkenlik arzettiğı, ya da bir yönüyle iyi, diğeri yönüyle kötü olduğu anlayışdır. Bu anlayış doğru temeller üzerine bina edilmediğı takdirde, emredilen veya yasaklanan bir hususun da göreceli olduğu, kişiden kişiye göre değıştiğı, dolayısıyla bir gerçekliğinin olmadığı şüphesine yol açabilir. Bu durum aynı zamanda aklın iyi ve kötüyü tam tespit edemediğı, iyi ve kötünün insanın ihtiyaç, istek, fayda ve tercih eğilimlerinin bir sonucu olduğu kanaatini ortaya çıkarır.

Ayrıca iyilik ve kötülüğün izafi olduğu düşüncesi, nesne veya fiillerin kendi başlarına bu vasıflara sahip olmadıkları, bunların dıştaki bir etken sebebiyle bu şekilde nitelendikleri, dolayısıyla aynı nesnenin bir anda hem iyi, hem de kötü olarak nitelenebilir olduğunu ifade etmektedir.⁷²⁹

Mu'tezile Allah'ın kabih ve zararlı şeyleri yaratmayacağı düşüncesiyle nesnelerde çirkinlik olmayacağını savunur. Onlara göre cansız varlıklarda görülen elem ve meşakkatler bir başkasının faydasına olduğu için şer olarak değerlendirilmez. Bunlar Allah'ın koyduğu sistemin bir gereğidir ve hikmettir. Onlara göre çirkin olma durumu ancak fiillerde olabilir. Onları da Allah yaratmaz, insanlar kendileri yaratır. Zira çirkin ve zararlı fiillerde bir fayda yoktur, dolayısıyla onları Allah'a izafe etmek mümkün değildir.⁷³⁰ Onlara göre, birisinin

⁷²⁸Emine Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 2. Baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 130.

⁷²⁹Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 132.

⁷³⁰Kâdî Abdulcebbar, *Dinin Temel İlkeleri (el-Muhtasar)*, 101; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 244; Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi*, 71.

“kabihi” işleminin iki nedeni olabilir; bilgisizlik ve ihtiyaç. Allah bu her iki eksiklikten de masun olduğuna göre O, kabih ve şerr olanı işlemez.⁷³¹

Eş’arilere göre Allah her şeyin yaratıcısıdır, evrende görülen her şey, zulüm dâhil O’nun mahlûkatıdır. Ancak O, zulmü yaratmakla zâlim olmaz.⁷³² Allah’ın bütün fiilleri ve hükümleri, maksatlarla ve kulların menfaatlarıyla (maslahat) nedenlendirilemez. Çünkü böyle bir durum eksiklik olacağından Allah’ın şânına aykırıdır.⁷³³ Onlara göre salgın hastalıklar, zararlı hayvanlar gibi hiçbir hikmet ve fayda düşünülmemeyen varlıklar olduğu için ilâhi irade ve fiillerinde hikmet aranmaz, O istediğini mutlak iradesiyle gerçekleştirir.⁷³⁴

Mâtürîdî’ye göre, gerçekte şerr olan şeyler vardır. Mesela zulüm, hikmetsizlik ve yalan bizâtîhi yaratılıştan çirkindir. Bunların çirkinlikleri ve şer oluşları akılla bilinir ve değişmez. İnsanların gerçekleştirdikleri fiillere hüsün ve kubuh niteliği veren, yani onları bulundukları mahiyet üzere yaratan Allah’tır. Zira insanlar söz konusu fiillerin gerçek mahiyetini bilmeden işlemektedirler. Eğer gerçek mahiyetleriyle fiiller kulların eseri olsaydı, o zaman çirkin şeyler yapmazlardı. İyilik ve kötülük hakiki ve aklî olmasaydı insanları bazı şeyleri yapmak, bazılarını ise yapmamak üzer mükellef kılmak, beşeri zevkleri gereksiz yere kısıtlamak olur ve bu çeşit fiillerden dolayı insanları ahirette cezalandırmak veya mükâfatlandırmak anlamsız olurdu. Hâlbûki durum böyle değildir. Dini esaslar büyük ve derin hikmetler üzerine bina edilmişlerdir. Fiillerdeki husün ve kubuh da bu hikmetlerdendir. Bunun inkârı zarûrat-ı aklîyyeyi inkâr demektir.⁷³⁵

Bununla beraber, Mâtürîdî’ye göre, kâinatta hiçbir şey mücerret kötü veya mücerret iyi değildir. Kötü görülen nesnelerde muhakkak bir iyilik, iyi görülen nesnelerde bir zarar olabilir.⁷³⁶ Gözlenebilen bütün varlıklarda insanların anlayabileceği, güzellik ve çirkinlik olabileceği gibi, anlayamadığı iyi ve kötü yönleri de olabilir. Örneğin ateş bir yönüyle yakmak sûretiyle zararlı iken, diğer yönüyle yiyecekleri pişirme işlevi olduğu için iyi ve faydalıdır. Su canlıların hayat kaynağı olmak bakımından vazgeçilmez bir iyilik iken, canlıların ölümüne de sebebiyet vermesi bakımından kötü ve zararlı olabilmektedir.⁷³⁷

⁷³¹Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 1:177; Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Uşûli’l-İhamse*, 302; Arslan, *Mu’tazile’ye Göre İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi*, 79; Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, 336.

⁷³²el-Bağdâdî, *Uşûlü’l-dîn*, 1:97.

⁷³³er-Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 2:154; er-Râzî, *el-Muḥaṣṣal (Kelâma Giriş)*, 148; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 2:538; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 2:127; Şehristânî, *Nihâyetü’l-İkdâm fî ‘ilmi’l-keḷâm*, 370.

⁷³⁴er-Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 2:154; Âmidî, *Ğâyetü’l-merâm fî ‘ilmi’l-keḷâm*, 227.

⁷³⁵el-Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhid Tercemesi*, 351.

⁷³⁶el-Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhid Tercemesi*, 49, 139.

⁷³⁷el-Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhid Tercemesi*, 138; Bkz. İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelam Problemi: Husün Kubuh”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16-17 (1999 1998): 70.

Mâtürîdîler, her şeyi Allah yaratmıştır, ister kabih/çirkin, ister hasen/güzel olsun yarattığı her şeyi hikmetle yaratmıştır. Kötü ve zararlı nesnelerde hikmetler olduğu gibi kötü ve zararlı fiillerde de hikmetler vardır. Her şeyi en iyi yapan Allah, “hakîm” sıfatı ile muttasıftır, bu sebeple O, evreni ve içindekileri olması gerektiği gibi yaratmış, isabetle her şeyi yerli yerine koymuştur. Şu kadar var ki Allah’ın hikmetlerinin bir kısmını anlayabiliriz, ancak bazısını da aklımızın sınırlı olması sebebiyle anlayamayız.⁷³⁸

Nesefî de Allah Teâlâ’nın iyi ve güzel şeyler yarattığı gibi, kötü ve şerri de yarattığını, bunları yaratmasında birçok hikmetler ve mânâlar olduğunu belirtir. Nesefî’ye göre, eğer kötülük ve şerr diye bir şey yoksa o zaman birisinin “inkârı/küfrü” iyi görmesinin de haklı yönü olur.⁷³⁹ Hikmetin tanımında belirtildiği üzere, bir şeyi olması gereken vasıfta yapmak hikmettir. Nesefî, küfrün yaratılmasının mutlak olarak hikmet olmadığını, buradaki hikmeti, küfrü kabih, şer ve yanlış bir inanç olarak yaratılmasında görür. Eğer küfür fiilinde güzellik ve doğruluk amaçlanarak yapılmış veya yaratılmış olsaydı o zaman bu işte hikmet değil, sefehlik durumu söz konusu olurdu. Nitekim kâfir, şer ve çirkin olan bu fiilde güzellik ve doğruluk aradığı için sefih ve akılsız olarak değerlendirilir.

Nesefî, yaptığı izahlarla Allah’ı sefehlikten tenzih etmeye çalışır. Nitekim ona göre, Allah Teâlâ’nın kötü olan şeyleri yaratması yoluyla iradesinin onlara taalluk etmesi O’nu sefih yapmaz. Çünkü sefih, yasaklanan şeyleri yapan kimsedir. Bu tespite göre ancak insanlar sefih olmakla nitelenebilir. Ziraonlar kendilerinden daha üstün olan birisinin emri ve yönetimi altındadır; güç sahibi olan Allah, insanlara bir sınır çizmiş, yasaklar koymuştur. Bu sınır ve çerçevenin dışına çıkan, akılsızlık ve yanlış yapmış olur. Hâlbûki Allah Teâlâ için böyle bir şey söz konusu değildir. Yani O’nun üstünde bir güç sahibi ve sınırlandırıcı yoktur ki onları ihlal ettiği zaman yanlış yapmış olsun. Dolayısıyla Allah Teâlâ’nın kabih veya sefeh şeyleri irade etmesi ve yaratması O’nun sefihlikle anılmasını gerektirmez.⁷⁴⁰ Örneğin “küfr”/inkâr fiili yasaklanan bir şey olmakla kabih sınıfındadır. İnsanlar bu fiilî işlemekten nehyolundukları için onu yapmaları sefihlik olur, ancak Allah’ı yasaklayan bir güç bulunmadığı için O’nun yasaklanana yapması diye bir şey düşünülemez, dolayısıyla kulun kesbi olan inkârı yaratması çirkin değildir.⁷⁴¹

Nesefî, Mu’tezile’nin Allah’ın kötülüğü/şerri yaratmadığını temellendirmek için, kabihi, “yapana mutlak zararı dönen şey” olarak tanımladığını belirterek onların bu konudaki görüşlerinin isabetli olmadığını savunur. Nesefî’ye göre bu noktadan hareketle Allah’ın şerri

⁷³⁸el-Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhid Tercemesi*, 331 vd.

⁷³⁹en-Nesefî, *Tebşıra*, 2003, 2: 255.

⁷⁴⁰Eş’arî, *El-İbâne*, s.50.

⁷⁴¹en-Nesefî, *Tebşıra*, 2003, 2: 252.

yaratmadığının ispatlanamayacağı, dolayısıyla O'nun şerri yaratmakla fiilinin hikmet dışına çıkmayacağını izah etmektedir. Buna göre, herhangi birşerr fiilin Allah'a zarar vermesi diye bir şey düşünülemez. Örneğin tartışma konusu olan küfr fiilinin onu yapan kâfire mutlak zararı dokunduğu halde, O'nu yaratan Allah'a bir zararı dokunmaz. Dolayısıyla Mu'tezile'nin kabih ve şerrin tanımında esas aldığı "zararın dokunması" kriterine göre de Allah'a bir noksanlık atfedilemez. Yani Allah, kötü kulların kötü fiillerini yaratmasıyla diğer varlıklara benzemiş olmaz. Ona göre bu kriter ancak şahit âlem için düşünülebilir.⁷⁴²

Mu'tezile'nin "kabihin yaratılmasının kabih olduğu" şeklindeki görüşünde Seneviyye ile aynı çizgide olduğunu belirten Neseî, bu her iki fırkanın da "faydası olmayan şeylerin sefeh olduğu" konusunda hemfikir olduğunu kaydetmektedir. Ancak Mu'tezile, bu noktada pis ve zararlı varlıkların yaratılması konusunda Seneviyye'den ayrılmıştır. Seneviyye kötü varlıkların hem kendilerinin hem de yaratılmalarının kabih olduğunu iddia ederken, Mu'tezile bu varlıkları kabih olarak değerlendirmemektedir. Bu görüşüyle onların hıncır, iblis ve diğer şeytani varlıkları güzel saydıklarını ileri süren Neseî, Mu'tezile'nin nesnelerde kabihliği kabul etmeme sebebi olarak bunların yaratılmasıyla Allah'ın hikmet sıfatının bağdaşmadığı endişesi olduğunu tespit eder.⁷⁴³ Neseî ayrıca Mu'tezile'nin bu görüşünün, "Habis (kötü, çirkin) sözün durumu, yerin üstünden kökü koparılmış, kararsız habis (kötü) ağaç gibidir" (İbrahim, 14/26) âyetinin muhtevasına ters olduğunu belirtir. Zira burada açıkça yeryüzünde kötü ve çirkin şeylerin varlığı ifade edilmektedir.

Neseî, tenzih düşüncesiyle şer olan şeylerin Allah'a isnat edilmesinden kurtulmak için Mu'tezile'nin "şer diye bir şeyin olmadığını" söyleme yönteminin, bir başkasını, aslında (lizâtîhi) kabih/çirkin olan "küfr"ü inkâr etmekte haklı duruma getireceği, bunun da bizzarure (zorunlu olarak) doğru olarak bilinen şeylerin inkârının câiz olabileceği sonucunu doğuracağını hatırlatarak, bu yolun yanlış olduğunu belirtir.⁷⁴⁴

Neseî, özellikle insanların kötü fiillerinin Allah tarafından yaratılmış olması meselesine açıklık getirir. Ona göre insanın fiilleri Allah'ın fiili ve icadı değil, mef'ulüdür. Allah razı olmadığı halde kulun tercihinin göre onda fiili yaratmıştır. Dolayısıyla bu durum Allah için sefahlik olarak değerlendirilemez. Bir diğer husus, olayların ve nesnelerin çirkin olarak değerlendirilmesi izafidir, çirkin görünen bazı şeylerden iyi sonuçlar olabilir, hatta kişiden kişiye de değişiklik gösterebilmektedir. Örneğin öldürmek fiili bizzât çirkin olmadığı için insanlara zarar veren hayvanları öldürmek, ya da yol kesicileri, hırsızları vs. insanların

⁷⁴²en-Neseî, *Tebşıra*, 2003, 2: 525.

⁷⁴³en-Neseî, *Tebşıra*, 2003, 2: 250

⁷⁴⁴en-Neseî, *Tebşıra*, 2003, 2: 250

emniyeti için cezalandırmak çirkin değildir. Bu fiilin sonunda övülecek bir durum vardır ki hikmet yönü burasıdır.⁷⁴⁵

Ebû'l-Muîn, şer ve kabih olarak nitelenen şeylerde hikmetin olmadığını savunanların akılları noksan olduğu için, değil Allah'ın yaratılışındaki hikmeti görmek, insanların yaptıkları birçok şeyde bile hikmeti anlayamadıklarını ileri sürer. Neseî tartışma konusu edilen kabih şeylerden küfr ve masiyetin yaratılmasında birçok hikmetlerin olduğunu şu şekilde temellendirir:

Allah Teâlâ, kabih ve zararlı şeyleri yaratmakla gücünün ve kudretinin büyüklüğünü ortaya koymaktadır. Zira O, iyi-kötü, güzel-çirkin, faydalı-zararlı, acı-tatlı v.b birbirine zıt şeyleri yaratmakla kudretini göstermiştir. Tek bir tarafı, yani tek iyilikleri yaratan veya yapan sanki yalnızca bunlara gücü yetmiş gibi anlaşılabilir. Böyle davranmakla kudretinin büyüklüğüyle ilgili hikmetini göstermiş olmaktadır. Bu şekilde mahiyetleri birbirine zıt şeyleri yaratması, yaratılmışlara verilen sınırlı ve hâdis kudretle, Allah'ın ezeli kudretinin birbirinden farklı olduğunu da ispatlamış olmaktadır.

Allah Teâlâ'nın kulların hayırlı fiillerini yarattığı gibi şer olanları da yaratması O'nun herhangi bir şeyi kendi menfaati için ya da zararından sakınmak için yaratmadığının bir işaretidir. Bu şekil davranmasında Allah'ın kimsenin yardımına ihtiyacı bulunmadığı gibi hiçbir şeyin çokluğundan veya büyüklüğündende çekinmeyen, mutlak hâkimin kendisi olduğunu ifade etme hikmeti vardır.⁷⁴⁶

Allah Teâlâ'nın güzel, faydalı ve tatlı şeyler yanında kötü, zararlı ve acı veren şeyleri yaratması Neseî tarafından imtihan sürecinin bir gereği olarak değerlendirilmekte ve öylece hikmete uygun olduğu izah edilmektedir. Nitekim Allah Teâlâ, imtihan kapsamında ahrette lezzetli ve mutluluk veren bazı şeyleri kendisine itaat eden insanlara vereceğini va'detmiştir. Aynı şekilde isyankâr olanlara da çeşitli acılar ve üzüntüler içeren bir cezayı void buyurmuştur. Teşvik edilen ve sakındırılan hususlarla ilgili eğer dünyada bir örnek bulunmazsa bu insanlar için çok etkili olmaz. Evrende tamamen iyi şeyler olup, hiç kötülük ve zorluklar müşahade edilemeyecek olsa insanlar sakındırılan cezanın mahiyetini ve tehlikesini idrak edemeyip, emir ve yasaklara gereği gibi riâyet etmeyebilirler. Dolayısıyla Allah Teâlâ, insanlar için ahirette hazırlanmış olan ödül ve cezanın benzerlerini dünyada göstermek sûretiyle onların emir ve yasaklara uyma konusunda daha duyarlı olmalarını özendirmek istemiştir. Bu bir rahmet ve hikmettir. Neseî'ye göre âlemde şer olan şeylerin

⁷⁴⁵en-Neseî, *Tebşıra*, 2004, 1: 142.

⁷⁴⁶en-Neseî, *Tebşıra*, 2003, 2: 254; en-Neseî, *Kitâbü't-Temhid Terc.*,102.

varlığı teklif sürecinin en mükemmel şekilde yerli yerine oturtma hikmetinin bir gereğidir. Burada asla Allah Teâlâ'ya onları yarattığı için (hâşâ) bir kusur isnad edilemez.⁷⁴⁷

Nesefî, şer sayılan nesne ve durumları, insanlardan dünyanın düzenini bozmaya çalışanları cezalandırmak için bir araç olmakla hikmetlendirir. Ona göre Allah Teâlâ, zararlı nesneleri, açlığı ve acı duymayı yaratması, insanlardan azgınlaşıp insanlara zulmeden hükümdarları ve diğer zâlimleri cezalandırması içindir. Böylece o zâlimler hastalıkla, sıkıntıyla karşı karşıya bırakılmak sûretiyle zayıf varlıklar olduklarını anlamaları amaçlanmıştır. Bunun sonucu olarak insanlara zulmeden devlet yöneticilerinden kendilerine bu gücü veren asker, ordu ve destekleyicilerin yeri geldiğinde bir şeye yaramayacağını idrak etmeleri için acılar ve hastalıklar yaratılmıştır. Böylelikle onlar, isyanlarından vazgeçip itaat etmeye yönelsinler ve emirleri altındakilere iyi davransınlar. Nesefî'ye göre işte bu şekilde insanların ilk bakışta anlayamadıkları şerlerde birçok hikmetler vardır, kötü varlıklar da boşuna yaratılmamışlardır.⁷⁴⁸

Nesefî, şer-hikmet ilişkisini temellendirirken Allah'ın ezeli ilmine atıfta bulunur; buna göre Allah Teâlâ, ezeli ilminde kendisine isyan edecek ve nimetlerine nankörlük yapacak kullarını bilmektedir. O, bu nankörlüklerine mukabil onları cezalandıracak ve cehenneme dolduracaktır. Söz konusu insanların kendi tercihleri doğrultusunda karşılaacakları bu durumun gerçekleşmesi noktasında şer olan şeyleri yaratması da bir hikmettir.

Kabih işlerin Allah'ın işi, yani yaratması olduğunu kabul etmeyenler, "O (Allah) ki, yarattığı her şeyi güzel yapmış ve ilk başta insanı çamurdan yaratmıştır" (Secde, 32/7) âyetini delil getirmek istemişlerdir. Onlar bununla şer ve kabih olan şeylerin âyette ifade edilen "güzel" tabirinin dışında kaldığını söylemişlerdir. Nesefî ise daha önce hikmetin tanımında belirtildiği üzere "bir şeyi olması gerektiği gibi yapmayı" güzel ve hikmet olarak vasıfladığına dikkat çekmiştir. Tanımın bu yönünden bakıldığında, Allah'ın yapmak istediğini ilmine uygun olarak en güzel şekilde yaptığına işaret eden Nesefî, kabih şeylerin de O'nun ilim ve hikmetine uygun olarak en güzel yaratılma vasfına sahip olduğunu tespit etmiştir.⁷⁴⁹

Kelâm kitaplarında hikmetle bağlantılı olarak ele alınan konulardan birisi de Allah'ı ve dini inkâr edenlerin Allah'ın nimetlerinden faydalanmaya devam etmesi meselesidir. Allah Teâlâ, kendilerinden iman etmelerini istediği halde birçok insan buna karşı çıkmakta ve O'nu inkâr etmektedir. Bununla beraber söz konusu insanlar dünyada yaşantılarından herhangi bir aksama olmadan nimetlerden faydalanmaktadırlar. Onlara, bu isyanlarına devam etme

⁷⁴⁷en-Nesefî, *Tebşıra*, 2003, 2:254.

⁷⁴⁸en-Nesefî, *Tebşıra*, 2004, 1: 130.

⁷⁴⁹en-Nesefî, *Tebşıra*, 2003, 2: 258.

konusunda bir nevi mühlet verilmekte, herhangi bir ceza ile karşılaşmamaktadırlar. Bu durum beraberinde bazı düşünce ve yorumları getirmektedir. Acaba bunda hikmet var mıdır? Yoksa bu hikmetsiz bir iş midir? Allah Teâlâ, her şeyin yaratıcısı olduğuna göre ve hiçbir şey O'nun iradesi ve meşietini olmadan vücut bulamayacağına göre, bu problem nasıl açıklanabilir?

Sonuç olarak Neseî'ye göre şerrin gerçekliği vardır. Her ne kadar bazı varlık ve fiillerde fayda ve zarar, durumdan duruma değişse de nesnelerde ve fiillerde kabih ve çirkin olan, mahza kötülük olan şeyler bulunmaktadır. Evrendeki bütün varlıklar Allah'ın yarattığı şeyler kapsamında olduğu gibi kulların hem iyi hem de kötü fiilleri de O'nun mahlûkatıdır. Allah Teâlâ, evreni insanlar için, insanları da imtihan için yarattığına göre, bu imtihan sürecinin kâmilan gerçekleşmesi bakımından kötü, zararlı ve acı veren durumların olması hikmetin bir parçasıdır. Kulların tasvip edilmeyen fiilleri kesb yönünden kendi fiilleri olduğu için onların yaratılmış olması sebebiyle Allah Teâlâ, sefih veya kötü olarak nitelenemez. Allah Teâlâ'nın o fiillerin gerçekleşmesine müsaade etmiş olması O'nun âcizliği anlamına gelmediği gibi, hikmetsiz iş yaptığına da delil olamaz. Allah insanları kendi fiillerini gerçekleştirebileceği kadar güç vermek sûretiyle teklifi anlamlı hale getirmiştir. Şâyet kötü fiillerinin gerçekleşmesini engellemiş olsaydı, insanlar yaptıklarında mecbur olur, bu da teklifin anlamını iptal etmiş olurdu.

Neseî'ye göre Allah'ı noksanlıklardan tenzih etmek için çirkin ve zararlı nesnelerle, insanların kötü fiillerini O'nun yaratmadığını söylemeye gerek yoktur. Zira Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu⁷⁵⁰ açıkça ifade edilmektedir. Tam tersi bazı varlıkların Allah tarafından yaratılmadığını söylemek, ikinci bir ilâhın varlığını çağrıştıracak için tenzihe aykırıdır. Ayrıca insanın sınırlı aklıyla Allah'ın evrendeki düzeni tam anlayamamış olması O'nun bazı işlerinde hikmet olmadığını söylemeye delil olamaz. Evrende acı tatlı, iyi kötü, faydalı zararlı, zevkli ızdıraplı gibi zıt şeylerin varlığı Allah'ın kudretinin ve hükümlerinin birer göstergeleridir.

Yukarıdaki tanım ve açıklamalara göre, şerr veya kötülük diye bir şeyin olmadığını, bu adlandırmanın mecâzi ya da izafî olduğunu söylemek birtakım gerçekleri inkâr etmek ve olduğundan farklı göstermek demektir. Tanımda da geçtiği üzere, bir nesne ya da fiilîn kötü olarak nitelenmesine sebep olan birtakım unsurlar vardır. Bu unsurların kişiden kişiye değişmesi, ya da bakış açısıyla izah edilmesi, tanımdaki mümeyyiz vasfı inkâr anlamına gelir. Mâtûrîdîlerin şerr gibi görülen bazı nesne ve fiillerde iyilik vardır, sözü kanaatimizce orada şerr'in olmadığı anlamına gelmemektedir. Veya şerr diye bir şeyin olmadığı mânâsına

⁷⁵⁰Bkz. En'am, 6/101-102.

değildir. Bu cümlemin temelinde hikmet gerçeğine işaret vardır. Yani taşıdığı özellik itibariyle tanıma uyan şey, şerr olabilir, ancak nihai hedefte, ya da duyular ötesi kriterlere göre o şeyin daha güzel sonuçlarının olabileceği yönüyle değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

Burada üzerinde durulması gereken husus, kötü olarak nitelenen bir nesne ve fiilin Allah Teâlâ'ya izafetinde ortaya çıkacak problemdir. Yani Allah Teâlâ'nın bu izafetten oluşabilecek herhangi bir kusurdan tenzih edilmesi meselesidir. Bu konuda Ehl-i Sünnet, şerr'i ikiye ayırarak meseleyi çözmeye çalışmıştır. Birincisi, nesnelerin ve gayri ihtiyari oluşan ve şerr olarak görülen şeylerin kötülüğü, diğeri de kulların şerr olan fiilleri meselesidir. Birinci grup varlıklardaki şerr ve kötülük geçicidir, ya da şerri iyiliğinden azdır, dolayısıyla ona şerr denilmemesi gerekir. Söz konusu varlıklardaki elem, ızdırap ve meşakkatler sonuçta daha güzel ödüllere yönelik geçici şeylerdir. Kulların elinde gerçekleşen kötülüklere gelince, bunlar kulların kendi istek ve eylemleriyle gerçekleştirdikleri şeylerdir. Bunlar şer'dir, ancak sorumlusu Allah Teâlâ değildir, dolayısıyla bu yönüyle de Allah'ın kötü ya da hatalı olduğu ileri sürülemez.

SONUÇ

Tenzih ve teşbih konusunun özü, insanların yüce yaratıcıyı, gerek zihinlerinde tasavvur etme yoluyla, gerekse O'nu tanımlarken kullandığı dil ve nitelendirdiği sıfatlar yönünden mahlûkâta benzetme problemidir. Allah Teâlâ, duyularla algılanabilen bir varlık değildir. O, insanların dünyadaki herhangi bir şeye kıyasla tanımlanabilecek bir özelliğe sahip değildir. Allah Teâlâ böyle aşkın bir varlık olmakla beraber, Kur'an-ı Kerim'de ve Resûlullah (s.a.v)'in hadislerinde, insanların kendi aralarındaki iletişimde kullandıkları isim ve sıfatlar nitelendirilmiştir; bilen, işiten, duyan, gücü yeten, canlı, rızıklandıran ve acıyan gibi sıfatlar O'na isnad edilmiştir. Ayrıca el, ayak, yüz, yan, gözler gibi somut varlıklarda bulunan ve uzuvları ifade eden kavramlar da O'na izafe edilmiştir. Bu durum Allah tasavvuruyla ilgili olarak ortaya çıkan teşbih düşüncesinin dayanağı olarak ileri sürülmüştür.

Allah'ın cismani bir varlık gibi değerlendirilip, insanlara benzetilme düşüncesinin İslâm dışı inanç ve kültürlerin de etkisiyle ilk olarak Şîî gruplar arasında ortaya çıktığı ve Hz. Ali (r.a)'nin üstünlüğünü ve hilafete önceliğinin olduğunu temellendirme sürecinde yayıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim sonraki dönemlerde ortaya çıkan Şîî grupların büyük çoğunluğunda Hz. Ali ve evladı ekseninde bu inancın devam ettiği de kaynaklarda tespit edilmektedir. Daha sonra Şia'nın dışında da bazı fırkaların bu düşüncüyü benimsediği ve açıkça, Allah'ı insanbiçimci (antropomorfik) bir hüvyete sahip olmakla niteledikleri görülmektedir.

Hicrî ikinci asırda teşbih ve tecsim eksenli tartışmaların yoğunlaştığı dönemde teşbih fikrine karşı bir aksülamel olarak "Allah'ın hiçbir şey olmadığı, hiçbir isim ve kavramla ifade edilemeyeceği" şeklinde aşırı bir tenzihî anlayış ortaya çıkmıştır. Cehm b. Safvan'la kendisini hissettiren bu düşüncenin daha sonra ilk kelâm ekolü olarak da kabul edilen Mu'tezile tarafından kısmen benimsenip sistemleştirilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Mu'tezile'nin "Allah'ın zâtından ayrı ezeli sıfatların varlığını kabul etmenin O'nu yaratılmışlara benzetme riski taşıyacağını" söylemesi, bu düşüncenin temel felsefesinden etkilendiklerini göstermektedir. Mu'tezile de aslında Allah'ı mahlûkâta benzerlikten tenzih etmek için prensipler oluşturmuştur. Ancak onların mantık kurallarını daha çok ön plana çıkarmaları Ehl-i Sünnet ve Neseî tarafından eleştirilmelerine yol açmıştır.

Önceleri sadece nasslar üzerinden temellendirilmeye çalışılan İslâm itikadı daha sonraki itikadî ve felsefî tartışmaların zorunlu bir sonucu olarak, Ebû'l-Hasan el-Eş'ari ile Ebû Mansur el-Mâturîdî döneminde daha sistemli hale getirilerek aklî açıklama ve temellendirmeye ağırlık verilmiştir. Mâturîdî'nin yetiştirdiği talebelerinin talebesi sayılan

Ebû'l-Muîn en-Nesefî de Mâturîdî geleneğinde kelâmî konuları özellikle aklî çıkarımlarla tartışan ve özellikle başta Mu'tezile olmak üzere, Seneviyye ve diğer fırkaların Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkındaki yanlış görüş ve açıklamalarını ortaya çıkarmaya çalışan etkili kelâmcılardan birisidir.

Nesefî'nin Allah'ın mahlûkâta benzemediğini ve mahlûkâtın da O'na benzerliğinin olmadığını ispatlamak için bilinenden bilinmeyene ulaşma metodunu uyguladığını söyleyebiliriz. Zira o, daha çok insanlar arasında câri olan tanımlama, niteleme ve yargı esasları üzerinden konuyu incelemeye çalışmaktadır. Yaptığımız tespite göre Nesefî, tenzih konusunda Mu'tezile'nin yaklaşımını eksik ya da yanlış görmekte ve onların konuyla ilgili temellendirmelerini ele alarak dil ve mantık kuralları çerçevesinde tenkide tabi tutarak, kendi görüşlerinin daha doğru olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Nesefî'nin tenzih konusunda hedefinde olan diğer bir grup ta Seneviyye fırkasıdır. O dönemde bu isimle tanınan düşünce yapısının aslı, iki tanrılı sistem, yani Düalizm'dir. Bunun yanı sıra Hristiyanlığın Tanrı tasavvuru da tenzih açısından problemli olarak görülüp eleştirilmiş ve yanlışlığı ispatlanmaya çalışılmıştır.

Nesefî'nin Allah ile mahlûkat arasındaki alakayı tenzih ilkesi açısından temellendirmesini ispat, nefiy, te'vil ve hikmet yöntemiyle tespit etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.

Nesefî, Allah'ın yaratılmışlara benzetilemeyeceği düşüncesinin birinci basamağını oluştururken O'nun tek olduğu gerçeğini ispatlayarak işe başladığı görülmektedir. Allah Teâlâ, Kur'an-ı Kerim'de kendisinin tek olduğunu ve benzerinin olmadığını açıkça ifade etmektedir. Bu önemli bir dayanaktır. Nesefî, ilâhın birliği ilkesini hem O'nun zâtı hem de sıfatları ekseninde ele almaktadır. İlâh'ın birden fazla olamayacağını naklî delillerle ispatlayan Nesefî, aklî delil olarak da "temanu' delili" üzerinde durmuştur.

Allah'ın yaratılmışlara ve onların özelliklerine benzetilmekten tenzih edildiği diğer bir husus O'nun sıfatlarının ispatlanması meselesidir. Burada temel espri, Allah'ın mükemmel olma, ya da âciz olmama durumunun temellendirilmesidir. Nesefî'ye göre yaşadığımız âlemin ölçüleriyle düşündüğümüzde yapan, yaratan, rızıklandıran, yaşatan ve öldüren bir varlığın, söz konusu işleri yapabilmesi için onlara uygun sıfatlarının olması gerekir. Temel kabûle göre herhangi bir sığata sahip olmayan, onun zıttı sığata sahip demektir. O halde Allah'ın fonksiyoner yani aktif sıfatları vardır, bu sıfatların yokluğunu söylemek Allah'ı işlevsiz bir varlık olarak tanımlamak anlamına gelir ki bu tür noksanlıklar yaratılmışların özelliklerindendir. Yani bu izah tarzıyla biz, Allah'ı mahlûkâta benzetmiş olmaktadır. Bu konuda Nesefî, Mu'tezile'nin sıfatları "kıdem" ve "kudret" sıfatına indirgeyip, onları da

Allah'ın zâtında mündemiç olarak kabul etmelerini tenzih açısından uygun bulmamıştır. O, böyle bir düşünceyi sıfatların inkârı olarak değerlendirmiştir.

Nesefî'nin sıfatlar konusunda Allah Teâlâ'yı mahlûkattan tenzih etmedeki temel yaklaşımı, Allah ile yaratılmışlar arasında hiçbir sıfatta ve hiçbir yönden denkliğin gerçekleşmeyeceği düşüncesine dayanmaktadır. Ona göre, iki şeyin birbirine denk ve misl olmasının ölçüsü, bu iki şeyin bütün sıfatlarda, aynı şekilde ve aynı ölçüde, tıpa tıp aynı olması, bunlardan birinin, diğerinin yerine geçebilecek nitelikte olmasına bağlıdır. Bu ölçüye göre düşünüldüğü zaman, mahlûkatta bulunan sıfatlardan hiçbirinin Allah Teâlâ'da bulunduğu şekliyle olmadığı anlaşılır. Zira O'nun zâtî/subûtî sıfatları olan hayat, ilim, semi', basar gibi sıfatları, zorunlu ve sınırsızdır. Ancak yaratılmışlarda bulunan bu sıfatlar zorunlu ve sınırsız değildir. Dolayısıyla, Allah Teâlâ, mahlûkattan herhangi birisine, herhangi bir yönden veya herhangi bir sıfatta denk değildir. Aynı şekilde mahlûkattan herhangi bir varlıkta, sayılan hususlarda O'na denk değildir. Allah Teâlâ bu yönüyle de tektir. Öyleyse isimlerin ve özellikle sıfatların Allah'a izafesi ve müstakil sıfatların varlığının söylenmesi tenzihe aykırı değildir.

Nesefî'ye göre Allah Teâlâ, kitabında kendisini bir takım sıfatlarla tavsif etmiştir. Bunları inkâr etmek, O'nu -hâşâ- yalan söylemekle suçlamak anlamına gelecektir, dolayısıyla ulûhiyete hâlel getirilmiş olacağını savunmaktadır. Allah'ın zâtî ya da subûtî sıfatları olduğu gibi fiilî sıfatları da vardır ve bunlar da ezelîdir, hâdis değildir. Nesefî bu konuda Mu'tezile ve Eş'arilerden farklı bir duruş sergilemektedir. Nesefî hem zâtî/subûtî sıfatları hem de fiilî sıfatları hâdis olarak kabul etmeyi Allah'ın durumunda değişiklik olacağı düşüncesine yol açacağı için tenzihe aykırı görmüştür. Ona göre bütün sıfatların ezelî olması kadîm olmanın şartları arasındadır.

Allah Teâlâ'nın yüceliği ve yaratılmışlara benzetilmekten tenzih edildiği diğer bir metod nefiy metodudur. Buna göre cisimlere ve yaratılmışlara mahsus isim ve özellikler Allah'tan nefyedilmesi gerekir. Bu yöntemin esas hareket noktası, âlemde bulunan varlıkların özelliklerinin belirlenmesi ve bu özellikler üzerinden Allah Teâlâ'nın hiçbir varlığa benzetilemeyeceği tezinin ispatlanmasıdır. Burada öncelikle âlem diye adlandırılan varlık kompleksinin sonradan var olduğu gerçeği ispatlanmaya çalışılmıştır. Aslında meselenin temel dayanağını oluşturan husus da burasıdır. Yani Allah varken hiçbir şey yoktu; her şey, öncesinde yokluk geçmiş halde var edildi. İşte varlığı kendinden olan ve sonrakilerin varlığına sebep olan zorunlu varlık ile diğerlerinin birbirine benzemeyeceği ön kabulüyle tezler temellendirilmeye çalışılmıştır. Buna göre Nesefî, âlemdeki bütün varlıkları "ayan" ve "araz" sınıfına dâhil etmiştir. Bu tanımlama ve sınıflandırma incelendiği zaman Allah'ın araz,

cevher ya da cisim olması düşünölemeyeceği, zira bütün varlıkların, var olmada başkasına muhtaç olduğu belirtilmiştir.

Nesefî'nin Allah'ı yaratılmışlara benzetilmekten tenzih etmeye çalıştığı diğer bir yöntem, teşbih ehlinin en çok başvurduğu delil olan dini metinlerdeki teşbihî dilin te'vil edilmesidir. Kitap ve Sünnet'te insanların nitelendiği "gelmek", "gitmek", "inmek", "kızmak"ve "gölmek" gibi vasıflarla Allah'ın vasıflandırılması, aynı şekilde insanlara izafe edilen el, ayak, yüz, yan ve göz gibi uzuvların Allah'a isnat edilmesi O'nun cismânî bir varlığının olup olmadığı şüphesini beraberinde getirmiştir. Ayrıca Allah'ın "Arş'a istivâ ettiği" yönündeki Kur'an'î bilgi de bu konuda en çok tartışılan hususlardan birisi olmuştur.

“O'nun benzeri hiçbir şey yoktur.” (eş-Şûra, 42/12) âyetinin muhkem bir âyet olduğunu ve başka mânâlara te'vil edilmemesi gerektiğini düşönen Nesefî, muhkem olmayan ve müteşâbih mânâlar içeren âyetlerin, tevhit ve tenzihe uygun olarak muhtemel en yakın bir manaya yorumlanması gerektiğini savunmuştur. Teşbihi çağrıştıran bu nasslar, belirtildiği şekilde yorumlanmaması halinde, âyetler arasında çelişki doğacak ve Allah ile cisimler arasında birleşme, ayrışma, parçalara bölünme, bir yer işgal etme ve bir yönde bulunma gibi konularda benzerlik meydana gelecektir. Ancak söz konusu âyetler, muhtemel anlamlardan tenzihe uygun olanlara yorumlandığı takdirde bu konudaki çelişki ve anlaşmazlıklar da ortadan kalkmış olur.

Son olarak Nesefî, hikmet kavramıyla da Allah'ı kusurlu davranmaktan tenzih etmiştir. Nesefî, imtihan yeri olması hasebiyle âlemde görölen kötölük/şer ve aşırılıkların bir kısmının anlaşılır şekilde Allah'ın hikmet sıfatı kapsamında değerdendirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bir kısmının da hikmet yönünün insanlar tarafından anlaşılamamasını onların akıl ve idrak eksiğiyle izah etmektedir. Nesefî'ye göre âlemde görölen mevcut durum iyisiyle kötüsüyle, faydalısıyla zararlıısıyla sonu övgüyle (hikmet) bitecek olan programın bir parçasıdır. Bu açıklamalar ışığında Allah Teâlâ, hata yapan, isabetsiz davranan veya zulmeden ya da engellemeye gücü yetmeyen bir varlık olmaktan münezzehtir, söz konusu durumlar ancak sonradan yaratılmış olan varlıklar için söz konusu olabilir.

Nesefî'nin Allah tasavvuruyla ilgili olarak çizdiği çerçeveyi İslam itikadı açısından vazgeçilmez bir anlayış olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz. O, gerek tasavvur gerekse ifade yönünden Allah'ın cisim olduğu ya da cismani özelliklere sahip olduğunu çağrıştıran davranışları ciddiye almış ve inanç problemi olarak tartışmıştır. Yani o, bu konuda hassas olmayan, gayri ciddi anlayış ve söylemleri itikat açısından kötü sonuçlar doğuracak eylemler olarak kabul etmiştir. Nesefî'nin İslam'ın Allah tasavvurunu daha doğru bir zeminde izah etmek için gösterdiği ilmî gayret Mâturîdî çizgiyi güçlendiren önemli bir katkıdır.

İnsan algısında bir yer edinen ve teşbihi çağrıştıran Allah tasavvurunun, zât ve sıfatlarının açıklanması yoluyla mantıklı dinî bir yapıya kavuşturulması tenzih açısından son derece önemlidir. Bu sorun çözülmediği takdirde zamanla bu teşbihî anlayış, başka varlıklara da ulûhiyet atfetmeye kadar gidebilmektedir. Nitekim bütün insanlık tarihinde bu tür problemler ortaya çıkmış ve günümüzde de dünyanın çeşitli yerlerinde örnekleri bulunmaktadır. Bu konu aynı zamanda insanın tasavvur altyapısının sağlam bilgilerle donatılmasının ve eğitilmesinin ne kadar önemli olduğunu da ortaya koymaktadır. O halde Allah Teâlâ'nın insan tasavvuruna gelebilen kavramlardan, ne olmadığı, hangisiyle tanıtılmasının ulûhiyet anlayışında problem teşkil edeceğinin tespit edilmesi gerekir. Ana kaynaklara dayalı olarak İslam'ın Allah tasavvurunun doğru bir şekilde tespit edilmesi, Müslümanlar arasındaki ihtilafların ve İslam'a dışardan bakanların önyargılarının azalmasına katkı sağlayacaktır. Nesefî'nin bu yönde gösterdiği ilmi gayret de bu açıdan önemli bir katkı olarak değerlendirilebilir.

KAYNAKLAR

- Abdulmesih. *On Emir*. İzmir: Sevgi Yayınları, 1999.
- Abdurraûf b.el Münavî. *et-Tevkîf alâ mühimmâti't-teârîf*. Thk. Abdülhamit Salih Hamdan. (1. Baskı). Kahire, 1990.
- Abdurrezzak, Fethi Ahmed. *Mevsûatü'l-akideti'l-İslâmiyye*. 1. Baskı. Kahire, 2010.
- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfrehes li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: Mektebetü'l-islâmiyye, 1984.
- Abdülhamid, İrfan. *İslam'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *er-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye*. İskenderiye, 1971.
- Ahmed İbn Hanbel. *el-Müsned*. 6 Cilt. Mısır, 1313/1895.
- Ak, Ahmet. "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Mürchie'ye Bakışı". *Dini Araştırmalar Dergisi* 8/24 (2006): 193-202.
- Akoğlu, Muharrem. "El-Hayde Bağlamında Halku'l-Kur'an Tartışmaları". *Bilmname* 7/2 (2005): 13-32.
- Alıcı, Mehmet. *Kadîm İran'da Din (Monoteizm'den Düalizm'e Mecûsi Tanrı Anlayışı)*. İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2012.
- Ali el Kari, Ebû'l-Hasen Nûrûddîn Ali. *Dav'ü'l-me'âlî şerhu Bed'i'l-emâlî*. İstanbul: Matbaâ-i Âmire, 1312.
- Alper, Hülya. *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. 1. Bs. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Alper, Ömer Mahil. "İrfâniyye". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000. <https://islamansiklopedisi.org.tr/irfaniyye>.
- Altıntaş, Ramazan. "Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1999): 57-100.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen (Ebû'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed. *Gâyetü'l-merâm fî 'ilmi'l-keîâm*. Kahire: Meclisu'l-A'la li Şuûni'l-İslâmî, 2015.
- Arslan, Hulusi. "İspat ve Tenzih Açısından İmam Mâtürîdî'nin Tevhid Anlayışı ve Delilleri". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği*. Ed. Hülya Alper. 1. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019.
- Arslan, Hulusi. "Kâdî Abdülcebâr'ın Hıristiyan İlahiyatına Yönelttiği Teolojik Eleştiriler". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2010): 12-44.
- Arslan, Hulusi. *Mâtürîdî'de İnsanın Yaratılış Hikmeti*. 1. Bs. Malatya: Mengüceli Yayınları, 2013.
- Arslan, Hulusi. "Mâtürîdî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti". *Hikmet Yurdu*. 4 (2009): 71-90.
- Arslan, Hulusi. "Mu'tezile'de Dinin Gayesel Yorumu". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2017): 18-34.
- Arslan, Hulusi. *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi*. Doktora, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.
- Arslan, Hulusi. "Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mu'tezile'nin Fayda Teorisi". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016): 343-360.
- Arslan, Hulusi - Abat, Ruhi. "Misyonerlerin Allah İnancına Yönelik Yayıdıkları İddialar". *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (t.y.): 231-261.
- Arslan, Hulusi - Bozkurt, Mustafa. *Sistematik Kelam*. 1. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Aslan, Abdülgaffar. "Kelâm İlminin Gelişimine Türklerin Katkısı -Ebu'l-Muîn en-Nesefî Örneği". *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*. 477-490 (2007).

- Atay, Hüseyin. "Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn 'Mukaddime'". 2. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Aydın, Mehmet. *Din Fenomeni*. 1. Baskı. Konya: Tekin Kitabevi, 1993.
- Aydın, Mehmet. "Hristiyanlıkta Teslis Doktrini ve Hristiyan İ'tizalleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslami İlimler Enstitüsü Dergisi*, 5 (1982): 141-156.
- Aydın, Ömer. "Kur'an'da Geçen Belli Başlı Sıfatların Te'vili". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2 (2000): 143-177.
- Aydın, Abdullah. "Ehl-i Hadis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 507-508. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, t.y. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hasviyye>.
- Bağdadî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-. *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-fırak)*. Trc. Ethem Rûhi Fığlalı. 7. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Bağdadî, Ebu Mansur Abdülkâhir b. Tahir et-Temimi el-. *Uşûlü'd-dîn*. 1. Baskı. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-. *et-Temhîd fî'r-red 'ale'l-mülhîdeti'l-Mu'a'ttıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*. Thk. M. Muhammed el-Hudayri - ve M. Abdülhâdi Ebu Ride. Kahire: Dâru'l-Fikr el Arabiyye, 1947.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-. *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il*. Beyrut: Mektebetu's-Şarkıyye, 1958.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-. *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il*. Beyrut: Müessesetü'l kütübî's-sakâfıyye, 1998.
- Bâki. "Tevhit Kelimesinin Tarihi Safhaları". *Darülfünun İlahiyat Fak. Mecmuası* 4/14 (1930).
- Baljon, J. M. S. "Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili". *Cumhuriyet Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Dergisi*. Trc. Mevlüt Erten 8/1 (2004): 293-301.
- Benli, Yusuf. "Şiî Düşüncede Ehl-i Beyt Tasavvurları". *İslami Araştırma Dergisi* 17/4 (2004): 337-353.
- Beyâzîzâde, Kemaluddin Ahmed. *İşârâtü'l-merâm min ibarâti'l-imam*. Thk. Yusuf Abdurrezzak. 1. Baskı. Kâhire, 1949.
- Beyhaki, Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyin el-. *el-Câmi' li şuâbi'l-İman*. 2 Cilt. Bombay, 1986.
- Beyzâvî, Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl (Min Haşiyeti Şeyhzâde)*. İstanbul: Hakikat Kitabevi, 1991.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd el-. *Ṭavâli'u'l-envâr min meṭâli'i'l-enzâr*. Trc. İlyas Çelebi. 1. Baskı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 1. Baskı. İstanbul: Bilmen Basımevi, 1972.
- Bingöl, Abdülkuddüs. "İstikra". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Düalizm". *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1994.
- Bozkurt, Mustafa. *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*. 1. Baskı. Malatya: Medipres matbaacılık, 2006.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-. *el-câmiu's-sahîh, (Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi)*. Ötüken Neşriyat, 1989.
- Bulut, Halil İbrahim. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Bûtî, Muhammed Said Ramazan el-. *es-Selefiyye*. Şam, 1988.
- Büstî, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-. *Kitâbü'l-Mecrûhîn*. Thk. Muhammed İbn Zeyd. Halep, 1976.
- Cevherî, İsmail b. Hammad. *es-Sihah fî'l-luga*. Beyrut: Dâru'l-Hadarâti'l-Arabiyye, 1974.
- Coşkun, İbrahim. "Teşbih ile Tenzih Arasında Seyfeddin Amidî'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu". *Dicle Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2001): 29-48.

- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Mu‘cemü’t-ta‘rîfât*. Thk. Muhammed Sıddik el Minşârî. 1. Baskı. Kahire: Darü'l-Fazile, 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Trc. Ömer Türker. 1. Baskı., 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn el-. *eş-Şâmil fî Usûli'd-din*. Thk. Ali Sâmî en-Neşşar. İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, İskenderiye, 1969.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn el-. *Kitâbü'l-İrşâd*. Trc. Adnan Bülent Baloğlu v.d. 2. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Çelebi, İlyas. “Klasik Bir Kelam Problemi: Husûn Kubuh”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 16-17 (1999 1998): 55-90.
- Çelebi, İlyas. “Sıfat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1988. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sifat>.
- Çelik, İbrahim. “Kur'an'da Haberî sıfatlar ve Mukâtil b. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbih Fikri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987): 155-161.
- Çelik, İbrahim. “Kur'an'da Haberî sıfatlar ve Mukâtil b. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbih Fikri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987): 151-160.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *İslam Felsefesi Tarihi*. 1. Baskı. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Çubukçu, İbrahim Agah. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara, 1990.
- Dalkıran, Sayın. “Tarih-i Cevdet'te İslam Mezhepleri II (Dürzilik ve Nusayrîlik”. *Atatürk Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. 21 (2003): 201-217.
- Dedeoğlu, Abdülkadir. *İslam Tarihi*. 1. Baskı., 4 Cilt. İstanbul: Osmanlı Yayınevi, 1986.
- Demircan, Adnan. *İslam Tarihinin İlk döneminde Arap Mevali İlişkisi*. 2. Baskı. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Demirci, Kürşat. “Hulul”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 23 Mart 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hulul#1>.
- Ebu Hanife, Numan b. Sabit. *Ebû Hanîfe'nin Vasiyyeti (İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri)*. Trc. Mustafa Öz. 11. Baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Ebû Hanife, Numan b. Sabit. *El-Âlim ve'l-müteallim (İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri)*. Trc. Mustafa Öz. 11. Baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Ebû Hanife, Numan b. Sabit. *el-Fıkhü'l-Ekber, (İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri)*. Trc. Mustafa Öz. 11. Baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Ebu Sena, Mahmud b. Zeydullah. *Kitabu't-temhid li kavâidi't-tevhid*. Thk. Abdü'l-Mecid Türkî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-islam, 1995.
- Ebû'l-İz ed-Dımeşki, Kâdı Ali b. Ali b. Muhammed. *el-Akîdetü't-tahâviyye ve Şerhi*. Trc. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Guraba Yayınları, 2015.
- el-Behiy. *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*. Trc. Sabri Hizmetli. Ankara: Fecr Yayınları, 1992.
- El-Kasımî, Cemâlü'd-Din. *Tarihu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*. Mısır, 1331.
- el-Müncid fî'l-lüğati ve'l-Â'lâm*. Beyrut, 1992.
- Emin, Ahmed. *Duha'l-İslam*. 10. Baskı., 3 Cilt. Beyrut, t.y.
- Emin, Ahmed. *Fecrü'l-İslam*. Mısır, 1964.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b.İsmail el-. *Kitâbü'l-Lüma'*. Thk. Hamdî Ğurabe. Londra, 1955.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *İlk Dönem İslam Mezhepleri*. Trc. Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-. *el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne*. 1. Baskı. Beyrut: Dar İbn Zeydun, t.y.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-. *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdul Hamid. 1. Baskı. Kâhire: Mektebetü'n-Nehce, 1950.
- et-Tahânevî. *Keşşâfu istilâhi'l-fünûn*. 1. Baskı. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1998.

- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî. *Tehzîbü'l-lûga*. Thk. Abdülkerim el-Urbavi. Dârül-Misriyye. Erişim: 01 Ağustos 2018. <https://archive.org/details/tahzlu>.
- Ferre, Frederick. *Din Dilinin Anlamı*. Trc. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Basım Yayın, 1999.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed el-Hamevi. *el-Mişbâhu'l-münîr fî garîbi's-şerhi'l-kebîr li'r-Râfi'î*. 2 Cilt. Beyrut, t.y.
- Fıĭlâlî, Ethem Ruhi. *Çaĭımızda İtikadi İslam Mezhepleri*. 4. Baskı. Ankara: Selçuk Yayınları, 1980.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-. *el-Kâmûsü'l-muhît*. 8. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r Risale, 2005.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Kâhire: Dârü'l-Hadis, 2008.
- Frank, Richard M. "Ebû Hâşim'in Ahval Teorisi". *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*. Trc. Hayrettin Nebi Güdek. 46 (2014): 225-236.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *el-Münkız mine'd-dalâl (Dalaletten Kurtuluş)*. Trc. Hamidullah Ünal. 1. Baskı. İstanbul: Ravza Yayınları, 2015.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *Feğâ'ihu'l-Bâtıniyye*. Thk. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Dârü'l-Kutubi's-Sekafiyye, t.y.
- Gazzâlî, Ebu Hamit. *Esmâ'ül Hüsnâ Şerhi*. Trc. M. Ferşat. İstanbul, t.y.
- Gazzâlî, Ebu Hamit. *Halkın Kelâmî Tartışmalardan Korunması (İlcâmü'l-'avâm 'an 'ilmi'l-keâm)*. Trc. Dursun Sabit Ünal. 1. Baskı. İzmir: İzmir İlâhiyat Fakültesi vakfi yayınları, 1987.
- Gazzâlî, Ebû Hamit el-. *İtikad'da Ortay Yol (el-İktisâd fî'l-İ'tikad)*. Trc. Kemal Işık. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.
- Goldziher, Ignaz. *el-Akîde ve's-Şerî'a fî'l İslâm*. Trc. Muhammed Yusuf Musa. Beyrut: Daru'r Raid el Arabiyye, t.y.
- Gölcük, Şerafeddin. *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*. 1. Baskı. İstanbul: Kayhan Yayınları, 1979.
- Gölcük, Şerafeddin. *Kelam Tarihi*. 1. Baskı. Konya: Esra Yayınları, 1992.
- Gölcük, Şerafeddin - Toprak, Süleyman. *Kelâm*. 4. Baskı. Konya: Tekin Kitabevi, 1998.
- Gurâbî, Ali Mustafa. *Tarihü'l-fırakı'l-İslâmiyye*. Mısır, 1378.
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin. *Câmiu'l-Mütûn fî hakki envai's-sıfati'l-İlahiyye (Ehl-i Sünnet İtikadı)*. Trc. Abdulkadir Kabakçı - Fuad Günel. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2014.
- Gürkan, Sâlime. "Mâtürîdî'nin Kitabü't-Tevhid'inde Hristiyanlık ve Teslis Eleştirisi". *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*. t.y. 302-309.
- Güven, Mustafa. *Ebû'l-Muin en-Nesefî'nin Allah Anlayışı*. Yüksek Lisans, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.
- Güzel, Abdurrahim. "Kelâm ve Tasavvuf Açısından Tevhid". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 11 (2001): 193-209.
- Habibullah Hasan Ahmed. "Et-Temhîd li kavaidi't-tevhid 'Mukaddime'". Kâhire: Dâr-ı Tıbbâti'l-Muhammediyye, 1986.
- Halid, Abdurrahman. *Usulu't-tefsir ve'l-kavâid*. Şam, t.y.
- Harman, Ömer Faruk. "Yahudilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Harpûtî, Abdullatif. *Tenkîhu'l Kelâm fî 'Akâ'id-i ehli'l-İslâm*. Trc. Fikret Karaman - İbrahim Özdemir. 1. Baskı. Ankara: TDV Elazığ Şubesi Yayınları, 2000.
- Hasirizâde, Mehmed Elif Efendi. *en-Nûru'l Furkan fî Şerhi Lugati'l-Kur'an, (Kur'an Lügati)*. 1. Baskı., 2 Cilt. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Heras, M. Halil. *Şerhu'l Akideti'l-Vâsitiyye*. Medine, t.y.

- Hilmi, Mustafa. *Menhecü ehli'l-Hadis ve's-Sünne*. İskenderiye, 1992.
- Huleyf, Fethullah. "kitâbü't-tevhid 'mukaddime'". Beyrut, 1976.
- İbn Bâbeveyh el-Kummî, Şeyh Sadûk Ebû Ca'fer Muhammed. *Risâletü'l-i'tikâdâtü'l-İmâmiyye*. Thk. Assam Abdusseyyid. Beyrut: Daru'l-Müfid, 1993.
- İbn Faris, Ahmed b. Zekeriyya. *Mucemü mekayisi'l-lüga*. 4 Cilt. Beyrut, 1991.
- İbn Fûrek, Muhammed b. El-Hasan. *Makâlatu's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*. Thk. Ahmed Abdurrahim. 1. Baskı. Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2005.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime I*. Trc. Zakir Kâdiri Ugan. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî. *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*. Kâhire, 1964.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said. *el- Fasl fi'l- milel ve'l-ehva ve'n-nihal (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*. Trc. Halil İbrahim Bulut. 1. Baskı., 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm. *el-Fasl*. Thk. . Muhammed İbrahim Nasr - ve Abdurrahman Umeyre. 2 Cilt. Beyrut, t.y.
- İbn kayyim el-cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *İ'lâmü'l-muvakkı'în*. 2 Cilt. Beyrut, 1993.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *el-Maârif*. 3. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1975.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Te'vilü muhtelifi'l-Hadis*. Thk. Muhammed Muhyiddin el-Esfer. 2. Baskı. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Hadis Müdafaa'sı*. Trc. M. Hayri Kırbaçoğlu. 1. Baskı. Ankara: OTTO Yayınları, 2017.
- İbn Kutluboğa. *Tâcu't-Terâcim*. Thk. Muhammed Ramazan Yusuf. 1. Baskı. Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1992.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. 1. Baskı., 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Nedim. *el-Fihrist*. Thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1997.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fuşûşü'l-hikem*. Trc. Ekrem Demirli. 2. Baskı. İstanbul, 2008.
- İbnü'l-Esir. *el-Kâmil fi't-tarih*. Trc. Abdülkerim Özaydın. 1. Baskı. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2016.
- İlhan, Avni. "Bâtıniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*. Beyrut, 2002.
- İsferâînî, Ebu'l-Muzaffer Tahir b. Muhammed. *et-Tebşir fi'd-Din ve Temyizu'l-Fırkati'n-Naciye an'il-Firaki'l-Halikin*. Thk. Kemal Yusuf el-Hut. Lübnan, 1983.
- Işık, Hidayet. "İslam Bilginlerinin "Seneviyye" Adı Altında Dualist Dinlere ve Mezheplere Yaklaşımları". *Dini Araştırmalar Dergisi* 6/18 (2004): 149-172.
- Işık, Kemal. *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967.
- İzmirli, İsmail Hakkı. "Dürzî Mezhebi". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*. 2 (t.y.): 36-99.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Kâdı Abdulcebbar, İbn Ahmed el-esed Âbâdi. *Dinin Temel İlkeleri, (el-Muhtasar Fi Usuli'd-Din)*. Trc. Hulusi Arslan. 1. Baskı. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Kâdı Abdulcebbar, İbn Ahmed el-esed Âbâdi. "Hristiyanların Teslis Hakkındaki Görüşlerinin Çürütülmesi". *Hikmet Yurdu*. Trc. Hulusi Arslan 2/3 (2009): 317-344.

- Kâdî Abdulcebbar, İbn Ahmed el-esed Âbâdi. *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*. Trc. İlyas Çelebi. 1. Baskı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. Thk. Mahmud Hudayrî Trc. Hulusi Arslan. t.y.
- Kâdî Abdülcebbar, İbn Ahmed el-esed Âbâdi. *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse*. 1. Baskı. Kahire, 1955.
- Kâdî Abdülcebbar, İbn Ahmed el-esed Âbâdi. *Uşûlu'l-ḥamse*. Thk. Faysal Bedir. 1. Baskı. Kuveyt: Kuveyt Üniversitesi Yayınları, 1998.
- Kâdî, Vedat el-. "Keysâniyye'ye Özel Referansla İslam Kaynaklarında Gulât Teriminin Gelişimi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. Trc. Yusuf Benli 7/2 (2007): 241-276.
- Kapar, Memet Ali. "Kâ'b b. Eşref". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kab-b-esref>.
- Kaplan, İbrahim. "Hristiyan Teolojisiyle Etkileşimi Açısından Erken Dönem Kelamı". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2008): 131-155.
- Karadaş, Cağfer. *Bâkîllânî'ye göre Allah ve Âlem Tasavvuru*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-ẓunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut, 1990.
- Kâtip Çelebi. *Süllemu'l-Vusul*. t.y.
- Kehhale, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-Müellifin*. 1. Baskı., 4 Cilt. Müessesetü'r-risale, 1993.
- Kilabâzî, Muhammed. *et-Teârif li mezhebi ehli't-tasavvuf*. Kahire, 1969.
- Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Koçar, Musa. *Mâtürîdî'de Allah-Âlem İlişkisi*. 1. Baskı. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İslamî Araştırmalar Merkezi, 2011.
- Koloğlu, Orhan Şener. "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*. 2 (2007): 195-214.
- Korkmaz, Sıddık. "İbn Sebe Rivâyetinin Tarih ve Makalat Türü Eserlere Yansıması". *Dini Araştırmalar Dergisi* 10/29 (2007): 129-144.
- Kubat, Mehmet. "Selefi Perspektifin Tarihselliği". *İslami Araştırma Dergisi*. 3 (2004): 235-251.
- Kummî, Sa'd b. Abdullah Ebi Halef el-. *el-Makâlât ve'l-fıraḡ*. Tahran: Matbaâtü Hayderi, 1331.
- Kurt, Rudolph. "Maniheizm". *Çorum Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*. Trc. Mustafa Bıyık. 1 (2002): 378-393.
- Kutlu, Sönmez. "Kerrâmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kutluer, İlhan. "Cevher". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Küçük, Abdurrahman - Tümer, Günay - Küçük, Alpaslan. *Dinler Tarihi*. 4. Baskı. Ankara: Berikan Yayınevi, 2012.
- Mâcid, Nâim. *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*. 1. Baskı. Erzurum: İhtar Yayıncılık, 1995.
- Macit, Nadim. *Kur'an'a Göre Şirk*. Doktora, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst., 1991.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Akâid Risalesi, (İslam Akâidine Dair Eski Metinler içinde)*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1963.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Mâtürîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*. Trc. Mustafa Saim Yeprem. 2. Baskı. Ankara: TDV Yayınları, 2015.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-. *Kitabu't-Tevhid Tercemesi*. 6. Baskı. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2014.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'ilmiyye, 2005.

- Mavil, Hikmet. *Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin Fiilî Sıfatlar Anlayışı*. Yüksek Lisans, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.
- Mavil, Kılıç Aslan. *Klasik Dönem Mâtürîdiyye Kelamında Te'vil Anlayışı*. Doktora, Marmaüra Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Merîsi, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail b. Seyyid. *el-Muhkem ve'l muhitu'l-a'zam*. Thk. Abdülhamit Hindavi. 11 Cilt. Beyrut, 2001.
- Michel, Thomas. *Hristiyan Tanrıbilimine Giriş*. İstanbul, 1992.
- Mircea, Eliade. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler tarihi*. Trc. Ali Berktaş. 1. Baskı., 3 Cilt. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2003.
- Mustafa İbrahim - Ziya, Ahmed Hasan ez- - Neccar, Muhammed Ali en-. *el-Mu'cemü'l-vasîf*. Beyrut: Daru'l- Fikr, t.y.
- Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber el-. *el-Kâmil*. Thk. Muhammed Ahmed ed-Dali. Müessesetü'r-Risale, 1986.
- Mütercim Âsım Efendi. *el-Okÿânüsü'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*. 1. Baskı., 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Neseî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Kitabu't-Temhid li kavaidi't-tevhid*. Thk. Cibullah Hasan Ahmed. Kahire: Dâru't-Tibâati'l-Muhammediyye, 1986.
- Neseî, Ebü'l-Berekât. *İslam İnançının Ana Umdeleri, (el-Umde)*. Trc. Temel Yeşilyurt. Malatya, 2000.
- Neseî, Ebü'l-Berekât en-. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. 1. Baskı., 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Neseî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-. *Mâtürîdî Akaidi (Bahrü'l- Kelâm Tercümesi)*. Trc. Ramazan Biçer. 1. Baskı. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.
- Neseî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-. *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*. Thk. Hüseyin Atay - ve Şaban Ali Düzgün. 1. Baskı., 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Neseî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-. *Tevhidin Esasları (et-Temhîd li-kavâ'idi't-tevhîd)*. Trc. Hülya Alper. 4. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Neseî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Mu'temid en-. *et-Temhîd li-kavâ'idi't-tevhîd*. Thk. Habibullah Hasan Ahmed. Kâhire: Dâr-ı Tıbbâti'l-Muhammediyye, 1986.
- Neseî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-. *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*. Ed. Hüseyin Atay. 2. Baskı., 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Neseî, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Bahrü'l-Kelâm*. Thk. Muhammed Salih el Ferfur. 2. Baskı. Şam: Mektebetü Dari'l-Ferfur, 2000.
- Neseî, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-. *Bahrü'l-Kelâm*. Thk. Muhammed Salih el Ferfur. 2. Baskı. Şam: Mektebetü Dari'l-Ferfur, 2000.
- Neşşâr, Ali Sâmî. *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. Trc. Osman Tunç. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Nevbahtî, Hasan b. Musa. *Fıraku's-Şî'a*. Thk. Hibetu'd-din eş-Şehristânî. Beyrut: Mektebetü's-saddûk, 2012.
- Nişâbü'rî, Abdurrahman. *el-Gunye fî Usûli'd-Din*. Lübnan, 1987.
- Onat, Hasan. "İbahiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1999. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibahiyye>.
- Oymak, İskender. "İslam Kaynaklarına Göre Maniheizm". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 14 (2009): 67-97.
- Ögük, Emine. *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*. 2. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

- Önal, Recep. “İbn Hazm Teolojisinde Teşbîh ve Tecsîm İnancı: Müşebbihe ve Mücessime’ye Yönelik Teolojik Eleştiriler”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (2018): 909-938.
- Önal, Recep. “Kelam Tarihinde Haberi Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebu’l-Berakat en-Neseî’nin Konuya Bakışı”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016): 376-407.
- Öz, Mustafa. “Dürzîlik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Öz, Mustafa. “Müfevvida”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Özarslan, Selim. “Allah’ın Görülebilmesi/Rü’yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2001): 275-293.
- Özcan, Hanifi. *Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdîlik*. 1. Baskı. İstanbul: Cedit Neşriyat, 2012.
- Özler, Mevlüt. *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*. 1. Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Pâk, Âdem. “Fitne Zamanında İbn Sebe’nin Rolü Hakkında Bir Değerlendirme”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (t.y.): 421-424.
- Pezdevî, Ebü’l-Yusr Muhammed el-. *Usûlu’d-din*. Kâhire: Mektebetü’l-Ezheriye li’t-tülas, 2003.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Nihâyetü’l-İcaz fî dirâyet i’l-İ’caz*. Thk. İbrahim Samurai - ve Muhammed B. Hamdi. Umman: Daru’l-Fikre, 1985.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *el-Muḥaṣṣal (Kelâma Giriş)*. Trc. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, t.y.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Esâsü’t-takdîs*. Thk. Ahmed Hicazi es-Seka. Kâhire: Mektebetü’l-Külliyatî’l-Ezheriye, 1986.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. “İ’tikâdâtü firâki’l-müslimîn ve’l-müşrikîn”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. Trc. Faruk Sancar 9/2 (2009): 235-274.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Mefâtîhu’l-ğayb*. Erişim: 30 Temmuz 2018. www.kalb-iselim.net/kutuphane/tefsirweb.
- Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebi Bekr es-. *Mâtürîdîyye Akâidi (El-Bidaye Fi Usuli’d-Din)*. Trc. Bekir Topaloğlu. 8. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002.
- Semerkindî, Ebü’l-Leys Nasr b. Muhammed es-. *Tefsîrü’s-Semerkindî, (Bahru’l Ulûm)*. Thk. Muhammed Muavviz - ve Adil Ahmed Abdülmevcud. Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1993.
- Serinsu, Ahmet Nedim - Sürmeli, Mehmet - Alkan, Arif. *Dini Terimler Sözlüğü*. 1. Baskı. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2009.
- Sinanoğlu, Mustafa. “Muattıla”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Sinanoğlu, Mustafa. “Şirk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sirk>.
- Soğukoğlu, Fehmi. “Nusayrilik ve Tanrı Algıları”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2013): 487-500.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. “Hz. Peygamber Döneminde Mecusiler”. *İslami İlimler Dergisi Yayınları*. 2007. 383-394.
- Subkî, Tâcüddin Adülvehhab. *es-Seyfu’l-Meşhur fî Şerhi Akîdeti Ebi Mansur*. Trc. Mustafa Saim Yeprem. 2. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, t.y.
- Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman. *Te’vilü Ehâdisi’l-Mühimme li’t-teşbih*. Thk. Besyûni Mustafa İbrahim el-Kûmî. Cidde, 1979.
- Süleyman Sırrı Efendi. *Kenzü’l Akâid*. 2. Baskı. Dersâdet, 1316.

- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm eş-. *el-Milel ve'n-nihal*. 2. Baskı. Beyrut: Daru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 1992.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm. *Milel ve Nihal*. Trc. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm. *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelâm*. Thk. Ferid Ceyyum. 1. Baskı. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009.
- Şemseddin Sâmi. *Kâmûs-ı Türkî*. 1. Baskı. İstanbul: İdeal Yayınları, 2012.
- Şenzeybek, Aytekin. "Başlangıçtan Günümüze Dürzilik". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 31 (2011): 173-216.
- Şimşek, Sabit. *Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da Tanrı Anlayışı*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- Taberî, Ebu Cefer Muhammed İbn Cerir. *Tarihu'l-umem ve'l-mulûk*. Kâhire, 1358.
- Tan, Muzaffer. "Geçmişten Günümüze Dürzilik". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 5/2 (2012): 61-82.
- Teftâzânî, Sa'du'd-din. *Şerhu'l-'Akâ'id*. Trc. Talha Hakan Alp. 3. Baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Topaloğlu, Bekir. *Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vacip)*. 9. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001.
- Topaloğlu, Bekir. "Ehad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelam İlmine Giriş*. 1. Baskı. Damla Yayınları, 20120.
- Topaloğlu, Bekir. "Kudret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kudret--kelam>.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. 5. Baskı. Ankara: İslamî Araştırmalar Merkezi, 2017.
- Troll, Christian W. "Tarihi Bir Olay Olarak Hristiyanlık". *Cumhuriyet Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Dergisi*. Trc. Talip Özdeş. 3 (1999): 257-272.
- Ülkü, Hayati. *Mezhepler Tarihi*. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2015.
- Üzüm, İlyas. "Mücessime". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Vankulu, Mehmed Efendi. *Vankulu Lügati*. Trc. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi. 1. Baskı., 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Trc. Ethem Ruhi Fırlı. 1. Baskı. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Araz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ebû'l-Muîn en-Nesefî". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 32: 568-570. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, t.y.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Şerr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Teşbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Yazıcı, Ayşenur. *Kelamda Tenzih Doktrininin Temelleri*. Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. "Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Sîması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebû'l-Muîn Nesefî". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslami İlimler Enstitüsü Dergisi*, 27 (1985): 281-298.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

- Yurdagür, Metin. “Kurucusundan Sonra Maturidiyye Mezhebinin En Önemli Kelamcısı Ebu’l-Muin En-Neseî’nin Hayatı ve Eserleri”. *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet Dergisi]* 11/4 (1985): 27-43.
- Yurdagür, Metin. “Mümâselet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2006. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mumaselet>.
- Yurdagür, Metin. “Tenzih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2011. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tenzih>.
- Yüksel, Emrullah. “İlahi Fiillerde Hikmet”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslami İlimler Enstitüsü Dergisi*,. 8 (1998): 43-76.
- Zebîdî, Zeynü’-din Ahmed b. Ahmed b. Abdi’l-Latif. *Saḥîḥ-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh*. Trc. Kâmil Miras. 8. Baskı., 12 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1985.
- Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-. *el-Minhâc fî uşûli’-d-dîn*. Thk. Abbas Hüseyin İsa Şerefu’d-Dîn. San’a: Mektebetü merkez-i Bedri’l-ilmi ve’s-Sekafi, t.y.
- Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-. *el-Keşşâf ‘an ḥakā’iki ğavâmizi’t-tenzîl*. Beyrut, 1987.