

T.C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KELÂM BİLİM DALI

**EBÜ'L MUÎN EN-NESEFÎ'NİN KELÂMA DAİR ESERLERİNDE EŞ'ARÎLİĞE
NİSPET EDİLEN GÖRÜŞLERİN TESPİT VE DEĞERLENDİRİLMESİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Ayşe Nur MEYLANİ

Danışman:

Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU

İSTANBUL

2019

T. C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KELÂM BİLİM DALI

**EBÜ'L MUÎN EN-NESEFÎ'NİN KELÂMA DAİR ESERLERİNDE EŞ'ARÎLİĞE
NİSPET EDİLEN GÖRÜŞLERİN TESPİT VE DEĞERLENDİRİLMESİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Ayşe Nur MEYLANİ

Danışman:

Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU

İSTANBUL

2019

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı'nda 020116YL27 numaralı Ayşe Nur Meylani'nin hazırladığı “*Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin Kelâma Dair Eserlerinde Eş'arîliğe Nispet Edilen Görüşlerin Tespit ve Değerlendirilmesi*” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 26/07/2019 günü (14:30 – 15:30) saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Hayrettin Nebi GÜDEKLİ
Marmara Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Ayşe Nur MEYLANI

26.07.2019

ÖZ

Bu çalışmada, Mâtürîdî ekol içinde hayli önemi haiz olan ve İmam Mâtürîdî'nin en büyük yorumcusu kabul edilen mütekellim Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin kelâma dair eserleri incelenmiş, bu eserlerde Eş'arîliğe nispet edilen görüşler tespit edilmiş ve ilgili başlıklar altında sunulmuştur. Çalışmada, Nesefî'nin kelâma dair yazdığı eserlerinde Eş'arî mezhebine veya Eş'arî mütekellimlere nispet ettiği görüşler ve onlara yaptığı atıflar, klasik kelâm kitaplarının takip ettiği metoda benzer şekilde tasnif edilmiştir. Böylelikle bu tez, birinci bölümde “Bilgi ve Varlık Bahisleri”, ikinci bölümde “Ulûhiyet Bahisleri”, son bölümde ise “İman, İmâmet ve Nübüvvet Bahisleri” başlıkları altında Nesefî'nin Eş'arîler'e nispet ettiği görüşleri iki ekol arasında mukayeseli bir şekilde sunmaktadır. Çalışmanın “Değerlendirme ve Sonuç” bölümünde ise Nesefî'nin, kitaplarında Eş'arîler'i zikrediş şekilleri, Eş'arîliğe karşı tutumu ve onun eserlerinden Eş'arîlik hakkında çıkartılabilecek yargılar değerlendirilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Eş'arîlik, *Tebssiratü'l-edille*.

ABSTRACT

This study consists of examining of Mutakallim Abu'l-Muîn al-Nasafi's works whom has a respectable value in Maturidi school and accepted as the most important commentator of Imam Maturidi. In these works it's been detected the remarks which were related to Ash'ari school and submitted under related titles. In the study, the remarks which were related to mutakallimun of Ash'ari school and references to them in works of Nasafi as to Kalam had been classified complying method of classical Kalam books. In this manner, this thesis consists of three chapters. Title of the first chapter is "Knowledge and Existence Topics", second chapter is "Divinity Topics" and the last chapter is "Faith, Imamet and Nubuwwah Topics". And it's been submitted the remarks which have been related to Ash'ari school by Nasafi compared among each two schools Ash'ariyya and Maturidiyya. "Evaluation and Result" part of thesis consists evaluation of ways of mentioning Nasafi about mutakallimun of Ash'ari in his books and his manner to Ash'ari school and judgments about Ash'ari school which can be took out of his books.

Key Words: Abu'l-Muîn al-Nasafi, Abu'l-Hasan al-Ash'ari, Ash'ari school, *Tabsirat al-adilla*.

ÖNSÖZ

Eş'arîler ve Mâtürîdîler, aynı cadde üzerinde, aynı yol işaretlerini takip ederek, aynı hedefe doğru yürüdüğü halde çeşitli sâiklerle bazen cadde üzerinde birbirine yaklaşan veya birbirinden uzaklaşan iki grubun misali gibidir. Aynı yolda olmalarına rağmen bazen farklı çiçekleri koklayan, farklı ağaçlardan yemiş toplayan bu iki grubun, nihayetinde birbirlerine en uzak olduğu yerlerde bile onları bir çatı altında tutacak Ehl-i sünnet caddesi, Ehl-i sünnet akaidinin işaret levhaları ve rıza-i ilâhî hedefi ortaktır. Hiç şüphesiz aynı caddede yürüyor olmaları her zaman müttelik olacakları mânasına gelmeyecektir.

Onların yol boyunca birbirlerinden uzaklaştıklarında aralarında cereyan eden ihtilaflar ve münakaşalar bazen lafız üzerine tartışmalar düzeyinde kalmıştır. Ancak kimi zaman bu görüş ayrılıkları büyük infiallere yol açmıştır. Bununla beraber, her iki ekolün mensupları da Ehl-i sünnet çizgisinde olan kimseleri, birtakım farklı görüşleri sebebiyle tekfir etmekten kaçınmışlardır. Her ne kadar tarihsel süreçte aşırıya gidip karşı görüş sahiplerini tekfir eden kişiler ortaya çıkmış olsa da bunlar hep azınlık olarak kalmıştır. Zaten tekfir ile sonuçlanan bu ihtilafların aslı incelendiğinde ya bir görüşün yanlış anlaşıldığı ya da mezhepsel taassubun gerçekleri örttüğü; aslında tekfir edecek bir durum olmadığı görülmüştür.

Bu iki ekolün kurucu isimleri aynı zaman diliminde ancak farklı uzak coğrafyalarda yaşadıkları için gâlip görüşe göre birbirlerinden haberdar olmamışlardır. Birbirlerinden istifade edemedikleri halde biri diğerine bu kadar yakın iki sistem kuran bu iki âlimin görüşleri arasında pek tabii çeşitli farklılıklar olmuştur. Sonradan bu imamların öğrencileri ve ondan sonra onların öğrencileri birbirlerinden haberdar olmuş, birbirlerinin görüşlerinden gerektiği yerde faydalanmış, gerektiğinde de karşı tarafı tenkit etmişlerdir.

Müellifimiz Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Eş'arîlik ile Mâtürîdîliğin etkileşim içerisinde olduğu bir yerde ve zaman diliminde, özellikle de tekvin tartışmalarının yoğun bir şekilde devam ettiği bir ilim ortamında yaşamıştır. O, böyle bir sahada yaşamış olmanın avantajını çok iyi kullanarak Eş'arîliği yakından tanımıştır. Bu yargı, onun eserleri ve Eş'arîlerle olan etkileşimi incelendiğinde çok rahat doğrulanacaktır.

Zira Neseî, eserlerinde Eş‘arîler’e çok fazla görüş nispet etmiş, onların görüşlerini ve delillerini değerlendirmiştir.

Bu anlamda iki ekol arasında kilit bir isim olan Neseî’nin, Eş‘arîler’i nasıl tanıdığı ve değerlendirdiği, onlara çeşitli görüşler nispet ederken ne gibi sâiklerle sözü kaleme aldığı, birbirlerine muhalif oldukları meseleleri nasıl çözümlediği ve onları Ehl-i sünnet dairesinin neresinde konumlandığı hayli önemli bir konudur. Bu bağlamda tezimiz, Neseî’nin eserlerini bütüncül bir şekilde çalışarak onun, Eş‘arîliğe nispet ettiği görüşlerin tespitini ve onlara atıf yaparken kullandığı üslûp ve titizliği değerlendirmeyi hedeflemektedir. Ayrıca bu tez, Neseî’nin Eş‘arîler hakkındaki tutum ve yargısını da belirlemeyi amaçlamaktadır.

Elinizde bulunan bu çalışma elbette sadece benim gayretlerime dayanıyor değildir. Çalışma, burada isimlerini tek tek zikretmenin uzun süreceği birçok kişinin destek ve dualarıyla nihayete ermiştir. “İnsanlara teşekkür etmeyen Allah’a da şükretmez” hadisinden hareketle çalışmada en çok emeği geçenleri burada anmak isterim.

Bu konuyu çalışmak istediğimde beni teşvik eden ve bana güvenen danışman hocam Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU’na desteği ve kıymetli yönlendirmeleri için minnettarım. Yüksek lisans eğitimimin ilk gününden itibaren bana rehberlik eden, tezimi baştan sona okuyup değerlendirmelerde bulunan Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ hocama da çok müteşekkirim. Ayrıca tez jürime teşrif eden ve değerlendirmeleriyle tezime katkı sağlayan Dr. Öğr. Üyesi Hayrettin Nebi GÜDEKLİ hocama da bir teşekkür borçluyum. Tez konusu aradığım süreçte bana destek olan, bu konu üzerinde çalışmayı öneren, takıldığım noktalarda bana gönülden yardım eden ve hiçbir sorumu cevapsız bırakmayan kıymetli hocam Dr. Hamza el-BAKRÎ’ye olan minnetim bir teşekkürün ötesindedir. Bundan başka ilmî çalışmalarımda beni her zaman destekleyen başta kıymetli annem olmak üzere aileme de şükranlarımı iletiyorum. Son olarak bana sundukları fırsatlardan dolayı İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) ve Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi ailesini de burada anmayı manevî bir borç bilirim. Nihaî şükür ise beni bu çalışmada istihdam eden Yüce Allah’adır.

Bir beşer ameli olarak çalışmamın eksik ve hatalardan hâli olamayacağını biliyor ancak yine de bu mütevazı çalışmayı ilim ehline sunmanın kıvancını yaşıyorum.

Allah'tan çalışmamı mübarek kılmasını, kusurlarımı tekmi1 edip bu çalışmamı, hadis-i şerifte amel defterlerini açık tutacağı işaret edilen ameller arasına katarak hüsnü kabul ile kabul etmesini niyaz ediyorum.

Gayret bizden, tevfi1 ise Allah'tandır.

Ayşe Nur MEYLANI

Üsküdar / Temmuz 2019



İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
BEYAN	iii
ÖZ	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	ix
KISALTMALAR	xi
GİRİŞ	1
1. Tezin Konusu ve Önemi	1
2. Tezde İzlenen Yöntem	5
3. Tezde Kullanılan Kaynaklar	6
4. Tezin Amacı ve İddiası	7
BİRİNCİ BÖLÜM	9
BİLGİ VE VARLIK BAHİSLERİ	9
1. Bilgi Bahsi	9
1.1. Bilginin Tarifi	9
2. Varlık Bahisleri.....	14
2.1. Cevherin Tarifi	15
2.2. Cismin Tarifi	17
2.3. Arazın Tarifi	19
2.3.1. Arazların Bekası Meselesi	20
2.4. Kadîmin Tarifi	22
İKİNCİ BÖLÜM	25
ULÛHIYET BAHİSLERİ.....	25
1. Sıfatlar.....	25
1.1. Sıfatların Bekası Meselesi	26
1.2. Fiilî Sıfatlar.....	29
1.3. Haberî Sıfatlar	33
1.3.1. Müşâbehet ve Mümâseletin Keyfiyeti.....	35

1.4.	Hikmet Sıfatı	38
1.5.	İrade Sıfatı	41
1.5.1.	Aslah Problemi	43
1.6.	İlim Sıfatı	45
1.7.	Tekvin Sıfatı	46
1.7.1.	Tekvinin Ezelî Olması ve Tekvin-Mükevven İlişkisi	47
1.7.2.	Eş‘arîler’in Mâtürîdîler’e Yönelik Eleştirileri	48
1.7.3.	Eş‘arîler’in Delilleri	49
1.7.3.1.	Sem‘î Deliller	50
1.7.3.2.	Fıkhî Deliller	52
1.7.3.3.	Lügavî Deliller	53
1.7.3.4.	Aklî Deliller	54
1.7.4.	Neseî’nin Eş‘arîler’e Cevapları	56
1.7.5.	Neseî’nin Eş‘arîler’in Görüşlerini Değerlendirmesi	64
1.7.6.	Değerlendirme	70
1.8.	Kelâm Sıfatı	76
1.8.1.	Kelâm-ı Nefsînin İşitilmesi	78
1.8.2.	Halku’l-Kur‘ân Meselesi	81
2.	Allah’ın Cihetten Nefyi	83
3.	Rü‘yetullah	84
4.	Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk	92
5.	Kulların Fiilleri	95
5.1.	Kulların Fiillerinin Yaratılması	95
5.2.	Kulun Kudret Sıfatı	100
5.3.	Fiillerin Cihetleri	101
6.	Allah’ın Va‘d Ve Va‘dinden Dönmesi Problemi	103
6.1.	Va‘dü’l-Füssâk Meselesi	103
6.2.	Kâfirin Affedilmesi ve Müminin Cezalandırılması	106

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM 108

İMAN NÜBÜVVET VE İMÂMET BAHİSLERİ 108

1.	İman	108
1.1.	İmanın Tanımı	109
1.2.	Mukallidin İmanı	112
1.3.	İman İçin Gerekli Olan Delilin Keyfiyeti	121
1.4.	Muvâfât İmanı	124
1.5.	İmanda İstisna	126
2.	Nübüvvet	128
2.1.	Âhirete İntikalden Sonra Nebînin Nübüvveti	128
2.2.	Peygamberlik İddiasında Bulunan Kişinin Elinde Mucize Gerçekleşmesi	131

2.3. Ehl-i Fetretin Durumu	132
3. İmâmet	134
3.1. Mefdûlün İmâmeti	134
3.2. İmam Seçiminde İzlenecek Yol.....	136
DEĞERLENDİRME ve SONUÇ	137
KAYNAKLAR.....	151
ÖZGEÇMİŞ.....	157



KISALTMALAR

as.	Aleyhi selam
b.	Bin/ibn
çev.	Çeviren
der.	Derleyen
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	Editör
h.	Hicrî
haz.	Hazırlayan
Hız.	Hazreti
krş.	Karşılaştırınız
m.	Miladî
ö. (/)	Ölüm tarihi (hicrî / miladî)
s.	Sayfa
sav.	Sallallahu aleyhi ve sellem
sy.	Sayı
thk.	Tahkik eden
ty	Basım tarihi yok
vb.	Ve benzeri

GİRİŞ

1. Tezin Konusu ve Önemi

İslâm coğrafyasında bildiğimiz kadarıyla Ebü'l-Muîn en-Neseî'ye (ö. 508/1115) ait olan *Tebsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn* adlı eserin üç farklı neşri bulunmaktadır. Bu neşirlerden ilki, 1977 yılında Ezher Üniversitesinde Muhammed el-Enver Hâmid Îsâ tarafından doktora tezi olarak hazırlanmıştır. Lakin bu tez, üzerinden ancak yıllar geçtikten sonra basılmıştır. Eseri ayrıca Şam'da 1990-1993 yıllarında Claude Salamé neşretmiştir. Türkiye'de ise I cildi Prof. Dr. Hüseyin Atay tarafından 1993'te, II cildi ise 2003'de Hüseyin Atay ve Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün tarafından yayımlanmıştır.¹

Türkiye'de Neseî veya onun *Tebsıratü'l-edille* adlı eseri hakkında yapılan çalışmaların yaygınlaşması oldukça yakın bir tarihe dayanmaktadır. Bu sebeple Hüseyin Atay, 1978 yılına ait olan bir çalışmada *Tebsıra*'nın ihmal edildiğine işaret etmiştir.² Aynı şekilde Prof. Dr. M. Said Yazıcıoğlu, 1985 yılında kaleme aldığı bir makalede Neseî ile ilgili neredeyse hiçbir çalışma olmadığını söylemiş ve *Tebsıra*'nın ihmal edildiğine vurgu yapmıştır.³ Bundan başka Prof. Dr. Süleyman Uludağ da Mâtürîdî ekol için ikincil derecede kaynak olarak kabul edilen *Tebsıra*'nın basılmamış, okunmamış ve okutulmamış olmasının Mâtürîdî mezhebi açısından büyük bir talihsizlik, ilim adına şanssızlık ve fikir tarihi namına acınacak bir durum olduğunu belirtmiştir.⁴ Bu sebeple ilim adamlarının *Tebsıra*'nın ihmal edildiği konusunda fikir birliği içinde olduğu söylenmiştir.⁵ Ancak akademi açısından sevindirici olan husus, bu durumun 2019'a gelindiğinde değişmiş olmasıdır. Zira hâlihazırda doğrudan yahut dolaylı olarak Neseî ile ilgili yapılan çalışmalar artmış, onun birer öz niteliğinde olan *Bahrü'l-kelâm* ve *et-Temhîd* kitapları kıymetli hocalar tarafından tercüme edilmiştir.

¹ Muhammed Aruçi, "Tebsıratü'l-edille", *DİA*, XXXX, 226.

² Fahreddin er-Râzî, *Kelâm'a Giriş el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978, (mütercim mukaddimesi) s. 2.

³ M. Said Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelâm Ekolü'nün İki Büyük Siması: "Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu'l-Muîn Neseî", *AÜİFD* 27 (1985): s. 283, 294.

⁴ Sa'düddin et-Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2010, (mütercim mukaddimesi) s. 29.

⁵ M. Said Özervarlı, "Ebu'l-Muîn en-Neseî'ye Ait Tebsıratü'l-edille'nin Kaynakları" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1988), s. 11.

Prof. Dr. M. Said Özervarlı, “Ebu’l-Muîn en-Neseî’ye Ait *Tebîsîratü’l-edille*’nin Kaynakları” adlı yüksek lisans tezinde, muhalefet ettiği kişi ve mezheplerin görüşlerini kendi asıllarıyla karşılaştırmak suretiyle *Tebîsîra* üzerinden yapılacak bir çalışmanın kelâm tarihi açısından çok yararlı olacağı kanaatini paylaşmıştır. O, böyle bir çalışmanın şimdiye kadar kapalı kalan bu eserden daha fazla istifade edilmesi için zemin hazırlayacağını düşünmektedir.⁶ Bundan başka bizim de tezimizde takip ettiğimiz *Tebîsîra* neşrinin Sonuç bölümünde bu adlı esere yedi yılını verdiğini ifade eden Muhammed İsâ, sonradan gelecek araştırmacılar için bir tavsiyede bulunmuştur. Bu tavsiyede o, söz konusu kitabın Eş’arîler ve Mu‘tezile hakkında içerdiği bilgilerin mukayeseli bir şekilde çalışılmasının faydalı olacağına işaret etmiştir.⁷ Bundan başka Prof. Dr. M. Said Yazıcıoğlu da Neseî’nin Eş’arîler hakkındaki tutumunu araştırılmaya değer bulduğunu ifade etmektedir.⁸ Ne var ki biz, bu tavsiyeleri de ancak tez konusunu alıp araştırmalara başladıktan bir müddet sonra görmüş bulunmaktayız. Bu vesileyle zamanında kıymetli araştırmacılar tarafından tavsiye edilen önemli bir konuyu çalışmanın bize nasip olmasından kıvanç duyduğumuzu da belirtmemiz gerekir.

Tezimiz, hicrî beşinci yüzyılın sonlarında Mâverâünnehir bölgesinde yaşayan büyük kelâm âlimi Ebü’l-Muîn en-Neseî’nin kelâma dair eserlerinde Eş’arîliğe nispet edilen görüşlerin tespit ve değerlendirmesini hedeflemektedir. Çalışmamızda Neseî’nin *Tebîsîratü’l-edille fî usûli’d-dîn*, *Bahrü’l-kelâm* ve *et-Temhîd* adlı üç kelâm eserinden faydalandık. Neseî’nin Eş’arîler’e en çok atıf yaptığı eseri *Tebîsîratü’l-edille* olmuştur. Bunun dışında o, *Tebîsîra*’nın bir özeti kabul edilen *Bahrü’l-kelâm* ve *Tebîsîra*’ya giriş mahiyetinde yazılmış olan *et-Temhîd* adlı eserlerinde⁹ Eş’arîliğe çok fazla atıf yapmamıştır. Ancak yine de biz tezimizin konusunu *Tebîsîratü’l-edille* ile sınırlamadık. Zira *Tebîsîra*’da zikredilmeyen birkaç önemli hususun bahsi geçen diğer kaynaklarda geçtiğine şahit olduk. Bu hususların önemine binaen tezin, Neseî’nin kelâmî eserlerini şâmil olmasına karar verdik.

⁶ M. Said Özervarlı, “*Tebîsîratü’l-edille*’nin Kaynakları”, s. 46.

⁷ Ebü’l-Muîn en-Neseî, *Tebîsîratü’l-edille fî usûli’d-dîn*, thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ, Kahire: el-Mektebetü’l-ezheriyye li’t-türâs, 2011, (muhakkikin sonuç yazısı) II, 1199.

⁸ M. Said Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî’ye Göre İnsan Hürriyeti*, Ankara: Otto Yayınları, 2017, s. 30.

⁹ Saidmukhtar Okilov, “Mâtürîdî Doktrinin Reformu: Ebü’l-Muîn en-Neseî Örneği”, *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, haz. Ahmet Kartal, İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014, s. 2; Ebü’l-Muîn en-Neseî, *Tevhidin Esasları*, çev. Hülya Alper, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007, (çevirenin önsözü) s. 17; Yusuf şevki Yavuz, “Neseî, Ebü’l-Muîn”, *DİA*, XXXII, 570.

Tezin önemi, Neseî'nin, hem kendi ekolü olan Mâtürîdî gelenek içinde hem de genel mânada kelâm tarihi açısından önemi ile paralellik göstermektedir. Ayrıca onun bilhassa *Tebsiratü'l-edille* isimli eseri kelâm sahasında eşsiz bir eser olma niteliğini haizdir. Neseî, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ve onun *Kitabü't-tevhîd* adlı eseri hakkında yorum yapabilmek için adeta bir anahtar görevi görmektedir.¹⁰ Bu sebeple Prof. Dr. Fethullah Huleyf, Mâtürîdî'ye ait *Kitâbü't-tevhîd* neşrinin mukaddimesinde, Neseî'nin mezkûr eserinin Mâtürîdî gelenek içinde *Kitâbü't-tevhîd*'den sonra gelen ikinci eser olduğunu kaydetmiştir. Ayrıca o, Neseî'nin Mâtürîdîlik içindeki konumunu, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) Eş'arîlik'teki konumuna benzetmektedir.¹¹ Bundan başka Neseî'nin Mâtürîdîlik'teki konumunu Eş'arîlik'teki Ebû Hâmid el-Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) benzetenler de olmuştur.¹² Böylelikle Neseî için Mâtürîdiyye'nin ikinci kurucusu mevkiinde olduğunu söylemek mümkündür.¹³

Neseî'nin *Tebsıra*'da takip ettiği semantik metot ve felsefî üslûp her ne kadar onu kendi alanında eşsiz kılsa da ne yazık ki bu üslûbu, anlaşılabilirliği ve zorluğu sebebiyle ondan sonra takip edilmemiştir.¹⁴ Yazıcıoğlu'nun, Neseî'den sonra bu metodun takip edilmesi durumunda kelâm ilminin bugün çok daha farklı bir boyutta olup, İslâm inanç felsefesinin daha felsefî, etkili ve akılcı bir şekilde izah edileceğine dair bir kanaati vardır.¹⁵ Bu bağlamda Neseî'nin bu kitabı Mâtürîdî mezhep içinde zirve olarak kabul edilmektedir.¹⁶ Hatta Nûreddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184), *Tebsıra*'yı okuduğunu ve onu aşan bir eser bulamadığını söylemiştir. Ayrıca Sâbûnî, eserlerinde bu kitaptan çokca faydalanmıştır ve onun kitaplarında Neseî etkisi görülmektedir.¹⁷ Bu da bu eserin, yazıldığı devirde bile büyük yankılar uyandırdığını göstermektedir.¹⁸ Bu sebeple Prof. Dr. Hüseyin Atay, Mâtürîdîler'in en büyük kelâmcısı Neseî'den sonra

¹⁰ Özervarlı, "Tebsiratü'l-Edille'nin Kaynakları", s. 9.

¹¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1982, (muhakkikin mukaddimesi) s. 5.

¹² Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtürîdiyye", *DİA*, XXVIII, 166.

¹³ Yusuf Şevki Yavuz "Ebû'l-Muîn en-Neseî", *DİA*, XXXII, 568.

¹⁴ Özervarlı, "Tebsiratü'l-edille'nin Kaynakları", s. 12; Yazıcıoğlu, "Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu'l-Mu'în Neseî", s. 281, 296, 289. Neseî'nin takip ettiği semantik metodu hakkında bir değerlendirme için bkz. Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993, (muhakkikin dirase bölümü) I, 17-42; Yazıcıoğlu, "Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu'l-Mu'în Neseî", s. 288.

¹⁵ Yazıcıoğlu, "Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu'l-Mu'în Neseî", s. 294.

¹⁶ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Mâtürîdîlik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019, s. 264.

¹⁷ Özervarlı, "Tebsiratü'l-edille'nin Kaynakları", s. 12.

¹⁸ Yazıcıoğlu, "Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu'l-Mu'în Neseî", s. 294.

onun yolunda ve sisteminde kimsenin yetişemediğini ayrıca onun *Tebsıra* adlı eserinin ihmal edildiğini vurgulamaktadır.¹⁹

Tezimiz, Mâtürîdî ekol içerisindeki en parlak simalardan biri olan Neseî²⁰ ve onun *Kitabü't-tevhid*'in ayrılmaz bir parçası olan *Tebsıra* adlı eseri²¹ üzerinde bir çalışma olduğu ve bu kilit isimde Eş'arî geleneğe bir bakış sadedinde olduğu için Mâtürîdîlik-Eş'arîlik mukayesesi açısından önemli veriler sunmaktadır.

Bu sebeple Eş'arîlerle olan münasebetin fazla olduğu, özellikle de birleştirici birçok ortak nokta varken tekvin tartışmalarının ayırıcı bir unsur olarak ön plana çıktığı bir dönemde, Neseî gibi önemli bir isimde ve *Tebsıra* gibi eşsiz bir kitapta Eş'arîlik algısının izini sürmenin, iki ekol arasındaki uyum-ihtilaf-münasebet-rekabet değerlendirmeleri için önemli bilgiler sunacağı açıktır.

Bundan başka biz, araştırmalarımız sırasında Neseî'nin, Eş'arîler hakkındaki yargısı hususunda yanlış bir hüküm olabileceği sonucuna vardık. Öyle ki bazı araştırmacılar, Neseî'nin bu kitabı Eş'arîliğe karşı bir reddiye sadedinde yazdığı veya tekvin bahsindeki hesaplaşmanın uyandıracığı bir sonuç olarak Eş'arîler'i Ehl-i sünnet dışında bir grup olarak gördüğü, onları ağır sözlerle itham ettiği sonucuna varabilir. Ancak biz, onun eserlerinde Eş'arîliğe bütüncül bir yaklaşımla baktığımız; onun Eş'arîler'e gerek muhalefet ettiği gerek onların safında olduğu yerleri topluca incelemiş olduğumuz için bu yargı hususunda söz söyleme hakkını kendimizde görüyoruz. Esasında bir kilit olarak Neseî'nin Eş'arîler üzerindeki değerlendirme ve görüşünün kelâm araştırmacıları için de önemli olduğunu düşünüyoruz. Ayrıca her ne kadar son dönemde Neseî ile ilgili çalışmalar artmış, onun *Tebsıra* adlı kitabı araştırmacılar tarafından ilgi görmüş olsa da tezimize benzer bir çalışma yapılmamış olmasının da tezimizin önemini arttıracığı kanaatindeyiz.²²

¹⁹ Râzî, *el-Muhassal*, (mütercimin mukaddimesi) s. 2.

²⁰ Yazıcıoğlu, "Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu'l-Mu'în Neseî", s. 281.

²¹ Yazıcıoğlu, "Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu'l-Mu'în Neseî", s. 294; Özervarlı, "Tebisratü'l-edille'nin Kaynakları", s. 12. Ayrıca Yazıcıoğlu, Mâtürîdî hakkında *Tebsıra* incelenmeden yapılan bir değerlendirmenin eksik olacağı kanaatinde. Bkz. Yazıcıoğlu, "Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu'l-Mu'în Neseî", s. 298.

²² Zekerya Sarıbulak, "Ebu'l-Muin en-Neseî ve İslâm Mezhepleri Tarihindeki Yeri" adında bir yüksek lisans tezi hazırlamış ve bu çalışmada Neseî'de geçen Eş'arî atıflarının bir kısmına değinmiştir. Ancak bu tez, bağlamı ve kapsamı açısından bizim çalışmamızdan farklıdır. Bundan başka Wilferd Madelung *Studies in Medieval Muslim Thought and History* adlı kitabında "Abu'l-Muîn al-Nasafî and Ash'arî Theology" başlıklı 13 sayfalık bir makalesini yayımlamıştır. Ancak bu makale de hem hacmi hem de kapsadığı konular açısından bizim tezimize alternatif bir çalışma değildir.

Son olarak belirtmeliyiz ki tarih boyunca araştırmacılar, Eş‘arî ve Mâtürîdî mukayesesi üzerinde birçok telif vermişlerdir. Bunlardan bazıları iki ekol arasındaki ihtilaf sayısını beşe kadar indirirken diğer bazıları da yetmişe kadar çıkarmıştır.²³ Bilinen ihtilafların lafzî olduğunu iddia edip iki ekolün arasını uzlaştırmaya çalışan araştırmacılar da olmuştur. Bizim çalışmamız ise doğrudan Mâtürîdî gelenekten gelen birinin kitaplarındaki ihtilafları incelediği için Eş‘arîler’in, dışarıdan gözlem yapanlar değil bilakis bizzat Mâtürîdîler penceresinden görünümü hakkında bilgi sunmaktadır.

2. Tezde İzlenen Yöntem

Elinizde bulunan bu tez, Ebü’l-Muîn en-Nesefî’nin kelâma dair eserleri olan *Tebşiratü’l-edille*, *et-Temhîd* ve *Bahrü’l-keîâm*’dan yararlanılarak hazırlanmıştır. Tezde, Nesefî’nin diğer ilimler üzerine yazdığı eserlere müracaat edilmemiştir. Söz konusu eserler önce taranmış, bu eserlerde geçen Eş‘arî âlimlere veya Eş‘arî mezhebine yapılan atıflar tespit edilmiştir. Bu atıflar, sistematik kelâm eserlerinde bulunan tasnife benzer bir yöntemle ilgili başlıklar altında toplanmıştır.

Üç bölümden oluşan tezimizin her bir bölümünün altında Nesefî’nin Eş‘arîler’e atıfta bulunduğu konular için başlıklar açılmış, bu başlıklar altında söz konusu atıflar zikredilmiş; gerektiği yerlerde Nesefî’nin cevapları da aktarılmış ve sonra bahsi geçen atıflar değerlendirilmiştir.

Araştırmada mümkün mertebe Eş‘arî kaynaklara ulaşılmaya çalışılmış, Nesefî’nin Eş‘arîler’e atfettiği görüşler, onların kitapları arasında bulunmaya gayret edilmiştir. Bulunan sonuçlar zaman zaman metin içinde ancak genellikle dipnotlarda gösterilmiştir. Nesefî’nin nispetinde yanıldığı düşünülen yerler ise ayrıca belirtilmiştir.

Araştırmacı, Nesefî’nin Eş‘arî’ye veya Eş‘arîler’e nispet ettiği görüşleri ilgili başlıklar altında zikretmeden evvel, konulara kısaca değinmiş, gerekli gördüğü terimleri açıklamış ve meselelerin iki mezhep arasındaki ihtilaf noktalarına kısaca işaret etmiştir. Hemen her kelâm konusunu ihtiva etmesi, bir kavram çalışması olmaması ve tezin sınırlarını aşması endişesi sebeplerine binaen kavramların tarifleri üzerinde uzunca durulmamıştır. Yine tezin hududundan çıkmamak için konuların, bahsi geçen mezhepler

²³ Halil Taşpınar, “Mâtürîdiyye ve Eş‘ariyye Mezhepleri Arasında İhtilaf mı? Suni Dalgalanma mı?”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2006): 218-221.

arasındaki tartışmalarına ayrıntılarıyla değinilmemiş, bunun yerine genelde Nesefî'nin işaretlerinden hareket edilerek bütünü bozmayacak izahlar yapılmıştır.

Esasında tezin içinde bulunan ana veya küçük başlıkların yahut kavramların hemen hepsi tek başına bir tez konusu olabilecek konulardır. Özellikle de bu başlıkların birçoğu iki mezhep arasında mukayeseli bir çalışmayı hak edecek yeterli önemi haizdir. Elinizde bulunan çalışma da yüksek lisans düzeyinde olduğu için konunun içine girebilecek muhtemel tartışmalar veya tafsili araştırmalara yer verilmeden daha çok tez konusunun gayesi etrafında şekillenmiştir.

Hakkında tafsilatlı bilgiler bulunduğu ve akademik çalışmalara çok kez konu olduğu için bu çalışmada Nesefî'nin hayatı, eserleri veya kelâmî görüşleri incelenmemiştir. Bunun yerine tez, üç bölüm içerisinde ilgili başlıklar altında ana muhtevaya bağlı bir şekilde ilerlemiştir.

Kavram açıklamalarında genelde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* referans alınmıştır. Kişilerin ilk geçtikleri yerde vefat tarihleri hicrî ve miladî olarak parantez içinde verilmiştir. Tezimiz boyunca bazı istisnalar dışında *DİA*'nın imlâsı gözetilmiştir. Bunun dışında yabancı kökenli bazı kelimeler italik olarak yazılmıştır. Âyet tercümelerinde çeşitli tasarruflar mevcut olmakla beraber Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan meâl tercih edilmiştir.

3. Tezde Kullanılan Kaynaklar

Tezde kullanılan birincil kaynaklar Nesefî'nin kelâm eserleridir. Tekrar zikretmek gerekecek olursa bu eserler, Nesefî'nin en şâmil eseri olan *Tebsiratü'l-edille*, buna bir giriş sadedinde yazdığı *et-Temhîd* ve diğer müstakil eseri olan *Bahrü'l-kelâm*'dır. Nesefî'nin Eş'arîler'e nispet ettiği görüşler bu kaynaklar üzerinden tespit edilmiştir.

Nesefî'nin nispet ettiği görüşlerin izi ise Eş'arîler'in temel eserlerinde sürülmüştür. Bu bağlamda Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) kelâm kitaplarına müracaat edilmiş ancak Eş'arî'ye nispet edilen görüşlerin izi daha çok Ebû Bekr Muhammed b. Fûrek'in (ö. 406/1015) *Mücerredü makalâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* adlı kitabında bulunmuştur. Bunun yanında diğer Eş'arî âlimlere nispet edilen görüşler için de mümkün mertebe onların kitaplarına başvurulmuştur. Böylelikle

Eş'arî'nin kitapları yanında Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) ve Bâkılânî'nin eserleri de kaynaklar arasında yer almıştır.

Verdiği derli toplu bilgilerin önemine binaen çalışmada kaynak alınan bir diğer eser grubu da Eş'arîlik ile Mâtürîdîlik arasındaki farkları inceleyen eski ve yeni eserler olmuştur. Bundan başka burada tek tek zikredemeyeceğimiz hem klasik kelâm eserleri hem de modern çalışmalar incelenmiş, onlara da zaman zaman atıflarda bulunulmuştur.

Kavramlar veya konular açıklanırken genelde merhum Prof. Dr. Bekir Topaloğlu ve Prof. Dr. İlyas Çelebi hocalarımızın beraber kaleme aldıkları *Kelâm Terimleri Sözlüğü* ve *DİA*'dan yararlanılmıştır. Bununla beraber gerekli görüldüğünde farklı kamuslara da müracaat edilmiştir.

4. Tezin Amacı ve İddiası

Tezin amacı, Neseî'nin belki başka çalışmalarda bir yönüyle ele alınan Eş'arîlik yaklaşımını ve Eş'arîler'e olan atıflarını toplu olarak uygun başlıklar altında zikretmek, Neseî'nin bu atıflarındaki üslûp ve titizliğini değerlendirmek, genel olarak bu ekol karşısında takındığı tavırla ilgili bir yargıya varmaktır. Böylelikle bu tez, Neseî'nin kitaplarından belli bölümlerin incelenmesi sonucunda çıkarılan Eş'arîlik algısına mukabil bütüncül bir bakış ile hazırlanmış doğru bir hüküm vermeyi amaçlamaktadır.

Ayrıca bu tez, Neseî'nin özellikle de tekvin tartışmalarının bir sonucu olarak Eş'arîlik hakkındaki olumsuz gibi görünen tavrını yeniden gündeme almayı ve değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bundan başka bu çalışma, Neseî'nin Eş'arîler'i Ehl-i sünnet dışında bir grup olarak gördüğü yargısı hakkında da yeni bir söz söylemek gayesini taşımaktadır.

Çalışmamız sırasında bizden önce Said Yazıcıoğlu'nun işaret ettiği bir hususu biz de teyit etmiş olduk. O, Neseî'nin *Tebsıra*'da bazen muhaliflerinin görüşlerini zikrederken onların isimlerini zikretmediğini belirtmektedir. Ona göre böylelikle zaman zaman Neseî'nin kiminle polemiğe girdiği veya hangi görüşün ona ait olup hangisinin muhaliflere nispet edildiğinin tespit edilmesi zorlaşmaktadır. Bu sebeple o, *Tebsıra* okuyucusunun dikkatli olması gerektiğini aksi halde yanılgıya düşebileceğini

vurgulamaktadır.²⁴ Biz de çalışmamız sırasında Nesefî'nin *Tebsıra*'daki hâkim üslûbu gereği çoğu zaman metinlerin anlaşılması ve zamirlerin kişilere / gruplara nispetini tayin etmenin zorluğu görüşünü tekrar teyit etmiş olduk. Ancak biz, buradan yola çıkarak çalışmamızın önemini vurgulamak niyetindeyiz. Zira bizim de özellikle bilginin tanımı, mukallidin imanı ve tekvin meselelerinde işaret edeceğimiz gibi bazen Nesefî'nin bir konu hakkındaki yazılarının tamamını okumadan varılan sonuçların yanlış çıkabilmesi muhtemeldir.

Böylelikle bu çalışma sadece tekvin veya diğer başka hususi meseleler üzerinden seyreden münakaşalardan ziyade Nesefî'nin kelâm eserlerinin hepsinde tüm Eş'arîler'e ve genel olarak Eş'arî ekole nispet edilen görüşleri değerlendirerek bu tespitler hakkında bir söz söylemeyi hedeflemektedir. Dolayısıyla bu tez, Mâtürîdî bir pencereden Eş'arîliğin nasıl görüldüğü, Ehl-i sünnet içindeki münakaşaların nasıl seyrettiği, onların birbirlerine yakın ve uzak oldukları yerlerde birbirlerine karşı nasıl bir tutum takındıkları ve birbirlerinden atıf yaparken nasıl bir üslup kullandıkları hakkında Nesefî örneği üzerinden veriler sunmaktadır.

²⁴ Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye göre İnsan Hürriyeti*, s. 29.

BİRİNCİ BÖLÜM

BİLGİ VE VARLIK BAHİSLERİ

1. Bilgi Bahsi

Bilginin tanımı, inkâr edenlere karşı bilginin ispatı, imkânı ve bilgi edinmenin yolları hem akaid hem de sistematik kelâm kitaplarında hayli yer işgal eden bir bölüm olmuştur. Kelâmcılar, bilginin imkânından yola çıkarak temsil ettikleri bu ilmin temelini ispatlamak istemiş, ayrıca kulun bilgisi ile Allah'ın bilgisi hakkında çeşitli kuramlar üretebilmişlerdir.²⁵ Bu yüzden Nesefî Akaidi, “eşyanın hakikati sabittir ve bunun hakkında bilgi edinmek mümkündür”²⁶ cümlesiyle başlamaktadır.

Bilgi bahsi, ilk olarak Mu'tezilî ekolden gelen kelâmcılar tarafından ele alınmıştır. Ehl-i sünnet ekolünde ise bu bahsi derli toplu inceleyen ilk isim İmam Mâtürîdî olmuş, ondan sonra bilgi, kelâm kitapları arasında müstakil bir yer tutmaya başlamıştır.²⁷ Her ne kadar İmam Eş'arî'nin elimizde olan eserlerinde müstakil bir bilgi bahsine rastlayamıyor olsak da kendisinden sonra gelen öğrencileri ona bazı tarifler nispet etmiş ve bilgi bahsine değinmişlerdir.

1.1. Bilginin Tarifi

Ebü'l-Muîn en Nesefî, *Tebsıratü'l-edille* adlı eserinde, kelâmcılar nezdinde ortak kabul gören bir tarifi olmayan ve tanımlaması zor bir fenomen olarak görülen²⁸ bilgi bahsine geniş yer vermiştir. O, kitabının ilk bölümünü bilgiye ayırmıştır. Bilginin tarifini aradığı

²⁵ Necip Taylan, “Bilgi”, *DİA*, VI, 159.

²⁶ Bkz. Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, çev. Talha Hakan Alp, İstanbul: İFAV Yayınları, 2017, s. 51; Aynı cümle Lâmişî'nin kitabında da geçmektedir. Bkz. Ebü's-sena Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî, *et-Temhîd, li kavâidi't-tevhîd*, thk. Abdülmecid Mekki, Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1995, s. 39; Bundan başka Nesefî de, Sofistâiler hariç akıl sahiplerinin “ilmin sabit oluşu ve eşyanın hakikatının varlığı” konusunda ittifak ettiklerini söyler. Bkz. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Seyyid Muhammed Enver Hamid İsa Abdüzzâhir Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye, 2011, I, 137.

²⁷ Necip Taylan, “Bilgi”, *DİA*, VI, 159.

²⁸ Adnan Bülent Baloglu, “Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebü'l-Muîn en-Nesefî Örneği”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003): s. 3.

bu ilk bölümün ilk başlığı altında önce, insanların ilmin tarifi konusunda ihtilaf ettiklerini beyan etmiş, daha da sonra bazı kelâm âlimlerinin bilgi tanımlarına yer vermiştir. Neseî, kitabında naklettiği tariflerin her birini çeşitli yönlerden tenkit etmiştir. Nihayetinde de İmam Eş‘arî’nin tarifini beğendiğini zikretmiş ve sonuçta da kendi ekolünün hocası İmam Mâtürîdî’nin tarifini benimsediğini açıklamıştır.

Neseî’nin bu bölümde itiraz edip çeşitli yönlerden sorunlu bulduğu tariflerden bazıları da Eş‘arî ekole mensup kelâmcılara aittir. Neseî, eserinde Eş‘arîler’den ilk olarak Bâkılânî’nin ilim tarifine yer vermiştir. Neseî’nin zikrettiğine göre O ilmi, “bilineni olduğu hal üzere bilmek (mârifet)” şeklinde tarif etmiştir.²⁹ Neseî, bu tarifi fasit olarak değerlendirmektedir. Zira ona göre, eğer ilim mârifet olsaydı bilen kişiye (âlim), “mârifet sahibi (ârif)” denilmesi gerekirdi. Oysa Allah için âlim sıfatı kullanılırken ârif sıfatı kullanılmamaktadır.³⁰

Neseî, burada tanıma yaptığı itirazı kuvvetlendirmek adına, Allah için, tıpkı âlim denildiği gibi ârif de denilebileceğini iddia eden Kerrâmîler’e de iltifat edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Neseî, Allah için ârif sıfatı kullanılamayacağı konusunda Müslümanların icmâi olduğunu zikreder. Onun beyanına göre, Allah için böyle denmemesinin sebebi, mârifetin hâdis ilim için kullanılmasıdır. Bunun dışında mârifet, bir şüpheden sonra insanda ortaya çıkan açıklık ve şüphenin giderilmesi için de kullanılmaktadır. Oysa bilindiği gibi Allah’ın ilmi mutlak ve kadîmdir. Sonradan meydana gelmiş veya bir şüpheden sonra oluşmuş değildir.³¹

Bundan sonra Neseî, Eş‘arîler’den İbn Fûrek’in tanımına yer vermiştir. İbn Fûrek’e göre “ilim, kendisiyle, muktedir olan kişinin, sağlam ve kusursuz iş yapma imkânı sağlayan bir sıfattır”.³² Ancak Neseî, bu tarifi de tam ve yerinde bulmamaktadır. Zira ona göre kullar, kadîm olan Allah’ı, O’nun sıfatlarını ve O’nun

²⁹ Bâkılânî’nin mezkûr tarifi için bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *Kitabü’t-Temhîd*, thk. Richard J. McCarthy, Beyrut: el-Mektebetü’s-şarkîyye, 1957, s. 6; Bâkılânî, *el-İnsâf*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire: el-Mektebetü’l-ezheriyye li’t-türâs, 2000, s. 13.

³⁰ Neseî, *Tebşıra*, I, 130.

³¹ Neseî, *Tebşıra*, I, 131-132.

³² Bu tarifi İbn Fûrek’e nispeti için bkz. Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkarü’l-efkâr fi usûli’d-dîn*, thk. Ahmet Muhammed el-‘Ahdî, Kahire: Dâru’l-kütübi’l-vesaiki’l-kavmiyye, 2004, s. 75; ayrıca bkz. Adudüddin el-Îcî, *el-Mevakîf*, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut: Dâru’l-cil, 2011, I, 54. İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), bu tarifi bazı Eş‘arîler nispetiyle nakletmiştir. Bkz. İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitabü’l-irşâd ilâ kavâti’i’l-edille fi usûli’l-i’tikâd*, thk. Ahmed Abdurrahman es-Sayih, Tevfik Ali Vehbe, Kahire: Mektebetü’s-sekafeti’d-diniyye, 2009, s. 18.

hakkında muhal olan şeyleri bildikleri halde bu bilgi, kullarda fiilleri sağlam ve güzel yapma etkisi sağlamaz.³³

Nesefî'nin, kim olduklarını belirtmeden bazı Eş'arîler'e nispet ederek naklettiği bir ilim tarifi daha vardır. Buna göre "ilim, bilineni (mâlûm) olduğu hal üzere idrak etmektir".³⁴ Nesefî, bu tarifi de bozuk bulmaktadır. Zira idrak etmek fiilinin mastarı olan de-re-ke, müşterek mânalı bir mastardır. Bu bağlamda idrak, ihata etmek, yetişmek, anlamak, meyveler için olgunlaşmak mânalarında kullanılabilir. Nesefî, sözün burasında Allah'ın bilinebildiğini, oysa idrak edilemediğini; zira idrakin, bir şeyin sınırları ve nihayetini kapsayan bir kuşatma olduğunu tekrar hatırlatmakta ve bu şekilde bazı Eş'arîler'in tarifi dediği bu tanımını da çürütmektedir.³⁵

Yine Nesefî, Eş'arîliğin önemli isimlerinden biri olan Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye (ö. 418/1027) nispet edilen ilim tarifini de kitabına almıştır. Nesefî'nin naklettiğine göre o, bilgiyi, "bilinen şeyin (mâlûm) olduğu gibi açıklığa kavuşması (tebeyyün)" şeklinde tarif etmiştir.³⁶ Nesefî'ye göre bu tarif de sorunludur. Zira tebeyyün müşterek bir lafızdır. Bir şeyin açıklığa kavuşması, bilinmesi, gibi mânalara gelmektedir. Bu durumda, bu kelimeyi duyan kişi, kelimenin birden fazla mânaya gelmesi hasebiyle bir karışıklık yaşayabilir. Bu karışıklık da bir delil ile kelimedenden kastedilen mâna açıklanmadığı sürece devam edecektir. Kaldı ki bu durum Nesefî'ye göre bir şeyin tanımının yapılmasının sebebi olan, o şeyin hakikatinin bildirilmesi gayesiyle örtüşmemektedir. Bununla beraber Nesefî, Allah için âlim denildiği halde mütebeyyin (açıklığa kavuşturan, açıklayan) denilmeyeceğini de kaydetmektedir. Tüm bunlara rağmen Nesefî'nin naklettiğine göre bazı Mâtürîdî kelâmcılar da bu tarifi benimsemişlerdir.³⁷

Nesefî, Eş'arîler'den son olarak İmam Eş'arî'nin ilim tarifini zikreder ve sonrasında kendi onayladığı tarife geçer. Nesefî'nin kaydettiğine göre Eş'arî, bilgiyi,

³³ Nesefî, *Tebşıra*, I, 132.

³⁴ Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355), *el-Mevâkıf* adlı kitabında bu tarifi İmam Eş'arî'ye nispet etmiştir. O, ilim tarifi yaparken mâlûm kelimesinin kullanılmasından ötürü bu tarifi devir içerdiğini söylemiştir. Aynı zamanda o, bu tarifte geçen ve gerçek mânası yetişmek olan idrak fiilinin bilgi için ancak mecaz yolla kullanıldığını ve mecaz ifadelerin tanımlarda kullanımının doğru olmayacağını ifade etmiştir. Bkz. Îcî, *el-Mevâkıf*, I, 54.

³⁵ Nesefî, *Tebşıra*, I, 132, 133.

³⁶ Cüveynî ve Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233) bu tarifi bazı Eş'arîler'e nispet etmiştir. Bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 18; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, s. 75. Ancak Âmidî, İsferyânî'ye "ilim, kendisi ile bilinen şeydir" tarifini nispet etmiştir. Bkz. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, s. 75.

³⁷ Nesefî, *Tebşıra*, I, 133.

“bilen kişiyi (âlim) bilen yapan nitelik” olarak tarif etmektedir. Yine onun kaydettiğine göre bazı Eş‘arîler bu tanıımı şöyle yorumlamışlardır: “Bilgi, kendisinde bulunduğu kimsenin bilen (âlim) olmasını sağlayan bir niteliktir”. Bazen de onlar, bu tarifi açıklarken şöyle demişlerdir: “İlim, kendisinde bulunan kimseyi âlim yapan vasıftır”. Neseî’nin belirttiğine göre Eş‘arîler’in çoğu İmam Eş‘arî’nin ilim tarifini yorumlarken bu ikinci ifadeyi seçmişlerdir.³⁸ Neseî, her ne kadar diğer Eş‘arî âlimlerin tariflerini çeşitli yönlerden sıkıntılı bulmuş ve eleştirmiş olsa da İmam Eş‘arî’nin tarifini efrâdını câmi, ağıârını mâni bir tarif olarak değerlendirmiştir. Öyle ki bu tarifi, ona yöneltilen eleştirilere karşı savunmuştur. Neseî, hasımlardan³⁹ bazılarının bu tanıımı şöyle eleştirdiklerini ifade etmiştir:

Siz, tanıımı; ancak tanım yapıldıktan sonra bilinecek şeyle yapıyorsunuz. Size “bilgi nedir?” diye sorulduğunda bilgiyi bilenle tanımlayarak “kişiyi bilen yapan özelliiktir” diyorsunuz. Sonra “bilen kimdir?” diye sorulduğunda da “kendisinde bilgi olan kişidir” diyorsunuz. Böylece bilgiyi bilenle, bileni de bilgi ile tanımlıyorsunuz. Ancak tanımlandıktan sonra bilinecek bir şeyle başka bir şeyi tanımlamaya çalışmak, her iki şeyi de bilinmez olarak bırakmak demektir. Bize “Zeyd geldi” diyen birine “Zeyd kimdir?” diye sorduğumuzda, “Amr’ın oğludur” şeklinde cevap verirse ve biz de “peki Amr kimdir?” diye sorduğumuzda “Zeyd’in babasıdır” diye cevap verdiği takdirde hem Zeyd’i hem de Amr’ı tanıtmamış olur. İşte bilginin bilenle, bilenin de bilgi ile tanımlanması da böyle bir durumdur.⁴⁰

Neseî’ye göre bu tenkitler mezkûr tanımın konusu olan bilgi hakkındaki cehaletten kaynaklanmaktadır. Bu sebeple bilgi hakkında yapılan açıklamalar anlaşıldığında bu tanım da anlaşılabilecek ve tenkitlerin yersiz olduğu görülecektir.⁴¹

Bilginin semantik tahliline kitabında oldukça geniş yer ayıran Neseî, görüldüğü üzere Eş‘arîler’den önemli isimlerin bilgi tariflerine yer vermiştir. O, bu tariflerden bazılarını dilsel ve mantıksal açıdan eleştirirken İmam Eş‘arî’nin tarifine yöneltilen itirazları zikrederek bunlara cevap vermiştir. Bununla beraber hocası İmam Mâtürîdî’nin tarifi hakkında bir eleştiri zikretmemiş, onun tarifini her açıdan sahih,

³⁸ Eş‘arî’ye nispet edilen ilim tarifleri için bkz. Muhammed b.Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü makalâti ş-şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, thk Daniel Gimaret, Beyrut: Dâru’l-meşrik 1987, s. 5; Ayrıca bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 18; Âmidî, *Ebkarü’l-efkâr*, s. 74; İcî, *el-Mevâkıf*, 1, 53, 54.

³⁹ Eş‘arî ekole mensup âlimlerden İcî de İmam Eş‘arî’nin ilmi tarif ederken yine ilim kelimesini kullanmasının tarifte apaçık bir devir oluşturduğunu söylemiştir. Bkz. İcî, *el-Mevâkıf*, 1, 53, 54. Öyle görünüyor ki bu tarife mezhepleri içinden de eleştiriler gelmiştir.

⁴⁰ Neseî, *Tebîrâ*, I, 134.

⁴¹ Neseî, *Tebîrâ*, I, 134.

sorunsuz ve itirazlara kapı aralamayacak bir tarif olarak görmüştür.⁴² Böylelikle onun, her ne kadar Eş‘arî’nin tanımını beğenmiş ve savunmuş olsa dahi hocasının tanımını tercih ettiğini söylemek mümkündür.

Burada zikre değer önemli bir husus vardır. O da şudur: Neseî, her ne kadar *Tebîrâtü’l-edille* adlı eserinde Bâkîllânî’ye nispet ettiği bilgi tarifini eleştirmiş ve bu eleştirisini dilsel açıdan temellendirmeye çalışmış olsa da bir başka eseri olan *Bahrü’l-keîâm*’da aynı tarifi Ehl-i sünnet kelâmcılarının tercih ettiği tanım olarak paylaşmıştır. Bununla beraber Neseî, bu kitabında bahsi geçen tanımın, kulların bilgisi için yapılan bir tanım olduğunu ifade etmiş ve Allah’ın bilgisini farklı değerlendirmiştir. Zira *Tebîrâtü’l-edille*’de da yeniden beyan ettiği üzere bilen insanı ârif olarak nitelemek mümkünse de Allah için bu ifadeyi kullanmak doğru değildir.⁴³ Aynı şekilde Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) de mezkûr tanımını bazı Ehl-i sünnet âlimlerinin tanımı olarak zikretmiştir.⁴⁴

Yine Neseî’nin bazı Eş‘arîler nispetiyle paylaştığı “ilim, bilineni (mâlûm) olduğu hal üzere idrak etmektir” tarifini müşterek lafız içerdiği için eleştirmişti oysa Pezdevî, mezkûr tarifi Ehl-i sünnet’in çoğunun tercih ettiği tarif olarak paylaşmıştır.⁴⁵ Âmidî ise bu tarifi İmam Eş‘arî’ye nispet etmiştir. Ancak o, ilmin tarifi yapılırken ilimden daha kapalı olduğunu belirttiği mâlûm kelimesinin tarifte kullanılmasını eleştirmiştir.⁴⁶

İlim bahsinde Neseî’nin Eş‘arîler’den farklı isimlerin tanımlarına isimlerini de zikrederek yer vermesi, onun bu isimlerin otoritesini kabul ettiğini göstermektedir. Her ne kadar o, bu tanımları eleştirmiş ve doğru bulmamış olsa da İmam Eş‘arî’nin tanımına yapılan itirazların geçersiz olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Bu da onun mezhebî bir taassuba girmedikçe, haksız yere Eş‘arî geleneği eleştirmedikçe göstermektedir.

⁴² Neseî, *Tebîrâtü’l-edille* I, 137.

⁴³ Ebü’l-Muîn en-Neseî, *Bahrü’l-keîâm*, thk. Seyyid Yusuf Ahmed, Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 2005, s. 15.

⁴⁴ Ebü’l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, thk. Hans Peter Linss, ed. Ahmet Hicazî es-Saka Kahire: Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-türâs, 2003, s. 22.

⁴⁵ Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, s. 22.

⁴⁶ Âmidî, *Ebkarü’l-efkâr*, s. 74.

2. Varlık Bahisleri

Kelâmcıların bilgi bahsiyle, gerçek bilginin mümkün olduğunu, insanların bu bilgiye ulaşabileceğini kanıtlamak ve bundan hareketle Allah'ın bilinmesini ve kelâm ilminin temellerinin ispatını gerçekleştirmek için ilgilendiklerini söylemiştik. Aynı şekilde kelâmcılar, varlık bahisleriyle de Tanrı'yı ispat cihetiyle ilgilenmişlerdir. Zira önce Mu'tezilî kelâmcılar elinde başlayan ve sonrasında İmam Eş'arî eliyle Ehl-i sünnet kelâmına taşınan cevher, araz ve cisim gibi terimler⁴⁷ âlemin hâdis olduğunu, dolayısıyla bir muhdisi bulunduğunu ispatlamak; başka bir deyişle metafiziği ve kelâm ilmini temellendirmek için kullanılmıştır. Bu bağlamda varlıkla ilgili bahisler ilk dönem kelâmcılarında vesâil olarak kabul edilmiştir.⁴⁸

Kelâmda kozmolojinin tartışılması veya başka bir ifadeyle kozmolojinin kelâma dahil olması da aynı sâiklere dayanır. Esasında kozmolojiden ya da fizik perspektifinden bakarak teoloji yapmak, ilk defa Müslüman mütekellimler tarafından keşfedilen bir durum olmayıp kökenleri kadîm felsefe tarihine dayanmaktadır.⁴⁹ Bu bağlamda erken dönem kelâmında Allah'ın varlığı, sıfatları, halifelik, irade, kader, iman-amel münasebetleri gibi konular tartışılırken sonraları cevher, araz, cisim gibi fizik konularına yoğunlaşmıştır.⁵⁰

Nesefî de kitaplarında ve özellikle de *Tebşiratü'l-edille* adlı eserinde tıpkı ilk dönem kelâmcıları gibi varlıkla, varlık olması cihetinden değil, onu bir yaratanın olması ve bunu ispat açısından ilgilenmiştir. Bu bağlamda o, cevher, araz, cisim gibi terimler üzerinde durmuş, kadîm, hâdis gibi mânaları açıklamıştır. O, tıpkı kendisinden önceki kelâmcılar gibi hudûs delili üzerinden bir isbât-ı vâcib yoluna gitmiştir. Önce terimleri tarif eden, sonra da onların varlığını ispatlayan ve münkirlerine karşı deliller sunan Nesefî, kitabının mezkûr bölümünün muhtelif başlıkları altında İmam Eş'arî'ye de çeşitli atıflar yapmıştır.

⁴⁷ Bkz. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Risâle istihsâni'l-havz fî ilmi'l-kelâm*, thk. Muhammed el-Vali el-Eş'arî, el-Kâdirî el-Rikâ'î, Beyrut: Dâru'l-meşarî, 1995, s. 38-40.

⁴⁸ İlyas Çelebi, "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde "Konu" Problemi", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2005): s. 19.

⁴⁹ Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015, s. 162.

⁵⁰ Bulğen, *Kelâm Atomculuğu*, s. 161.

2.1. Cevherin Tarifi

Cevher, Farsça'daki *gevher* kelimesinden gelmekte olup, “kendi başına bulunan, değişmeyen, daima bir yüklem konusu olup kendisi yüklem olmayan öz varlık” anlamına gelen bir terimdir.⁵¹

Nesefî, *Tebsiratü'l-edille* adlı kitabının “Âlemin Hâdis Oluşu Hakkında Kelâm” başlıklı ikinci bölümünde diğer kelâmcılar gibi cevher nazariyesini temellendirmeye çalışmıştır. Bu sırada da konu ile ilgili terimleri izah etmiş ve Eş'arî'ye de zaman zaman atıflarda bulunmuştur.

Eş'arî, Nesefî'nin belirttiğine göre kendi kendine kaim olmayı, başka bir ifade ile varlığı kendisinden olmayı “varlığı için kendisinden başka bir şeye ihtiyacı olmayan” şeklinde tarif etmiştir. Nesefî, Eş'arî'nin bu sebeple kendi kendine kaim olan cevherlerin varlığını reddettiğini ve “Allah'tan başka kendi kendine kaim olan bir şey yoktur” dediğini nakletmektedir.⁵² Nesefî'ye göre eğer Eş'arî'nin kastettiği şey, bir mahalle ihtiyaç duymadan var olabilen mânası ise, bunda inkâr edilecek bir durum yoktur. Zira mürekkep ya da basit olan tüm cevherlerin bir mahal olmaksızın yaratılmaları mümkündür. Zaten âlem de inkâr edenlerin iddia ettiklerinin aksine bir mahalde olmaksızın yaratılmıştır.⁵³

Nesefî, cevherin mantıkçılar ve kelâmcılar arasında mütedavil olan bir tanımını aktarmaktadır. Buna göre “cevher, zıtlıkları kabil ve kendi kendine kaim olan” şeydir. Nesefî'ye göre bu tanımdaki zıtlıkları kabilin mânası, cevherin bir sıfatı üzerinde barındırdığı vakit, daha sonra onun zıddına tebdil edebileceği anlamına gelmektedir. Yani şu anda siyah arazını alan bir cevher daha sonra bu arazın zıttı ile tebdil olabilir. Diğer zıt sıfatlar için de durum böyledir.⁵⁴

Nesefî, bu tanımını, aynen bu ifadelerle Eş'arî'nin de zikrettiğini söylemektedir. Ancak Nesefî'ye göre Eş'arî'nin bu tanımını, söz konusu lafızlarla kabul etmesi, onun kendi koyduğu kuralla çelişmesi mânasına gelmektedir. Zira Eş'arî, başta “kendi

⁵¹ Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2015, s. 62; İlhan Kutluer, “Cevher”, *DİA*, VII, 450.

⁵² Nesefî, *Tebsıra*, I, 180.

⁵³ Nesefî, *Tebsıra*, I, 180.

⁵⁴ Nesefî, *Tebsıra*, I, 182.

kendine kaim olan sadece Allah'tır" demiştir. Sonrasında da cevheri tanımlarken "kendi kendine kaim olan" ifadesini onun için de kullanmıştır.⁵⁵

Bununla beraber Neseî, bu tanımda Eş'arî'nin kendi usulü içinde bir çelişkisinin daha gerçekleştiğini ifade etmektedir. Buna göre Eş'arî, bir tarifi iki unsurdan oluşmasını kabul etmemektedir.⁵⁶ Çünkü ona göre tanım, tanımlanan şeyin hakikatini ortaya çıkarmaktır. Zaten bir şeyin de ancak bir hakikati olabilir. Neseî'nin kaydettiğine göre Eş'arî dışındaki kelâmcılar ve filozoflar bir tanımın iki terkipten oluşmasını bir sorun olarak görmemişlerdir. Onlara göre asıl olan efrâdını câmi, ağyârını mâni bir tanımın gerçekleşmesidir.⁵⁷

Neseî, Eş'arî'nin tanım hakkındaki bu ifadesine rağmen cevheri iki unsurdan meydana gelen bir terkip olarak tanımlamasını, onun kendi sisteminde bir çelişkiye düşmesi şeklinde değerlendirmektedir. Ona göre Eş'arî, cevheri sadece "zıtlara kabil olan" şeklinde tarif etseydi kendi aslıyla çelişmeden doğru ve tam bir tanım ortaya koymuş olurdu. Yine de Neseî, Eş'arî'nin bu tarifini kendi aslına göz yumarak söylemiş olabileceğini kaydetmiştir.⁵⁸

Ancak biz, Eş'arî'nin mütedavil olan kitapları arasında kendisine ait bir cevher tanımını bulamadık. İbn Fûrek ise hocası Eş'arî'nin cevheri, "tek bir renge ve tek bir harekete kabil olan" şeklinde tanımladığını kaydetmiştir.⁵⁹ Bununla beraber Eş'arî, Neseî'nin kendisine nispet ettiği görüşü, aynı lafızlarla *Makalâtü'l-İslâmiyyin* adlı kitabında bazı mütefelsiflere nispet etmiştir.⁶⁰ Bundan başka İbn Fûrek, Allah için veya hâdisler için "kendi kendine kaim" ifadesinin kullanılmasının cevazı konusunda Eş'arî'nin birbirinden farklı görüşlere kail olduğunu söylemektedir.⁶¹

Neseî'nin, Eş'arî'ye nispet ettiği tanım iki yönden eleştirdiğini daha önce ifade etmiştik. Bunlardan biri, tanımın iki unsurdan oluşmasıydı. Diğer ise tanımın içinde geçen "kendi kendine kaim olma" ifadesiydi. Ancak görüldüğü üzere İbn Fûrek'in, hocasına nispet ettiği tanımda Neseî'nin itiraz noktaları bulunmamaktadır. Zira söz konusu tanım, iki unsurdan oluşmadığı gibi mezkûr sorunlu ifadeyi de içermemektedir.

⁵⁵ Neseî, *Tebîr*, I, 182.

⁵⁶ Eş'arî'nin mezkûr görüşü için krş. İbn Fûrek, *Makalât*, s. 217.

⁵⁷ Neseî, *Tebîr*, I, 182.

⁵⁸ Neseî, *Tebîr*, I, 182.

⁵⁹ İbn Fûrek, *Makalât*, s. 210.

⁶⁰ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyin ve 'htilâfî'l-musallîn*, thk. Naîm Zerzur, Beyrut: el-Mektebetü'l-asliyye, 2005, II, 238.

⁶¹ İbn Fûrek, *Makalât*, s. 42.

Bundan başka Eş‘arî’nin “kendi kendine kaim olan” ifadesinin kullanımı hakkındaki görüşünde bir kapalılık mevcuttur.

Nesefî, Eş‘arî’ye nispet ettiği tanımın ilk kısmında “zıtlıkları kabil” olan ifadesini kullanmıştı. Sonrasında ise o, “Eş‘arî, tanımın sadece bu kısmını zikretseydi doğru bir tanım olurdu” demişti. Biz de İbn Fûrek’in tanımını esas alarak Nesefî’nin düşünce sistemine göre Eş‘arî’ye nispet edilen bu tanımın da doğru olduğunu iddia edebiliriz. Zira Eş‘arî’nin “tek bir renge ya da harekete kabil olan” ifadesi de zıtlıkları aynı anda barındıramayacağı mânasına gelmektedir.

2.2. Cismin Tarifi

Cisim, sözlükte “tüm büyük yapılı canlıların bedenlerinin ya da uzuvlarının tamamı” mânasına gelmektedir.⁶² Bir terim olarak ise, “üç boyutlu cevher” ya da “cevherden *müellef, mürekkeb* olan” şeklinde ifade edilmiştir.⁶³

Âlemin hâdis (sonradan meydana gelen) olduğu dolayısıyla da onun bir muhdisi (meydana getiren, yaratıcı) olması gerektiği önermesini ispatlamaya çalışırken cismin de varlığından yararlanacak olan Nesefî, kozmoloji delilini anlatmadan önce delilin içinde geçecek terimlerin tanımını yaptığını ifade etmiştik. İşte bu terimlerden biri de cisimdir. Nesefî, cismin farklı tanımlarını zikretmiş her bir tanım üzerinde durmuş ve onları yorumlamıştır. Bu tahlil sırasında zikrettiği tanımlardan biri de İmam Eş‘arî’ye aittir.

Nesefî, Mu‘tezile’nin ve bazı mütekaddim ulemanın cismi, “uzunluk, derinlik ve genişlik olmak üzere üç boyuttan bir araya gelen” şeklinde tanımladıklarını belirtmiştir. Ancak Nesefî, İmam Mâtürîdî’nin bu tanımını benimsemediğini ifade eder. Nesefî’nin aktardığına göre o, bu tarifi kabul etmemiş ve bunun gerekçesini açıklamışsa bile kendi cisim tarifini ortaya koymamıştır. Zira Nesefî’ye göre İmam Mâtürîdî, usûlü gereği dinî bir iş için ihtiyaç olmadığı sürece bir şeyin hakikatini tarif etmekle iştigal etmemiştir.

⁶² Ebü’l-fazl Muhammed b. Mükerrrem b. ‘Alî el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisanu’l-‘Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, XII, 99.

⁶³ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî, Kahire: Dâru’l-fazilet, 2004, s. 68.

Ancak Neseî, onun cismi “*te’lif*” (bir araya gelmek) şeklinde tanımlamış olmasının ihtimaline vurgu yapmaktadır.⁶⁴

Neseî’ye göre Eş’arî de bu mesele ile uğraşmıştır. Ona göre cismin, “uzunluk, genişlik ve derinliği oluşturacak boyutlardan bir araya gelmiş olan” şeklinde tanımlanması doğru değildir. Zira eğer cisim bu boyutların hepsine deniyor olsaydı bizim bir şeyi diğer şeye kıyasla *ecsem* (daha büyük / daha cisimli) olma şeklindeki tavsif etmemiz onun tüm boyutlarıyla daha büyük olması mânasına gelecekti. Böylelikle tek bir boyuttaki fazlalık bir şeyin diğerinden *ecsem* olduğunu söylemek için doğru olmayacaktı. Buna rağmen dil bilginleri bir şeyin diğerine kıyasla daha büyük olduğunu söylerken tek bir boyutun büyük olmasını yeterli görmüşlerdir. Böylelikle Eş’arî’ye göre cismin, üç boyut için değil herhangi bir terkip için kullanılabileceği sabit olmuş olur.⁶⁵

Neseî’nin aktardığına göre bazı Eş’arîler, cisim için “*müellef* olana verilen isimdir” demişlerdir. Ancak tahkik ehli, cisim kelimesinin tek başına bulunduğu zaman dilsel olarak bir *mücessimi* (cisim haline getiren) çağrıştırmadığını veya bunu zorunlu kılmadığını ifade etmektedir. Zira cismi parçalarından bir araya getirenin varlığını dil değil akıl zorunlu kılmaktadır. Bu sebeple onlar, cisme *müellef* denmesini kabul etmemişlerdir. Zira *müellef*, dilde *müellifi* (bir araya getiren) çağrıştırmaktadır. İşbu sebeple Neseî, “cismi, *müellef*, *mürekkeb* veya *mecmu’* gibi kelimelerle tanımlamak, cismin dilde olmayan ifadesini ona zorla ilhak etmek mânasına gelmektedir” demektedir. Zira bu kelimelerin hepsi, cismi tarif etmekten ziyade onu meydana getiren bir özneyi zorunlu kılmaktadır.⁶⁶

Neseî, Eş’arî’nin de mezkûr sebebe binaen cismi, “*müctemi’* (bir araya gelmiş olan)” şeklinde tarif ettiğini nakletmiştir. Bununla beraber *mü’telif* veya *müterekkib* de demiş olabileceğini kaydetmektedir.⁶⁷ Elhak, İbn Fûrek de onun cismi, “cevherlerden bir araya gelen (*mü’telif*)” şeklinde tanımladığını bildirmiştir.⁶⁸

Görüldüğü gibi burada Neseî, İmam Mâtürîdî’nin, Mu’tezile’nin tanımına eleştirisini zikretmiş aynı sâiklerle Eş’arî’nin de söz konusu tarife razı olmadığını

⁶⁴ Neseî, *Tebsıra*, I, 183, 184.

⁶⁵ Neseî, *Tebsıra*, I, 185.

⁶⁶ Neseî, *Tebsıra*, I, 185.

⁶⁷ Neseî, *Tebsıra*, I, 185.

⁶⁸ İbn Fûrek, *Makalât*, s. 219.

bildirmiştir. Bununla beraber o, Eş‘arî’nin seçtiği tanımı gerekçesiyle beraber zikretmiş ve onun gerekçesini tahkik ehlinin gerekçesi olarak ifade ederek bu görüşü tasvip ettiğini ima etmiştir. Kaldı ki o, hocasının da açıkça zikretmemiş olsa da bu tarife yöneldiğini düşünmektedir. Burada Neseî, iki âlimin ittifakına dikkat çekmiştir.

2.3. Arazın Tarifi

Araz, “zuhur etmek, meydana çıkmak, hâsıl olmak” anlamına gelen arz kökünden türemiş bir isim olup, “sonradan ve tesadüfen ortaya çıkan, ansızın baş gösteren, varlığı devamlı ve zorunlu olmayan durum; hastalık, felâket” mânalarına gelmektedir.⁶⁹ Bir terim olarak ise, “cevher ve cismin geçici niteliği olup mevcudiyeti ancak kendisini taşıyacak başka bir varlıkla hissedilebilen, kendi başına boşlukta yer tutmayan” anlamında kullanılmaktadır.⁷⁰

Kelâm terminolojisine tercüme hareketlerinden sonra geçen araz,⁷¹ tıpkı cisim ve cevher terimleri gibi âlemin hudûsu ve bundan hareketle de isbât-ı vâcib için kullanılmıştır.

Neseî de, kendisinden önceki kelâmcılar gibi hudûs delilini kullanmış ve hudûs için gerekli olan mukaddimelerden biri olan arazı, önce tarif sonra da ispat etmeye çalışmıştır. Bu arada Eş‘arî’nin araz tanımına da yer vermiştir.

Neseî, Eş‘arî’nin bazı kitaplarında arazı, “kendisinden başka bir şeye ilişip (âriz olup), mahallini iptal etmeksizin onu iptal eden şey” olarak tanımladığını belirtmektedir.⁷²

Neseî’ye göre bu tanım sahih olmakla beraber, Eş‘arî’nin kendi sistemiyle çelişmektedir. Zira cevher bahsinde geçtiği gibi bu tanım da iki unsurdan oluşmaktadır.⁷³ Dikkat edileceği gibi bu unsurlardan biri “arazın bir şeye ilişmesi”, diğeri ise “mahallini iptal etmeksizin onu iptal etmesidir”. Hal böyle iken Neseî, bu tanımı, kendi içinde tutarlı ve sahih olsa da Eş‘arî prensiplerine göre doğru bulmamaktadır.

⁶⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Araz”, *DİA*, III, 337; Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 31.

⁷⁰ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 31.

⁷¹ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 31.

⁷² Neseî, *Tebşıra*, I, 186.

⁷³ Neseî, *Tebşıra*, I, 187.

Biz ise Eş‘arî’nin günümüze ulaşan kitaplarında bir araz tanımı bulamadık. İbn Fûrek’in de hocasına nispet ettiği tam bir tanım bulamamış olsak da, iki farklı yerde araz hakkında hocasına atfettiği görüşlerden Eş‘arî’nin arazı, “cevher sayesinde mevcut olan gelip geçici şey” şeklinde tarif etmiş olabileceği çıkarılabilir. Zira İbn Fûrek, bir yerde hocasının araz için “gelip geçici olan” dediğini kaydederken⁷⁴ başka bir yerde de “cevher ile mevcut olan”⁷⁵ dediğini kaydetmiştir.

Burada Nesefî, her ne kadar Eş‘arî’ye bizim ulaşabildiğimizden farklı bir tanım nispet etmiş olsa da Nesefî’nin eleştiri noktası olan tarifi birden fazla unsurdan oluşması durumu burada da söz konusudur. Ancak garip olan Nesefî’nin Eş‘arî’ye nispet ettiği tanımın iki unsurunun da İbn Fûrek’in tanımında geçmemesidir. Doğrusu Nesefî’nin bir yanılgı sonucu mu yoksa bizim ulaşamadığımız eserlerden alarak mı bu tarifi Eş‘arî’ye nispet ettiği ayrı bir merak konusudur. Ancak burada dikkat çekmek istediğimiz husus, Nesefî’nin eleştirilerinin içerik ile ilgili değil tanım tekniğine yönelik olduğudur.

2.3.1. Arazların Bekası Meselesi

Arazların devamlılığı, özellikle kelâmcılar ve filozoflar arasında tartışılan bir meseledir.⁷⁶ Her ne kadar Ehl-i sünnet âlimleri arazın bâki olmadığına ittifak etmiş olsalar da arazın nasıl fenâ bulacağı hususunda tek bir görüşte birleşememişlerdir. Eş‘arîler’e göre arazların temel özelliği onların gelip geçici olmalarıdır. Zira arazların devamlılığı onlara göre Allah’ın kudretini sınırlandırmak mânasına gelmektedir.⁷⁷

Arazın devamlılığı konusunda Nesefî, Dırâr b. Amr’ın (ö. 200/815 [?]) konu ile ilgili görüşünü, aynı zamanda Ebü’l-Kâsım el-Kâ‘bî (ö. 319/931) ve İmam Eş‘arî’nin tercihi olarak ifade etmektedir.⁷⁸ Buna göre arazlar, kendisinden bekanın kesilmesiyle yok olur.⁷⁹ Nesefî, bu başlangıcı yaptıktan sonra bu görüşü detaylandırmıştır. Onun

⁷⁴ İbn Fûrek, *Makalât*, s. 267.

⁷⁵ İbn Fûrek, *Makalât*, s. 275.

⁷⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Araz”, *DİA*, II, 341.

⁷⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Araz”, *DİA*, II, 341.

⁷⁸ Eş‘arî’nin mezkûr görüşü için bkz. İbn Fûrek, *Makalât*, s. 268; ayrıca bkz. Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, *Kitabu’l-lüma’ fi’r-redi ‘ala ehli’z-zeyği ve’l-bida’*, ed. Hamude Garabe, Mısır: Matbaa Mısır, 1955, s. 93-99.

⁷⁹ Nesefî, *Tebşıra*, II, 795; Eş‘arî’nin bu görüşü için bkz. Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, İstanbul: Devlet Matbaası, 1928, s. 230.

aktardığı kadarıyla bu görüş şu mânaya gelmektedir: Beka, cisimlerde bulunan ve kendisi ile kaim olamayan, bilakis her saat yeniden yaratılan hâdis bir sıfattır. Dolayısıyla Allah, bir cismin yok olmasını istediğinde ondaki beka sıfatını alır ve sonrasında bu sıfatı tekrar yaratmaz. Böylelikle o cisim yok olmuş olur.⁸⁰

Ancak Neseî, Eş‘arî ve onun gibi düşünenlerin bu görüşüne itiraz etmiştir. Zira ona göre araz, beka sıfatının yaratılacağı bir mahal değildir. Kaldı ki Allah, arazı ikinci anda beka sıfatını yaratmamakla yok etmiş olsun. Bu sebeple Neseî, bu görüşe göre bu şekilde bir fenâ bulmanın mümkün olmadığını söylemektedir.⁸¹

Cisimlerin fenâ bulması konusunda Neseî, Bâkılânî’ye farklı bir görüş nispet etmiştir. Buna göre Bâkılânî cisimlerin fenâ bulmasını onlardan oluş (ekvân) ve renk arazlarının alınmasına bağlamıştır. Zira fenâ, sadece oluş ve renk arazı olan cisimlerde tasavvur edilebilir.⁸²

Biz ise araştırmalarımızda Bâkılânî’nin bu görüşünü onun kitaplarında bulamadık. Ancak Bağdâdî, *Usûlü’-d-dîn* adlı kitabında Bâkılânî’ye mezkûr görüşü nispet etmiştir.⁸³ Bu da söz konusu görüşün Bâkılânî’ye ait olduğunu teyit etmektedir. Bununla beraber Neseî, bu görüş hakkında tenkit veya tasvip amacıyla bir yorumda bulunmamıştır.

Bir başka yerde Neseî, Mu‘tezile’nin sorularına cevap verirken kendi mezhep imamları, İmam Eş‘arî ve birtakım Mu‘tezile’ye nispet ettiği bir görüşü zikretmektedir. Buna göre bu kelâmcılar hareket ve bekayı birleştirmişlerdir. Neseî’nin aktardığına göre onlar şöyle demektedirler:

Hareket, cisim ikinci mekânda; beka ise cisim ikinci zamanda iken gerçekleşir. Zira müteharrik olan şey ancak birinci mekândan çıktığı vakit müteharrik olabilir. Dolayısıyla müteharrik, birinci mekândan çıkmasıyla kendisinde bulunan *kevn* (oluş) arazını nefyetmiş olacağı için *kevn* arazının yenilenmesine ihtiyaç duyar. Ayrıca o, kendisinin mevcut olmadığı mekânda *kevne* ihtiyaç duymaz.⁸⁴

İbn Fûrek, Eş‘arî’ye göre hareketin ve sükûnun *kevn* cinsinden olduğunu söylemektedir. Buna göre *kevn* bir şekilde gerçekleşince ona hareket, başka bir şekilde

⁸⁰ Neseî, *Tebsıra*, II, 795, 796.

⁸¹ Neseî, *Tebsıra*, II, 796.

⁸² Neseî, *Tebsıra*, I, 195.

⁸³ Bâkılânî’nin bu görüşü için bkz. Bağdâdî, *Usûlü’-d-dîn*, s. 90.

⁸⁴ Neseî, *Tebsıra*, I, 800.

olunca ona sükûn denir. *Kevne* hareket denilmesi onun bir mekândan başka bir mekâna doğrudan gitmesi ile olur. Eş‘arî, ikinci mekândaki ikinci *kevnî* hareket olarak tanımlamaktadır.⁸⁵ O, bekayı da ikinci zamanda kabul etmektedir. Buna göre bekanın vakti ikinci zamandır. Birinci vakitte ona bâki denilemez.⁸⁶

Burada Nesefî, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin de görüşünü zikrederek söze devam etmiş, Eş‘arî’den yaptığı nakle herhangi bir yorum yapmamıştır.

2.4. Kadîmin Tarifi

Her ne kadar kadîm Allah’a nispet edilen sıfatlardan biri olsa da Nesefî, bu terimin tarifini sıfatlar değil varlık bahisleri altında incelemiştir. Zira o, kadîm ve hâdisin ne olduğunu belirledikten sonra âlem ile Allah’ın ontolojik farkına dikkat çekmektedir. Biz de Nesefî’nin kitabında zikrettiği tertibe binaen bu tarifi varlık bahisleri altında incelemeyi uygun gördük.

Kıdem, kelâmcılar tarafından Allah’a nispet edilen selbî sıfatlar arasındadır. Sözlükte kıdem, “varlığının üzerinden uzun zaman geçmek” mânasına gelir.⁸⁷ Bir kelâm terimi olarak ise kıdem, “Allah’ın varlığının başlangıcı bulunmaması ve başkasına ihtiyaç duymaksızın mevcut olması” şeklinde tanımlanır.⁸⁸

Kadîm, Eş‘arî’ye göre, “varlığının başlangıcı olmayan” mânasına gelmektedir. Nesefî, Eş‘arî’ye nispet ettiği bu tanımlı, Mu‘tezile’nin de tercih etmiş olduğunu beyan eder.⁸⁹

İbn Fûrek de hocası Eş‘arî’nin kıdem ve hudûs tanımlamasını yaparken varlığın önceliği veya sonralığını nazarı itibara aldığını belirtmektedir.⁹⁰

Burada Nesefî, İbn Küllâb’ın (ö. 240/854) kadîm tarifini de zikreder. Buna göre o, kadîmi, “kendisinde kıdem bulunan” şeklinde tarif etmiştir.⁹¹ Nesefî’ye göre burada söz konusu iki tariften Eş‘arî ile İbn Küllâb arasında Allah’ın sıfatlarına kadîm denilip denilmemesi hususunda bir ihtilaf ortaya çıkmıştır. Eş‘arî, Allah’ın sıfatlarının da bir

⁸⁵ İbn Fûrek, *Makalât*, s. 243, 114.

⁸⁶ İbn Fûrek, *Makalât*, s. 238, 114.

⁸⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Kıdem”, *DİA*, XXV, 394.

⁸⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Kıdem”, *DİA*, XXV, 394.

⁸⁹ Nesefî, *Tebsıra*, I, 195.

⁹⁰ İbn Fûrek, *Makalât*, s. 28.

⁹¹ Nesefî, *Tebsıra*, I, 195.

başlangıcı olmaması dolayısıyla onları kadîm olarak nitelendirmektedir.⁹² İbn Küllâb ise kıdemin, kendisi de bir sıfat olduğu için diğer başka sıfatlarda bulunamayacağını iddia etmektedir. Zira bir sıfatın üzerinde başka bir sıfatın kaim olması mümkün değildir. Neseî, önceki Mâtürîdîler'in de bu görüşte olduğunu beyan etmiştir. Ancak ona göre bu ihtilaf sadece lafzîdir. Zira İbn Küllâb ve önceki Mâtürîdî âlimler her ne kadar Allah'ın sıfatları için kadîm ifadesini kullanmamışlarsa da onlar, sıfatların bir başlangıcının olmadığını ikrar etmişlerdir.⁹³

Görüldüğü üzere burada Neseî, sadece Eş'arî'den bir tarif nakletmiş ve tarif üzerine bina olan ufak bir ihtilafa değinmiştir. Ancak Neseî, bu ihtilafın sadece ibarelerde kaldığını fark etmiş ve okuyucuyu bu konuda da bilgilendirmeden geçmemiştir.

Bu bölümü bitirmeden önce ayrı bir başlık açmadan Neseî'nin Eş'arîler'e nispet ettiği bir görüşü daha zikretmek istiyoruz. Neseî, kadîm, hâdis, cevher, araz, cisim gibi tariflerin hepsinin mânası anlaşıldıktan sonra âlemin yaratılışından bahseder. Ona göre insanlar âlemin kadîm yahut hâdis olması konusunda üç farklı görüşe ayrılmışlardır. Bunlardan hakka tabi olan grup âlemin, onu oluşturan tüm cüz ve kısımlarıyla beraber hâdis olduğunu söylerken diğer bir grup ise onun, maddesi itibariyle kadîmken yaratılış itibariyle hâdis olduğunu söylemiştir. Başka bir grup ise âlemin her yönüyle kadîm olduğuna kail olmuşlardır. Neseî, bu grubun Lemyezeliyye olarak isimlendirildiğini haber verir. Sonrasında âlemin kadîm olduğunu iddia eden bu grubun delillerini aktarır bu bunlara itiraz eden Neseî, burada Eş'arîler'e de bir görüş nispet etmiştir.⁹⁴

Buna göre Eş'arîler, Neccâriyye ve Mu'tezile'nin çoğu "âlemin yaratılışı âlemin aynıdır" demişlerdir. Bununla beraber onlara göre, âlemin yok edilmesi de âlemin aynıdır. Neseî ise bu söze karşı çıkmaktadır. Zira ona göre âlemin yaratılışı âlemin aynı, ayrıca âlemin yok edilmesi de âlemin aynı olursa bu durumda âlem yaratıldığı vakit yok edilmiş, yok edildiği zaman da yaratılmış olur. Böylelikle bizim "âlem yaratıldı" sözümüz, "o, yok edildi" mânasına gelir.⁹⁵

⁹² Neseî, *Tebsıra*, I, 195, 196.

⁹³ Neseî, *Tebsıra*, I, 196.

⁹⁴ Neseî, *Tebsıra*, I, 196-198.

⁹⁵ Neseî, *Tebsıra*, I, 198.

Biz Neseî'nin Eş'arîler'e nispet ettiği bu sözü kaynaklarda bulamadık. Ancak Neseî'nin söz konusu görüşü, fiil ile mef'ûlü aynı kabul ettikleri için Eş'arîler'e nispet etmiş olabileceği ihtimal dahilindedir.



İKİNCİ BÖLÜM

ULÛHİYET BAHİSLERİ

1. Sıfatlar

Sıfat sözlükte, zâtın bazı hallerine işaret eden isim demektir. Uzun, kısa, akıllı vb. gibi isimler bu nevidendir.⁹⁶ Bir kelâm terimi olarak ise sıfat, “Allah’ın insanlarca bilinmesini sağlayan nitelik” veya “Allah’ın zâtına nispet edilen mâna ve mefhum” şeklinde tanımlanır.⁹⁷

Allah Teâlâ, gerek Kur’ân-ı Kerîm’de gerekse Hz. Peygamber aracılığıyla sünnet-i seniyyede kendisini, zâtına yakışacak en kemâl sıfatlarla nitelemiştir. Elbette ki bu niteleme kulların anlayabileceği bir şekilde ve onların diliyle olmuştur. Bu sebeple Allah, kendisini tanımlarken bazen müteşâbih dediğimiz ifadeler kullanmıştır. İlk dönem Müslümanları, bu sıfatları anlamakta bir problem yaşamamış, sıfatları olduğu gibi kabul etmişlerdir. Ashabın bu tavrı tâbiîn döneminin ortalarına kadar devam etmiştir. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), müteşâbih âyetleri yanlış te’villere tâbi tutan ve ilâhî sıfatlar hakkında yeni görüşler ileri süren ilk kişinin Cehm b. Safvân (ö. 128/745) olduğunu ifade etmiştir.⁹⁸ Bundan sonra Müslümanlar Allah’ın sıfatlarını anlama noktasında çeşitli metotlar edinmiş, bu anlayış farklılıklarına binaen çeşitli fırkalar zuhur etmiştir.⁹⁹

Aşkın olan bir varlığı tarif ve tavsif etmek için kullara ait dili ve onların bilinç düzeylerine uygun ifadeleri kullanmanın, insanların anlayış seviyeleri ve ilmî altyapılarındaki çeşitlilik de dikkate alınınca, farklı anlama problemlerini kaçınılmaz bir şekilde oluşturduğunu söylemek mümkündür. Ehl-i sünnet âlimleri temel prensiplerde tenzih dairesi içerisinde bir yol tutup farklı uç görüşlerle mücadele etmişlerse de kendi

⁹⁶ Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, s. 114.

⁹⁷ İlyas Çelebi, “Sıfat”, *DİA*, XXXVII, 100.

⁹⁸ İlyas Çelebi, “Sıfat”, *DİA*, XXXVII, 101; Şerafettin Gölcük, “Cehm b. Safvân”, *DİA*, VII, 324.

⁹⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. İlyas Çelebi, “Sıfat”, *DİA*, XXXVII, 101.

içlerinde de bazı ayrılıklara düşmüşlerdir. Bu bağlamda Neseî, kitaplarının sıfatlarla ilgili bahislerinde Eş‘arî geleneğe çeşitli atıflar yapmıştır.

1.1. Sıfatların Bekası Meselesi

Allah’tan başka kadîm varlıkları kabul etmek mânasına geleceği endişesiyle tevhid prensiplerinde aşırıya giderek sıfatları ancak zihnî varlıklar olarak kabul eden Mu‘tezile,¹⁰⁰ sıfatların gerçek dünyadaki varlığını kabul eden Sünnî ekole çeşitli yönlerden itirazlar sunmuştur. Neseî’nin işaret ettiği bu itirazlardan biri de sıfatların bekası problemidir. Mu‘tezile, Sünnî ekole şöyle bir itiraz yöneltmektedir: “Eğer Allah’ın sıfatları varsa bu sıfatların bâki olması gerekir. Bu sıfatlar bir beka ile bâki olamaz. Zira mânanın mâna ile kaim olması imkânsızdır. Aynı şekilde bu sıfatlar kendi zâtı itibariyle de bâki olamazlar zira bu Sünnî ekole göre imkânsızdır”.¹⁰¹ Mu‘tezile, bu önermelerden yola çıkarak Sünnî ekole sıfatların olmadığını ilzam ettirmeye çalışmaktadır.

Neseî’nin bildirdiğine göre söz konusu itirazla İmam Eş‘arî de uğraşmış ve buna cevap sadedinde reddiyeler yazmıştır. Ancak Neseî, Eş‘arî’nin bahsi geçecek olan cevabını çeşitli yönlerden eleştirmiştir.

Neseî, İmam Eş‘arî’nin, “ben Allah’ın ilminin ve diğer sıfatlarının bâki olduğunu kabul ediyorum ancak bunlar bekasız bir şekilde bâkidir diyemem” dediğini aktarmaktadır. Zira Eş‘arî, bu görüşün kendi düşünce sisteminin kaidelerini yıkacağını düşünmektedir. Bu sebeple o, Allah’ın sıfatlarının bir beka ile kaim olduğunu söylemektedir. Buna göre, Allah’ın zâtının bekası, O’nun hem kendi zâtının hem de sıfatlarının bekasıdır. Ayrıca zâtın bekası, beka sıfatının da bekası demektir.¹⁰² Zira beka sıfatı onun zâtının gayrı değildir.¹⁰³

Neseî’nin belirttiğine göre Eş‘arî, bu görüşü karşısında “arazların bekası” hususunda ilzam edilme problemiyle karşı karşıya kalacaktır. Bu durumda ona, “o halde şahit âlemde gördüğümüz ve zât ile kaim olan tüm arazların zâtın bekası ile kaim olmaları gerekirdi” itirazı yöneltilecektir. Zira bu takdirde cevherlerle kaim olan arazlar

¹⁰⁰ Krş. İlyas Çelebi, “Sıfat”, *DİA*, XXXVII, 101.

¹⁰¹ Neseî, *Tebsıra*, I, 405.

¹⁰² Krş. Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, s. 109; İbn Fûrek, *Makalât*, s. 43, 237, 238.

¹⁰³ Neseî, *Tebsıra*, I, 406; bu istidlal için bkz. İbn Fûrek, *Makalât*, s. 238.

onlarla beraber bâki olurlardı. Eğer bir şeyin kendisiyle kaim olan beka, onun arazlarının da bekası olsaydı cevherlerle sıfatlar arasında bir farklılık da gözlenmezdi. Aynı şekilde cevherlerin bekasıyla beraber arazların ademi düşünülemezdi. Zira bekası bulunan bir şeyin ademi düşünülemez.¹⁰⁴ Oysa arazların bâki olmadığı ve onların cevherlerden farklı olduğu, cevherlerin sübûtuyla beraber arazların gelip geçiciliği sabit olduğu için Eş‘arî’nin ilzam edildiği söze kail olması imkânsızdır.

Nesefî, Eş‘arî’nin sıfatların bekası konusundaki görüşünü son derece yanlış bulduğunu ifade etmektedir. Zira sıfatların mevcudiyeti hakkındaki tartışmada hasımlar, yani Mu‘tezile ekolü, onlara şöyle bir eleştiri yöneltmektedir: “Sizlere göre sıfatlar, Allah’ın gayrı olmadığı gibi O’nun aynı da değildir. Şu halde zât ile kaim olan bekayı zâtın aynı olmayan şeylerin bekası yapmanızın sebebi nedir?” Nesefî’ye göre, söz gelimi Eş‘arî’nin açıklamasındaki ifadenin tersini düşünerek, “cevherin bekası, arazların bekası değildir çünkü cevherler arazların gayrıdır” şeklinde bir açıklama getirmek yanlıştır.

Burada Nesefî’ye göre Eş‘arî’nin yukarıda mezkûr olan beka görüşünün yanlışlığını ortaya koyacak bir açıklama vardır. Buna göre Allah’ın zâtı için olan bekası O’nun sıfatları için de beka mânasına gelse ve bunun sebebi de “sıfatların Allah’ın gayrı olmaması” prensibi olsa aynı şekilde Allah’ın zâtının hayat sıfatı da O’nun diğer sıfatları için hayat mânasına gelirdi. Zira bu da Allah’tan gayrı bir şey değildir. Böylelikle yine O’nun kudret, ilim, sem‘, basar sıfatlarının tümünün, zâtıyla beraber sıfatları için de aynı mânayı ifade etmesi gerekecekti. Bu şekilde sıfatlardan her biri hay, semî‘, basîr, kâdir, âlim ve mürîd olurdu. Nesefî’ye göre bu durum, sıfatlara rubûbiyyet vermek mânasına gelecektir. Binaenaleyh sıfatlar, rubûbiyyet ve ulûhiyyet vasfını kazanacaktır ki bu da birden fazla ilah olduğunu iddia etmek olacaktır. Kaldı ki bu, tevhidin iptali ve küfür demektir.¹⁰⁵ Nesefî açıkladığı bu sebeplerden dolayı Eş‘arî’nin mezkûr görüşünün Mu‘tezile’nin itirazlarını bertaraf etmeye yetmeyeceğini söylemektedir.¹⁰⁶

Görüldüğü üzere Nesefî, Eş‘arî’nin sıfatların bekası hususundaki delilinin illetini onaylamamaktadır. Zira Allah’ın gayrı olmadığı için sıfatların zât ile beraber bâki

¹⁰⁴ Nesefî, *Tebsıra*, I, 406.

¹⁰⁵ Nesefî, *Tebsıra*, I, 407.

¹⁰⁶ Nesefî, *Tebsıra*, I, 408.

olması, hasımlar tarafından eleştirilecektir. Çünkü sıfatlar Allah'ın gayrı olmadığı gibi O'nun aynı da değildir. Ayrıca Nesefî'ye göre bu tarz bir açıklama Eş'arî'nin çeşitli yönlerden ilzam edilmesine sebebiyet verecektir.

Bir başka yerde Nesefî, Eş'arî'ye göre, Allah'ın sıfatlarıyla beraber bâki olduğunu ve dolayısıyla O'nun bekasının sıfatlarının da bekası olduğunu söylemiştir. Ancak o, kendisi ve mezhebinin kurucularına göre Allah'ın ilminin beka sıfatıyla nitelendirilmediğini de eklemektedir.¹⁰⁷

Yine sıfatların bekası problemi üzerinde Mu'tezile'nin itiraz ve delillerini analiz eden Nesefî, Mu'tezilî cenahtan gelen bir itiraza daha cevap vermektedir. Buna göre onlar, “siz, Allah'ın kendisi olan bir beka ile bâki olmasına cevaz verebiliyorsunuz, o halde neden Ebü'l-Hüzeyl'in (ö. 235/849-50 [?]) ‘Allah, kendisi olan bir ilimle âlimdir’ sözünü inkâr ediyorsunuz” diyerek, Sünnî ekolü ilzam etmeye çalışırlar.¹⁰⁸

Nesefî, Ebü'l-Hüzeyl'in, Allah'ın ilmini O'nun zâtı olarak kabul ettiğini; aynı şekilde O'nun kudretini, bekasını, sem'ini, basarını da O'nun zâtı ile denk tuttuğunu ifade eder. Böylelikle o, Allah'ı ilmiyle hay, hayatıyla kâdir, kudretiyle semî' kabul etmiş olur ki Nesefî'ye göre bunların hepsi imkânsızdır. Nesefî, kendilerinin “Allah'ın ilmi bekadır” dedikleri vakit, “O'nun ilmi kudrettir, sem'dir ya da basardır” demediklerini ifade eder. Böylelikle Nesefî, Ebü'l Hüzeyl'in sözünün yanlış ve kendi sözlerinin doğru olduğunu ifade eder.¹⁰⁹

Bu cevabı verdikten sonra Nesefî, söz konusu cevabın bazı Eş'arîler tarafından İmam Eş'arî'ye nispet edildiğini ancak kendisinin onun kitaplarında böyle bir ifade bulamadığını kaydeder. Nesefî'ye göre bu cevabı kullanan kişi İsferâyînî olmuştur, o ise bunu Eş'arî'nin öğrencisi olan Ebü'l-Hasan el-Bâhilî'den¹¹⁰ almıştır.

Burada Nesefî'nin Eş'arî'ye yöneltmiş olduğunu “arazların bekası” ilzamına esasında Eş'arî'nin bir cevabı vardır. İbn Fûrek'in aktardığına göre o, sıfatların Allah'ın zâtının bekasıyla bâki olduğunu söylemekle beraber şâhit âlemde arazların cisimlerdeki beka ile bâki olmasını imkânsız görmüştür. Zira eğer durum böyle olmuş olsaydı,

¹⁰⁷ Nesefî, *Tebsıra*, II, 802.

¹⁰⁸ Nesefî, *Tebsıra*, I, 411.

¹⁰⁹ Nesefî, *Tebsıra*, I, 412.

¹¹⁰ Ebü'l-Hasan el-Bâhilî el-Basrî, İbn Asâkir onu Eş'arî'nin öğrencilerinden birinci tabaka içinde zikreder. Bâkılânî, İbn Fûrek ve İsferâyînî ile bu zâtın ders aldığı ifade eder. İsferâyînî, onun hakkında, “benim ilmim onunkinin yanında denizde bir damladır” demiştir. Bzk. Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi'l-müfterî fî mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire: Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, 2010, s. 141-142.

cisimdeki bekanın sabit oluşuyla beraber arazların değişikliği görülemezdi. Eş‘arî burada şâhit âlemle gaip âlemi birbirinden ayırarak bir çözüme gitmiştir.¹¹¹ Bizce Neseî’nin bu cevaptan bihaber olması pek olanaklı değildir. Ancak o, bu itirazı Mu‘tezile tarafından gelen bir eleştiri olarak zikretmiş olabilir.

Bu konuda esasında Eş‘arîler ile Mâtürîdîler arasında pratikte bir fark yoktur. Şöyle ki onlar, Allah’ın sıfatlarının ezeli ve ebedî mânalar olduğu hususunda ihtilaf etmemişlerdir. Ancak Eş‘arîler, bu sıfatların zât ile kaim olan beka ile birlikte bâki olduğunu söylerken Mâtürîdîler buna katılmamışlardır. Zira Neseî, eski imamlarının Allah’ın sıfatlarının hepsinin bâki olduğuna kail olmakla beraber onların, sıfatlara beka vasfını vermekten çekindiklerini belirtir. Söz gelimi onlar, “Allah’ın ilmi bâkidir” gibi bir ifade kullanmamışlardır. Aynı ifadeyi diğer sıfatlar için de kullanmaktan imtina etmişlerdir.¹¹²

1.2. Fiilî Sıfatlar

Fiilî sıfatlar, Allah’ın âlemle, bir başka ifadeyle zâtı dışındaki varlıklarla münasebetini ve tasarruflarını ifade eden sıfatlardır.¹¹³ Bunlar, yaratmak-yaratmamak, rızık vermek-vermemek, azap etmek-etmemek gibi hem olumlu hem olumsuz olarak Allah hakkında kullanılabilen fiiller olup “Allah’ın, zıtlarıyla nitelenmesi mümkün olan sıfatların cümlesini ifade etmekte¹¹⁴ ve bu yüzden bu sıfatların tümünün sayılması olanaksız görünmektedir.¹¹⁵

Müellifimiz Neseî, bu sıfat türünü incelerken Allah Teâlâ’nın yaratma, rızık verme, rahmet, mağfiret, ihsan etme gibi bazı fiilî sıfatlarının bulunduğunu, bu sıfatların Allah’ın zâtının aynısı olmadığı gibi gayrı da olmadığını, bununla beraber bu sıfatların ezeli yani kadîm olduğunu söylemektedir.¹¹⁶

Neseî, bundan sonra Eş‘arîler’in fiilî sıfatların hepsini hâdis gördüğünü ifade etmiştir. Ayrıca Neseî, Eş‘arîler’e göre Allah Teâlâ her ne kadar ezelde âlemi

¹¹¹ İbn Fûrek, *Makalât*, s. 237.

¹¹² Neseî, *Tebîr*, I, 405.

¹¹³ Ramazan Altıntaş, İlyas Çelebi ve diğer, *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara: Grafiker Yayınları, 2006, s. 250.

¹¹⁴ İlyas Çelebi, “Sıfat”, XXXVII, 105.

¹¹⁵ Altıntaş, Çelebi ve diğer, *Kelâm El Kitabı*, s. 250.

¹¹⁶ Neseî, *Bahrü’l-keâm*, s. 34.

yaratmamış olsa da O'nun ezelde Hâlik olarak isimlendirilebileceğini söylemiştir. Aynı şekilde onlara göre Allah, henüz rızıklandırma fiilini gerçekleştirmiş olmadığı ezelde de Râzık ismiyle anılabilir. Neseî Eş'arîler'in, bu durumu şuna benzettiklerini beyan etmektedir: İnsanlardan biri dikiş dikmeye kâdirdir ve ona terzi denir. Allah Teâlâ da aynı şekilde hem rızıklandırmaya hem de yaratmaya ezelden kâdir olduğu için O'na, Hâlik, Râzık demek mümkündür. Zira Allah Teâlâ kendi nefsi için “din gününün sahibi”¹¹⁷ demiştir. Oysa henüz “din günü” yani kıyamet günü yaratılmamıştır. Bununla beraber Allah, o günü yaratmaya ezelden kâdir olduğu için kendisini bu şekilde nitelendirmiştir.¹¹⁸

Neseî Ehl-i hadis kelâmcılarının¹¹⁹ bu iki sıfat türü arasındaki ayrım noktasını izah etmektedir. Buna göre onlar, Allah'tan nefyedildiği vakit bir noksanlık mânası oluşturacak sıfatları zâtî olarak değerlendirmişlerdir.¹²⁰ Nitekim Allah'tan hayat sıfatını nefyetmek ölümü, kudret sıfatını nefyetmek aczi, ilim sıfatını nefyetmek cehli doğuracaktır. Diğer zâtî sıfatlar için de durum böyledir. Ancak fiilî sıfatlarda, sıfatın nefyi bir noksanlık mânasına gelmeyecektir. Zira Allah'tan diriltme veya öldürme, hareket veya sükûn ettirme sıfatlarının nefyedilmesi herhangi bir noksanlık ifade etmemektedir. Onlara göre kelâm sıfatının nefyi ise, konuşamamak gibi bir afet ve acizlik mânasına geleceğinden bu sıfatın da zâtî sıfatlar içinde değerlendirileceği ortaya çıkmış olur.¹²¹

Neseî, fiilî sıfatlar konusunda kendilerine muhalif olan grupların mevzubahis sıfatlar hakkındaki görüşlerini şöyle aktarmaktadır:

Hasımlarımız şöyle dediler: “Zâtî sıfatlar ezeli, fiilî sıfatları ise hâdistir”. Böylelikle Ehl-i hadis kelâmcıları¹²² ile Mu'tezile arasında bir icmâ da vaki olmuştur. Binaenaleyh onlara göre Allah, ezelde hay, bâkî, kâdir, âlim, semî' ve basîrdir. Ancak O'nun ezelde hâlik, râzık, musavvir (şekil veren), muhyî (dirilten), mümît (öldüren) olması mümkün değildir. Çünkü birinci kısım zâtî sıfatlara dahil olurken ikinci kısım fiilî sıfatlar arasındadır. Bununla beraber bu iki grup Allah'ın ezelde mütekellim olup olmaması hususunda ihtilaf etmişlerdir. Ehl-i hadis kelâmcıları, kelâm sıfatının zâtî sıfatlar arasında telakki edildiği için Allah'ın ezelde mütekellim olduğuna kail olmuşlardır. Mu'tezile

¹¹⁷ el-Fâtiha 1/4.

¹¹⁸ Neseî, *Bahrü'l-kelâm*, s. 34.

¹¹⁹ Burada Neseî, Eş'arîler, Küllâbiler ve Kalânisîler'i kastetmektedir.

¹²⁰ Bkz. Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 25, 26; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 78.

¹²¹ Neseî, *Tefsîr*, I, 496, 497.

¹²² Burada Neseî'nin Ehl-i hadis grubuna Eş'arîler'i de dahil etmiş olduğu açıktır.

ise kelâmın fiilî sıfatlar arasında yer aldığını söylemiş ve bu sebeple Allah'ın ezelde mütekellim olmadığını iddia etmiştir.¹²³

Bundan sonra Nesefî, Kerrâmîler'den bir şahıs tarafından İbn Küllâb ve Eş'arî'ye nispet edilen bir sıfat taksimini aktarmıştır. Buna göre onlar, Allah'ın zıddıyla vasıflanamayacak sıfatlarının zâtî, bunun aksine O'nun zıddı ile nitelenebileceği sıfatlarının ise fiilî olduğunu söylemektedirler. Nitekim “Allah, falanı gördü ama filanı görmedi” yahut “falanı duydu ama filanı duymadı” denilemez. Oysa “Allah Zeyd'e bir çocuk yarattı ancak Ömer'e yaratmadı” ya da bunun gibi “Abdullah'ı mal ile rızıklandırdı ancak Halid'i rızıklandırmadı” denilebilir.¹²⁴

Nesefî, bu görüşün Eş'arî ve İbn Küllâb'a nispetinin doğru olmadığını ifade etmektedir. Nesefî'ye göre bu hatalı nispet, ismi mezkûr olmayan Kerrâmî zâtın cehaletinden kaynaklanmaktadır. Nesefî, esasında böyle bir taksimin Mu'tezile'ye ait olduğunu söylemektedir. Zira onlara göre, söz gelimi Allah'ın Hz. Musa (as) ile konuşurken Firavun ile konuşmaması caizdir. Ancak buna rağmen Eş'arîler'e göre kelâm sıfatı zâtî sıfatlar arasındadır.¹²⁵ Çünkü Eş'arîler ve Ehl-i hadis kelâmcıları, nefyi bir noksanlık gerektiren sıfatları fiilî sıfat olarak almış böylelikle kelâm sıfatını zâtî olanlar kategorisinde telakki etmişlerdir. Nitekim kelâm sıfatının nefyi acizlik, dilsizlik, afet gibi noksanlıklar peyda edecektir.¹²⁶

Burada Nesefî, kendi mezhebine göre bu iki sıfat türünün arasını ayırmakla uğraşmaz. Zira onlara göre sıfatların hepsi ezeli olduğu için bu ayrıma gerek yoktur.¹²⁷ Bunun yerine Nesefî, Eş'arîler'in fiilî ve zâtî sıfatlar arasında yaptıkları ayrıma itiraz eder ve onlarla şöyle hayâlî bir diyalog kurar:

“Sizler Allah'ın âdil ve mütefaddil (fazilet / ikram sahibi) olmaması durumunu kabul ediyor musunuz?” Eğer onlar bu soruya “evet” cevabını verirlerse, insanlar onları tekfir etmek için birbirleriyle yarışacaklardır. Eğer “hayır” derlerse onlara şöyle sorulur: “Peki siz Allah'ın âdil ve mütefaddil oluşunu zâtî sıfatlardan mı yoksa fiilî sıfatlardan mı sayıyorsunuz?” Eğer zâtî sıfatlardan sayıyoruz derseler, kendi mezheplerini terk etmiş olurlar ve bu sıfatları ezeli

¹²³ Nesefî, *Tebsıra*, I, 495.

¹²⁴ Nesefî, *Tebsıra*, I, 495, 496.

¹²⁵ Nesefî, *Tebsıra*, I, 496.

¹²⁶ Nesefî, *Tebsıra*, I, 496, 497.

¹²⁷ Nesefî, *Tebsıra*, I, 497.

saymak zorunda kalırlar. Bu sıfatları fiilî sıfatlardan saymaları durumunda da kendi mezheplerini çürütmüş olurlar.¹²⁸

Bu örnekten sonra Nesefî, Eş‘arîler’in zâtî sıfatlar arasında değerlendirdiği kelâm sıfatı üzerinden onların bu ayrımının geçersiz olduğunu kanıtlamak için bize şu diyalogu aktarır:

Yine onlara şöyle sorulur: “Kelâm sıfatının nefyi ile nasıl bir noksanlık ortaya çıkar?” Eğer buna karşılık, “bir musibet hali ve acizlik durumu ortaya çıkar” derlerse onlara şöyle denir: “Her konuşamayan aciz ve noksan değildir”. Bunun üzerine onlar da eğer, “o vakit sükût hali peyda olur” derlerse; onlara, “sükût da bir musibet değildir, hatta şahit âlemde bazen kelâmın rezîlet ve sükûtun fazîlet sayıldığı durumlar mevcuttur” denir. Bu sebeple şair şöyle demiştir: “Eğer sükûta bir kere pişman olduysam, kelâma defalarca pişman oldum”.

Kelâm sıfatının böyle bir taksim için uygun olmadığını düşünen Nesefî sözlerine şöyle devam eder:

Böylece eğer onlara, “Allah’ın sükût ile vasıflanması mümkündür” denilirse onlar; “her ne kadar sükûtun nefyi herhangi bir acizlik ifade etmeyecek olsa da sükûtun sübûtu noksanlığı ve acizliği gerektirecektir” derler. Ayrıca onlar, “Allah’ın, kendisinde bulunan kudret sıfatının varlığı ile beraber kullarına güzel şeyleri emretme ve onları çirkin şeylerden nehyetme hususunda sükût etmesi caiz olmaz” derler. Buna mukabil biz de onlara, “kudretin iki zıt şeyden biri hâlihazırda mevcut olduğu için diğerinin yaratılması imkânsız olan şeye veyahut da ezeli olan bir şeyi yok etmeye taalluk etmeyecek olması acizlik veya noksanlık değildir. Görmez misiniz ki Allah, iki zıt şeyi bir araya getirmeye veya kendi zâtını ve sıfatlarını yok etmeye kadir değildir” deriz”.¹²⁹

Bundan sonra Nesefî, zaten Eş‘arîler’e göre Allah’ın kulları için emir veya nehyi terk etmesinin bir noksanlık ifade etmediğini söylemektedir. Zira Nesefî’nin belirttiği üzere onlara göre Allah’ın teklifi terk veya kullarını ihmal etmesi durumları bir noksanlık ifade etmeyeceği gibi bunlar hikmet gereğidir.¹³⁰ Böylelikle Eş‘arîler nezdinde Allah’ın kelâmı terk etmesi veya kendinden nefyetmesi caiz olmuş olur. Dolayısıyla Nesefî’ye göre bu prensibe binaen kelâm sıfatını ezeli saymanın yanlış olduğu, binaenaleyh sıfatlar arasındaki bu ayrımın doğru olmadığı ortaya çıkar.

¹²⁸ Nesefî, *Tebsıra*, I, 568.

¹²⁹ Nesefî, *Tebsıra*, I, 568.

¹³⁰ Nesefî, *Tebsıra*, I, 569.

Görüldüğü üzere Nesefî burada fiilî sıfatları iki yönden değerlendirmiştir. İlk olarak onların zâtî sıfatlarla arasındaki ilişkiden ve ayrım noktalarından, ikinci olarak da bu sıfatların kadîm veya hâdis oluşundan bahsetmiştir. Fiilî sıfatların Mâtürîdî mezhebinde kadîm olduğu ancak Eş‘arîler’in bu sıfatları hâdis olarak nitelendirdikleri bilinmektedir. Nesefî bu konuyu bizim de tekvin bahsinde ele alacağımız şekilde uzun uzun tartışmıştır. Ancak fiilî-zâtî sıfat ayrımında Nesefî’nin tutumu ilgi çekicidir. Zira o, sıfatların hepsini kadîm olarak gördüğü için kendi mezhebine göre bu taksimi anlatmakla uğraşmamıştır. Ancak Eş‘arîler’in taksimnin yanlışlığını ifade etmek için çeşitli örneklerle açıklamalar yapmıştır. Nesefî, her ne kadar sıfatların bu şekilde taksimini kendi ekolünün hocaları kabul etmiş olsa da,¹³¹ bu konuda Eş‘arî’ye yüklenerek onun taksimnin geçersiz olduğunu ifade etmiştir.

1.3. Haberî Sıfatlar

Haberî sıfatlar, “nas yoluyla sabit olan sıfatlar” mânasına gelmektedir ve sıfat-ı tenzîhiyye içinde mütalaa edilmektedir. Bu sıfatlara haberî denilmesinin sebebi ise, her ne kadar bu sıfatlar nasla bildirilmiş olsa da sözlük anlamları itibarıyla yaratılmışlık özelliği taşıyor olmalarıdır. Öyle ki bu ifadeler eğer naslarla sabit olmasaydı onların akıl yoluyla Allah’a nispet edilmesi söz konusu olamazdı.¹³²

Âyet ve hadislerde geçen haberî sıfatların hiçbir te’vil işlemi olmaksızın doğrudan yaratıcıya atfedilmesi teşbih ve tecsîm tehlikesini ortaya çıkarmaktadır. Zira naslarda Allah’a *yed* (el), *vech* (yüz), *sâk* (baldır), *kadem* (ayak), *‘ayn* (göz) gibi mahlûkata ait organlar ve *istivâ* (tahta kurulma), *mecî’* (gelme), *dahk* (gülme) gibi ancak bir beşere ait olabilecek bazı fiiller nispet edilmiştir. Kelâm ekolleri bu sıfatları anlamada çeşitli metotlar edinmiş olsalar da Müslümanların büyük çoğunluğu söz konusu sıfatların zâhirinin Allah’a nispet edilemeyeceği görüşünü benimsemiştir.¹³³ Ehl-i sünnet ekolü mezkûr sıfatlara yaklaşırken genel olarak tenzih ilkesini benimsemiş ve bu sıfatları dilin ve aklın ölçüleri içerisinde anlamaya çalışmıştır.

¹³¹ Esasında Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî de fiilî sıfatları zâtî olanlardan ayırmıştır. Bkz. İlyas Çelebi, “Sıfat”, *DİA*, XXXVII, 103.

¹³² Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 280.

¹³³ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 280.

Nesefî, haberî sıfatları izah ederken *yedullah* (Allah'ın eli) konusunda farklı görüşleri bir araya getirmiş ve değerlendirmiştir. Burada sadece “bazı Eş‘arîler” nispetiyle naklettiği bir görüşü zikretmiştir. O da Allah'ın iki elinin, iki sıfata delâlet¹³⁴ ettiği görüşüdür.¹³⁵

Bundan başka *istivâ* âyeti hususunda farklı şiiirlerden yardım alarak kelimenin farklı mânalarını tespit eden Nesefî, âyetlerde geçen *istivâ* kelimesinin *istîlâ* (elde etmek/hükmetmek) mânasında alınması gerektiğini söylemektedir. Buna göre *istivânın* mânası Allah'ın, yaratılmışların en yücesi olan Arş'a *istîlâ* etmesi yani hükmetmesidir.¹³⁶ Ancak Nesefî, Eş‘arîler'in bu konuda farklı düşündüklerini iddia etmektedir. Buna göre Eş‘arîler, bu tarz te'vilin Mu'tezile'ye ait olduğunu söylemişlerdir.¹³⁷ Oysa Nesefî, kendi hocalarının da bu te'vili yaptıklarını ve bunun Mu'tezile'ye has bir te'vil olmadığını vurgulamaktadır. Nesefî'nin belirttiğine göre Eş‘arîler, *istîlânın* ancak bir zayıflık halinden sonra olabileceğini, bunun da Allah hakkında imkânsız olduğunu söylemişlerdir.¹³⁸ Nesefî, her ne kadar şâhit âlemde *istîlâ* zayıflıktan sonra vuku bulan bir durum olsa da gaip âlemde bunun böyle olmadığını söylemektedir. Zira bu, Nesefî'ye göre dilin değil âdetin gerektirdiği bir durumdur. Ayrıca bir kişinin bir şeyi bilmesi kullar arasında bir cehaletin akabinde, yine bir şeye güç yetirmesi de bir acizliğin akabinde meydana gelmektedir. Oysa bu fillerin Allah için kullanılması caizdir ve öncesinde aksi bir durum olmasını gerektirmez. Nesefî'ye göre *istîlânın* tıpkı bu şekilde fiilden öncesi bir olumsuzluğu çağrıştırıyor olmaksızın Allah için kullanılması mümkündür.¹³⁹

Görüldüğü üzere burada Nesefî, Eş‘arîler'in kendi ekollerinde bulunan bir te'vili Mu'tezile'ye nispet etmiş olmalarına karşı çıkmaktadır. Burada söz konusu te'vilin ilk defa Mu'tezile tarafından ortaya atılmış olması ve bu yüzden başta İmam Eş‘arî olmak üzere Eş‘arîler içinde benimsenmemiş olması muhtemeldir. Bundan başka Nesefî Eş‘arîler'in *yedullah* ibaresi hakkındaki açıklamaları hususunda bir yorumda bulunmamıştır.

¹³⁴ Eş‘arî'nin bu görüşü için bkz. İbn Fûrek, *Makalât*, s. 326; Bağdâdî, bu görüşü bazı mezhep âlimlerine nispet etmiştir. Bkz. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 111.

¹³⁵ Nesefî, *Tebsıra*, I, 286.

¹³⁶ Nesefî, *Tebsıra*, I, 348.

¹³⁷ Krş. Eş‘arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, thk. Beşir Muhammed 'Uyun, Taif: Mektebetü'l-müeyyed, 1990, s. 97; İbn Fûrek, *Makalât*, s. 325.

¹³⁸ Nesefî, *Tebsıra*, I, 348

¹³⁹ Nesefî, *Tebsıra*, I, 349.

1.3.1. Müşâbehet ve Mümâseletin Keyfiyeti

Sözlük anlamı benzetmek olan ve *müsl* kökünden gelen mümâselet, bir terim olarak, “aynı türe dahil bulunan ve mahiyetleri ortak olan iki varlığın bütün yönleriyle birbirine benzemesi” durumu için kullanılmaktadır.¹⁴⁰ Müşâbehet ise iki şeyi lafız ve mâna bakımından birbirine benzetmeyi ifade etmektedir. Oysa temsilde zât ve sıfatlarda mahiyet açısından da benzetme söz konusudur. Buna göre her temsil teşbihtir fakat her teşbih temsil değildir.¹⁴¹

İslâm düşünce tarihinde teşbih ve temsil ifadeleri sıfat bahisleri altında incelenmiştir. Âlimler, Allah’ı kendisine yakışacak isim ve sıfatlarla nitelerken bir yandan da O’nu, kendisine yaraşmayacak her türlü şeyden ve noksanlıktan tenzih etmişler; kati suretle kullara benzemesinin imkânsız olduğunu ifade etmişlerdir. Esasında Hâlik olan Allah ile O’nun mahlûkatı olan kullar ve âlem arasında ontolojik bir farklılık olduğu için bunların arasında bir teşbih veya temsil olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Bu sebeple İslâm düşünce tarihinde aşırı grupların bazı söylemleri dışında teşbih ve temsil konusu çok fazla problem oluşturmamıştır.¹⁴² Kelâmcılar da teşbih ve temsil konularıyla genel olarak inkârcılara karşı reddiye cihetiyle ilgilenmişlerdir.

Nesefî, Eş‘arî ve onun takipçilerine, birbirine benzeyen iki şeyin (müştebiheyne ve misleyn), birbirinin aynı olmadığı ancak birbirlerinin yerine geçebilecekleri görüşünü nispet etmiştir.¹⁴³ Zira onlara göre, mümâselet denilen olay, iki farklı şey arasında gerçekleşmektedir. Çünkü bir şeyin kendisine benzemesi mümkün değildir. Buna göre onların, “benzeyen iki şey birbirinin yerine geçer” demelerinin sebebi ise, birbirinin yerini tutmayan iki şeyin her ne kadar aralarında ortak özellikler çok olsa da birbirlerine denk sayılamamasıdır. Örneğin siyah ve beyaz böyledir. Her ne kadar bu iki şey, var olma, arazlık ve renklilik sıfatlarında birbirleriyle uyumlu olsalar da, aralarında mevcut olan muhalif bir sıfattan ötürü denk olamazlar ve dolayısıyla biri diğerinin

¹⁴⁰ Metin Yurdagör, “Mümâselet”, *DİA*, XXXI, 556.

¹⁴¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Teşbih”, *DİA*, XL, 558.

¹⁴² Krş. Yusuf Şevki Yavuz, “Teşbih”, *DİA*, XL, 558-560.

¹⁴³ Ayrıca bkz. Abdurrahîm Seyhîzâde, *Nazmü’l-ferâid ve cem‘u’l-fevâ’id*, Mısır: Matbaatü’l-edebîyye, h. 1317, s. 59.

yerini tutamaz.¹⁴⁴ Neseî burada Eş‘arîler’in görüşünü biraz daha detaylandırmaktadır. Onlara göre muhalefet ve mümâselet arasında bulunan ilişki iki zıt şey arasında bulunan ilişki gibidir. Dolayısıyla muhalefet ve mümâselet iki zıt şeyin bir araya gelemeyeceği gibi tek bir mahalde birleşmesi imkânsız olan şeylerdir. Bu sebeple birinin olması diğerinin yokluğuna bağlıdır.¹⁴⁵

Neseî, Eş‘arîler’in görüşünü böylece detaylandırdıktan sonra kendilerinin daha farklı bir görüş benimsediklerini söylemiştir. Neseî’ye göre iki şey arasında bir yönden benzerlik varken aynı anda başka bir yönden de ihtilaf olabilir. Neseî burada dilcilerin de bu kullanıma müsaade ettiklerini şu örnekle açıklamaktadır: “Zeyd ve Ömer birbirlerine benzerler” cümlesi, bu iki kişinin arasında birçok farklılık olduğu halde dilcilere göre doğru bir ifadedir. Aynı şekilde sultan bir valisini azledip yerine himaye, kudret gibi vasıflarda ona benzeyen ve onun yerine geçen başka bir vali görevlendirdiği vakit o bölgenin halkı, “sultan falancayı onun benzeriyle değiştirdi” derler ve bu cümle de doğru bir ifadedir.¹⁴⁶

Bu konuda tanım açısından farklılıklar olsa da aslında her iki mezhep de Allah ile kullar arasında herhangi bir ontolojik benzerliğin olamayacağını ikrar etmişlerdir. Bununla beraber onlar, Allah Teâlâ’ya çeşitli sıfatlar nispet etmenin, O’nun kullara veya eşyaya benzemesi mânasına gelmeyeceği konusunda ittifak etmişlerdir. Dolayısıyla bu farklı tanımlardan ötürü iki mezhep arasında Mu‘tezile ile aralarında olduğu gibi, pratikte büyük bir ihtilaf çıkmamaktadır. Zira bu mezheplerden farklı olarak Mu‘tezile, mümâseletin ehass’ı-evsâf ile vaki olduğunu iddia etmiştir.¹⁴⁷ Bu, iki şey arasında en küçük ortak niteliğin bulunmasıyla beraber bir benzerliğin meydana geleceği mânasına gelmektedir. Bu yüzden onlar, Allah Teâlâ’ya kullarda da bulunan sıfatların nispetini caiz görmemişlerdir.¹⁴⁸

Neseî, bir başka yerde Eş‘arî’nin, kitaplarında Müşebbihe grubuna karşı kendisinden önceki Ehl-i sünnet kelâmcılarından tevarüs ettiğini ifade ettiği bir delili zikreder. Buna göre İmam Eş‘arî ve diğer Ehl-i sünnet âlimleri, Allah’ın âleme benziyor olması durumunda ya tüm cihetlerden ya da bazı cihetlerden benzemesi gerekeceğini

¹⁴⁴ Neseî, *Tebsıra*, I, 300.

¹⁴⁵ Neseî, *Tebsıra*, I, 300, 404.

¹⁴⁶ Neseî, *Tebsıra*, I, 306, 307.

¹⁴⁷ Neseî, *Tebsıra*, I, 301; Metin Yurdagür, “Mümâselet”, *DİA*, XXXI, 556.

¹⁴⁸ Neseî, *Tebsıra*, I, 301.

söylemişlerdir. Tüm cihetlerden benzemesi durumunda ya Allah tüm cihetleriyle hâdis bir varlık olur ya da âlem tüm cihetleriyle kadîm olarak kabul edilir. Zira âlem tüm cihetleriyle hâdisken Allah da tüm cihetleriyle kadîmdir. Allah'ın âlemle bazı cihetlerden benzeşiyor olması seçeneğinde ise önceki seçenekte olduğu gibi ya Allah âleme benzeştiği yönleriyle hâdis olacak ya da âlem Allah'a benzediği yönleriyle kadîm olmak durumunda kalacaktır. Tüm bu seçeneklerin batıl olduğu bilindiği için Allah ile âlemin hiçbir yönden benzeşmediği ispat edilmiş olur.¹⁴⁹

Burada Nesefî, Eş'arî'nin kullandığı bu delilin kendi görüşünün doğruluğunu ispatladığını belirtmektedir. Zira delilde de zikredilip ihtimaller arasında sunulduğu gibi iki şey arasında bir yönden benzerlik ve diğer yönlerden farklılık olabilir.¹⁵⁰ Bu delillerinden hareketle Nesefî, Eş'arîler'in esasında kendilerinin mümâselet tanımını kabul etmek durumunda kaldığını göstermektedir.

Nesefî, aynı şekilde İsferyânî'nin de iki şey arasındaki tek yönden benzerliğin mutlak bir benzerlik için kullanılamayacağı aynı şekilde tek bir farklılığın da mutlak ihtilaf için yeterli olmadığını savunduğunu ifade etmiştir. Buna göre o, iki şey arasındaki mutlak benzerliğin ancak her yönden benzerlikle olduğunu söylemiştir.¹⁵¹

Nesefî, kendi görüşünün de böyle olduğunu beyan etmiştir. Ne var ki Nesefî'nin belirttiğine göre İsferyânî, *Şerhu'l-i'tikad* kitabında zikrettiği bu görüşü *Ta'cizü-Mu'tezile* ve *Tertibü'l-mezheb* kitaplarında değiştirmiş ve diğer Eş'arîler'in görüşüne meyletmiştir. O da daha evvel zikri geçen görüştür. Burada Nesefî, benzer iki şeyin birbirinin yerine geçmesi hususunda Eş'arîler'e mutabık olduğunu söylemektedir. Ancak Nesefî, göre Eş'arîler'den farklı olarak birbirinin yerine geçebilecek iki şeyin bir cihetteki benzerlikten ötürü olmasını makul görmüştür. Söz gelimi bir şey diğer başka bir şeyin bir cihetten yerine geçerken başka bir cihetten onun yerine geçemeyebilir.¹⁵²

Nesefî, burada kendi görüşünün sıhhatinin mütekellimler, dilciler ve akıl sahipleri tarafından kabul edildiğini söylemektedir.¹⁵³

Sa'duddîn et-Teftâzânî'ye (ö. 792/1390) göre bu konuda Nesefî'nin sözü ile Eş'arî'nin maksadı arasında bir ihtilaf söz konusu değildir. Çünkü Eş'arî, mümâseletin

¹⁴⁹ Nesefî, *Tebsıra*, I, 310.

¹⁵⁰ Nesefî, *Tebsıra*, I, 310.

¹⁵¹ Nesefî, *Tebsıra*, I, 310.

¹⁵² Nesefî, *Tebsıra*, I, 310, 311.

¹⁵³ Nesefî, *Tebsıra*, I, 310.

gerçekleşmesi için, iki şey arasında mümâselet aranan konunun bütün yönleri itibarıyla denk olmasını şart koşmuştur. Aksi takdirde iki şeyin bütün vasıflarda ortak olması ve birbirlerine her cihetten denk olması, söz konusu iki şeyin tek şey olmasını gerektirir ki, bu durumda mümâseletten söz etmek mümkün olmaz.¹⁵⁴

Bir Mâtürîdî kelâmcısı olan Sâbûnî de mümâseletin tarifini Nesefî'nin Eş'arîler'e nispet ettiği gibi yapmış ve "mümâselet tüm cihetlerde benzerliktir, tek bir cihette farklılık olursa mümâselet gerçekleşmez" demiştir.¹⁵⁵ Ancak Teftâzânî Eş'arî için düştüğü notu Sâbûnî'ye de ilhak etmiştir.¹⁵⁶

Görüldüğü üzere burada Nesefî, aralarında pratikte bir fark ortaya çıkartmayan hatta belki de hakiki bir ihtilaf sayılmayacak bu meselede İmam Eş'arî'nin görüşünü detaylandırmış, onun görüşünü yanlış bulduğunu dilden yararlandığı örneklerle anlatmıştır. Bununla beraber o, İsferyînî'nin de aynı konuda birbirinden farklı görüş beyan ettiğini kaynakları ile zikretmiştir. Bu davranışını onun ilmî titizliğine örnek olarak göstermek mümkündür. Ayrıca o, Eş'arîler'in Müşebbihe'ye karşı reddiye yazarken Mâtürîdîler'in mümâselet tanımlarına uygun bir şekilde delil getirdiklerini zikretmiştir. Bu da Teftâzânî'nin belirttiği gibi esasında Eş'arîler'in Mâtürîdîler'den farklı lafızlar kullanmakla birlikte onlarla aynı mânaya işaret ediyor olmaları ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

1.4. Hikmet Sıfatı

Hikmet, "hükmetmek, yargıda bulunmak; iyileştirmek amacıyla men etmek, düzeltmek" anlamında olan h-k-m mastarından türemiş bir isimdir.¹⁵⁷ Hikmet, ayrıca "engellemek, alıkoymak, gemlemek; sağlam olmak" mânalarına gelen ihkâm mastarlarıyla da anlam ilişkisi olan bir kelimedir.¹⁵⁸ Hikmet kelimesi hem Kur'ân-ı Kerîm'de hem de hadislerde farklı mânalarıyla çokça zikredilmiştir. Bu sebeple tarih boyunca gerek müfessirler gerekse İslâm düşünürleri hikmeti anlamaya çalışmış, onun farklı tariflerini

¹⁵⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 161.

¹⁵⁵ Nûreddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, thk. Fethullah Huleyf, Mısır: Dâru'l-maarif, 1969 s. 57.

¹⁵⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 57.

¹⁵⁷ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 128; İlhan Kutluer, "Hikmet", *DİA*, XVII, 503.

¹⁵⁸ İlhan Kutluer, "Hikmet", *DİA*, XVII, 503.

ve mertebelerini ortaya koymak için çabalamışlardır. Bu bağlamda kelâmcılar, fakihler ve mutasavvıflar hikmeti kendi disiplinleri içinde bir terim olarak ele almışlardır.

Kelâm ilminde hikmet, Allah'ın ilmi ve fiilleri açısından iki kısımda incelenmiştir.¹⁵⁹ Ehl-i sünnet kelâmcıları Allah'ın fiillerinde hikmetli olduğunu ve zât-ı Bârî'nin hakîm olduğunu kabul etmişlerdir. Onların aralarındaki ihtilaf sadece hikmetin bir sıfat olması yönüyle sıfatlar problemi ve tarifi açısından zuhur etmiştir. Bunun dışında Ehl-i sünnet âlimleri hikmetin bağlayıcı ve zorunlu olması problemi açısından Mu'tezile âlimleriyle münakaşa etmişlerdir. Bu bağlamda müellifimiz Neseî de zaman zaman Eş'arî'ye ve onun mezhebine atıflar yaparak hikmet görüşünü serdetmiş ve Mu'tezile'ye karşı reddiyeler yazmıştır.

Neseî'nin belirttiğine göre İmam Eş'arî hikmeti; "fiilin, failinin amacına uygun olan bir şekilde gerçekleşmesi" şeklinde tarif etmiştir. Bunun aksi olarak sefeh de ona göre; fiilin, failinin amacının dışında gerçekleşmesidir.¹⁶⁰ Neseî başka bir yerde Eş'arî'nin sefahi, "hakkında nehiy bulunan şey" şeklinde tanımladığını belirtmiştir.¹⁶¹

Bundan başka Neseî, İsfârâyînî'ye de şu görüşü nispet etmektedir: "Övülecek olan fiil, kendisini yapana bir zarar ilıstirmeyecek fiildir. Bunun aksi olarak yerilmeyi hak eden fiil ise, sahibine zarar verecek olan fiildir". Neseî, şâhit âlemde kendi fiilinden zarar görecektir olan bir failin varlığı muhtemel olduğu halde gaip âlem söz konusu olunca Allah'ın fiillerinden zarar görmesinin imkânsız olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu sebeple İsfârâyînî'nin mezkûr tarifinden yola çıkarak Mu'tezile ve Seneviyye'nin sözleri bertaraf edilebilmektedir.¹⁶² Zira Mu'tezile, Ehl-i sünnet'in çeşitli görüşlerini "Allah'ın sefeh bir fiil işlemesi mümkün değildir" itirazıyla inkâr etmektedir. Seneviyye ise kendisinden şer sâdır olacak bir Tanrı tasavvur edemedikleri için düalist bir inanç sistemi benimsemişlerdir.

Neseî, Eş'arî'nin hikmet sıfatı hakkındaki görüşlerini İbn Fûrek aracılığıyla nakletmektedir. Buna göre Eş'arî, ilim sıfatına tekabül etmesi durumunda hikmetin zâtî ve dolayısıyla ezeli bir sıfat olduğunu kabul etmektedir. Ancak hikmet ile fiilî bir sıfat

¹⁵⁹ M. Sait Özervarlı, "Hikmet", *DİA*, XVII, 511; Neseî, *Tebîrâ*, I, 587.

¹⁶⁰ Neseî, *Tebîrâ*, I, Eş'arî'nin hikmet görüşü için bkz. 586; İbn Fûrek, *Makalât*, s. 97; Mestçizâde Abdullah Efendi, *el-Mesâlik fi'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hükemâ*, nşr. Seyit Bahçivan, Beyrut: Dâru Sâdır, 2007, s. 159.

¹⁶¹ Neseî, *Tebîrâ*, II, 975

¹⁶² Neseî, *Tebîrâ*, II, 922.

kastediliyorsa bu sıfatın zâtî ve ezeli olmadığı söylemektedir.¹⁶³ Bununla beraber Nesefî, İbn Fûrek'in, "Eş'arî'ye göre hikmetin aslının ilimdir"¹⁶⁴ dediğini belirtmiştir.¹⁶⁵

Yine hikmet sıfatı altında değerlendirmek istediğimiz noktalardan biri de Allah'ın kudretinin zulme taalluk edip etmeyeceği meselesidir.

Nesefî'ye göre zulmün Allah'ın bir sıfatı olması imkânsızdır. Zira Allah'ın ezeli olan fiili adil ve lütufkârdır (*ifdâl*). Ona göre Allah'ın fiillerinde *ifdâl* sıfatın bulunmasıyla O'nun fiillerine bir zulüm nispet edilmesi imkânsız kılınmış olur.¹⁶⁶

Eş'arîler'e göre bu konuyu değerlendiren Nesefî, onlara başka bir yorum nispet etmiştir. Buna göre onlar, kudretin zulme taallukunu imkânsız görmüşlerdir. Zira onlara göre "zulüm, nehyolunan bir şeyi işlemek veya bir şeyin yaratılış aslını çiğnemesidir". Oysa Allah söz konusu olunca O'na nehyde bulunacak bir kuvvet yoktur. Dolayısıyla O'nun fiillerinden zulüm sâdır olması imkânsızdır.¹⁶⁷

İbn Fûrek, Eş'arî'nin zulmün hakikat mânasını, "bir şeyin hedefi dışına çıkması" olarak tanımladığını bildirir.¹⁶⁸ Başka bir yerde de onun zulmü, "konulan sınırların dışına çıkmak" şeklinde ifade ettiğini ve Allah'ın üzerinde O'na sınır koyacak bir güç olmadığı için fiillerinin zulüm ile vasıflanamayacağını söylediğini belirtir.¹⁶⁹ Bâkılânî ise, zulüm, adaletsizlik, yalan veya diğer çirkin fiillerin hepsinin esasında bir üst makamdan gelen bir nehiy veya emir vasıtasıyla olduğunu söylemektedir. Bu durumda ona göre Allah'a emredecek veya O'dan bir şeyi neyhedecek bir kuvvet olmadığı için O'nun fiilleri bu gibi vasıflarla anılamaz.¹⁷⁰

Nesefî'nin Eş'arî'ye nispet ettiği tanım ile İbn Fûrek'in tanımı ve Bâkılânî'nin konu hakkındaki görüşü arasında lafız farkları olsa da aslında tüm bu ifadeler aynı mânaya gelmekte ve aynı hedefe hizmet etmektedir. Bu da esasında zulmün bir üst mertebenin koyduğu bir şeyi çiğnemekle gerçekleşiyor olması ve Allah için bunun söz konusu olmayacağıdır.

¹⁶³ İbn Fûrek, *Makalât*, s. 48.

¹⁶⁴ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 24; İbn Fûrek, *Makalât*, s. 48.

¹⁶⁵ Nesefî, *Tebşıra*, I, 587; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidi, Beyrut: Dâru'l kütübi'l-ilmiyye, 2007, s. 37.

¹⁶⁶ Nesefî, *Tebşıra*, I, 238.

¹⁶⁷ Nesefî, *Tebşıra*, I, 238.

¹⁶⁸ Bkz. İbn Fûrek, *Makalât*, s. 96

¹⁶⁹ Bkz. İbn Fûrek, *Makalât*, s. 125.

¹⁷⁰ Bâkılânî, *el-İnsaf*, s. 150.

Görüldüğü gibi bu bölümde Neseî, Eş‘arî’nin bazı görüşlerini ve İsferâyînî’nin bir tanımını nakletmiş ancak üzerinde bir değerlendirmede bulunmadan kendi görüşlerini beyan etmiştir.

1.5. İrade Sıfatı

İrade, “istemek, dilemek” anlamına gelen *verd* kökünden türemiş olup, “bir şeyi yapıp yapmama hususunda karar verme gücü” mânasında kullanılmaktadır.¹⁷¹ İlâhî bir sıfat olarak İrade, “Allah’ın emirleri, hükümleri ve fiillerinde hür olduğunu” bildirmektedir.¹⁷²

Kelâm ilminde irade sıfatının Allah’a nispeti ihtilafsız bir şekilde kabul edilmiştir. Dolayısıyla Allah’ın dileyen (mürîd) ve dilediğini yapan (fa‘âl limâ yürîd) bir varlık olduğu kabul edilmiştir. Ancak bu sıfatın mahiyeti, kadîm yahut hâdis oluşu ve Allah’ın zâtına olan nispeti kelâm bilginleri arasında tartışma konusu olmuştur.¹⁷³

Mâtürîdîler ve Eş‘arîler Allah’ın irade sıfatının mahiyeti ve bu sıfatın muhabbet ve rızayı kapsayıp kapsamadığı konusunda görüş birliğine varamamışlardır. Mâtürîdî âlimleri, irade sıfatının muhabbet ve rızayı kapsamadığını söylerken Eş‘arîler bu iki durumu da irade sıfatının içinde değerlendirmişlerdir.¹⁷⁴ Neseî, *Tebîrâtü’l-edille* adlı eserinde bu ihtilafa değinmiş, iki mezhebin de görüşünü serdetmiş ve orta yolu bulmaya çalışmıştır.

Neseî’nin naklettiğine göre İmam Eş‘arî, Allah’ın muhabbetinin ve rızasının, O’nun iradesi mânasına geldiği görüşünü benimsemiştir. Yine O’nun muhabbeti, O’nun iradesi gibi her şeyi kapsamaktadır. Zira Allah’ın, olmasını irade ettiği şey, aynı zamanda onun olmasına rıza göstermesi, olmasını irade ettiği şekilde gerçekleşmesini istemesi mânasına gelmektedir.¹⁷⁵

Neseî’nin belirttiğine göre Eş‘arî, Allah’ın küfrü, zinayı başka bir ifadeyle kâfirin küfrünü, onun kötü ve yerilmiş bir *kesbi* olarak vuku bulmasını irade ettiği

¹⁷¹ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 158; Yusuf Şevki Yavuz, “İrade”, *DİA*, XXII, 379.

¹⁷² Yavuz, “İrade”, *DİA*, XXII, 379.

¹⁷³ Yavuz, “İrade”, *DİA*, XXII, 379.

¹⁷⁴ Şeyhzâde, *Nazmü’l-ferâid*, s. 9, 10

¹⁷⁵ Neseî, *Tebîrât*, II, 950; Neseî, *et-Temhîd*, 64.

görüşündedir.¹⁷⁶ Ona göre Allah, küfre çirkin olarak rıza gösterip onu çirkin olarak sevmektedir.¹⁷⁷ Neseî, Eş‘arî’nin “Allah, kullarının küfrüne razı olmaz”¹⁷⁸ âyetinin “Allah’ın, mümin kullarının küfrüne razı olmayacağı” şeklinde yorumlayarak kendisine yöneltilebilecek eleştirileri bertaraf ettiğini belirtmektedir.¹⁷⁹

Ayrıca Neseî, Eş‘arî’nin sefeh tanımını ve bu tanıma yaptığı bir açıklama ile Mu‘tezile’nin “sefehî irade etmek sefehlik” eleştirisini bertaraf ettiğini belirtmektedir. Buna göre Eş‘arî sefehî, “şâhit âlemde hakkında nehiy varit olan şey” olarak tanımlamıştır. Oysa gaip âlemde nehiy söz konusu değildir. Dolayısıyla sefehlik de söz konusu olamaz.¹⁸⁰

Neseî, bu nakilleri yaptıktan sonra Eş‘arî’nin irade hakkındaki görüşünün kendi mezhebinin kurucu hocası Mâtürîdî’nin de görüşüne yakın olduğunu belirtmiş; bu sebeple Eş‘arî ve kendi ekolünün hocaları arasında hakikî bir ihtilaf bulunmadığını, ancak bu âlimlerin görüşlerini ifade ettikleri lafızlar farklı olduğu için bu sözleri işitenlerin, kelâmcıların asıl maksatlarını anlamadan vehme düştüklerini ifade etmiştir.¹⁸¹ Dolayısıyla Neseî, iki ekol arasında ihtilaf zannedilen bu durumun aslında kelâm ilminin inceliklerini bilmeyen kişilerin vehimlerinden kaynaklandığını belirtmiştir.

Her ne kadar iki ekol arasındaki bu ihtilaf, lafızların tamamen farklı olması sebebiyle büyük ve kökten bir fark gibi görünse de Neseî, iki ekolü de yakînen bilmesi, Eş‘arîliğe düşmanlık gütmemesi ve en önemlisi ilmî titizliği ve birikimi sayesinde bu ihtilafın sadece şekilde kaldığını fark etmiştir. Ayrıca kendisi bu iddiasından, bu ihtilafı büyük görenlerin lafızları anlamayıp vehimlerle hareket ettiğini söyleyecek kadar da emindir. Bununla beraber o, iki ekolün aynı görüşte olduğunu iddia etmemiş bunun yerine görüşlerinin yakın olduğunu belirtmiştir.

Sözün burasında günümüz Arap dünyası kelâmcılarından biri olan Said Fûde’nin de görüşüne yer vermek istiyoruz. O, Kemal Paşa’nın *Mesâilü’l-ihtilaf beyne’l-Eş‘ara ve’l-Mâtürîdîyye* adlı kitabına yaptığı şerhinde bu meseleye değinmiştir. Said Fûde’ye göre İmam Eş‘arî’nin muhabbet, rıza ve iradeyi tek bir mâna olarak kabul ettiğini

¹⁷⁶ Neseî, *Tebsıra*, II, 950, 972.

¹⁷⁷ Eş‘arî’nin mezkûr görüşü için bkz. İbn Fûrek, *Makalât*, s. 70-73.

¹⁷⁸ ez-Zümer 39/7.

¹⁷⁹ Neseî, *Tebsıra*, II, 972.

¹⁸⁰ Neseî, *Tebsıra*, II, 975.

¹⁸¹ Neseî, *Tebsıra*, II, 952.

söylemek yanlışa düşmektir. Doğrusu onun düşünce sisteminde muhabbet, kayıtsız şartsız irade ile aynı mânaya gelmemektedir. Aynı şekilde Eş‘arî‘ye göre muhabbet, irade gibi Allah‘ın zâtı ile kaim bir sıfat değildir. Bilakis ona göre, rıza ve gazap gibi kavramlar emir ve nehiylerin gerekleridir. Bu durumda Allah‘ın muhabbeti, mutlak irade değil, iradenin taalluklarından birine nazar edildiğindeki iradedir. Buradaki benzerlik Allah‘ın râzık ve hâlik oluşuyla kudret sıfatı arasındaki ilişki gibidir. Said Fûde bu açıklamalara binaen İmam Eş‘arî‘nin burada Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve İmam Mâtürîdî ile aynı görüşte olduğunu yahut da ihtilafın sadece lafızda kaldığını söylemiştir.¹⁸² Aynı şekilde Ebu Azbe (ö. 1172/1759) de irade konusunun iki ekol arasında lafzî olmaktan öteye geçemeyen bir ihtilaf olduğunu belirtmiştir.¹⁸³

1.5.1. Aslah Problemi

Aslah, “kişi için faydalı olmak, onun haz ve sevinç duymasına vesile olmak” anlamındaki salâh kökünden türetilmiş olup, “kullar hakkında en uygun, en faydalı, en iyi olan şey” mânasına gelmektedir.¹⁸⁴ Allah‘ın kulları için salâh veya aslah olanı yaratması gerektiği fikri Ehl-i sünnet âlimleri tarafından Allah‘ın fiillerine vücûbiyet atfedilmesi caiz olmadığı için kabul edilmemiştir. Esasında Mu‘tezile tarafından ortaya atılıp geliştirilen bu kavram Ehl-i sünnet cenahında sadece reddiye sadedinde yankı bulmuştur.

Nesefî, Mu‘tezile‘nin Allah‘ın kulları için en iyi olanı yapması gerektiği şeklindeki görüşünü eleştirip bu düşüncenin Allah‘ın kudret ve iradesini sınırlayacağını ifade etmiştir. Bu konu üzerinde Mu‘tezile ile tartışıp onların delillerini ve itirazlarını değerlendiren Nesefî, İmam Eş‘arî‘nin de Mu‘tezile‘ye verdiği bir cevabı nakletmiştir.

Buna göre Mu‘tezile‘nin Allah‘ın aslahı yaratmak zorunda olduğu görüşüne karşı çıkan Ehl-i sünnet uleması, hasımlarına “siz Allah‘ın yarattığı aslahtır diyerek onun kudretini sınırlıyorsunuz” şeklinde bir itiraz yöneltir. Nesefî‘nin aktarmasına göre Mu‘tezile, bu itiraza karşı “biz aslahdan daha üstün olan şeyin mümkünler dairesinde

¹⁸² Said Abdullatif Fûde, *Şerhu risaleti mesâilî‘l-ihtilaf beyne‘l-Eş‘a‘ira vel‘l-Mâtürîdîyye li‘l-Allâme İbn Kelmâl Paşa*, Amman: Dâru‘l-feth, 2009, s. 35-37.

¹⁸³ Ebû Azbe, *er-Ravzatü‘l-behiyye*, Haydarabad: Dâru‘l-maarif, 1901, s. 17.

¹⁸⁴ Avni İlhan, “Aslah”, *DİA*, III, 495.

olduğunu inkâr etmiyoruz ancak yaratılmış olan şeyin aslahın son seviyesi olduğunu iddia ediyoruz” demektedirler. Bu surette onlar kudret ve iradeyi sınırlama ilzamından kurtulup, aslahı sınırlamış olmaktadır.¹⁸⁵

Buna mukabil Ehl-i sünnet uleması, hayrın ve menfaatin katlandığı vakit daha hayırlı ve daha menfaatli olduğunu söylemekte ve Mu‘tezile’nin aslahı sınırlama görüşüne karşı çıkmaktadır. Mu‘tezile ise bu durumu kabul etmeyip bir örnekle görüşlerini ispatlamaya gitmiştir. Buna göre söz gelimi bir miktar ilacın aynı miktar olduğu halde başka katları ile birleşmesi, her biri kendi içinde aslah olduğu halde mefsedet sonucu verecektir.¹⁸⁶

İşte burada Nesefî, bu itiraza bir cevap yöneltir ve bu cevabın Eş‘arî’ye ait olduğunu söyler. Buna göre İmam Eş‘arî, bu sözlerin tab‘ ehlinin görüşlerine uyduğunu belirtmiştir. Zira tab‘ ehli, ilaçların faydası ve zehrin zararının bu maddelerin tabiatında olduğunu iddia etmiştir. Ancak Ehl-i sünnet’in görüşüne göre zarar veren veya fayda sağlayan yalnızca Allah’tır. Ne var ki O, tabiat kurallarını ilaçtan belirli bir miktar içmede fayda verecek buna mukabil daha fazla tüketiminde zarar verecek şekilde yaratmıştır. Allah’ın tabiatı, bunun dışında başka kurallara bağlaması caizdir. Hatta şu anda da mümkün şeyler çerçevesi içinde hâlihazırda geçerli olan kanunları tersine çevirebilir. Böylelikle Nesefî, Eş‘arîler’in faydalı bir şeyle başka bir faydalı şeyin birbirine eklenmesiyle bir zarar durumu oluşacağını kabul etmediklerini söylemektedir.¹⁸⁷

Eş‘arî’nin bu cevabını nakleden Nesefî, mezkûr kelâm üzerine bir görüş beyan etmemiş bundan sonra İmam Mâtürîdî’nin aynı problem hakkındaki başka bir cevabını nakletmiştir.

Burada Nesefî, Eş‘arî’nin cevabını “Mu‘tezile’ye şöyle cevap veririz” şeklinde bir girizgâhla aktarmıştır. Dolayısıyla Nesefî’nin bu cevabı makul ve tutarlı gördüğünü söylemek mümkündür. Nesefî’nin İmam Mâtürîdî’nin de konu ile ilgili bir itirazı olduğu halde Eş‘arî’nin siteminden yararlanması bizim için önemli bir veri sunmaktadır.

¹⁸⁵ Nesefî, *Tebsıra*, II, 1004, 1005.

¹⁸⁶ Nesefî, *Tebsıra*, II, 1005.

¹⁸⁷ Nesefî, *Tebsıra*, II, 1005, 1006.

1.6. İlim Sıfatı

Ehl-i sünnet âlimlerine göre Allah'ın ilim sıfatı vardır. Bu, “Allah'ın gerek duyulur âleme gerekse duyu ötesine ait bütün nesne ve olayları bilmesi” anlamına gelen sübûtî bir sıfattır.¹⁸⁸ Allah Teâlâ Kur'ân'da ilim sıfatını kendisine farklı formlarda birçok defa nispet etmiştir. Bu sebeple Ehl-i sünnet âlimleri kendi içlerinde Allah'ın ezeli bir ilmi olduğu ve bu ilmiyle kâinattaki büyük küçük her şeyi kuşattığı hususunda ittifak etmişlerdir. Bu yüzden Neseî, ilim bahsinde Mu'tezile ile uzun tartışmalara girmiş, Eş'arîler'e ise ancak bazı küçük atıflar yapmıştır.

Neseî, *Tebsıra*'nın ilgili bölümünde kendi mezhebine göre Allah'ın ilminin nasıl tanımlanacağını tartışmaktadır. Mesela “Allah'ın ilmi, O'nunla beraberdir” yahut “O'na hulûl etmiştir” ya da “O'na mücavirdir” gibi lafızların kullanılıp kullanılmayacağını açıklamıştır. Burada Neseî, Eş'arî'nin de görüşüne yer vermiş; Ashab-ı sıfat olarak adlandırdığı grubun önderlerinin, Allah'ın ilminin O'nunla kaim olduğunu söylediğini ancak Eş'arî'nin bu açıklamayı kabullenmediğini ifade etmiştir. Buna göre Eş'arî, “Allah'ın ilmi, O'nun zâtında mevcuttur zira kıyam lafzı, sıfatlarda mecaza; vücut lafzı ise hakikate delâlet eder”, demiştir.¹⁸⁹

Bir başka yerde Neseî, Mu'tezile'nin Allah'ın ilmini kabul eden Ehl-i sünnet'e karşı serdettiği itirazlara cevap verirken Eş'arî'nin de cevabını aktarmıştır. Allah'ın ilmi olması durumunda kulların ilmi ile benzeyeceği itirazına cevap veren Eş'arî'ye göre Allah'ın ilmi ile kulların ilminin sadece “mâlûma taalluk” etme cihetinden ortak olduğu için bu iki ilim arasında bir mümâselet söz konusu değildir. Zira bu iki ilim türü sadece bu özelliklerinde ortaktır. Hal böyle olunca bu iki ilim arasında tam bir mümâselet olduğunu iddia etmek yanlıştır.¹⁹⁰ Zira daha önce de işaret edildiği üzere Eş'arî'ye göre mümâselet ancak her cihetten benzerlikle mümkün olmaktadır.

Bahsi geçtiği gibi Neseî, ilim konusunda asıl muhatabı Eş'arîler olmadığı için onlara sadece zikredilen hususlarda atıf yapmış, bu atıflar üzerinde bir değerlendirmede bulunmamıştır. Ancak Neseî'nin Eş'arî'yi mümâselet konusundaki görüşü sebebiyle eleştirmesine rağmen burada onun bu görüşünden yaralanması dikkat çekicidir.

¹⁸⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “İlim”, *DİA*, XXII, 108.

¹⁸⁹ Neseî, *Tebsıra*, I, 432.

¹⁹⁰ Neseî, *Tebsıra*, I, 429, 430.

1.7. Tekvin Sıfatı¹⁹¹

Sözlükte “olmak, meydana gelmek” anlamındaki *kevn* kökünden türemiş bir mastar olan tekvin, terim olarak, “mevcut olmayanı, o konumdan varlık alanına çıkarma (yaratma)” şeklinde tanımlanır.¹⁹² Tekvin, zât-ı Bârî’ye nispet edilen sıfatlardan biridir. Bu bağlamda tekvin, Allah’ın sayısız fiillerini kapsamaktadır. Mükevven ise “Allah’ın tekvin sıfatının taalluku ile meydana gelen yaratılmış şeyleri” ifade eder.¹⁹³

Kelâm âlimleri, tekvin meselesi üzerinde epeyce durmuşlar ve tekvinin müstakil bir sıfat mı yoksa başka sıfatların taalluku mu olduğu hususunda çokça tartışmışlardır. Tekvin ile mükevvenin aynı zamanda mı yoksa farklı zamanlarda mı mevcut olduğu ihtilafından doğan bu tartışma Ehl-i sünnet âlimleri arasında görüş ayrılığına sebebiyet vermiştir. Eş’arî ekole mensup âlimler genel olarak tekvinin kudret ve irade sıfatlarının taalluku olduğunu iddia etmişlerdir. Zira onlar, tekvin ile mükevvenin aynı zaman diliminde bulunduğunu, dolayısıyla ikisinin de hâdis olması gerektiğini söylemişlerdir. Buna karşılık Mâtürîdî âlimleri, tekvin ile mükevvenin birbirinin ayrı olduğunu, bundan başka tekvinin kadîm bir sıfat, mükevvenin ise hâdis taalluklar olduğunu söylemişlerdir.¹⁹⁴

Mâtürîdî gelenekten gelen Nesefî de *Tebîrâtü’l-edille* adlı kitabında tekvin konusuna hayli uzun bir bölüm ayırmıştır. Bu bağlamda o, tekvinin ezelî mi yoksa hâdis mi olduğu, tekvinin mükevvenle aynı olup olmadığı, tekvinin kadîm olmasının mükevvenatın kідemini gerektirip gerektirmeyeceği meselelerini tartışmıştır. Konuyla alakalı Eş’arî ekole de atıflar yapmış ve onların görüşlerini tenkit etmiştir.

Eş’arî ekole yaptığı atıflar açısından bu bölümü değerlendirmek gerekirse Nesefî, önce tekvinin ne olduğunu açıklamış, kendi mezheplerince tekvinin ne mânaya geldiğini anlatmıştır. Bundan sonra o, bahsi geçen konudaki hasımlarını saymış içlerinden Eş’arîler’in aklî, naklî, fikhî ve lügavî delillerine ayrıntılı bir şekilde yer vermiştir. Sonrasında ise bu delillerin hepsini tek tek çürütmeye çalışmıştır. Nesefî,

¹⁹¹ Bu bölümde Türkçe tercümenin aslından uzaklaşmaması için yaratma ve yaratılmışlar mânasına gelen *halk* kelimesi, yaratma/varlık sahnesine çıkarma mânasına gelen *icad* fiili tercüme edilmeden kullanılmıştır. Aynı şekilde ol anlamına gelen *kün* emri de Arapça ifade edilmiştir.

¹⁹² Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 314; Tefik Yücedoğru, “Tekvin”, *DİA*, XL, 338-390.

¹⁹³ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 314.

¹⁹⁴ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 314, 315.

ancak Eş‘arîlerle olan hesaplaşmasını tamamladıktan sonra kendi ekolünün delillerini serdedebilmiştir. Bu bağlamda kendi delillerini zikrettiği yerlerde de zaman zaman Eş‘arîler’e atıflarda bulunmuştur.

Bölümün çok uzun olması ve Neseî’nin en önemli muhatabının Eş‘arîler olması sebebiyle, tekvin başlığı altında Neseî’nin Eş‘arîler’e nispet ettiği delillerin hepsini zikretmekle beraber onun bu delilleri tartışırken getirdiği izahlardan ancak gerekli gördüğümüz kadarını aktaracağız. Böylelikle tezimizin sınırlarını aşmamış olacağız.

1.7.1. Tekvinin Ezeli Olması ve Tekvin-Mükevven İlişkisi

Neseî, bu bahse tekvinin tanımını yaparak başlamıştır. Bu tanıma göre tekvin, yaratma (*tahlik*), *halk*, *icad*, *ihтира*‘ ve *ihdas* tabirlerinin her biri aynı manaya gelmektedir. Bu da “yok olan bir şeyi yokluk alanından varlık sahasına çıkartmak” demektir. Neseî, bahsi geçen ifadelerin her biri aynı mânada olduğu halde selefine tabi olarak tekvin kelimesini kullanacağını belirtir.¹⁹⁵

Neseî’ye göre tekvin, Allah’ın zâtı ile kaim olan hayat, ilim, kudret, sem‘, basar gibi ezeli sıfatlardan biridir. O, âlemin ve onun her bir parçasının var oluş vaktinde yaratılmasıdır. Bu tıpkı irade ve kudret sıfatlarının ezeli olmasına rağmen onların belirli bir düzen ve sıra halinde var olma vakti gelince taalluklarına ilişmesi hali gibidir.¹⁹⁶

Mezkûr şekilde mezhebini özetleyen Neseî, bundan sonra bu konuda kendilerine muhalefet edenlerin görüşlerine değinir. Buna göre Mu‘tezile’nin çoğunluğu, bütün Neccâriyye mensupları, Eş‘arîler, Kalânisiyye ve Küllâbiyye gibi Ehl-i hadis kelâmcıları, “tekvin ile mükevven birdir” demişlerdir. Onlara göre tekvin, mükevvenen ayrı bir mâna değildir. Bununla beraber tekvin hâdis bir sıfattır. Neseî’ye göre bu sözler imkânsızdır. Zira ona göre, tekvin ile mükevvenin aynı olması; örneğin vurmak fiili ile vurulan nesnenin, yemek fiili ile yenilen şeyin, kırmak fiili ile kırılan nesnenin aynı olması mânasına gelmektedir. Oysa bu iddianın yanlışlığı ortada olup bedîhî olarak bilinmektedir.¹⁹⁷

¹⁹⁵ Neseî, *Tebsıra*, I, 491, Neseî, *et-Temhîd*, s. 31.

¹⁹⁶ Neseî, *et-Temhîd*, s. 31.

¹⁹⁷ Neseî, *Tebsıra*, I, 492; Neseî, *et-Temhîd*, s. 32.

Nesefî'ye göre ehl-i bâtın, yanlış bir önerme üzerinde birleşmiştir. Bu önerme, tekvinin ezeliyetinin kabul edilmesi durumunda mükevvenin de ezeli sayılması gerekeceğidir. Böylelikle onlar, âlemin hâdis oluşu delillerle ispatlandığı için tekvinin ezeli olduğu görüşünü bâtıl olarak telakki etmişlerdir.¹⁹⁸

Mu'tezile ve Ehl-i hadis kelâmcılarına göre fiili ve zâtî sıfatların taksimini¹⁹⁹ yapan Nesefî, hasımlarının zâtî sıfatları ezeli olarak kabul ederken, fiilî sıfatların hepsini hâdis saydıklarını belirtmiştir. Ancak Nesefî'ye göre burada Mu'tezile ile Ehl-i hadis kelâmcıları arasında kelâm sıfatının ezeli mi yoksa hâdis mi olduğu hususunda bir ihtilaf vardır.²⁰⁰

1.7.2. Eş'arîler'in Mâtürîdîler'e Yönelik Eleştirileri

Nesefî, tekvin konusunda “hasımlarımız bizi bu mesele iki yönden kınamaktadır (يشنعون علينا)” diyerek; Eş'arîler'in de içinde yer aldığı²⁰¹ hasımlarının kendilerine yönelttikleri eleştirileri şöyle açıklar:

Birinci eleştiri/kınama: Bazı Eş'arîler, tekvinin ezeli olması görüşünün ilk defa Zâberşaiyye denilen, hicrî 400'lerden sonra Merv bölgesinde yaşamış olan ve Zâberşai'yi takip eden bir fırka tarafından ortaya atıldığını iddia etmekle ve böylelikle kendilerine ağır bir ithamda bulunmaktadırlar.²⁰²

İkinci eleştiri/kınama: Daha önce de zikri geçtiği gibi tekvinin ezeli olmasının mükevvenin de ezeliyetini gerektirmesi durumudur. Zira onlara göre, fiil ile mef'ûl birbirinden ayıramazlar. Nasıl ki dövülen olmadan dövme fiili, kırılan olmadan kırma fiili olamayacaksa; aynı şekilde yaratılmışlar olmadan da yaratma fiilinden bahsedilemeyecektir. Onlara göre tekvinin olup mükevvenin olmadığı bir zaman diliminden bahsetmek; aksi gibi mükevvenin olup tekvinin olmadığı bir durumu iddia

¹⁹⁸ Nesefî, *Tebşıra*, I, 491.

¹⁹⁹ Bu taksim için tezimizin “Fiilî Sıfatlar” başlığına bakılabilir.

²⁰⁰ Nesefî, *Tebşıra*, I, 495.

²⁰¹ Nesefî, tekvin bahsinde hasımlarının arasında Eş'arîler'i de zikretmektedir.

²⁰² Nesefî, *Tebşıra*, I, 497. Pezdevî, tekvin meselesinin Eş'arîler'in üzerinde çok telifler verdiği ihtilafı bir mesele olduğunu söyler. Onun ifadesiyle bir kitaba yakın hacimde bu konuda telifi olan Eş'arî bir zât eserinde “tekvin ile mükevven birbirinin aynı değildir bununla beraber tekvin kadîmdir” sözlerinin Horasan'da peyda olan bir grup Ehl-i hadis tarafından ortaya atıldığını söylemektedir. Buna karşılık Pezdevî, bu görüşün Eş'arî'den de yaşlı olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Eş'arîler'in en aşırı görüşleri bu mesele üzerinedir. Bkz. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 77.

etmekten farklı değildir. Böylelikle onlar tekvin ile mükevvenin, biri diğeri olmadan sabit olamayacak iki unsur olduğunu iddia ederler.²⁰³

Bu iki eleştiriden sonra Nesefî, bir başka yerde Eş‘arî bir zâtın kendilerine yönelttiği başka bir ithamı da aktarmaktadır. Nesefî’nin zikrettiğine göre bu zât, tekvin bahsinde âlemin kadîm olduğunu söyleyenlerin görüşlerini nakletmiş, bunlardan Proclus’un (ö. 485 m.)²⁰⁴ “âlem, onun yaratılış sebebi olan ‘yaratma’ eylemi kadîm olduğu için kadîmdir” sözlerini de aktarmış, insanların bir kısmının görüşünün bu söze yakın olduğunu söylemiştir.²⁰⁵ Nesefî, ismini vermediği bu Eş‘arî zâtın bu şekildeki beyanıyla tekvini kadîm sıfatlar arasında telakki eden kişileri hedef aldığını düşünmektedir.

1.7.3. Eş‘arîler’in Delilleri

Nesefî, bizim çeşitli başlıklar altında ve bazı tasarruflarla kısımlara ayırarak zikredeceğimiz delilleri esasında sahiplerine göre taksim etmiştir. Şöyle ki, birtakım farklı delilleri zikrettikten sonra “işte bunların hepsini Eş‘arîler’den biri kitaplarında zikretti” demiştir. Daha sonra, “bir başka Eş‘arî de şöyle deliller zikretti” şeklinde bir atıfla diğer bazı delilleri sıralamıştır. Böylelikle o, ismini zikretmediği üç farklı şahıstan nakiller yapmış, zaman zaman da “bazı Eş‘arîler” nispetiyle deliller nakletmiştir. Biz ise bu delilleri tasnif edip ilgili başlıklar altında zikretmeyi daha uygun gördük.

Nesefî, birtakım delilleri uzunca aktardıktan sonra bunların bazı Eş‘arîler’in delilleri olduğunu, kendisinin de karşı tarafın delillerinden işine geldiği kadarını zikretmiş olduğu sanılmasın, bilakis hakkın peşinde olduğu ve delillerin izini kusursuzca sürdüğü bilinsin diye bunları aynen naklettiğini bildirmiştir. Nesefî’nin belirttiğine göre zikrettiği bazı delilleri Eş‘arîler’den biri kitaplarında aynen aktarmış ve

²⁰³ Nesefî, *Tebşıra*, I, 497.

²⁰⁴ Proclus Diadochs (Proclus, Proculus) (ö. 485 m.), miladi 7. yy’da yaşamış bir Yunan filozofudur. Hayatı ve görüşleri için bkz. Cemil Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1976, III, 674-680. O’nun âlemin kâdemi görüşleri üzerine bir değerlendirme için bkz. Cemalettin Erdemci, “Proclus’un Âlemin Kâdemi İlişkin Delilleri Üzerine”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2006): 153-170.

²⁰⁵ Nesefî, *Tebşıra*, I, 504.

böylelikle başkalarının silahıyla mücadele ederek onları hedef almış ve itham etmiştir.²⁰⁶

1.9.3.1. Sem‘î Deliller

Nesefî’ye göre bazı Eş‘arîler, tekvin ile mükevvenin aynı olduğu iddiasını doğrulamak için çeşitli âyetleri delil getirmişlerdir.

Bunlardan biri “İşte Allah'ın yarattıkları! (هذا خلق الله) Haydi, Allah'ı bırakıp da yaptıklarınızın yarattığını bana gösterin! Hayır, zalimler açık bir sapıklık içindedirler”,²⁰⁷ âyetidir. Onlar bu âyet ile Allah'ın yaratmadaki tekliğine delil getirmişler yine âyetten mülhem Allah'ın fiiliyle yoktan var ettiği şeye “*halk*” ismini vermişlerdir. Burada mastar isminin mef‘ûle verilmesi Eş‘arîler’e göre makdûra kudret denilmesi gibidir. Ancak makdûra mecazen kudret denmesi icmâ ile sabitken mahlûka halk denilmesinin mecaz olması iddiası bir delile dayanmamaktadır.

Eş‘arîler’in tekvin hususunda delil olarak aldıkları diğer bir âyet de şudur: “Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde selim akıl sahipleri için elbette ibretler vardır. Onlar ayaktayken, otururken ve yanları üzerine yatarken Allah'ı anarlar. Göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler. ‘Rabbimiz! Bunu boş yere yaratmadın, seni eksikliklerden uzak tutarız. Bizi ateş azabından koru’ derler”.²⁰⁸ Nesefî’nin naklettiğine göre Eş‘arîler, bu âyetle üç delil olduğunu söylemişlerdir.

İlk olarak Allah, bu âyet aracılığı ile kulların nazarını kevnî olaylara yöneltmiş, böylelikle vahdaniyetini ispatlamış, kulların *kevne* bakarak âlemin hudûsunu ve bunun mutlak surette bir muhdisi olduğunu görmelerini murat etmiştir. Burada Eş‘arîler için önemli olan husus Allah'ın, kulların dikkatini görünmeyen sıfatları yerine fiillerine çekmesidir. Zira *Sâni* ‘e delâlet eden O’nun *masnû* ‘udur.

Âyetin işaret ettiği ikinci delil ise, Allah Teâlâ’nın yerlerin ve göklerin yaratılışı (*halk*) hakkında tefekkür etmeye dikkat çekmiş olmasıdır. Tefekkür ancak istidlal etmek ile olur. Burada Allah, istidlalin mahalli olarak semâvâtın ve arzın yaratılmasını

²⁰⁶ Nesefî, *Tefsîr*, I, 503.

²⁰⁷ Lokman 31/11.

²⁰⁸ Âl-i İmrân 3/190-191.

göstermiştir. Böylelikle akıl sahibi olan kişi, müşâhede ettiği fiillerden fâilin varlığı hakkında nazar ve istidlal eder. Dolayısıyla bu âyette geçen “*halk*” kelimesinin mahlûkat ve mef’ûlat mânasında kullanıldığı anlaşılmış olur.

Eş’arîler’e göre mezkûr âyetten çıkartılabilecek üçüncü delil ise “*halk*” kelimesinin iki defa kullanılmasıdır. Bu suretle bu kelimenin mecaz olarak mahlûkat yerine seçilmediği belli olur. Zira bir mecazı peş peşe tekrar etmek Arapların dilde kullandıkları bir yöntem değildir. Aynı şekilde âyetin devamında yer alan “bunları boşuna yaratmadın” ibaresindeki “bunlar” (*hâzâ*) ibaresi “mahlûkat” yerine kullanılmıştır.

Nesefî’nin aktardığına göre tekvin konusunda Eş’arîler’in görüşlerine mesnet olarak aldıkları diğer bir âyet de “Sizi annelerinizin karnında bir yaratılıştan (*halk*) sonra bir yaratılışla (*halk*) yaratmıştır”²⁰⁹ âyetidir. Eş’arîler, bu âyeti delil alarak “eğer yaratma ezelde vaki olmuş olsaydı birinin diğerinden önce veya sonra olması mümkün olmazdı” demektedirler.

Ayrıca onlar “...Yoksa Allah'a, O'nun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da bu yaratma ile Allah'ın yaratması onlara göre birbirine mi benzedi? ...”²¹⁰ âyetinde Allah’ın her türlü *halk*n yaratıcısı olduğunu ifade ettiğini söylemişlerdir.

Yine onlar, “...nihayet onu bambaşka bir yaratık (*halk*) halinde inşa ediyoruz...”²¹¹ âyetini de delil göstermişlerdir.

Onlar, “Yoksa başlangıçta yaratmayı yapan, sonra onu tekrarlayan ve sizi gökten ve yerden rızıklandıran mı? Allah ile birlikte başka bir ilah mı var? ...”²¹² âyetinde Allah’ın yaratmaya bir başlangıç ve tekrar tayin etmesinin, yaratmanın hudûsuna delâlet ettiğini söylemişlerdir.

Eş’arîler, ayrıca “Elbette göklerin ve yerin yaratılması, insanların yaratılmasından daha büyük bir şeydir. Fakat insanların çoğu bilmezler”²¹³ âyetini de delil olarak almış; “yaratma kadîm olsaydı birinin diğerinden büyük veya küçük olması mümkün olmazdı” demişlerdir.

²⁰⁹ ez-Zümer 39/6.

²¹⁰ er-Ra’d 13/16.

²¹¹ el-Mü’minûn 23/14.

²¹² en-Neml 27/64.

²¹³ el-Mü’min 40/57.

Ayrıca onlar, Kur’ân’da geçen, şeytanın “...emredeceğim de Allah’ın yarattığını değiştirecekler”²¹⁴ ifadesini mezheplerine delil olarak almış; “değişmesinin caiz olması, yaratmanın mahlûk olduğunu gösterir” demişlerdir.

Eş’arîler’in bu konudaki diğer bir delili de “Allah, dilediğini yapandır”²¹⁵ mânasına gelen âyetteki *fa’âl* kelimesidir. Zira bu kelime çokluk ve mübalağa bildirmektedir. Ayrıca Allah’ın dilediğini yapan *fa’âl* oluşunu iradesine bağlamış olması, bu iradenin fiilleri de kapsadığını göstermektedir. Hâlbuki iradenin taalluklarının hâdis ve mahlûk olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla Allah’ın yapmayı istediği fiili ile mahlûk aynı olmuş olur.

Görüldüğü üzere Eş’arîler, âyetlerden yaratmanın hâdis olduğunu, yaratma eylemi ve yaratılmışlar için de “*halk*” (خلق) ifadesinin kullanıldığı mânalarını çıkarmışlar, *halk* eyleminin hâdislere özgü niteliklerle zikredilmesine dikkat çekmişlerdir. Böylelikle onlar, *halk*ın sonradan olduğunu dolayısıyla ezeli bir sıfat olmadığını savunmuşlardır.²¹⁶

1.7.3.2. Fıkḥî Deliller

Nesefî, Eş’arîler’den bazılarının tekvin ile mükevvenin aynı olduğuna dair getirdikleri fıkḥî delilleri de bize aktarmıştır. Buna göre onlar, fukahânın iki farklı icmânı delil olarak gösterip görüşlerine mesnet kılmaya çalışmışlardır.

Bahsi geçen Eş’arîler, Allah’ın zâtî sıfatları üzerine yemin edilince bu yeminin geçerli olduğuna dair fukahânın icmâi olduğunu, oysa Allah’ın yaratması veya yarattıkları üzerine yemin eden kişinin yemininin geçerli sayılmayacağını söylemişlerdir. Böylelikle onlar, yaratmanın (*halk*) zâtî bir sıfat olmadığını, eğer zâtî sıfat olsaydı bu yeminin de geçerli sayılması gerekeceğini iddia etmişlerdir. Zira Allah’ın ilmi, kudreti gibi O’nun zâtî sıfatları üzerine edilen yeminler geçerli sayılmaktadır.²¹⁷ Burada Eş’arîler, *halk*ın mahlûkat için kullanılması durumunun mecaz sayılması şeklindeki muhtemel bir itiraza peşinen cevap veriyorlar. Onlara göre,

²¹⁴ en-Nisa 4/119.

²¹⁵ el-Buruc 85/16.

²¹⁶ Nesefî, *Tebsıra*, I, 500, 501.

²¹⁷ Nesefî, *Tebsıra*, I, 501.

yaratılan şeyler (mahlûkat) için dilde, insanların günlük konuşmalarında ve naslarda “*halk*” ifadesinin geçmesi mecaz olarak alınamayacak kadar yaygındır.²¹⁸

Bundan başka Eş‘arîler, “mahlûkatı yaratan Allah’tır” ifadesinde olduğu gibi “*halkı* yaratan Allah’tır” yahut da “*halk* Allah’ın gayrıdır” ifadelerini kabul etmeyen kimselerin tekfir edileceği hususunda fukahânın icmâ ettiğini söylemişlerdir. Onlar, bu icmâdan yola çıkarak *halk* ile mahlûkun aynı olduğunu söylemişlerdir.

1.7.3.3. Lügavî Deliller

Nesefî, Eş‘arîler’in dilden yararlanarak getirdikleri delilleri de aktarmaktadır. Buna göre Eş‘arîler, fiilin bir mef‘ûl istediğini yani müteaddi olduğunu böylelikle tekvin fiilinin ezelde var olması halinde mükevven açısından üç ihtimalin söz konusu olduğunu söylemişlerdir. Bunlardan birincisi mef‘ûlün de fiille beraber ezelde mevcut olmasıdır. İkinci ihtimal mef‘ûlün ezelde ma‘dum olmasıdır. Son ihtimal ise onun hem mevcut hem ma‘dum olmasıdır. Birinci ihtimale göre âlem ezeli olmak durumundadır, bu yüzden söz konusu seçenek bâtıldır. İkinci ihtimalde mevcut olmayan bir şeyin mef‘ûl olması icap eder, dolayısıyla bu da batıldır. Mef‘ûlün hem var hem yok olması durumu önceki iki sonucu beraber doğuracaktır ki bu da çelişkidir. Böylelikle Eş‘arîler’e göre fiilin ezelde bulunma ihtimali iptal edilmiş olmaktadır.²¹⁹

Nesefî, Eş‘arîler’in dilden yardım alarak kullandıkları bir delili daha aktarmaktadır. Buna göre onlar, büyük dilbilimci Sîbeveyh’in (ö. 180/796) fiil tarifinden yararlanmıştır. Sîbeveyh’e göre “fiil, isimlerin master lafızlarından elde edilmiş misallerdir”.²²⁰ Söz gelimi *darabe-yadribu-ıdrib* kelimelerinin her biri birer fiil olup hepsi de *darb* masterından alınmıştır. Böylece dilbilimciler, fiili; mazi, müzari ve emir olmak üzere üç kısma ayırır; lazım ve müteaddi çeşitleri olduğunu belirtirler. Yine onlar mef‘ûlün çeşitli kısımlara ayrıldığını belirtip bunları sayarlar. Bununla beraber onlardan hiçbirisi fiil ile mef‘ûlün ayrı olduğu hususunda bir görüş beyan etmemişlerdir.

²¹⁸ Nesefî, *Tebsıra*, I, 496.

²¹⁹ Nesefî, *Tebsıra*, I, 501, 502.

²²⁰ Bu tarif için bkz. Ebû Bîşr Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abusselâm Muhammed Hârûn, I, 12.

Böylelikle fiil ile mef'ûlün ve tekvin ile mükevvenin aynı olduğu görüşü kanıtlanmış olmaktadır.²²¹

1.7.3.4. Aklî Deliller

Nesefî, ismini vermediği bazı Eş'arî âlimlerinin aklî delillerini de aktarmaktadır.

Nesefî'nin belirttiğine göre Eş'arîler, tekvinin bulunup mükevvenin bulunmaması durumunu Allah'a bir aciziyet atfetmek olarak algılamışlardır.²²² Bu sebeple tekvin ile mükevvenin beraber olması gerektiğini iddia etmişlerdir.

Eş'arîler'e göre, "mahlûk *halk* ile vaki olur" görüşü kabul edildiği vakit kudretin de *halk* mânasına geldiğini kabul etmek gerekir. Böylelikle Allah için iki kudretten bahsetmiş olunur ki bu imkânsız bir şeydir. Zira Allah'ın kudret sıfatının tüm maddî varlıkların şâmil olması durumunda *halk* ve *icad* için yeni bir sığata gerek kalmaz. Zaten Allah için kendisinde bulunmayan bir sıfatı ispat etmek caiz değildir. Bununla beraber varlığının bir faydası olmayan, dahası varlığı ve yokluğu eşit olan bir sıfatı ispat etmek, onu nefyetmek ile aynıdır.²²³

Bundan sonra Nesefî, başka bir Eş'arî'den rivayette bulunur. Buna göre Eş'arîler'den biri bu konuda karşı tarafın delillerini iptal etmek için şöyle demiştir:

Küfür, kulun fiili ve mef'ûlüdür. Bu takdirde fiil ile mef'ûl birdir yani aynıdır. Bununla beraber eğer muhalifler "küfür kulun mef'ûlü değildir" derlerse onlara "kulun, mef'ûlü olmayan bir şeyi işlemiş olmayacağı ittifakla kabul edildiğinden küfür kâfirin mef'ûlü değilse fiili de olmaz" denir. Bunun üzerine eğer onlar "küfür, kulun ne fiilidir ne de mef'ûlüdür" derlerse bu takdirde onlar küfrü kula nispet etmemiş olurlar ki bu da Cebriyye'nin görüşüne katılmaları mânasına gelir. Böylelikle kâfir kişi Allah katında mazur olur. Şayet onlar "küfür, kulun mef'ûlü olmakla beraber fiili değildir" derslerse onlara "küfür kulun fiili olmazsa, bu durumda Allah'ın fiili olacaktır ve kulun kudretinin bir mânası kalmayacaktır" denir.²²⁴

Nesefî'nin naklettiğine göre Eş'arîler'in konu ile ilgili aklî delillerinden biri de hulûl eden şey ile hulûlün bir olmasıdır. Buna göre Eş'arîler, "arazlar, hem bir mahalde

²²¹ Nesefî, *Tebsıra*, I, 503.

²²² Nesefî, *Tebsıra*, I, 563.

²²³ Nesefî, *Tebsıra*, I, 502.

²²⁴ Nesefî, *Tebsıra*, I, 504.

*hâll*dir (hulûl eden) hem de kendisi hulûldür” demişlerdir. Onlara göre hulûl ile *hâlli* birbirinden ayırmayı gerektirecek bir gerekçe yoktur. Dolayısıyla *hâll* ile hulûlün aynı olduğu kabul edildiğinde fiil ile mef’ûlün birliği de kabul edilebilecektir.²²⁵

Bundan sonra ismi verilmeyen Eş’arî zât, tartışmayı *darb* (vurma) *madrûb* (vurulan nesne) üzerinden yürütmektedir. Buna göre muarızlar onların delillerini çürütmek için, *darb* olmadan *madrûb*un olabileceğini söylerler. Hâlbuki halk ile mahlûk bundan farklıdır ve biri olmadan diğeri olmaz. Zira *madrûb* daha sonra onunla *madrûb* olacağı bir mânaya ihtiyaç duyar. Oysa *halk* olmadan mahlûk olamaz. Bu Eş’arî zât, bu sözleriyle Mâtürîdîler’in *halk* ile mahlûkun ayrı ve zamansal olarak farklı oluşuna *darb-madrûb* misalini getirmelerini eleştirmektedir.²²⁶

Aynı zât bu defa fiil ile mef’ûlün aynı oluşu üzerinden Mâtürîdîlerle tartışmaktadır. Buna göre “*darb* ile *madrûb* aynı değildir” dersek *darb* olan bir *madrûb*un varlığını inkâr etmiş oluruz. Aynı kıyasla fiil ile mef’ûl birbirlerinden farklı şeyler ise, fiil olan bir mef’ûlün varlığı inkâr edilmiş olur. Oysa insan fiillerinin Allah’ın mef’ûlü olduğu hem Mâtürîdîler hem de Eş’arîler tarafından kabul edilmiştir.²²⁷ Dolayısıyla fiil ile mef’ûlün farklı olduğu görüşü yanlıştır.

Bundan sonra bu zât Mâtürîdîler’e şöyle demektedir: “Siz, fiil ile mef’ûlü, *darb* ile *madrûba* kıyas ettiniz. Oysa *darb*ın varlığı *madrûb* olmadan tasavvur edilemez. Dolayısıyla bu sözünüzden mahlûk olmaksızın *halk*ın da tasavvur edilemeyeceği sonucu doğar”.²²⁸

İsmi geçmeyen Eş’arî zât, *halk* ile mahlûkun ayrı olduğu iddiasına şöyle bir itiraz daha getirir: “Eğer *halk* ile mahlûk ayrıysa, bu *halk* ya bir mahalde, ya hiçbir mahalde ya da Allah’ın zâtında bulunacaktır. Allah’ın zâtında bulunması durumunda ya ezeli ya da hâdis olacaktır. Oysa bu seçeneklerin hepsi bize göre yanlıştır”.

Bunların dışında Nesefî, Eş’arîler’e doğrudan nispet etmediği ancak “eğer şöyle derlerse” diye başlayan bir delil daha zikretmektedir. Buna göre ilim ile mâlûmun ittihadı caizdir. Söz gelimi Allah, ilmini ilmiyle bilmektedir. Burada ilim hem ilim hem de mâlûmdur. İşte bu şekilde fiilin de aynı zamanda hem fiil hem de mef’ûl olması

²²⁵ Nesefî, *Tebşıra*, I, 525.

²²⁶ Nesefî, *Tebşıra*, I, 526.

²²⁷ Eş’arî’nin bu görüşü için bkz. İbn Fûrek, *Makalât*, s.90.

²²⁸ Nesefî, *Tebşıra*, I, 531.

caizdir. Bu her ne kadar kudret ile makdûr arasında sahih olmayan bir ilişki olsa da fiili kudrete değil de ilme kıyaslamak mümkündür.²²⁹

1.7.4. Neseî'nin Eş'arîler'e Cevapları

Buraya kadar detaylı bir şekilde Eş'arîler'in delillerine yer veren Neseî, bundan sonra söz konusu delillere tek tek cevap vermekte ve bunların yanlışlığını ispat etmek için uğraşmaktadır. Biz de tezimizin sınırlarını aşmamak için bu cevaplardan sadece bir kısmını inceleyeceğiz.²³⁰

Neseî, Eş'arîler'in hem aklî hem naklî hem fikhî hem de lügavî delillerini zikretmişti. Çoğu zaman da Eş'arîler'den biri yahut bazı Eş'arîler nispetiyle verdiği görüşlerin şahıslara nispetlerini kesin olarak belirtmemiştir. Neseî, bu delillere reddiye yazarken de aynı üslûbu gözetmiş ve doğrudan isim vermeksizin Eş'arîler'in mezkûr delillerini iptal için uğraşmıştır.

Neseî, evvela Eş'arîler'in naklî delillerine cevap vermektedir. Zikri geçtiği gibi bazı Eş'arîler, Lokman Suresi 11. âyetten yola çıkarak Allah'ın yarattığı şeylere *halk* denilmesini tekvin ile mükevvenin aynı oluşuna delil getirmişlerdi. Neseî, bu ve benzeri âyetlerin esasında *halk* kelimesinin mecaz yoluyla mahlûkat mânasında kullanıldığının inkâr edilemeyeceğini ifade etmektedir. Zira kudret ve ilim kelimelerinde olduğu gibi mastarın mef'ûl yerine kullanılması dilde bilinen bir durumdur. Neseî, buna mukabil Eş'arîler'in “bir kelimenin mecazî mânada kullanıldığı ancak bir delile binaen söylenebilir”²³¹ şeklindeki olası itirazlarına da cevap vermektedir. Buna göre İmam Eş'arî, “mecaz olması muhtemel olan bir şey, kati ve yakînî bilgiyi ifade etmez” ilkesini benimsemiştir. Bu sebeple İmam Eş'arî, mecaza muhtemel oluşu katiyetine zeval getireceği için bir tahsis delili bulunmayan umumî âyetler hakkında tevakkuf etmek gerektiğini söylemektedir. Böylelikle Eş'arîler, bu muhtevadaki âyetlerden çıkan mâna üzerine itikadî bir hüküm bina edemeyeceklerdir.

²²⁹ Neseî, *Tefsîr*, I, 523, 524.

²³⁰ Tekvin konusunda daha detaylı bir okuma için bkz. Hikmet Yağlı, “Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin Fiilî Sıfatlar Anlayışı” (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004); Zeki Sarıtoprak, “Ebü'l Muîn en-Neseî'ye Göre Tekvin Sıfatı” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1985); Arif Yıldırım, “Allah'ın Tekvin Sıfatı” (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995).

²³¹ Eş'arî'nin bu görüşü için bkz. İbn Fûrek, *Makalât*, s. 27.

Zira onların en iyi ihtimalle zannı galibe göre çıkaracakları hüküm, fıkıh sahasında geçerli olsa da itikadî sahada delil olarak alınmayacaktır. Neseî, Eş‘arî’nin bu görüşünün aynı zamanda İmam Mâtürîdî’nin de görüşü olduğunu ifade etmiştir.²³²

Neseî, yukarıda bahsi geçtiği şekilde mecaza muhtemel olmasından ötürü mezkûr âyetlerin, bu ihtimal nefyedilmeden evvel, söz konusu tartışmada kullanılmasının doğru olmayacağını savunmaktadır. Bu sebeple Eş‘arîler, bu âyetin delâletini aklî yolla ispatlamaya çalıştıklarında naklî delilleri bırakıp aklî delil sahasında bir tartışma yürütmüş olacaklardır. Bu aklî delillerin sahih olması durumunda âyete ihtiyaç duymamış olacak buna mukabil delillerin batıl çıkması durumunda ise âyetle delil getirmeleri sahih olmayacaktır. Neseî’ye göre işbu sebepten Eş‘arîler’in mecaza muhtemel bu âyetlerden delil çıkarmaya çalışmaları her hâlükârda akılsızca bir tutumdur.²³³

Neseî, bundan sonra kendilerinin anılan âyetlerde geçen *halk* kelimesinin mecaz yolu ile mahlûk mânasında kullanıldığını birtakım şüphe götürmez aklî ve naklî delillerle ispat edeceklerini haber vermektedir. O, bazı Eş‘arîler’in, “mastarın mef‘ûl yerine kullanılması ancak delil ile kabul edilir” sözlerinin son derece yanlış olduğunu ifade etmektedir. Zira Neseî’ye göre bunun böyle olduğunu iddia etmek, bütün dilbilimciler tarafından reddedilecektir. Kaldı ki bu iddia, sahibinin Arap dilini ve onun özelliklerini, ölçülerini, kalıplarını bilmediğini ortaya koyacaktır. Hatta bu iddia, sahibinin mezhebindeki seleflerinin görüşünü de bilmediğini gözler önüne serecektir. Zira Eş‘arî mezhebinin selefleri, “*halk* kelimesi her ne kadar dilde mastar olsa bile o, mef‘ûle varan bir mânaya gelir” demişlerdir.²³⁴

Bazı Eş‘arîler nispetiyle zikredilen “eğer bunlar mecaz olsaydı birden fazla kez kullanılmazdı zira bu Arapların âdetinden değildir” sözüne de açıklama yapan Neseî, bunun birtakım boş sözler ve iddialardan ibaret olduğunu ifade etmiştir. Bundan sonra o, Arap dilinde bu kullanımın birkaç örneğini vererek kendi görüşünün doğruluğunu ispatlamaya çalışmıştır. Neseî, bu tarz sözlerle delil getirmeye çalışmanın ya bir gaflet hali ya da kişinin kendisini iflasa götürecek bir küstahlığından kaynaklanacağını ifade

²³² Neseî, *Tebsıra*, I, 507.

²³³ Neseî, *Tebsıra*, I, 507, 508.

²³⁴ Neseî, *Tebsıra*, I, 508.

etmiştir.²³⁵ Dolayısıyla burada Neseî, bahsi geçen şekilde delil getiren Eş‘arîler’i en hafif tabirle gaflet halinde bulunmakla itham etmiştir.

Daha evvel bahsi geçtiği gibi Eş‘arîler’den bir kısım, fiilin bir mef‘ûle teaddi etmesi gerektiğini söylemişlerdi. Ancak Neseî’ye göre bu itiraz, “fiil ile mef‘ûlün bir/aynı” olduğunu iddia eden Eş‘arîler’in kendi kaidelerini çürütmeleri mânasına gelecektir. Zira böylelikle onlar, “fiil, bir mef‘ûl üzerinde gerçekleşir” diyerek fiil ile mef‘ûlün aynı olmadığını kabul etmiş olurlar. Bu durumda onların bu itirazları aleyhlerine dönen bir delil olur. Bu açıklamadan sonra Neseî, zaten fiillerin her zaman mef‘ûlü gerektirmeyeceğini söylemiş, “fiil mutlaka mef‘ûlü gerektirir” şeklinde bir kural olmadığını belirtmiştir.²³⁶ Neseî’ye göre Allah’ın “*kün*” emri de bu şekilde telakki edilmelidir. İlâhî olan bu emir ezelde mevcut olmakla birlikte mükevven sonradan yaratılmıştır.²³⁷

Bundan sonra Neseî’nin Eş‘arîler’den naklettiği lügavî delillere dönmek istiyoruz. Neseî, ismini vermediği Eş‘arî zâtın, Sîbeveyh’in görüşlerinden yararlanarak getirmiş olduğu delili eleştiri sadedinde uzun açıklamalar yapmıştır. O, bahsi geçen zâtın nahiv ehlinin mevzularını, onlara göre fiilin ne olup ne olmadığını, aynı şekilde mef‘ûlün neye denip neye denmediğini bilmediğini ima etmektedir. Zira aksi taktirde Neseî’ye göre bu zât, söz konusu ilimleri bilmediğini ortaya çıkararak birtakım delillerle boş yere uğraşmazdı. Bundan sonra Neseî, bu zât ile tartışmaya girmeden evvel ona birkaç hususta soru sormak istediğini belirtir. Böylece o, bu kişiye Sîbeveyh’in her söylediğinin doğru telakki edilip edilmeyeceğini sorar. Bunun üzerine bu kişi “hayır” derse, onun bu delili ve bu delile yapışması batıl olmuş olur. Bu soruya “evet” diye yanıt verdiği takdirde ise Neseî ona başka sorular yöneltecektir. Neseî, Sîbeveyh’in kullara fiil nispet etmiş olduğunu, bu takdirde onların üstatları İmam Eş‘arî’nin neden Sîbeveyh’in aksine bir görüş ileri sürdüğünü sorar. Zira Eş‘arî “Allah’tan başkasına hakikat mânasıyla bir fiil nispeti caiz olmaz” demiştir. Böylelikle o, bu sözüyle Sîbeveyh’e muhalefet etmiştir.²³⁸

Eş‘arî zâtla tartışmasına devam eden Neseî, muhatabına şöyle bir soru yöneltir: “Sizin üstadınız Eş‘arî, isim ile müsem mânın aynı olması hususunda Sîbeveyh’in

²³⁵ Neseî, *Tebsıra*, I, 509.

²³⁶ Neseî, *Tebsıra*, I, 535.

²³⁷ Neseî, *Tebsıra*, I, 535, 536.

²³⁸ Neseî, *Tebsıra*, I, 515.

görüşünü almamıştır. Size ondan bu şekilde ulaşan bir rivayet vardır. Hatta o, böylece kendisinden evvelki âlimlere de muhalefet etmiş ve ‘isim sıfattır’ demiştir.”²³⁹ Bundan sonra Nesefî, Eş‘arî’nin, ismi; müsemmânın aynı olan, gayrı olan ve ne aynı ne gayrı olan şeklinde üç kısma ayırdığını nakleder. Nesefî, hem Eş‘arî’nin hem de ashabının bu konu hakkında uzunca bahsettiğini belirtmiştir. Bundan sonra da tartışmanın konusuna geri dönerek Eş‘arî zâta şöyle sormaktadır: “Eş‘arî bu konuda Sîbeveyh’e muhalefet edebiliyorsa neden onun görüşünü kesinlikle almamız hususunda bizi ilzam ediyorsunuz?”²⁴⁰ Nesefî elbette dil üzerinden devam eden bu tartışmayı burada sonlandırmamış, diğer başka deliller ve münakaşalar ile bahsi geçen zâtı ilzam etmeye çalışmıştır.

Aklî delillere de uzun uzadıya cevap veren Nesefî, Eş‘arîler’in *halk* ile mahlûkun aynı olduğunu söylemesine karşı bu sözün doğurabileceği bir sonucu tartışmıştır. Buna göre Hâlik Allah’ın bir vasfı olduğuna göre *halk* da O’nun sıfatı olacaktır. *Halk* ile mahlûk da Eş‘arîler’e göre aynı olduğu için mahlûkat da dolaylı yoldan Allah’ın sıfatı olmuş olacaktır. Bu durumda İblîs ve onun avanesi, çöplükler, pislikler, köpekler, maymunlar, domuzlar, leşler, kanlar; ayrıca günahlar ve küfür gibi şeylerin hepsi Allah’ın sıfatları olur. Böyle bir şey demek ise fesadın zirvesidir.²⁴¹

Nesefî aynı tartışmayı küfür bahsi üzerinden devam ettirmektedir. Zikri geçtiği gibi Eş‘arîler’den bir kısım, “küfür kulun hem fiili hem de mef‘ûlûdür” demişlerdi. Nesefî ise, *halk* ile mahlûkun bir olması durumunda ya küfrü yaratanın kâfir yahut da küfür sahibinin yaratıcı olması gerçeğinden kaçınılamayacağını vurgular. Nesefî’ye göre, eğer Eş‘arîler, birinci ihtimali seçerlerse bu takdirde Allah’a küfrü yaratması sebebiyle küfür itham etmiş olurlar ki, bu küfrün ta kendisidir. İkinci ihtimali seçmeleri durumunda ise kul, kendi küfrünün yaratıcısı olmuş olur. Bu sözü söylemeleri ise Eş‘arîler’in kendi mezheplerini terk etmelerine neden olacaktır.²⁴²

Bundan sonra Nesefî, Eş‘arîler’i *hâll-mahlûl* konusundaki görüşleri sebebiyle tenkit eder. O, muhatabı olan Eş‘arî zâtı, kitabının sıfatlar bahsinden nakiller yaparak eleştirir. Nesefî, bu zâtın kitabının sıfatlar bahsinde zikrettiği bazı cümleleri aktarır.

²³⁹ Eş‘arî’nin bu görüşü için bkz. Bağdâdî, *Usûlü’-d-dîn*, s. 110; Ayrıca bkz. İlyas Çelebi, “İsim-Müsemmâ”, *DİA*, XXII, 550.

²⁴⁰ Nesefî, *Tebsıra*, I, 510

²⁴¹ Nesefî, *Tebsıra*, I, 521.

²⁴² Nesefî, *Tebsıra*, I, 521.

Buna göre o zât, “Allah’ın ilmi O’na hulûl etmez ve Allah da ilmine mahal değildir, diğer zâtî sıfatlar da her ne kadar zât ile beraber bulunuyor olsalar da onların zâta hulûl ettikleri söylenemez. Zira hulûl dilde sükûn mânasına gelmektedir”, şeklinde bir açıklama yapmıştır. Dahası bu zât, “sıfatların ne sükûn ne de hareket ile nitelenmesi imkân dahilindedir”, demektedir. Aynı şekilde o, hareketin de hareket sahibinde hulûl etmediğini söylemektedir. Bu zât, Allah’ın nitelendirilmesi hususunda dikkate alınacak durumun kelimelerin hakikat mânası olması ve bunun tevkîfî bir durum olduğunu iddia eder.²⁴³ Neseî bu zâta “bunları kitabında yazan sen değil miydin?” şeklinde bir serzenişte bulunur ve *hâll-mahlûl* meselesinde söyledikleri ile bunların çelişik olduğuna işaret eder.

Neseî’nin aktarmasına göre bu kişi daha sonra, söz konusu meselede İbn Küllâb, Kalânîsî ve diğer mütekaddim ulema ile İmam Eş’arî arasındaki bir ihtilafı zikretmiştir. Buna göre söz konusu mütekaddim zevat, “Allah’ın ilmi O’nunla kaimdir”, demişlerdir. Buna mukabil Eş’arî başka bir lafız tercih etmiş ve “Allah’ın sıfatları O’nun zâtında mevcuttur”,²⁴⁴ demiştir. Neseî bu zâttan mezkûr nakilleri yaptıktan sonra, “işte bunların hepsini senden başka Eş’arîler de kitaplarında zikretmişlerdir” der. Neseî, bunlardan birinin de *el-Mukni’* adlı kitabında bunları zikreden Ebû Mansûr b. Eyyûb olduğunu bize haber verir. Sonra Neseî, bu zâtın bunların çoğunu kelimelerine, sırasına ve üslûbuna varıncaya kadar adı geçen kitaptan aldığını ancak kitabı kendisine nispet ettiğini bildirir. O, bu şekilde eşine dostuna karşı bir telbiste bulunmuştur. Neseî, bu cümlelerin söz konusu şahsın intihal yaptığı kitapta birebir aynı şekilde bulunmakla beraber bundan önce başka Eş’arîler tarafından da zikredildiğini söylemektedir. Tüm bunlardan sonra Neseî, bu zâtın kendilerini *hâll* konusunda ilzam etmesinin sebebini mezhebindeki kafa karışıklığının onu ittiği ya durgun bir gaflet ya açık bir zorbalık ya da ayan beyan bir küstahlık olduğunu belirtmiştir.²⁴⁵

Neseî ilzam ve iltizamı bilemediğini ifade ettiği bu şahsa bir başka konuda daha yüklenmektedir. Buna göre bu şahıs, *hâll* ile hulûlün bir olduğu iddiasını Bağdâdî’den almıştır. Buna mukabil arazların hulûl edemeyeceği görüşünü ise Ebû Mansûr b. Eyyûb’ten almıştır. Ne var ki bu şahıs gafletinden sebep bu iki sözün birbiriyle çelişik

²⁴³ Neseî, *Tebsıra*, I, 525.

²⁴⁴ Krş. İbn Fûrek, *Makalât*, s. 216.

²⁴⁵ Neseî, *Tebsıra*, I, 525.

olduğunu bile fark edememiştir. Böylelikle o, birbirine zıt iki görüşü birlikte alarak bu iki kişiye de muhalefet etmiştir.²⁴⁶

Nesefî, burada İbn Fûrek'in Kalânîsî ile Eş'arî arasındaki bir ihtilafı zikrettiğini aktarmaktadır. Buna göre Kâlanîsî arazların cisimlere hulûl etmesini kabul ederken Eş'arî, bunu imkânsız görmüştür.²⁴⁷ Bundan sonra Nesefî, Eş'arî'nin bu görüşü ortadayken onun ashabının *hâll* ile hulûlün aynı olduğu sözünü nasıl söylediklerine hayret ettiğini ifade etmektedir.²⁴⁸

Nesefî'nin adını vermediği bir Eş'arî zât için “başkasının silahıyla bizimle savaştı” dediğini daha önce belirtmiştik. Yukarıda zikrettiğimiz alıntılardan anlaşıldığı üzere bu ifade, o zâtın isim vermeden Ebû Mansûr b. Eyyûb'un kitabını, olduğu gibi nakletmesi üzerine kullanılmıştır. Ancak bu ismi geçmeyen kişilerin kim olduğunu bilmiyoruz. Mehmet Kalaycı, Nesefî'nin intihal ile itham ettiği bu kişinin Cüveynî'nin öğrencisi Ebû'l Kâsım el-Ensârî (ö. 512/1118) ve söz konusu kitabın da *Kitâbu's-sıfat* olması ihtimalinin kuvvetine dikkat çekmektedir.²⁴⁹ Bundan başka Wilferd Madelung Mâtürîdîler'e iftira atan kişinin muhtemelen Ebû Mansûr b. Eyyûb olduğunu söyler.²⁵⁰ Ancak biz bu görüşe katılmıyoruz. Zira Nesefî, onun ismini açıkça zikretmiş, ismi geçmeyen Eş'arî zâtın ondan intihalde bulunduğunu belirtmiştir. Her ne kadar Ebû Mansûr b. Eyyûb'un da kitabında tekvin ile ilgili benzer deliller sunduğu ima edilmiş olsa da Nesefî ona ismen cevap vermemiştir. Burada Nesefî, muhtemelen çeşitli kitaplardan farklı görüşleri alıp Mâtürîdîler'i eleştiren bir zâta yüklenmiştir.

Tekvin ile mükevvenin zamansal olarak aynı anda bulunuyor olması gerektiğine yönelik Eş'arîler'in zikrettiği delillere itiraz eden Nesefî, bu meyanda Eş'arîler'i yine bir tutarsızlıkla eleştirmiştir. Nesefî, Eş'arîler'in de kendileri gibi emrin (*kün*) olup da me'mûrun (âlem) bulunmaması durumunu şâhit âlem için değilse de gaip âlem için caiz gördüklerini ifade eder. Zira bu hususta şâhit ile gaip birbirinden ayrılmaktadır. Ancak Nesefî, Eş'arîler'in bu kaideyi bir yerde hatırlayıp başka bir yerde unuttuklarını ifade etmiştir. Zira onlar, emir (*kün*) ve me'mûrun (âlem) aynı anda olmasının icap etmemesi meselesinde Mâtürîdîler'e müttetik oldukları halde fiil-mef'ûl konusunda onlara

²⁴⁶ Nesefî, *Tebşıra*, I, 526.

²⁴⁷ Krş. İbn Fûrek, *Makalât*, s. 213.

²⁴⁸ Nesefî, *Tebşıra*, I, 526.

²⁴⁹ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Matürîdilik İlişkisi*, s. 289, 290.

²⁵⁰ Wilferd Madelung, *Studies in Medieval Muslim Thought and History*, Burlington: Ashgate, 2013, s. 329.

muhalif olmuşlardır. Neseî'ye göre Eş'arîler'in bu tutumu akıl kaidelerinden çıkmak mânasına gelmektedir.²⁵¹

Neseî, bazı Eş'arîler'in tekvinin kıdemi görüşünü bir türedi olarak görüp eski âlimlerden buna kimsenin kail olmadığını söyleyenlere de cevap vermiştir. Neseî, Mâtürîdî cenahın selefinden bir sürü isim saymış ve bunların her birinin tekvin hususunda bu görüşte olduğunu söylemiştir. O, bahsini ettiği âlimlerin büyük bir kısmının hicrî 300'den önce, birçoğunun da 300-333 ve 340 yılları arasında vefat ettiğini belirtmektedir. Neseî burada Eş'arî'nin vefatını hicri 324 olarak kaydeder ve Mâtürîdî'nin de ondan az bir zaman sonra vefat ettiğini ekler. Böylelikle Neseî, tekvinin kıdemine kail olan bazı Mâtürîdîler'in Eş'arî tabakasından olmakla beraber onların hocalarının ve bir tabaka daha önceki hocaların da Eş'arî'den önce yaşadıklarını söyleyerek tekvinin kıdeminin türedi bir görüş olmadığını ispatlamıştır.²⁵² Bununla da yetinmeyen Neseî, esasında tekvin konusunda Eş'arî'nin münferit kaldığını da eklemiştir.²⁵³

Neseî'nin delillere karşı olan itirazlarını tek tek açıklamayacağımızı daha önce belirtmiştik. Bu sebeple burada zikri geçmeyecek olan bazı itirazların tavzihinde bulunan birkaç tenkit ifadesini buraya almak istiyoruz. Söz gelimi Neseî, Eş'arîler'in delillerini incelemeye başlarken “onların delillerinin yanlışlığının ispatı şudur”, “mezheplerinin yanlışlığının delili şu şekildedir”,²⁵⁴ “bu gibi delillere tutunmak fayda vermeyen boş hayallerden ibarettir”, “böyle bir delile dayanmak katıksız cehalettir”,²⁵⁵ “bu, bunu söyleyen adamın ne derece sehâfet içinde olduğuna işaret etmektedir. Zira o bu delille itimat edilecek bir şey yaptığını düşünmüştür”²⁵⁶ gibi ifadeler kullanmıştır.

Yine Neseî, “onun sözünün başı, sözünün sonu ile çelişmektedir”,²⁵⁷ “bu apaçık bir çelişkidir”,²⁵⁸ “bu gibi delillere yapışmak açık bir telbistir”,²⁵⁹ “bu söz, başından sonuna yanlış ve tutarsızdır, buna düşmesinin sebebi onun cehaleti ve dil kurallarını

²⁵¹ Neseî, *Tebsıra*, I, 533.

²⁵² Neseî, *Tebsıra*, I, 538.

²⁵³ Neseî, *Tebsıra*, I, 538.

²⁵⁴ Neseî, *Tebsıra*, I, 510, 511.

²⁵⁵ Neseî, *Tebsıra*, I, 512.

²⁵⁶ Neseî, *Tebsıra*, I, 513.

²⁵⁷ Neseî, *Tebsıra*, I, 517.

²⁵⁸ Neseî, *Tebsıra*, I, 517.

²⁵⁹ Neseî, *Tebsıra*, I, 518.

bilmemesidir”,²⁶⁰ “bu, kendi içinde çelişkili bir sözdür”,²⁶¹ “bu, kendisinde ilimden bir pay düşmemiş kişiler hariç kimseyi tesir altında bırakmaz bir iddiadır”²⁶² gibi ifadelere yer vermiştir.

Bundan başka Nesefî, Eş‘arîlerle yaptığı hayâlî münazaralarda “onları şu şekilde ilzam ederiz, buna karşılık cevapları şu şekilde olursa mezheplerini terk etmiş olurlar. Şöyle demeleri durumunda ise çelişkiye düşerler”,²⁶³ “eğer şu şekilde bir açıklama getirirlerse cehaletle itham edilirler”,²⁶⁴ bu senin hasımlarının mezhebini bilmediğine delâlettir”,²⁶⁵ şeklinde tenkitlerde bulunmuştur.

Bir başka yerde Nesefî, Eş‘arî bir zâtın delilini uzun uzun tartıştıktan sonra “senin bu sözün dolaylı olarak Seneviyye’nin ve Dehriyye gibi arazları reddeden diğer grupların görüşlerini tashihe yol açmaktadır”²⁶⁶ şeklinde bir itham yöneltmektedir. Bundan başka o, “varlığın sebebini tekvin yerine kudret sıfatına bağlama cehaletinin, Kerrâmîler’inkinden daha büyük bir cehalet” olduğunu belirtmektedir.²⁶⁷

Nesefî, “onların cehaletleri mecazî hakikat sanmalarındadır”,²⁶⁸ “sen, zararı hasmına değil, kendisine dönen birtakım hezeyanlar gören bir adamsın ve bunun, cehaletinden kaynaklandığını bilmiyorsun”,²⁶⁹ “böylelikle sen hasmını kınadığın şeyi gerçekleştirmiş oluyorsun”,²⁷⁰ “senin bu söylediğin tüm bu çabalarını boşa çıkaran bir kelâmdır”,²⁷¹ “bu şekilde söylemler açık bir hezeyandır”,²⁷² “böyle bir söz Dehriyye’nin ‘hiçbir hâdis yoktur ki öncesinde bir hâdis daha bulunmasın’ sözüne benzemektedir”,²⁷³ gibi tenkitlerde bulunmuştur.

Yine Nesefî, bir ilzam üslûbundan sonra hasımların kelâmının varacağı yer için, “böyle bir söze kail olmak, akıl sahiplerinin onları tekfir etmek için birbirleriyle

²⁶⁰ Nesefî, *Tebsıra*, I, 516.

²⁶¹ Nesefî, *Tebsıra*, I, 559.

²⁶² Nesefî, *Tebsıra*, I, 559.

²⁶³ Nesefî, *Tebsıra*, I, 523.

²⁶⁴ Nesefî, *Tebsıra*, I, 522.

²⁶⁵ Nesefî, *Tebsıra*, I, 511.

²⁶⁶ Nesefî, *Tebsıra*, I, 534.

²⁶⁷ Nesefî, *Tebsıra*, I, 534.

²⁶⁸ Nesefî, *Tebsıra*, I, 534.

²⁶⁹ Nesefî, *Tebsıra*, I, 536, 537.

²⁷⁰ Nesefî, *Tebsıra*, I, 537.

²⁷¹ Nesefî, *Tebsıra*, I, 537.

²⁷² Nesefî, *Tebsıra*, I, 538.

²⁷³ Nesefî, *Tebsıra*, I, 540.

yarışması sonucunu doğuracaktır”,²⁷⁴ demektedir. Başka bir yerde ise “tüm emekleriniz boşa çıkmıştır”,²⁷⁵ “bu mâkulü tersine çevirmektir ki bu şekilde batıl olur”,²⁷⁶ “bu selefin mezhebini bilmemekten kaynaklanır”,²⁷⁷ “senin bu sözün birbirini iptal eden imkânsız ve tutarsız bir sözdür”,²⁷⁸ “sonra sen hislerinle ve vehmine dayanarak şöyle iddialarda bulunuyorsun”,²⁷⁹ şeklinde ifadelere yer vermiştir.

Nesefî, bir başka yerde delillerini uzunca açıkladıktan sonra Eş‘arîler için, “bunları bildikten sonra onların hakka teslim olmaktan başka bir yolları yoktur. Ta ki inat ve kibir üzerinde ısrar etmesinler”, demiştir.²⁸⁰ Yine o, muhatabına, “sonra son derece şaşkınlık veren durum şudur ki, bu kişiler kelâm ilminde ustalık taslarlar; deliller hususunda çok derin bilgi sahibi olduklarını iddia ederler ancak buna rağmen ‘tekvinin kıdemi mükevvenin kudemine yol açar’ derler”²⁸¹ ifadesiyle ağır bir tenkit yöneltmiştir. Ayrıca Nesefî, tekvin konusunun Eş‘arîler’in içinden çıkmalarının asla mümkün olmadığı bir çelişkileri olduğunu ifade etmiştir.²⁸²

Şunu peşinen belirtmeliyiz ki bu ağır tenkitlerin birçoğu ismini bilmediğimiz Eş‘arî zevata yöneliktir. Anlaşılan o ki Nesefî, bu zevatın tekvin konusundaki ithamlarından ve aşırılıklarından son derece rahatsız olmuş bu sebeple onları tabir yerindeyse hedef tahtasına oturtmuştur.

1.7.5. Nesefî’nin Eş‘arîler’in Görüşlerini Değerlendirmesi

Nesefî Eş‘arîler’in delillerine cevap verdikten sonra onlarla olan hesaplaşmasına âlemin yaratılışı ekseninde devam eder ve Kur’ân-ı Kerim’de geçen “Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece, ona, ‘ol’ (*kün*) dememizdir. O da hemen oluverir”²⁸³ âyetinin kendi görüşlerine delil olduğunu belirtir. Burada Allah Teâlâ, tekvini “*kün*”, mükevveni ise “*feyekûn*” ve “*eş-şey*” lafızlarıyla ifade etmiştir. *Kün*

²⁷⁴ Nesefî, *Tebsıra*, I, 541.

²⁷⁵ Nesefî, *Tebsıra*, I, 543.

²⁷⁶ Nesefî, *Tebsıra*, I, 544.

²⁷⁷ Nesefî, *Tebsıra*, I, 551.

²⁷⁸ Nesefî, *Tebsıra*, I, 565.

²⁷⁹ Nesefî, *Tebsıra*, I, 566.

²⁸⁰ Nesefî, *Tebsıra*, I, 559

²⁸¹ Nesefî, *Tebsıra*, I, 559.

²⁸² Nesefî, *Tebsıra*, I, 563.

²⁸³ en-Nahl 16/40.

hitabının ise mükevvenin aynı olmadığı hem Eş‘arîler hem de diğer mütekellimler nezdinde kabul edilmektedir. Neseî, hem kendi mezheplerine hem de Eş‘arîler’e göre kelâmın Allah’ın zâtı ile kaim ezeli bir sıfat olduğunu, buna mukabil mükevvenin Allah’ın zâtıyla kaim olmayan hâdis cevher ve arazlar olduğunu belirtmiştir. Hâdis olan ile ezeli olan; aynı şekilde Allah’ın zâtıyla kaim olan bir sıfat ve O’nun zâtında kaim olmayan şeyler arasındaki farklılık da şüphe edilmeyen bir gerçektir. Kâinatın yaratılışı *kün* emriyle gerçekleşmiştir. Bu ise *icad*, tekvin ve *halk* demektir. Bunların da mükevvenin aynı olmadığı açıktır.²⁸⁴

Neseî, sözün burasında Eş‘arî ve onunla aynı görüşte olan Ehl-i hadîs kelâmcılarının âlemin *kün* emriyle olmasını kabul ederek aslında tekvini de kabul ettiklerini böylelikle hakikatini kabul ettikleri şeyin ismini reddederek bir çelişkiye düşüklerini ifade etmektedir. Neseî’ye göre kelâmcılar bu durumu Eş‘arî’nin tenakuzlarından saymaktadırlar. Neseî, bu durum için, “ömrüme yemin olsun ki bu en büyük çelişkidir; zira o tekvini önce inkâr etmekte sonra da onu ispat etmektedir” demiştir. Neseî bununla da yetinmeyip “eğer bu bir çelişki değilse, dünyada başka bir çelişki yoktur” diyerek tenakuza olan vurgusunu yinelemiştir. O, devamında Eş‘arîler’in tekvin konusundaki tüm delillerinin bu şekilde iptal edilebileceğini söylemektedir.²⁸⁵ Ne var ki Neseî, kendi ashabına göre *kün* emrinin yaratılışın gerçekleştiği emir olarak değil, yaratılışın hızını ifade etmek için kullanıldığına kail olduklarını belirtmiştir.²⁸⁶ Buna rağmen Neseî, Eş‘arîler’i kendi görüşleriyle nakzetmek için bu delili kullanmıştır.

Neseî, yukarıda bahsettiğimiz ilzâmın Eş‘arî ekol içindeki tarafını tekrar açıklamaktadır. O, “Eş‘arîler’in hiçbir kitabı veya âlimi yoktur ki Mu‘tezile’yi kelâm sıfatının ezeliyeti hususunda ilzâm ederken bu âyeti kullanmış olmasın” diyerek bu ekolün mezkûr âyetin delâleti hususunda ittifak ettiklerini ima etmiştir. Bizim de kelâm sıfatı başlığında izah edeceğimiz gibi Eş‘arîler, Allah Teâlâ’nın âlemi “*kün*” hitabıyla yarattığını, bu hitabın hâdis olması durumunda bunun da başka bir hitaba ihtiyaç duyacağını böylelikle sonsuzluğa uzanan bir zincir ile âlemin yaratılışının mümkünat

²⁸⁴ Neseî, *Tebsıra*, I, 506.

²⁸⁵ Neseî, *Tebsıra*, I, 506; Neseî, *et-Temhîd*, s. 35.

²⁸⁶ Neseî, *Tebsıra*, I, 506.

dairelerinden çıkacağını savunmuşlardır.²⁸⁷ Böylece onlar, âlemin yaratılışının kendisiyle gerçekleştiği hitabı, kadîm olarak kabul ederler ve Allah’a ezelde kelâm sıfatı nispet etmiş olurlar.²⁸⁸ Tüm bunları kabul ediyor olmalarından hatta bunda ittifak etmelerinden yola çıkarak Nesefî, Eş‘arîler’i tekrar ilzam etmektedir. Buna göre onlar, Allah’ın ezelde âlemin yaratılışına taalluk eden bir hitabının mevcudiyetini kabul etmiş olurlar. Nesefî’ye göre işte bu söylem tekvin, *icad* veya yaratma sıfatını kabul etmek mânasına gelecektir. Nesefî, bunun çok açık bir şekilde ortada olduğunu, insaf ehlinin ve kibirlenmeyen kişilerin bundan kaçışının olmadığını belirtmektedir.²⁸⁹

Bundan başka Nesefî, Eş‘arîler’e şöyle bir soru yöneltir: “Âlemin yaratılışı ‘kûn’ hitabıyla değil midir? Zira hepiniz bunun böyle olduğunu daha önce de zikri geçtiği üzere ittifakla ikrar etmiştiniz” Nesefî’ye göre eğer onlar bu soruya “evet” derlerse, ki bu kaçınılmazdır, bu durumda sözlerinden çıkan sonuç gereği onlar âlemin kadîm olduğunu kabul etmiş olurlar. Bu durumda onlar mezkûr sözlerinin vardığı bu noktayı kabul ederlerse küfre düşmüş ve Dehriyye ile aynı safa katılmış olurlar. Yok, bu ilzamı kabul etmezlerse mezheplerinden dönmek zorunda kalırlar. Nesefî burada kendi sözlerini Proclus’un sözleriyle eşit tutan kişi için bu sarmalın içine kendisinin düştüğünü ve bu ithamın ona yöneltileceğini ifade eder.²⁹⁰ Nesefî’ye göre bu kişi, eğer kendisinde hamakat, küstahlık, zayıf görüşünü teblis etme kastı olmasaydı hasmının görüşünü doğru kılacak ve kendi kaidelerini yıkacak olan böyle bir kelâm etmezdi.²⁹¹

Nesefî, Eş‘arîler’in tekvinin ezeli kelâmı olduğunu kabul ettiklerini belirtmektedir. Onlar için tekvin de mükevvenin aynı olduğuna göre mükevven ezeli kelâm ile gerçekleşmiş olur. Nesefî, işte kendilerinin de bunun dışında bir iddiada bulunmadıklarını ifade etmektedir. Zira onlar da Allah’ın mahlûkatın yaratılmasına sebep olan ezeli bir sıfatı olduğunu iddia etmektedirler. Nesefî’ye göre bu şahıs, tekvine kendileri ile aynı mânayı vermekle birlikte onun ismini kullanmamıştır. Zira onlar da mükevven ile bir/aynı olan tekvine sebebiyet veren ezeli bir kelâm olduğunu kabul etmiş ancak bu ezeli kelâmın mükevvenin ezeliyetini gerektirmediğini söylemişlerdir. Nesefî, kendilerinin aynı mânaya tekvin ve fiil ismini verdiklerini buna mukabil

²⁸⁷ Eş‘arî’nin bu görüşü için bkz. Eş‘arî, *el-Lüma’*, s. 33, 34; Eş‘arî, *el-İbâne*, s. 73, 93.

²⁸⁸ Nesefî, *Tebşıra*, I, 442, 506.

²⁸⁹ Nesefî, *Tebşıra*, I, 506.

²⁹⁰ Nesefî, *Tebşıra*, I, 561, 562.

²⁹¹ Bu cümle çevrilirken *Tebşıra*’nın Hüseyin Atay tahkikindeki metin dikkate alınmıştır. Nesefî, *Tebşıra*, thk. Hüseyin Atay, I, 478.

Eş'arîler'in bu mânaya bu ismi vermediklerini belirtir. Neseî'ye göre bu dilsel bir hatadır. Neseî, bu zâtın böylelikle, hasımlarının (Mâtürîdîler'in) düşüncesini onaylamış, onların iddia ettiklerine teslim olmuş, böylece kendi delillerini çürütmüş ve kendi aleyhine konuşmuş ve ayrıca iddia ettiği ilzam gereği kendini âlemin kıdemini savunmaya sürüklemiş olacağını ifade eder. Bundan sonra da o kişi kalkıp hasmına bu konuda tesmiye ve ibare konusunda muhalefet edecektir. Ancak mânada birleştikleri için isimde ayrılımlarına itibar edilmemesi gerekir. Sonra bunu yapmasıyla tüm dildilerin ittifak ettikleri şeyleri de çığnemiş olacaktır.²⁹²

Neseî, bu durumun iradeye benzediğini söylemektedir. Zira kendileri ile Eş'arîler arasında iradenin ezeli olduğu hususunda bir ihtilaf bulunmamaktadır. Buna mukabil iradenin kıdemi, murâd edilenin kıdemini de gerektirmemektedir. Bilakis Allah, onu olması gerektiği vakitte murâd etmiştir. Neseî'ye göre tekvin bahsi de böyledir. Allah'ın “kûn” hitabının kadîm olması âlemin ezeliyetini icap ettirmemektedir.²⁹³

Neseî, Allah'ın âlemin yaratıcısı olduğu konusunda Müslümanların ittifak ettiklerini belirtmiştir. Ona göre Hâlik isminin bizim tarafımızdan Allah'a atfedilen bir vasıf olduğunda şüphe yoktur. Zira Allah'ın, kendisiyle yaratıcı olacağı bir sığata sahip olması gereklidir. Neseî, buna rağmen kendilerine bu konuda muhalefet eden Mu'tezile, Neccâriyye ve Eş'ariyye'nin görüşlerine göre Allah'tan âleme uzanan ve O'nun kendisiyle yaratıcı olacağı bir sıfatın olmadığını söylemektedir. Zira yaratmayla ilgili böyle bir sıfatın olduğunu belirtselerdi bu sıfat tekvin olmuş olacaktı. Neseî, Allah'tan âleme uzanan bir yaratma sıfatının bulunmaması durumunda âlemin sebebinin yine kendisi olması sonucunu doğuracağını söylemektedir. Çünkü bundan sonra Allah'ın varlığının âlemin vücuduna sebkât etmesi dışında Allah ile âlem arasında yaratmaya delâlet eden bir sebep kalmayacaktır. Ancak bir şeyin varlığının başka bir şeyden önce olması ise onu diğer şeyin yaratıcısı yapmamaktadır. Zira söz gelimi Zeyd'in Amr'dan daha önce mevcut olması onu Amr'ın yaratıcısı kılmamaktadır. Aynı şekilde kudretin varlığı da fiile tesir etmediği sürece sahibini fâil yapmayacaktır.²⁹⁴

²⁹² Neseî, *Tebsıra*, I, 562.

²⁹³ Neseî, *Tebsıra*, I, 563; Neseî, *et-Temhîd*, s. 35.

²⁹⁴ Neseî, *Tebsıra*, I, 518; Neseî, *et-Temhîd*, 32.

Nesefî, hâlik isminin *halk* fiilinden, mevcut isminin ise *icad* fiilinden türemiş isimler olduğunu bildirmektedir. Sonra onlara göre bir mânadan türetilmiş olan ismin, o mânayı gerçekleştiren veya mânası zâtına dönen kişiye verilen bir vasf olduğunu ifade etmektedir. Nesefî, bu konuda kendileri ile Eş‘arîler arasında bir ittifak olduğunu, dahası onların hep birlikte bu konuda Mu‘tezile’yi cehaletle itham ettiklerini söylemiştir. Zira Mu‘tezile, “mütekellim, kelâmın kendisinde kaim olduğu mahalle değil de kelâmı meydana getirene verilen isimdir” demiştir. Nesefî, kendilerinin bu konuda Eş‘arîlerle anlaşması ve onların topluca Mu‘tezile’ye karşı çıkmasına rağmen Eş‘arîler’in bundan sonra bu kaideyi terk ettiklerini iddia etmektedir. Zira onlar kendisinde *halk* fiili kaim olana hâlik ve kendisinde *icad* fiili kaim olana *mucid* demekten imtina etmişlerdir. Bu ise apaçık bir tenakuz ve ehl-i hakkın esaslarını terk etmektir. Dahası bu, akıl sahiplerinin icmâna muhalefettir. Nesefî’ye göre bu durumda Mu‘tezile, daha şanslı bir durumdadır. Zira onlar fasit prensiplerini ispatlamak ve Allah ile kaim olan sıfatların varlığını reddetmek için buna sığınmışlardır. Oysa Eş‘arîler, Allah’ın kendisiyle kaim olan birtakım sıfatlarının olduğu hususunda Mâtürîdîlerle ittifak etmişler ancak daha sonra bu kaideden dönerek başka bir söze kail olmuşlardır.²⁹⁵ Nesefî, Eş‘arîler’in Mu‘tezile’yi tenkit ve onlara yanlışı nispet etme sırasında kendileriyle ittifak ettikleri halde dahası Mu‘tezile’yi tutarsızlık ve aklın dışına çıkmakla ihtam etmelerine rağmen kendi asıllarını yıkıp hasmın mezhebini doğrular vaziyette bir görüş sergilediklerini ve bunun da çok açık bir tenakuz olduğunu ifade etmiştir.²⁹⁶

Bundan sonra Nesefî, mezhep imamlarından ismini belirtmediği birinin Eş‘arîler ile yaptığı bir münazaradan bahsetmektedir. Buna göre o, bazı Eş‘arîler’i “*kün*” emri konusunda ilzam ederken Eş‘arîler’den biri “*kün*” lafzının emir olduğunu, bu durumda emredilen şeyin de kesinlikle bulunmasının gerekmediğini binaenaleyh “*kün*” emri ezeli olsa da mükevvenatın kıdeminin gerekli olmadığını, bunun aksine tekvin bir fiil olduğu için mef‘ûlünün kesinlikle bulunması gerektiğini söylemiştir. Nesefî de ona cevap olarak emri, emr-i icap ve emr-i tekvin olarak ikiye ayırmıştır. Buna göre emr-i icapta emredilen şeyin varlığı gerekmez ancak emr-i tekvinde mükevvenin varlığı gereklidir. Dolayısıyla “*kün*” emrinin peşinden bir mükevven gelmezse bir acizlik söz konusu olur.

²⁹⁵ Nesefî, *Tebşıra*, I, 519; Nesefî, *et-Temhîd*, s. 32.

²⁹⁶ Nesefî, *Tebşıra*, I, 520.

Nesefî, burada tekvinin mükevveni gerektirdiğini ancak ezelde bir mükevveni zorunlu kılmadığını ifade etmektedir. Ona göre eğer mükevven zamanında ortaya çıkmazsa o zaman bir acizlikten söz edilebilir. Burada Nesefî, Eş‘arîler’in içlerinden çıkmalarının mümkün olmadığı bir çelişkiye düştüklerini ifade etmektedir.²⁹⁷

Nesefî’nin aktardığına göre bazı Mâtürîdîler tekvin meselesinde “O Allah ki; Yaratan’dır, Bârî’dir, Musavvir’dir, güzel isimler O’nundur”²⁹⁸ âyetini delil getirerek; “Allah, kendisini ezelde Hâlik, Bârî Musavvir olarak nitelendirmiştir, zira onun kelâmı ezeldir” demişlerdir. Ayrıca onlar, Allah’ın kendisini övülmeyle bir şeyle nitelendirmesi kendisiyle alay etmesi mânasına gelir ki Allah bundan yücedir demişlerdir.²⁹⁹

Eş‘arîler de onlara cevapla, “bu âyette yalnızca Allah’ın Hâlik olduğunu bildirmesi söz konusudur” demişlerdir. Onlara göre bu, tıpkı Kur’ân’da Hz. İbrahim (as) ve Hz. Muhammed’in (sav) özelliklerinden bahsedilmesi durumuna benzemektedir. Ne zaman ki onlar yaratılır, bu özellikler de onlarla var olur. Aynı şekilde Allah, ezelde yaratıcı olduğunu bildirdiyse de yaratması sonradan vuku bulmuştur.³⁰⁰

Ancak Nesefî, Eş‘arîler’in bu itirazına da cevap vermektedir. Ona göre bu kıyas yanlıştır. Zira Allah, Hz. İbrahim (as), Hz. Muhammed (sav) ve sair peygamberleri övdüğü zaman, onları kendilerinde olmayan vasıflarla övmemiştir. Bilakis onları yaratacağı vakit kendilerinde bulunacak olan özelliklerle övmüştür. O yüzden yaratılmışlar düşünüldüğü zaman Eş‘arîler’in söylemi haklı olabilir ancak Allah ve O’nun bu kelâmı ezelde de mevcuttur. Bununla beraber Allah, kendini bu isimlerle överken ileriki bir zamanda böyle olacağını belirtmemiştir. Eğer ileride niteleneceği bir vasıfla kendini övmüş olsaydı o takdirde hâlihazırda kendisinde mevcut olmayan vasıflarla kendisini övmüş olurdu. Bu durumda kendisinde olmayan şeyleri temenni eden kişinin durumuna benzerdi. Bunun ise bir sefeh, bir ihtiyaç hali ve bir noksanlık alâmeti olduğu ortadadır. Allah da bunlardan münezzehtir.³⁰¹

Sonuç olarak Nesefî’nin Eş‘arîler’i ilzâmı şu noktaya dayanmaktadır. Eş‘arîler, esasen kabul ettikleri bir mânanın ismini reddetmektedirler. Bu görüşün doğruluğu ve

²⁹⁷ Nesefî, *Tebsıra*, I, 563.

²⁹⁸ el-Haşr 59/24.

²⁹⁹ Nesefî, *Tebsıra*, I, 570.

³⁰⁰ Nesefî, *Tebsıra*, I, 570.

³⁰¹ Nesefî, *Tebsıra*, I, 571.

yanlışığı tartışılabilir. Bu da belki farklı bir çalışma konusudur. Ancak burada bizim ifade etmek istediğimiz, Neseî'nin bütün bu eleştirilerinde, ithamlarında, tenkitlerinde aslında varmak istediğı noktanın Eş'arîler'i ikna etmek olduğudur. Yoksa o, Eş'arîler'i doğrudan hedef tahtasına oturtup aşırı tenkitlerle onlara yüklenme ve onları dalâletle itham etme niyetinde değildir. Belki Neseî'nin kitaplarında ilgili bahsi okuyan bir kişi Neseî'nin Eş'arîler'i Ehl-i sünnet yahut ehl-i hak dışında saydığı, onları zaman zaman ucu tekfire varacak sözlerle tenkit ettiği veya onlara karşı kılıcını kınından çıkardığı gibi bir vehme kapılabilir. Ancak bu bölümün tamamı okunduğunda esasında Neseî'nin tüm bunları münazara üslûbunca yaptığı, karşı tarafı ilzam ve ikna etmek için onların söylemediğı sözler üzerinde onlarla tartıştığı ve özellikle de bu tartışmalar sonunda onları tenkit ettiği görülecektir. Hal böyle olunca onun Eş'arîler'i en çok tenkit ettiği nokta yine hayâlî münazaraların neticesi olacaktır. Kısacası Neseî, çoğu yerde Eş'arîler'in aslında söylemedikleri sözleri “sizin bu görüşlerinizden çıkacak sonuç budur” diyerek eleştirmektedir.

1.7.6. Değerlendirme

Neseî, tekvin konusunda farklı görüşleri serdettikten sonra “buna mukabil ehl-i hakkın görüşü şudur” diyerek bu konuda yalnızca kendi ekolünü ehl-i hak içinde saymıştır.³⁰² Böylelikle o, tekvin konusunda Eş'arî mezhebinin görüşünü hak yolun dışında bırakmış olmaktadır. Ancak bu taksimden Neseî'nin Eş'arîliği mutlak bir şekilde ehl-i hakkın dışında gördüğü yargısını çıkarmak kesinlikle yanlış olacaktır. Zira tezimizin sonuç bölümünde de izah edeceğimiz gibi Neseî'nin Eş'arîlik karşısındaki genel tutumu bu şekilde olumsuz değildir.

Neseî'nin, bu bölümde diğer ihtilaflı konularda takınmadığı bir başka tavır da Eş'arîler'in delillerini zikredecekken onlardan “şüpheler”³⁰³ diye bahsetmiş olmasıdır. Ayrıca o, tekvin konusundaki muarızlarını “hasımlar” olarak tek bir isim altında toplamış, Eş'arîliği de bundan istisna etmemiştir. Bunun yanında o, karşı tarafın görüşlerini aktaracakken “tüm batıl fırkalar” şeklinde bir tasnife tabi tutmuştur.³⁰⁴

³⁰² Neseî, *Tebsıra*, I, 494.

³⁰³ Ehl-i sünnet kelâm kitaplarında muarızların delilleri genelde “şüphe” olarak adlandırılmaktadır.

³⁰⁴ Neseî, *Tebsıra*, I, 494.

Böylelikle Nesefî'nin sistemine göre tekvin konusunda Eş'arîler de Mâtürîdîler'in hasmı konumunda olmuştur. Ancak burada tekraren bu tutumun, Nesefî'nin Eş'arîlik karşısında takındığı genel bir tutum olmadığını bilakis tekvin bahsi özelinde onları hedef aldığını belirtmemiz gerekmektedir.

Nesefî'nin Eş'arîler'i bu konuda dalâletle itham ettiği, görüşlerinin yanlış ve bozuk olduğunu söylediği, onlardan “hasımlar” şeklinde bahsettiği ve delillerini de “şüpheler” olarak zikrettiği daha evvel geçmişti. Hatta Nesefî'nin ağır tenkit cümle ve ibarelerini de aktarmıştık. Nesefî'nin tenkitlerini birkaç başlık altında toplamak gerekirse bunlar: a) Gaflet ve cehalet, ki bunun içinde dili, münazara kurallarını, hasmın veya kendi seleflerinin görüşlerini iyi bilmemek dahildir. b) Hezeyan ve hayal görmek c) tutarsızlık d) hasmını eleştirdiği kınamayı hak ediyor olmaları e) görüşlerinin sonuçları sebebiyle sapık fırkalarla ittifak edecek olmaları ve kendi kaidelerini terk etmeleri f) teblis ve intihal g) küstahlık suçlamalarıdır.

Ancak buradaki tenkitlerin Eş'arîler'in geneline değil söz konusu deliller ile Mâtürîdî ekolle savaşımaya çalışan bazı kimselere yönelik olduğunu söylememiz gerekir. Zira Nesefî, söz gelimi aynı görüşü paylaştığını belirttiği halde Ebû Mansûr b. Eyyûb, Eş'arî, Kalânî gibi zevata yüklenmemiş, eleştirilerini adını vermediği Eş'arîler üzerinden devam ettirmiştir. O, yüklendiği zâta, “senden önceki Eş'arîler de bunları yazmıştı” demiş, ancak kendisi sadece mezkûr kişiye karşı mücadele etmiştir. Tüm bunlardan yola çıkarak Nesefî'nin bu sert tutumunun Eş'arîler'den gelen pervasız eleştiri ve ithamlar sonucu olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu söyleyebiliriz. O, her zaman nezaket ve ilim adamına yaraşır üslûbunu koruduğu, diğer mezheplerle yeri geldiğinde hiç düşünmeden kalemi ile savaşmış, ağır eleştiri ve ithamlarda bulunduğu halde, Eş'arîler'e ilk ve tek olarak tekvin bahsinde bu kadar yüklenmiştir. Sadece bunun bile Nesefî'nin bu tutumunun çeşitli sâiklere dayandığını söylememiz için yeterli olduğunu düşünmekteyiz. Zira Nesefî, birçok yerde belirttiği gibi esasında Eş'arîler'in mânasını kabul ettikleri bir şeyin ismini reddettiklerini söylemektedir. Böylelikle iki ekol arasındaki bu ihtilafı söz gelimi Mu'tezile gibi Ehl-i sünnet dışı addettiği gruplarla arasındaki fark kadar büyük görmemektedir. Tüm bu açıklamalara rağmen Nesefî'nin bu son derece hiddetli tutumuna bakarak onun bu meseledeki ihtilafı lafzî olarak gördüğünü söylemenin büyük bir cesaret istediğini düşünüyoruz.

Yine de Neseî'nin tekvin konusunu kaleme alırken, kitaplarında kendilerinden alıntılarda bulunduğu Eş'arî isimler olan, İmam Eş'arî, Bağdâdî, Bâkılânî, İsferyânî, İbn Fûrek yahut Ebû Mansûr b. Eyyûb'un özelinde bir tenkit yapmamış olması bizim açımızdan Neseî'nin eserlerinin bütününde seyreden Eş'arîlik tutumunu bozmayacak bir olgudur.

Bununla beraber eserlerinin muhtelif bölümlerinde genelde İmam Eş'arî'nin görüşlerine yer veren Neseî, bu bölümde daha çok Eş'arîler, bazı Eş'arîler veya Eş'arîler'den biri ifadelerini kullanmış, dolayısıyla mâlum şahısların değil bir grubun veya ismi zikredilmeyen kişilerin görüşünden bahsetmiştir. Bu şekilde o, "hasım" veya "şüphe" kelimelerini kullanırken doğrudan şahıslara değil bilakis fikirlere karşı bir mücadeleye girişmiş konumunda olmaktadır. Zira o, şahıslardan bahsettiğinde de "Eş'arî'nin biri" ifadesini kullanmış, isim vermekten imtina etmiştir.

Görüldüğü üzere birçok konuda insaf ve itidal sahibi bir tutumla Eş'arîliğe yaklaşan ve doğrudan onları hedef almayan Neseî, mevzubahis tekvin konusu olunca aynı itidalli tutumu sergileyememiştir. Her ne kadar onlardan bir şahsı ismini vererek yermemiş olsa da zaman zaman, bizim de işaret ettiğimiz şekilde, sözlerinin ciddi boyutta tenkit içerdiği görülmektedir.

Tüm bu değerlendirmelerden çıkaracağımız sonuç, tekvin bahsinin Neseî'nin nezdinde adeta kırmızı bir çizgi konumunda olduğu ve bu yüzden bu konuda tavrını sertleştirdiği olmalıdır. Ancak şu da unutulmamalıdır ki özelde Neseî'nin ama genel olarak Mâtürîdîler'in tekvin konusundaki bu savunmacı tutumlarının kendilerinden evvelki Eş'arîler'in onlara karşı tutumlarından kaynaklanmış olması muhtemeldir. Zira müellifimizin de ifade ettiği gibi onlar, kimi zaman tekvini kabul etmeyi türedi bir görüş olarak almış ve dolaylı yoldan Mâtürîdîler'i bidatle itham etmiş, kimi zaman bu görüşün âlemin kıdemi görüşüne benzediğini söylemiş, bu konuda onları filozoflara benzemekle itham etmişlerdir. Görülen o ki bu eleştiriler karşısında Mâtürîdîler de tabir yerindeyse gardını almış bir vaziyette telifler vermiş ve kendilerini savunma yoluna gitmişlerdir.

Bu meyanda Neseî'nin ilgili bölümü kapatırken söylemiş olduğu sözler bizim için değerlidir. O, tekvin bahsini uzun tutmuş olmasını şöyle savunmaktadır:

Bu konudaki sözlerimiz uzadı ve bizim bu kitabı yazarken edindiğimiz ihtisar etme şartını çiğnemiş olduk. Ancak bizim bu konudaki ashabımızın sayısı az

olup bununla beraber bu konuda telif veren imamlarımızın göçüp gitmesinden sonra bizi tekvin konusunda eleştirip itham edenlerin sayısı çoğalmıştır. Biz de bu sebeple hakkın kuvvetini ve batılın zayıflığını açıklamak istedik. Zira hak, onun peşinden gidenlerin azlığı ile kuvvetinden bir şey kaybetmemektedir. Aynı şekilde batıl da hizbinin ve ensarının çokluğu ile kuvvet bulmaz.³⁰⁵

Bu açıklamadan da anlaşılabilceği gibi, kendi yaşadığı zamanda tekvin tartışmalarında muarızlarına yeteri kadar cevap verebilen Mâtürîdîler'in azlığına karşı, kendilerini bu konuda eleştiren Eş'arîler'in çokluğuna ve kuvvetli oluşuna binaen Nesefî'nin duygusal bir infial ile mevzuya yaklaşmış olabileceği akla gelmektedir. Tüm bunlara rağmen Nesefî'nin hiçbir zaman İmam Eş'arî'yi yahut eserlerinde kendilerinden yararlandığı diğer Eş'arî isimlerden herhangi birini doğrudan hedef almadığını tekrar belirtmek hayli önem arz etmektedir.

Ancak burada zikre değer ilginç bir husus vardır. Mehmet Kalaycı, Eş'arîler'in mevcut eserlerinin Nesefî'nin *Tebşıra*'da göstermiş olduğu infiali veya nefs-i müdafaayı haklı çıkaracak veriler sunmadığına dikkat çekmektedir. Zira o dönemde Eş'arîler'den Mâtürîdîler'e yöneltilen eleştirilerin zemininde genelde fikhî meseleler bulunmaktadır. Belki de Kalaycı'nın da ifade ettiği gibi Eş'arîler'in Mâtürîdîler'i muhatap alma şekilleriyle Mâtürîdîler'in Eş'arîler'i muhatap alma şekilleri birbirinden farklıdır.³⁰⁶ Zira Eş'arîler'in Mâtürîdîler'i fıkıh sahasındaki tenkitlerinin Mâtürîdîler'deki karşılığı kelâm sahasında karşılık bulmuştur. Kalaycı buna örnek olarak Ebû's-Şekûr es-Sâlimî'nin (ö. 460/1068'den sonra) *et-Temhîd* adlı eserinde bahsettiği münazarayı örnek göstermektedir.³⁰⁷

Bu başlık altında Nesefî'nin son derece muhtasar hatta bazı yorumlara göre *Tebşıra*'ya bir dibace niteliğinde olan *et-Temhîd* adlı kitabında bu konuya nasıl temas ettiğinden de ayrıca bahsetmek istiyoruz. O, mezkûr eserinde bu konuda çeşitli fırkaların görüşlerini belirtmiş ve bu görüşlerin yanlışlığını ortaya sermiştir. Neticede bu fırkalardan biri de Eş'ariyye olduğu için onların da delillerinden kaba bir şekilde bahsetmiştir.

Özet olarak bu eserde, Nesefî'nin Eş'arîliği ilk olarak tekvin ile mükevvenin aynı olması, ikinci olarak da tekvinin hâdis olması konularında eleştirdiğini söylemek

³⁰⁵ Nesefî, *Tebşıra*, I, 572.

³⁰⁶ Kalaycı, *Eşarilik Matürîdilik İlişkisi*, s. 27-30.

³⁰⁷ Kalaycı, *Eşarilik Matürîdilik İlişkisi*, s. 30; söz konusu münazara için bkz. Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd*, thk. Ömür Türkmen, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017, s. 126.

mümkündür. Neseî, Eş‘arîler’in delillerini çeşitli itirazlarla çürütmeye çalışmıştır. O, ilk olarak tekvin ile mükevvenin aynı kabul edilmesinin doğuracağı fiil ile mef‘ûlün aynı olması sonucunun bedâheten yanlış olduğuna dikkat çekmektedir. Bunun dışında, tekvin ile mükevvenin hadis olması durumunda bir yaratıcının işlevi olması gerekmediği yahut âlemin kendi kendisini yaratmış olacağı çelişkisi üzerinde durmuştur. Bundan başka onun, doğrudan delilleri zikredip onlara itiraz etmek yerine Eş‘arîler ile aralarındaki ortak bir noktayı kullanarak yaptığı tenkit, tabiri caizse altın vuruş niteliğindedir. O da, bu iki mezhebin birden kelâm sıfatı konusunda Mu‘tezile’ye karşı birleşmeleri ayrıca Eş‘arîler’in de kendileri gibi Allah’ın kudreti, iradesi ezeli olduğu halde makdûrun ve muradın ezeli olmadığı prensibidir. Son olarak da Neseî *Tebşıra*’dan da naklettiğimiz üzere Eş‘arîler’in “kûn” emri hususundaki inançları ile tekvin konusundaki görüşlerinin onlara bir çelişki olarak geri döneceği şeklindeki bir ilzamda bulunmuştur.

Burada Neseî’nin bir öz niteliği taşıyan kitabından Eş‘arîler’in delillerinden ancak gerekli gördüğü kadar muhtasar bir şekilde bahsetmesi okuyucunun dağılan zihnini toparlayacak niteliktedir. Böylelikle biz, esasında bütün bu ilzamlardan ve soru cevap şeklinde gelişen diyaloglardan sıyrılıp Neseî’nin Eş‘arîler’i hangi konularda neden tenkit ettiğini görebiliyoruz.

Bu nakillerden de anlaşılacağı üzere Neseî, Eş‘arîler’i tekvin meselesindeki görüşlerinden ötürü tekfir etmemektedir. Sadece o, mezkûr görüşün âlemin kıdemine götüreceği endişesine dikkat çekmiş ve bunun küfür olduğunu vurgulamıştır. Muhtasar olmalarına rağmen birçok yerinde detaylıca Mu‘tezile ile tartıştığı *Bahrü’l-kelâm* ve *et-Temhîd* eserlerinde Eş‘arîliğe ancak basit bir şekilde temas etmiş olması Neseî’nin gerçek muhatabının kim olduğunu tekrar hatırlamamızda bize yardımcı olacak niteliktedir.

Bu bölümü bitirmeden önce zikretmek istediğimiz birkaç şey daha vardır. Öncelikle Neseî’nin bu konudaki detaylı açıklamaları bizlere iki ekol arasındaki tartışmaların tarihsel zeminini yansıtmaktadır. Görünen o ki, bu konu erken dönemden itibaren iki ekol arasında zaman zaman da sonu husumete varabilecek olan hararetli tartışmalara sebep olmuştur. Öyle ki, Ehl-i sünnet ekolünün oluşumundan sadece iki asır sonra yaşamış olan Neseî, kendi mezhebindeki muhakkik âlimlerin vefatından sonra bu meselenin Mâtürîdîler tarafından yeteri kadar savunulamadığından yakınmıştır.

İkinci olarak Neseffî'nin daha sonradan iptal etmek için uzun uzun bahsetmiş olduğu deliller, çoğunlukla bugün elimize ulaşmayan kaynaklardan alınmış görünmektedir. Bu da mezhepler tarihi ve mukayesesi için hayli önemli veriler sunmaktadır.

Üçüncü olarak yeniden Neseffî'nin genelde karşı tarafa koyduğu mezhepleri özelde ise Eş'arîliği ne kadar iyi bildiği, onların delillerini ayrıntılı bir şekilde izah edip çürütmeye güç yetirebildiği bu bölümde tekrar kanıtlanmıştır. Zira o, hemen her meselede karşı tarafın türlü kavil ve delillerini ayrıntılı bir şekilde serdedip bunlara tek tek cevap vermektedir.

Sonuç olarak Neseffî'nin eserlerindeki bütüne baktığımızda sadece bu konudan hareketle bir Eş'arî profili çıkarmamızın yanlış olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Her ne kadar Neseffî, burada kendi ekolünü ehl-i hak olarak göstermiş olsa da esasında tekvin meselesindeki ihtilaf, Mu'tezile ile aralarında olduğu gibi gerçek bir ihtilaftan ziyade Eş'arîler'in mânasını kabul ettikleri bir şeyin ismini inkâr ediyor olmaları sebebiyledir.

Burada Neseffî'nin çağdaşı sayılan iki farklı isimden örnek vererek Neseffî'nin tutumunu daha net göstermek istiyoruz. Bunlardan Pezdevî, tekvin sıfatının kıdemini şiddetli bir şekilde savunmuş hatta bu sıfatın hâdis olduğu görüşünü Eş'arîler'in en açık hatası olarak kabul etmişse de o, kitabında, bu konuda Eş'arîlerle çok kez münazara ettiğini ancak onların, bu görüşlerinden bir türlü vazgeçemediklerini belirtmiştir.³⁰⁸ Buradan onun münazaralarının, arkadaşlarını kendine göre hak olan yola şefkatli bir davet niteliğinde olduğu çıkarılabilir. Buna mukabil Sâlimî'nin tekvin bahsini okuyan kişi onun Eş'arî'yi Ehl-i sünnet'e dahil etmediğinin çok açık olduğunu görecektir. O, tekvin bahsinde Eş'arî'nin ve diğer grupların görüşlerini sıraladıktan sonra, "işte bunların hepsi küfürdür, bu gibi şeylere inanan kâfir olur", demiştir.³⁰⁹ Oysa Neseffî'nin Eş'arîler'e yönelik en büyük ilzamına baktığımızda, ki bu da hakikatini kabul ettikleri şeyin ismini reddediyor oluşlarıdır, esasında Neseffî'nin Eş'arîler'e yöneltebileceği en büyük ithamın cahillik, inat, kibir veya mezhebî taassup olabileceğini söylememiz mümkündür. Geri kalan ithamlar ya onların delillerine yönelik bir cehâlet ithamı ya da söyledikleri sözlerin varabileceği yerleri hesap eden eleştirilerdir.

³⁰⁸ Bkz. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 82.

³⁰⁹ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 123, 124, 137.

1.8. Kelâm Sıfatı

Sözlükte “maddî ve mânevî açıdan etkilemek, yaralamak” anlamına gelen *kelm* mastarından türetilmiş olan kelâm, “konuşma, söz söyleme, sözlü etkiyi algılama” mânasına gelmektedir. Allah’a nispet edilen sıfatlardan biri olarak kelâm, “Allah’ın konuşma yetkinliğine sahip bir varlık olduğunu bildiren sıfatı” olarak tanımlanmaktadır.³¹⁰

Gerek Kur’ân âyetlerinde gerekse hadislerde Allah’ın bazı kullarıyla, elçileriyle ve melekleriyle konuştuğu ve âhirette de mümin kullarla konuşacağı haber verilmiştir. Bu açıdan kelâm bilginleri Allah’ın konuşan bir varlık olduğunda ihtilaf etmemişlerdir. Ancak onlar, bu kelâmın niteliği hususunda ihtilaf etmişlerdir.³¹¹

Kelâmulullah, Allah’ın kelâm sıfatı ve kelâmın keyfiyeti açısından hem Ehl-i sünnet içinde hem de Ehl-i sünnet ile diğer fırkalar arasında ihtilaflara konu olmuş önemli mesailden biridir. Söz gelimi bu bağlamda tartışılan meselelerden biri olan ilâhî kelâmın mahlûk olup olmadığı tartışması kelâm tarihinin en önemli merhalelerinden birini oluşturmaktadır. Müellifimiz Nesefî de önemine binaen kelâm sıfatı konusuna geniş yer ayırmış ve zaman zaman da Eş’arî geleneğe atıflar yapmıştır.

Kelâm sıfatı tartışılmadan önce şüphesiz kelâmın mânasını tespit etmek gerekir. Bu sebeple Nesefî, her ne kadar farklı tarifler olsa da doğru bulduğu tarifi; “mütekellim olanın zâtında kaim olan mâna” şeklinde tarif etmiştir. Ona göre bu mâna, mütekellim olan zâtın nefsinde bulunan ve harflerden oluşan lafızlarla tabir edilen şeydir. Nesefî, bu tarifi Ehl-i sünnet’in iki ana kolunun kurucu imamı olan Eş’arî’ye,³¹² Mâtürîdî’ye ve diğer bazı âlimlere nispet etmiştir.³¹³

Nesefî, bazı mütekellimlerin kelâmı, harfler ve sesler olarak görüp onun zıttının dilsizlik, susma veya afet olduğunu kabul ettiklerini belirtmiştir. O, buna mukabil Mâtürîdî ve Eş’arî’nin dilsizlik, sükût ve afeti; düşünememe, başka bir şeyle meşgul olma ve hayvanlar ve çocuklarda olduğu gibi nefiste bir mâna oluşmasına engel bir afet olarak değerlendirdiklerini söylemiştir. Bu sebeple onlar, duyulan ibarelerin ve onları oluşturan harflerin gerçek mânada bir kelâm olmadığını, bilakis asıl kelâmın nefiste

³¹⁰ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 181.

³¹¹ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 181.

³¹² Krş. İbn Fûrek, *Makalât*, s. 68.

³¹³ Nesefî, *Tefsîr*, I, 463.

kaim olan mânalar olduğunu söylemişlerdir. Ne var ki bu ibareler hakikî kelâma delâlet ettiği için kelâm olarak isimlendirilmiştir. Zira mahlûkat için bu ibareler olmadan mütekellimin zâtında oluşan mânaya vakıf olmak mümkün değildir. Bu sebeple nasıl ki dilde kudret ve ilim kelimeleri bunların eserleri için kullanılıyorsa aynı şekilde lafızların medlûlü nazar-ı itibara alınarak bunlara kelâm denmiştir.³¹⁴

Görüldüğü üzere Neseî'ye göre bahsi geçen âlimler, kelâmın zıttının dilsizlik, susma veya bir afet olmadığını, buna mukabil söz konusu durumu düşünmemek, başka bir şeyle meşgul olmak yahut da kelâma engel bir durum olması şeklinde telakki etmiş, böylelikle kelâm-ı nefî olduğu gibi sükût-i nefîyi de kabul etmişlerdir.

Neseî, kelâmullah bahsinde dil ile alakalı olan bir tartışmayı daha zikreder. O, Allah'ın kelâmı için “bu ibareler Allah'ın kelâmının hikâyesidir” denir mi? sorusunu gündeme getirir. Neseî'nin bildirdiğine göre ilk dönem Mâtürîdî kelâmcıları buna cevaz vermişlerdir. Ancak İmam Eş'arî,³¹⁵ Kalânîsî ve sonra gelen Mâtürîdî âlimleri bu kullanımın cevazına razı olmamışlardır. Neseî, bu âlimlerin hikâye kelimesinin müşâbeheti çağrıştırmamasından çekindiklerini ifade etmiştir.³¹⁶

Neseî, kelâm sıfatının kadîm oluşunu reddeden Mu'tezile ile tartışırken onların bir delilini bize aktarmaktadır. Buna göre onlar, dilsizlik ve sükûtun kelâmın zıttı olduğunu kabul etmemektedirler. Onlara göre dilsizlik, konuşmaya yarayan organdaki bir kusurdur. Sükût ise konuşma organının kullanılmaması ile ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden bunlar konuşmanın zıttı değildir. Allah'ın da uzuvları olmadığı için O'nun sükût ya da dilsizlikle vasıflanması caiz değildir. Burada Mu'tezile söz konusu durumu felçlilik ile kıyaslar. Buna göre o da fiilin zıttı değildir. Fail olmama durumu felçli olmayı gerektirmez.³¹⁷

Bundan sonra Neseî, dilsizlik ve sükûtun kelâmın zıtları olduğu konusuna mezkûr Mu'tezilî şahsa cevap verir. Ancak fiil ve felçlilik konusundaki delillerinin kendilerini değil Eş'arîler'i ilzam ettiğini söyler ve bu konuda bir cevap vermez.³¹⁸

Burada Neseî'nin bu ilzamı Eş'arîler'e yöneltmesinin sebebi onların Allah'ın ezelde fail olmadığını söylemeleridir. Zira Mu'tezile, “nasıl ki Allah ezelde fail

³¹⁴ Neseî, *Tebsıra*, I, 463, 464.

³¹⁵ Krş. İbn Fûrek, *Makalât*, s. 60.

³¹⁶ Neseî, *Tebsıra*, I, 485.

³¹⁷ Neseî, *Tebsıra*, I, 488, 489.

³¹⁸ Neseî, *Tebsıra*, I, 489.

olmadığı için felçli kabul edilmeyecekse aynı şekilde mütekellim olmadığı için sâkit veya dilsiz de değildir” şeklinde bir mâna kastetmiştir. Neseî ise bu itirazın ikinci kısmının kendilerini bağlamadığını düşünmektedir. Zira onlara göre tekvin sıfatı kadîm olup Allah, ezelden de faildir.

1.8.1. Kelâm-ı Nefsînin İşitilmesi

Neseî, Allah’ın kelâmının duyulur olması hususunda Ehl-i sünnet arasında cereyan eden tartışmalara değinmiştir. Buna göre İmam Eş’arî ve Mâtürîdî mezhebinin daha sonraki bazı âlimleri Allah’ın kelâmının işitilebileceğini savunmuşlardır.³¹⁹ Bu görüşü savunmalarının delili de Tövbe Suresindeki şu âyettir: “Eğer Allah’a ortak koşanlardan biri senden sığınma talebinde bulunursa, Allah’ın kelâmını işitebilmesi için ona sığınma hakkı tanı. Sonra da onu güven içinde olacağı yere ulaştır. Bu, onların bilmeyen bir kavim olmaları sebebiyledir”.³²⁰ Onlara göre bu âyet Allah’ın kelâmının işitileceğine delâlet eder.³²¹

Neseî, İmam Eş’arî’den gelen bu rivayetin, onun, “mevcut olan her şey görülebilir”³²² kuralından yola çıkarak aynı şekilde “mevcut olan her şey duyulabilir”³²³ esasına dayandırıldığını rivayet etmektedir.³²⁴

Neseî, İbn Fûrek’e ise “duyulan şey iki tanedir: sesler ve sözler” görüşünü nispet etmiştir. Neseî’nin naklettiğine göre o şöyle demektedir: “Kur’ân’ı, onu okuyan kişiden dinleyen her kimse Allah’ın kelâmını işitmektedir”.³²⁵

Bundan sonra Neseî, bu bağlamda değerlendirilen başka bir tartışmayı daha gündeme getirmektedir. Bu da kelâmcılar arasında müzakere edilen “Hz. Musa’nın Allah’ın kelâmını doğrudan işitip işitmediği” meselesidir. Neseî’nin belirttiğine göre, Eş’arîler’den İbn Fûrek ve İmam Eş’arî³²⁶ Hz. Musa’nın, Allah’ı okuma veya ses vasıtası olmaksızın işittiğini düşünürler.³²⁷ Neseî, Eş’arî’den naklettiği, “Musa (as)

³¹⁹ Eş’arî’nin bu görüşü için bkz. İbn Fûrek, *Makalât*, s. 59; Eş’arî, *el-İbâne*, s. 94.

³²⁰ et-Tevbe 9/6.

³²¹ Neseî, *Bahrü’l-keîâm*, s. 68, 69.

³²² Eş’arî’nin bu sözü için bkz. Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, s. 97, 99; Mestçizâde, *el-Mesâlik*, s. 113.

³²³ Eş’arî’nin bu görüşü için bkz. *Usûlü’l-dîn*, s. 97; Mestçizâde, *el-Mesâlik*, s. 113.

³²⁴ Neseî, *Tefsîr*, I, 487.

³²⁵ Neseî, *Tefsîr*, I, 488.

³²⁶ Eş’arî’nin kelâmlar hakkındaki görüşleri için bkz Eş’arî, *el-Lüma’*, s. 33-46.

³²⁷ Eş’arî’nin bu görüşü için bkz. İbn Fûrek, *Makalât*, s. 59, 60, 81.

Rabbini mütakellim olarak işitti” ifadesine binaen, onun da bu görüşte olduğunu düşünmektedir. Zira Neseî’ye göre bu sözün gerektirdiği mâna budur.³²⁸

Burada Neseî, hocası İmam Mâtürîdî’nin duyulan şeylerin sadece ses olmadığını ikrar etmekle beraber; Allah’ın kelâmının, biri Kur’ân’ı okuduğu vakit işitileceğini söylemediğini ifade etmektedir. Burada bu durumun cevazı şeklindeki kavli tekrar İbn Fûrek’e nispet eden Neseî, bu sözün itimat edilecek bir görüş olmadığını ifade etmektedir.³²⁹

Bundan başka Neseî, Allah’ın kelâmının işitilmeyeceğini söyleyenler arasında Eş’arîler’den Bâkılânî’yi de zikretmektedir. Neseî’nin naklettiğine göre Bâkılânî ve onun gibi düşünenler, Allah’ın kelâmı câri olan âdet üzere duyulmayacağına ancak onun keramet veya olağanüstü bir olay olarak duyulmasının mümkün olduğuna kail olmuşlardır. Onlara göre Hz. Musa’nın Tur’da Hz. Muhammed’in (sav) ise Miraç’ta Allah’ı duyması bu kabildendir. Bunun gibi müminlerin de âhirette Allah’ın kelâmını duymaları mümkündür.³³⁰

Daha sonra Neseî, İmam Mâtürîdî’nin görüşünü nakletmiştir. Buna göre ses ve harften müteşekkil olmayan bir şeyin duyulması imkân dahilinde değildir. Bu, şahit âlemde de böyledir. Dolayısıyla ses olmayan bir şeyin duyulmasının aklen mümkün olmadığı ortaya çıkmış olur. Nitekim Hz. Musa da Allah’ın kelâmına delâlet eden bir ses işitmiştir.³³¹ Bu görüşü zikrettikten sonra Neseî, Eş’arîler’den İsferyânî’nin de bu görüşte olduğunu ifade etmiştir. Neseî’ye göre Eş’arîler’den bazıları, Ehl-i hadis kelâmcıları içinde bu görüşü ilk savunan kişinin İsferyânî olduğunu iddia etmişlerdir.³³²

Buna göre İsferyânî, bu görüşü benimsemekle kalmamış, kendisinden önceki tüm Ehl-i hadis mütakellimlerinin de aslında ses olmayan bir şeyin duyulmayacağı konusunda ittifak ettiklerini ancak aralarında sadece lafzî ihtilaflar olduğunu iddia etmiştir.³³³

Neseî, şu an elimizin altında olmayan ama kaynaklarda adı geçen ve İsferyânî’ye nispet edilen *Tertîbü’l-mezheb* kitabından mâna itibarıyla İsferyânî’nin görüşünü şöyle nakletmektedir:

³²⁸ Neseî, *Tebşıra*, I, 488.

³²⁹ Neseî, *Tebşıra*, I, 488. İbn Fûrek’in bu sözü için bkz. Ebû Azbe, *er-Ravzatü’l-behiyye*, s. 44.

³³⁰ Neseî, *Tebşıra*, I, 489.

³³¹ Neseî, *Tebşıra*, I, 489.

³³² Neseî, *Tebşıra*, I, 489.

³³³ Neseî, *Tebşıra*, I, 490.

Onlardan bazıları duyma fiilinin hakikat mânasını nazar-ı itibara alarak, “ses haricinde bir şey duyulmaz” demişlerdir. Diğer bazıları da “bir ses duyulduğu zaman, onun ardında mütekellimin zâtında, onun zâtı ile kaim olan kelâma delâlet eden mâna bilinmiş olur” demişlerdir. Zât ile kaim bu mâna işitme duyusuyla bilindiği için mâna da işitilmiş olur. Bu durumda onların ihtilaf ettikleri şey tesmiyedir, konunun hakikati değildir.³³⁴

Görüldüğü gibi Nesefî, kelâmullah bahsinde Eş‘arîler’den farklı isimlerin görüşlerini zikretmiş, bazen bu görüşlere muhalefet ederken bazen de kendisinin veya ekolünün hocası olan İmam Mâtürîdî’nin de aynı görüşte olduğunu zikretmiştir. Nesefî, bu bahiste sadece Eş‘arî’den nakil yapmakla yetinmemiş Eş‘arî’ye muhalefet eden ashabının görüşlerini de değerlendirmiştir.

Bu konuda dikkat çekmek istediğimiz bir husus vardır. Nesefî, Bâkılânî’ye “Allah’ın kelâmı câri olan âdet üzere değil ancak mucize ya da keramet şeklinde duyulur” görüşünü nispet etmişti. Ne var ki Bâkılânî, *el-İnsâf* adlı kitabında Allah’ın kelâmının diğer dillerin ve seslerin hilafına olduğu halde işitilmesinin mümkün olduğunu söylemektedir. Ona göre bu tıpkı Allah’ın görülebilir olması buna mukabil diğer nesnelerden farklı olması gibidir. Hz. Musa (as), Cebrail (as), Hz. Muhammed (sav) Allah’ın kelâmını doğrudan işitmişlerdir.³³⁵ Bâkılânî, Nesefî’nin kendisine nispet ettiği görüşün aksine Allah’ın kelâmının hakikat üzere duyulabileceğine kail olmuştur. O, ses ve harf dışındaki şeylerin hakikat mânasıyla işitilemeyeceği itirazının da büyük bir cehaletten kaynaklandığını ifade etmektedir. Zira görmek de dünya üzerinde sadece cisim, cevher ve araza ilişmekte olduğu halde Allah’ın görülebileceği hususunda Ehl-i sünnetin ittifakı vardır.³³⁶ Kitabının başka bir yerinde Allah’ın kelâmının hakikat üzeri duyulacağını yineleyen Bâkılânî, bu duymanın çeşitli şekillerde gerçekleşeceğini eklemektedir. Buna göre Allah, dilediği kimseye kelâmını vasıtasız bir şekilde işittirebilir. Bundan başka Allah’ın kelâmını vasıtasız ancak bir perde arkasından işittirmesi de mümkündür. Son olarak Allah, kelâmını vasıta ile de işittirmektedir. İşte kulların Allah’ın kelâmını işitmeleri bu şekildedir.³³⁷

³³⁴ Nesefî, *Tebsıra*, I, 490; İsferyânî’nin bu görüşü için bkz. Teftâzânî, *Şerhu’l-Akaid*, s. 182.

³³⁵ Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 26.

³³⁶ Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 129, 130.

³³⁷ Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 90, 91.

1.8.2. Halku'l-Kur'ân Meselesi

İslâm'ın şartlarından biri olduğu için önceki ve sonraki Müslümanların hepsi Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olduğunda ittifak etmişlerdir. Ancak onlar, kelâm sıfatı üzerindeki tartışmaların bir uzantısı olarak³³⁸ Kur'ân'ın mâhiyeti, okunduğunda duyulan sesler ve kelimelerin ezelî mi yoksa hâdis mi olduğu, lafız olarak kelâmın Allah'a ait olup olmadığı gibi meseleler üzerinde ihtilaf etmişlerdir. İlk dönemden itibaren bir sorun olan halku'l-Kur'ân meselesi bu çerçevede tartışılan bir mesele olmuştur. Ehl-i sünnet âlimleri, Kur'ân'ın Allah'ın zâtında kaim ve ezelî mânalar bütünü olduğunu söylemesine karşın Mu'tezile düşünürleri bu kelâmın sonradan yaratıldığını iddia etmişlerdir.

Esasında halku'l-Kur'ân meselesi sahâbî döneminde tartışılmamış olup bu mesele âyet ve sahih hadislerde de yeri olmayan bir konudur.³³⁹ Ancak buna rağmen bu konu Ehl-i sünnet ile diğer bazı fırkalar arasında çok şiddetli tartışmalara kapı aralamıştır. Söz gelimi erken dönem İslâm tarihinde Müslümanlar arasındaki en büyük kırılmalardan biri olan “mihne” olayının temeli bu mesele etrafında tartışılan konular oluşturmıştır.

Müellifimiz Nesefî, Kur'ân'ın mahlûk olmadığı hususunda muarızlarıyla hesaplaşmış, onların konuya dair dayandıkları delilleri aktarıp bu delillere itirazlarını açıklamıştır. Nesefî, Kur'ân'ın mahlûk olmadığını ispatlamaya çalışırken Eş'arî düşünce sisteminden de yardım almıştır.

Nesefî, âlemin yaratılışının kadîm bir hitap olan “kûn/ol” emrine bağlı olduğu hususunda Eş'arî'nin kendileriyle ittifak ettiğini söylemektedir. Buna göre Eş'arî, Kur'ân'da geçen “Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece, ona, ‘ol’ dememizdir. O da hemen oluverir”³⁴⁰ âyetinde geçen ol/kûn emrinin kadîm olduğunu söylemektedir.³⁴¹ Zira bu emrin hâdis olması durumunda onu ortaya çıkartacak başka bir emir gerekecektir. Eğer bu ikinci emir de hâdis olarak kabul edilirse, onun da başka

³³⁸ Halku'l-Kur'ân meselesinin ortaya çıkış sebebine dair yürütülen diğer ihtimaller için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Halku'l-Kur'ân”, *DİA*, XV, 371.

³³⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Halku'l-Kur'ân”, *DİA*, XV, 371.

³⁴⁰ en-Nahl 16/40.

³⁴¹ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 21; Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 33; Eş'arî, *Risale ila ehli's-sağr*, thk. Abdullah Şakir Muhammed el-Cüneydî, Medine: Mektebetü'l-'ulum ve'l-hikem, 2002, s. 223; Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 240.

bir emire dayanması gerekecektir. Böylelikle sonsuzluğa doğru giden bir emir silsilesi ortaya çıkacaktır ki bu da âlemin yaratılmasını imkânsız kılacaktır. Bu şekilde Allah'ın *kün*/ol hitabının kadîm olduğu anlaşılmaktadır.³⁴² Bu emrin kadîm olduğu anlaşılınca Allah'ın ezelde bir kelâm sıfatı ile muttasıf olduğu da anlaşılmış olacaktır.

Nesefî, Mu'tezile mezhebinin Ehl-i sünnet'e yönelttiği itirazlardan birini nakletmektedir. Buna göre Mu'tezile'nin şöyle bir itirazı vardır:

Nasıl ki şâhit âlemde hay/diri olan bir varlık uyku veya uyanıklık, doğurganlık veya kısırlık, sabit veya hareketli olma özelliklerinden soyutlanamaz ancak buna rağmen tüm bu özellikler Allah için imkânsızsa aynı şekilde kelâm sıfatı ve bunun diğer zıtları da şâhit âlemde mümkün olmasa dahi ezelde Allah'ın bunlardan soyutlanması mümkündür.

Böylelikle Mu'tezile, Allah'ın şâhit âlemin aksine ezelde çeşitli sıfatlardan hâli olabileceğine delil getirmiş olur. Sözün burasında Nesefî, Mu'tezile'nin bu itirazını kendi mezhebinden çevirip Eş'arîliğe doğrultmaktadır. Zira Nesefî, kendilerine göre fillî sıfatların taksimnin bu şekilde olmadığını daha önce bizim de ilgili başlıkta zikrettiğimiz gibi yinelemektedir. Onlar, kelâm sıfatının sübûtunu da bu şekilde kanıtlamış değillerdir. Böylelikle söz konusu itirazı üzerinden atan Nesefî, okları Eş'arîler'e yöneltir. Zira onlar, Nesefî'nin aktardığına göre söz gelimi Allah'ın ezelde âdil olarak vasıflanması durumunun imkânsız olmayacağını, buna mukabil Allah'ın ezelde âdaletle mevsuf olmadığını ve bu durumun da âdaletin aksi olan zulmün Allah için söz konusu olma durumunu gerektirmeyeceğini iddia etmektedirler. Bunun gibi onlar Allah'ın ezelde mütefaddil/ikram sahibi olmamasının bunun zıttı olan cimrilik sıfatını gerektirmeyeceğini söylemektedirler. Nesefî kendilerine göre Allah'ın bu sıfatları ezelde mevcut olduğu için söz konusu itirazların muhatabı olarak Eş'arîler'i göstermektedir.³⁴³

Nesefî, yine aynı minvalde Mu'tezile'nin birçok delilini çürütmüş, itirazlarına cevap vermiştir. Bundan sonra o, söz konusu ekolün özellikle "*kün*" hitabı konusunda başka da itirazları olduğunu ancak bu itirazların fillî sıfatları kabul ederek Mu'tezile'ye

³⁴² Nesefî, *Tebşıra*, I, 442, 506.

³⁴³ Nesefî, *Tebşıra*, I, 457, 458.

ortak olduğu için Eş‘arîler’e yöneltilebileceğini buna mukabil kendilerinin bu itirazların muhatabı olmadığını bu yüzden de onları zikretmeyeceğini belirtmektedir.³⁴⁴

Burada Nesefî, Mu‘tezile’nin görüşünün yanlışlığını beyan ederken Eş‘arî ekolden de destek almıştır. Ancak o Mu‘tezile’nin konu ile ilgili bir başka itirazına cevaben çoğu zaman takip ettiği üslûba binaen Eş‘arîliği savunma yoluna gitmemiş, bilakis onları eleştirilerin muhatabı olarak göstermiştir. Tekvin sıfatının ezeliyeti tartışmasına varacak olan bu meselede Nesefî’nin tutumu çok nettir.

2. Allah’ın Cihetten Nefyi

Eş‘arî ve Mâtürîdî kelâmcıları Allah’ın herhangi bir cihette bulunmayacağı konusunda ittifak etmişlerdir. Dahası onlar bu kaideyi Ehl-i sünnet’in temel prensipleri içine almışlardır. Zira bir cihette olma hali hudûs alametlerindendir. Buna binaen onlar, cihete mülhem olan nasları da te’vil etmeye çalışmışlardır. Ehl-i sünnet âlimleri Allah’ın cihetten hâli olması hususunda bazı Ehl-i sünnet dışı fırkalarla mücadele etmişlerdir.

Nesefî de eserlerinde Allah’ın cihetlerden herhangi birinde yer aldığını iddia eden fırkalarla tartışmıştır. Onların delillerini incelemiş ve hepsine itiraz etmiştir. Bu sırada Kerrâmiye mezhebinin bir iddiasına cevap ararken İsferyânî ve İbn Fûrek’in de adlarını zikretmiştir.

Nesefî’nin zikrettiğine göre Kerrâmîler, “biri diğerine göre bir yönde olmayan şeyler mevcut olarak akledilemez” delilini öne sürerek Allah’ın var olarak algılanması için bir cihette olması gerektiğini iddia etmişlerdir. Burada Nesefî, “cihette olmayan şeyin varlığı tasavvur edilemez” iddiasına karşı şu olayı nakletmektedir: İsferyânî’nin zikrettiğine göre devrin sultanı bazı Kerrâmîler ile görüşmüş ve onların bu şüphelerini dinlemiştir. Sonrasında Sultan, bu şüpheleri, cevap vermesi için İbn Fûrek’e yöneltmiştir. İsferyânî, İbn Fûrek’in bu görüşe bir reddiye yazdığını belirtmiş ancak ne yazdığından bahsetmemiştir. Bundan sonra Nesefî, İsferyânî’nin de bu görüşe bir cevap yazmakla uğraştığını bize haber vermektedir. Buna göre İsferyânî, Allah’ın bir cihette olması durumunda O’nun, sınırları olan (*mahdûd*) bir varlık olması lazım geleceğini

³⁴⁴ Nesefî, *Tebşıra*, I, 448.

söylemiştir. Sınırları olan varlıklar ise bölünme ve ayrılmaya kabil olurlar. Aynı şekilde sınırları olan varlıklar birleşmeyi de kabul ederler. Böylelikle onlara başka cisimler de yapışabilir. Ancak Allah için böyle bir durumun olmadığı icmâ ile sabittir. Ayrıca bir cihette olan varlık, başka varlıklar tarafından kuşatılabilir.³⁴⁵

Nesefî, İsferyînî'nin tüm bu açıklamalarını iptidâ bir delil olarak görmüş, Kerrâmîler'in sorularını bertaraf edecek seviyede olmadığını belirtmiştir.³⁴⁶ Zira ona göre İsferyînî'nin bu cevaplarına rağmen Kerrâmîler'in çeşitli itirazlarla görüşlerinin peşlerinden gitmeleri mümkündür. Nesefî, İsferyînî'nin cevabını bu bağlamda tatmin edici bulmadığını belirttikten sonra kendi usûlüne göre Kerrâmîler'e cevap verir. Ancak biz konumuzla ilgisi olmadığından dolayı bu cevapları burada zikretmeyeceğiz.

Görüldüğü üzere Nesefî, Ehl-i sünnet'in kendi içinde ittifak ettiği bir mesele olan Allah'ın herhangi bir cihette bulunmayışı mevzusunda Kerrâmîler'in "bir cihette olamayan şeyin varlığı tasavvur edilemez" şüphesine karşı İbn Fûrek'in bir risale yazdığını tarihi bir olay çerçevesi içerisinde bize aktarmıştır. O, İsferyînî'nin de aynı mesele üzerinde uğraştığını ifade etmiş ve onun konu ile ilgili izahatına kitabında yer vermiştir. Bununla beraber Nesefî, İsferyînî'nin mezkûr açıklamalarını şüpheleri bertaraf edecek seviyede bulmadığını belirtip kendi delillerini zikretmiştir.

3. Rü'yetullah

Rü'yetullah, müminlerin âhirette Allah'ı görmelerini ifade eden bir kelâm terimidir. Bu terkip Kur'ân'da bu şekilde geçmemekle beraber sahih hadislerde Allah'ın âhirette müminler tarafından görüleceği varit olmuştur. Bunun yanında bazı kulların dünyada Allah'ı görmek istedikleri de Kur'ân'da bize bildirilmiştir.³⁴⁷ Ehl-i sünnet âlimleri çeşitli âyetlerin rü'yetullahın gerçekleşeceğine delâlet ettiğini beyan etmişlerdir.

Kelâm ilminde rü'yetullah, özellikle Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında tartışılmıştır. Zira Mu'tezile âlimleri, dünyada olduğu gibi âhirette de Allah'ın görülemeyeceğini iddia etmiş, bu iddiayı aklî ve naklî delillerle desteklemişlerdir. Buna karşılık Ehl-i sünnet uleması yine birtakım başka nasları ve aklî delilleri kullanarak

³⁴⁵ Nesefî, *Tebsıra*, I, 339, 340.

³⁴⁶ Nesefî, *Tebsıra*, I, 340.

³⁴⁷ Temel Yeşilyurt, "Rü'yetullah", *DİA*, XXV, 311.

rü'yetullahı ispat etmişlerdir. Bu bakımdan rü'yet konusunda Ehl-i sünnet ekolleri arasında temel bir fark bulunuyor olmasa da âlimler, çeşitli küçük meselelerde ihtilaf etmişlerdir. Neseî de kitaplarında rü'yete geniş yer ayırmış ve zaman zaman Eş'arî ekole de atıflar yapmıştır.

Neseî, İbn Fûrek'ten rivayetle Eş'arî'nin Hz. Musa kıssasında Allah'ın dağa tecelli etmesi³⁴⁸ olayını açıklamaktadır. Buna göre İmam Eş'arî, Allah'ın dağ üzerinde bir hayat ve bir rü'yet yarattığını ve bu şekilde dağın Rabbini gördüğünü belirtmiştir.³⁴⁹

Neseî'nin naklettiğine göre İbn Fûrek, “Sonra bunun ardından kalpleriniz yine katılaştı, taş gibi; hatta daha katı oldu. Çünkü taş vardır ki, içinden ırmaklar fışkırır. Taş vardır ki yarılr da içinden sular çıkar. Taş da vardır ki, Allah korkusuyla (yerinden kopup) düşer. Allah yaptıklarınızdan hiçbir zaman habersiz değildir”³⁵⁰ âyetini tefsir ederken “onlardan bazıları da Allah korkusuyla (yerinden kopup) düşer” ifadesini de bu mânada anlamak gerektiğini söylemiştir. Ona göre bu âyet, Allah'ın görülebilir olduğunu ispat eden bir nas niteliğindedir.³⁵¹

Neseî, rü'yeti inkâr eden bazı grupların Ehl-i sünnet ile münazara ederken serdettikleri delilleri sıralamış ve bunlara cevap vermiştir. Hasmin tartışmada sunduğu delillerden biri de “eğer Allah'ın görülebilir olduğu söylenirse onun işitilebilir veya koklanabilir yahut tadılabilir olduğunu da söylemek mümkün olur” itirazdır. Neseî, onların bu itiraza dayanırken ya hasımlarının görüşlerinden habersiz olduklarını ya da sözü saptırdıklarını ifade etmiştir. Zira onun naklettiğine göre Eş'arî, Allah'ın görülebildiği gibi duyulmasının da mümkün olduğunu söylemektedir.³⁵²

Bunun dışında Neseî, Eş'arî'ye göre renklerin de duyulabileceğini ifade etmiştir.³⁵³ Buna göre tıpkı zât-ı Bârî gibi renkler de sadece görme ile sınırlandırılmaz. Bununla beraber onların görüldüğü gibi duyulması da mümkündür. Bu da Allah'ın renk olduğu mânasına gelmez. Çünkü görmek ve duymak mevcut olmakla ilintilidir. Bu yüzden birbirine zıt olan şeyler ve farklı varlıklar da hem görülebilir hem de duyulabilir.

³⁴⁸ el-Araf 6/22.

³⁴⁹ Neseî, *Tebsıra*, I, 597.

³⁵⁰ el-Bakara 2/74.

³⁵¹ Neseî, *Tebsıra*, I, 597. İbn Fûrek'in tefsir kitabından günümüze ulaşan kısmında bu âyetlerin tefsiri bulunamamıştır.

³⁵² Neseî, *Tebsıra*, I, 621.

³⁵³ İbn Fûrek de hocası Eş'arî'ye göre arazlar da dahil mevcut olan her şeyin görülebileceği ve işitilebileceği görüşünü atfetmiştir. Bkz. İbn Fûrek, *Makalât*, s. 81, 91; ayrıca bkz. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 97, 98.

Bunların duyulur ve görülür olması aralarında bir benzerlik veya eşitlik olduğu mânasına gelmez.³⁵⁴

Nesefî, rü'yetullah konusunda en çok rü'yetin batıl olduğunu savunan Mu'tezile ile mücadele etmiştir. Öyle ki onlardan gelebilecek muhtemel sorulara cevap vermiş, sonra bu cevaplara onlar adına itiraz etmiş ve bu itirazları da çürütmüştür. Yine böyle yaptığı bir yerde onların itirazlarına Eş'arî'nin usûlünden de cevap bulmuştur.

Buna göre Mu'tezile, görülebilen her şeyin bir cihette yer aldığını ve kendisine işaret edilebildiğini iddia etmiş; “eğer dediğiniz gibi rü'yet Allah için caizse, O'nun da kendisine işaret edilebilir olması gerekir” demiştir.³⁵⁵ Nesefî işte burada Mu'tezile'nin çıkarımının yanlış olduğunu göstermek üzere Eş'arî'nin usûlüne başvurmuştur. Zira Nesefî'nin naklettiği üzere, Eş'arî'ye göre cihette olmayan bir varlığın görülmesinin mümkün olduğu gibi bir cihete işaret etmeksizin Allah'a işaret edilmesi de mümkündür.³⁵⁶ Nesefî, bu cevapla Mu'tezile'nin söyleminin bertaraf olduğunu ifade etmiştir. Zira onların iddia ettikleri gibi işaret etmek görmenin mümkün olmasının bir sonucu değildir, bir şeyin bir cihette mütehayyiz olmasının bir sonucudur. Görmeyle beraber işaretin de mümkün olması o şeyin var olduğunun bir delilidir. Böylelikle Nesefî'ye göre Mu'tezile'nin iddia ettiği, görülmenin sonucu olarak mütehayyiz bir varlık gibi Allah'a işaret edilebilir olma çıkarımı çürütülmüştür. Bununla beraber Nesefî, kendi mezhepleri ve Ebü'l Abbas el-Kalânîsî'nin görüşünce Allah'a işaret edilmesinin mümkün olmadığını ilave etmiştir.³⁵⁷

Görüldüğü gibi Nesefî burada, her ne kadar kendi görüşüne göre Allah'a işaret edilmesinin caiz olmadığını ve rü'yetin cevazı ile cihette olmak arasında zorunlu bir ilişkinin olmadığını ispat etmiş olsa da, bir yandan da Eş'arî'nin konu ile ilgili farklı bir cevabını Mu'tezile'ye karşı bir itiraz olarak sunmuştur. Dolayısıyla kendi mezhebinin aksine de olsa Eş'arî'nin bu görüşünü kendi sistemi içinde haklı ve muarızları susturabilecek düzeyde bulduğunu söylemek mümkündür.

İşaret mevzuuna açıklık getirmek gerekirse; İbn Fûrek, Eş'arî'nin “işaret etmek işaret edilen şeyin bir mekânda olmasını icap ettirmez” dediğini rivayet etmiştir. O,

³⁵⁴ Nesefî, *Tebsıra*, I, 621.

³⁵⁵ Nesefî, *Tebsıra*, I, 633.

³⁵⁶ Eş'arî'nin bu görüşü için bkz. İbn Fûrek, *Makalât*, s. 89.

³⁵⁷ Nesefî, *Tebsıra*, I, 633.

tıpkı Neseî'nin naklettiği gibi görülebilenin cevazından yola çıkarak işaret edebilme ilzamına karşı bu görüşü naklettiğini belirtmiştir.³⁵⁸

Neseî, rü'yet bahsinde, muarızlar tarafından en çok dile getirilen delil olan "...Gözler onu idrak edemez..."³⁵⁹ âyetine de Eş'arî'den bir alıntıyla cevap vermiştir. Buna göre İmam Eş'arî âyeti izah ederken "Allah'ın gözlerden idraki nefyetmesine karşın, gören kimselerden nefyetmediğini" söylemiştir. Böylelikle ona göre âyet, ihtilaf noktası olmaktan çıkmış olur.³⁶⁰

Neseî, Eş'arî'nin bu cevaba itimat ettiğini, dahası onun ashabının bu cevaba övündüğünü ve bunun Eş'arî'nin dehasından kaynaklandığını düşündüklerini kaydetmiştir. Ancak Neseî'nin bu cevaba bir itirazı vardır. Ona göre bu cevaba itimat edilmez. Çünkü âyet, Allah hakkında bir medih ifade etmektedir. Ancak âyeti söz konusu şekilde tevil etmek, onu medih olma konumundan çıkarmak mânasına gelecektir. Zira kâinattaki herhangi bir şeyi ele aldığımızda, onu idrak edenin zaten gözler değil de görenler olduğu anlaşılabacaktır. Şu halde ayakları üzerinde yürüyen veya sürünen, büyük ya da küçük, cevher veyahut da araz olsun her şeyin ortak olduğu bir durumla Allah'ın övülmesi imkânsızdır. Âyetin siyaki de bunun böyle olduğunu göstermektedir.³⁶¹ Zira âyet, Allah hakkında bir övgüden bahsetmektedir.

Görüldüğü gibi Neseî burada, gözler değil görenler tarafından idrak edilebilmesi, Allah ile diğer tüm nesneler arasında ortak bir özellik olacağı için Allah'ın bununla övünmesinin imkânsız olduğunu söyleyerek İmam Eş'arî'nin mezkûr tefsirini kabul etmemiştir.

Neseî'ye göre İmam Eş'arî ve onun ashabı bu âyetin mutlak olduğuna hükmetmişlerdir. Bunun yanında rü'yete işaret eden şer'î deliller ise onu âhirette ispat etmeye yöneliktir demişlerdir. Dolayısıyla mevzubahis olan âyet, sadece dünya hakkında haber vermiş olur. Böylelikle mâna şu şekilde olur: Gözler Allah'ı bu dünyada göremezler, buna mukabil deliller sabit olduğu için görme olayı âhirette vuku bulacaktır.³⁶²

³⁵⁸ İbn Fûrek, *Makalât*, s. 82, 88.

³⁵⁹ el-En'am 6/103.

³⁶⁰ Neseî, *Tebsıra*, I, 646.

³⁶¹ Neseî, *Tebsıra*, I, 646.

³⁶² Neseî, *Tebsıra*, I, 647.

Nesefî, burada Eş‘arî ve taraftarlarına şöyle bir itiraz serdetmektedir: “Bu âyetin bir medih ifade ettiğini ve medih ifade eden bir şeyin zevalinin ne dünyada ne de âhirette mümkün olacağını görmez misiniz?” Nesefî, devamında bu sözünün ne anlama geldiğini âyetler üzerinden anlatmaktadır. Buna göre “O’nu ne bir gaflet basar ne de uyku”³⁶³ âyetinin herhangi bir hal ile sınırlandırılması imkânsızdır. Aynı şekilde âyetle Allah hakkında varit olan “beslediği halde beslenmeye ihtiyacı olmayan”³⁶⁴ ifadesi için “O, bu dünyada beslenmez ancak âhirette beslenir” gibi bir söyleyiş de caiz değildir. Başka bir âyetle geçen, “kendisi her şeyi koruyup kollayan; fakat kendisi korunmayan”³⁶⁵ ifadesinin de “bu dünyada korunmayan ama âhirette korunan” şeklinde telakki edilmesi de mümkün değildir.³⁶⁶ Dolayısıyla Nesefî’ye göre bahsi geçen örneklerde medih ifade eden âyetlerin tahsisi veya zevali söz konusu olmadığı gibi rû‘yet âyetindeki medihin de âhirette zevale uğrayacağından bahsedilemez. Daha sonra Nesefî, Eş‘arîler’e zikri geçtiği gibi bir itirazda bulunulması durumunda, onların nasıl cevap vereceğini de belirtir.

Bu cevaba göre Eş‘arîler, mevzubahis olan medhin iki türlü gerçekleştiğini söylerler. Bunlardan birincisi, Allah’ın zâtına ve zâtın sıfatlarından birine râci olan medihlerdir. Böylelikle bunlar, zâtın ve zâtın sıfatlarının kadîm ve kendilerine adem (yokluk) ilişemeyecek olması hasebiyle zevale uğraması caiz olmayan medihlerdir. Söz gelimi “O, mülkün gerçek sahibi, kutsal, her türlü eksiklikten uzak olandır”³⁶⁷ âyetinde geçen Melik ve Kuddüs övgüleri, zâta ilişkin olmaları sebebiyle zevale uğramazlar. Aynı şekilde âyetle geçen “O’nu ne bir gaflet basar ne de uyku”,³⁶⁸ ifadesi de zâtın sıfatından haber verdiği için zevale uğraması söz konusu değildir. Zira uyku veya gaflet hali, ilim sıfatının ortadan kalkması ile zuhur eder. İlim ise zâtî sıfatlardandır ve dolayısıyla yok olduğu bir zaman dilimi düşünülemez. Yine âyetlerde geçen Allah’ın korunmuyor veya beslenmiyor olduğuna ilişkin ifadeler de zâtın kemâlinden haber vermektedir. Zira ihtiyaç duyma hali bir eksiklik ifade ederken müstağni olmak zâtın kemâline delâlet eder.³⁶⁹

³⁶³ el-Bakara 2/255.

³⁶⁴ el-En‘am 6/14.

³⁶⁵ el-Mü‘minûn 23/88.

³⁶⁶ Nesefî, *Tefsîr*, I, 647.

³⁶⁷ el-Haşr 59/23.

³⁶⁸ el-Bakara 2/255.

³⁶⁹ Nesefî, *Tefsîr*, I, 647.

Nesefî, Eş‘arîler’e göre medhin bu ilk kısmını açıkladıktan sonra ikinci şekline geçer. Buna göre medhin diğer bir şekli Allah’ın fiillerine râci olan medihlerdir. Söz gelimi Allah’ın “Hâlik, Bârî ve Musavvir”³⁷⁰ olduğunu ifade eden âyet bu kabildendir. Buna göre söz konusu fiillerin ezelde sabit olmaması sebebiyle bu medihler de ezelde sabit değildir. Hâdis olan şeyin ise zevali mümkündür. Aynı şekilde mezkûr âyetlerde geçen Allah’ın besleyen, koruyan olduğuna ilişkin medihler de bu nevidendir. Bunların zevale uğraması mümkündür. İşte mevzubahis olan âyetteki rü’yetin nefyi de bu şekilde bir medihdir. Zira Allah, âhirette dilediğinin gözünde bu çeşit bir görmeyi yaratacaktır. Lakin yarattığı rü’yet kendi rü’yetinden de farklı olacaktır. Böylelikle bu medih Allah’ın yaratma fiiline ilişkin bir medih olur ve zevali de caiz olur. Zira âhirette zevale uğrayacağı da başka naslarla bildirilmiştir.³⁷¹

Nesefî, buraya kadar açıkladığı ve sebeplerini zikrettiği bu görüşü bu defa tenkit etmez. Bunun yerine bu izahın Allah’ın fiilî sıfatlarının hâdis olduğunu söyleyenlerin usûlüne göre makbul olduğunu zira bu usule göre fiilî sıfatlar sonradan yaratıldığı gibi medih sebeplerinin de sonradan yaratılmasının caiz olduğunu söylemekle yetinir.³⁷²

Bundan sonra Nesefî, kendi ashabının fiilî sıfatları kadîm olarak gördüğü, buna ilaveten tekvin ile mükevvenin farklı olduğunu düşündüklerini ve böylelikle medihlerin de sıfatlar gibi ezelde sabit olduğunu söylediklerini belirtmiştir. Ancak Nesefî’nin ifade ettiğine göre onun ekolünden olan bazı kişiler kendi mezheplerinin kurallarını bilmedikleri için âyeti tefsir etme konusunda Eş‘arî’ye mutabık olmuşlardır.³⁷³

Her ne kadar kendi kaideleri içinde bir çelişki oluşturmasa da Eş‘arî’nin muarızların deliline karşı çıkarken mezkûr âyeti bu şekilde tefsir etmesi Nesefî’ye göre son derece yanlıştır. Zira bu âyeti delil alarak rü’yetullahın âhirette vuku bulmayacağını söyleyen hasımlar, Allah’ın gözlerde görmenin zıttını yaratarak görmeyi kendinden nefyetmesi, böylelikle bu medhin de fiilî sıfatlara râci olması hususunda Eş‘arîler ile mutabakat etmemektedirler. Zira böylelikle zât-ı Bârî’nin görünmemesi ile O’nun gözlerde görmeyi yaratmadığı için görünemeyen her türlü canlı eşit durumda olur. Allah’ın başka canlılarla eşit olduğu neviden bir konuda Allah’ın kendini övmesi ise söz

³⁷⁰ el-Haşr 59/24.

³⁷¹ Nesefî, *Tebsıra*, I, 648.

³⁷² Nesefî, *Tebsıra*, I, 648.

³⁷³ Nesefî, *Tebsıra*, I, 649.

konusu değildir. Oysa Nesefî'ye göre bu medih zâta yöneliktir ve zevali mümkün değildir.³⁷⁴

Bundan sonra Nesefî, bazı mezhep imamlarının âyetle herhangi bir ihtilaf noktası bulunmadığını, zira âyetin idraki nefyettiğini, oysa problemin idrak değil görme hususunda olduğunu söylediklerini nakletmiştir. Ardından kendisinin ve hocası Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî'nin mezkûr âyet hakkındaki açıklamasını zikreder. Buna göre âyetle bahsi geçen idrak ile görmek birbirinden farklı şeylerdir. Âyet, gözlerden idraki nefyetmiştir ve bunda tartışılacak bir husus yoktur. Zira idrak, ilhak ve ihata etmek demektir. Bunların da nesnesinin Allah olmayacağı icmâ ile sabittir. Ancak rü'yet söz konusu olduğunda bunun sabit olduğuna dair deliller mevcuttur. Binaenaleyh mezkûr âyet ile rü'yetin sübûtu arasında bir çelişki yoktur.³⁷⁵

Nesefî, kendi ekolüne göre âyetin tefsirini açıklamış, rü'yetle idrakin farklı olduğunu ve dolayısıyla rü'yeti inkâr edenlerin iddia ettiği gibi bu hususta bir çelişki olmadığını belirttikten sonra aynı tefsiri Eş'arî'ye de nispet etmiştir. Nesefî, Eş'arî'nin bazı Mu'tezilîler'e cevap sadedinde mezkûr tefsiri kitaplarında zikrettiğini belirtmiştir.³⁷⁶

Bu bahiste dikkati calip olan Nesefî'nin Eş'arî'ye birbirinden farklı iki görüş nispet etmiş olmasıdır. Nesefî bu görüşlerden birini kendi sistemleri içinde tutarlı görse de hasımlara karşı bir cevap niteliği taşıyamayacağını belirtip eleştirmiş ikinci görüşü ise hocasının da görüşü olarak zikretmiş ve bunun hocasının engin ilminden ve incelikleri bilmesinden kaynaklandığını söylemiştir.³⁷⁷

Biz ise araştırmalarımızda Eş'arî'nin bu âyete Nesefî'nin ilk zikrettiği ve eleştirdiği açıklama olan “görmenin gözlerden değil, görenlerden nefyi” şeklinde bir tefsir yaptığını bulamadık. Bilakis o, *el-İbâne* adlı kitabında bu âyetin iki mânaya gelebileceğini söylemektedir. Buna göre birinci ihtimalde gözler, O'nu bu dünyada göremeyeceklerdir. Ancak âhirette görmeleri mümkündür. Zira O'nu görmek lezzetlerin en yücesidir. Lezzetlerin en yücesi de yüce olan âlemde gerçekleşecektir. Eş'arî'ye göre âyetin muhtemel ikinci mânası da müminler için gerçekleşecek olan rü'yetin kâfirler için gerçekleşmeyecek olmasıdır. Eş'arî bu kitabında söz konusu âyetin başka bir âyetle

³⁷⁴ Nesefî, *Tebsıra*, I, 649.

³⁷⁵ Nesefî, *Tebsıra*, I, 649, 650.

³⁷⁶ Nesefî, *Tebsıra*, I, 650.

³⁷⁷ Nesefî, *Tebsıra*, I, 650.

geçen “Rabblarına bakarlar”³⁷⁸ ifadesiyle beraber okunması gerektiğini söyler. Zira Kur’ân, içinde çelişki olmayan ve birbirini doğrulayan âyetlerden oluşmuştur.³⁷⁹

Yine Eş‘arî, *el-Lüma‘* adlı eserinde Kur’ân kendi içinde çelişki barındırmadığına vurgu yapar. Bu şekilde mezkûr âyet, Kur’an’daki diğer âyetleriyle beraber okunduğu vakit, “gözlerin O’nu bu dünyada göremeyeceği” şeklinde tefsir edilebilmektedir. Oysa âhirete yönelik böyle bir nefiy söz konusu olmadığı için rû’yetullah âhirette vaki olacaktır.³⁸⁰

Bahsi geçtiği gibi Eş‘arî, söz konusu âyeti açıklarken en azından elimizde olan eserlerinde Nesefî’nin zikrettiği gibi bir yorum yapmamıştır. İbn Fûrek de hocasından böyle bir görüş nakletmemiştir. Bilakis o, hocasının bu âyeti dünyadaki rû’yete hasrettiğini söylemiştir.³⁸¹ Tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Teftâzânî *Makâsîd* şerhinde Nesefî’nin zikrettiği yorumun Eş‘arî’ye nispet edildiğini ancak Nesefî’nin de belirttiği gerekçelerle bu görüşün zayıflığının zahir olduğunu ifade etmiştir.³⁸²

Nesefî’nin ahiri kelâmında Eş‘arî’ye Mâtürîdî ile aynı görüşü nispet ettiğini beyan etmiştik. Buna göre bu âlimler, “idrak ile görme birbirinden ayrıdır” diyorlardı. Oysa İbn Fûrek, Eş‘arî’nin idrak ile görmeyi eşit tuttuğunu ifade etmiştir. Buna göre “bir şeyi gördüm” demek ile “onu idrak ettim” demek arasından bir fark yoktur.³⁸³

Bâkılânî ise medih konusunda muarızların onlara “Allah, gökleri ve yeri bir örnek edinmeksizin yaratandır. O’nun nasıl bir çocuğu olabilir? O’nun bir zevcesi de yoktur”³⁸⁴ âyetindeki gibi “Gözler onu idrak edemez ancak o gözleri idrak eder” âyetinde sabit olan bir medhin zevalini nasıl söylüyorsunuz sorusuna şöyle cevap vermektedir: “Söz konusu âyette medih ifade eden Allah’ın gözleri idrak ediyor olmasıdır yoksa gözlerin Allah’ı idrak edememesi medih ifade etmez. Zira sizler de tatların, kokuların ve arazların çoğunun görülebilir olmadığını iddia ediyorsunuz ancak bu medih ifade etmez”.³⁸⁵ Ayrıca Bâkılânî, âyetin farklı şekillerde yorumlanmasının caiz olduğunu ifade etmektedir. Buna göre âyet, kâfirlerin Allah’ı göremeyeceğine

³⁷⁸ el-Kıyamet 75/22-23.

³⁷⁹ Eş‘arî, *el-İbâne*, s. 63.

³⁸⁰ Ebû’l-Hasan el-Eş‘arî, *el-Lüma‘*, s. 65.

³⁸¹ İbn Fûrek, *Makâlât*, s. 81.

³⁸² Sa’düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut: ‘Âlemü’l-kütüp, 1998, IV, 205.

³⁸³ İbn Fûrek, *Makâlât*, s. 127.

³⁸⁴ el-En’am 6/101.

³⁸⁵ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 267, 268; Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 175, 176.

hamledilebilir. Bundan başka o, idrakin bir şeyi her cihetiyle kuşatmak mânasına geldiğini ve görmekten daha fazla bir anlam içerdiğini söylemektedir. Cihetleri olmadığı için de Allah söz konusu olduğunda O'nun idrak edilmesi caiz değildir.³⁸⁶ Bâkılânî'nin bu âyetin rü'yetin nefyi için delil getirmesine karşın yazdığı başka cevapları da vardır ancak biz hepsini zikretmeyeceğiz. Burada bizim için mühim olan bu cevapların arasında Neseî'nin bahsettiği te'vilin geçmiyor oluşudur.

Burada Neseî'nin Eş'arî'ye nispet ettiği ve diğer Eş'arî kelâmcılarının da hocalarının yüksek zekâsına vurgu yaparak kabul ettiklerini söylediği bu yorumu Eş'arîler'in kitaplarında bulamamamız açıkçası dikkat çekicidir. Zira Bâkılânî ve Bağdâdî de bu âyeti tıpkı imam Eş'arî gibi telakki etmişler ve öyle yorumlamışlardır. Neseî, bu yorumu başta Eş'arî'ye, daha sonra da Eş'arîler'e nispet etmiştir. Oysa yukarıda da belirtildiği gibi medih konusunda Bâkılânî, Neseî'nin nispetinden farklı bir izah yapmıştır. Bundan sonra Neseî'in Eş'arî'ye nispet ettiği ikinci görüş de İbn Fûrek'de tam tersi bir şekilde nakledilmiştir. Açıkçası Neseî'nin burada hangi kaynaktan beslendiği merak konusudur. Burada Neseî'nin beslendiği kaynaklarda bir nispet hatası olması söz konusu olabilir. Belki de Neseî, bu yanlış nispete dayanarak daha sonra hayalî bir münazara oluşturmuştur. Zira kelâm kitaplarında “eğer şöyle denilirse, ben de onlara şöyle derim” şeklindeki isticvap yöntemiyle yapılan hayalî münazaralar çok yaygındır.

4. Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk

Teklîf, “bir şeye düşkün olmak, bir işi güçlüğüne rağmen üstlenmek” mânasına gelen k-l-f kökünden türemiştir. Terim olarak ise teklîf, “Allah'ın kulunu bir işi yapma veya yapmama hususunda yükümlü tutması” anlamına gelmektedir.³⁸⁷ Bu bağlamda kendisine bu sorumluluk yüklenen kişiye mükellef denir. Kulların hangi durumda mükellef olup, hangi durumlarda tekliften muaf olacağı kelâm ve fıkıh ilminin konusu olmuştur.

³⁸⁶ Bâkılânî, *el-İnsaf*, s. 176.

³⁸⁷ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 313, 134.

“Yerine getirilmesi mükâfatı, getirilmemesi cezayı gerektiren, güç yetirilemeyecek bir işin imtihana çekme amacıyla başkasından istenmesi”³⁸⁸ anlamında kullanılan bir kelâm problemini ifade eden teklif-i mâ lâ yutâkın caiz olup olmaması konusu kelâm ilminde tartışılmış ve bu mesele Ehl-i sünnet çizgisi içinde de görüş ayrılıklarına sebebiyet vermiştir.

Nesefî, eserlerinde çeşitli yönleriyle teklifi ele almış, Eş‘arî ekolle ayrıldıkları hususları da zaman zaman zikretmiş ve onların görüşlerini detaylandırmıştır.

Nesefî, Eş‘arî’nin teklif-i mâ lâ yutâk hakkındaki görüşünü şu an elimizde bulunmaya *en-Nevâdîr* adlı kitabından aktardığını bildirmektedir. Nesefî’nin zikrettiğine göre o, bu kitabında teklif-i mâ lâ yutâkın caiz olduğunu kaydetmiş³⁸⁹ ve söz gelimi Allah’ın kuluna, iki zıttı bir araya getirmesini emretmesin sefeh (akılsızlık, hikmetsizlik) yahut da imkânsız olmadığını belirtmiştir.³⁹⁰

Bu konudaki Mâtürîdî görüş farklı olmasına ve Nesefî de ekolünün önceki hocaları gibi böyle bir teklifi caiz görmese de Eş‘arî’nin bu görüşünü, onun kendi sistemi içinde makul ve çelişkisiz gördüğü anlaşılmaktadır.³⁹¹ Zira Nesefî, Eş‘arî’nin bu konudaki görüşünü şu şekilde ifade etmektedir:

Allah’ın, kullarını herhangi bir günahı karşılığında olmaksızın ebedî cehennem azabıyla cezalandırmasını caizdir. Bu, doğru ve hikmetli bir iştir. Zira Allah, kendi mülkünde dilediği gibi tasarruf edebilir. Her ne kadar bir kulu, gücünün yetmeyeceği bir şeyle sınamak şahit âlemde çirkinse de bu, kulun kendi mülkünde dilediği gibi tasarruf edememesinden, kısacası Allah katında mükellef olmasından kaynaklanmaktadır. Zira kullar, şahit âlemde ancak ya bir faydayı celb etmek yahut da bir zararı def etmek için emir verirler. Bir kimseye gücünün yetmeyeceği bir sorumluluk yüklemek ise bu kabilden değildir. Ne var ki Allah katında iş daha farklıdır. Onun katında ne bir fayda ne de bir zarar söz konusu olabilir. Kulun yaptığı fiillerle Allah’tan ne cennet ne de cehennem istihkakı olabilir. İtaat ve masiyet kabilinden olan fiiller sadece delil olarak alınır.³⁹² Şüphesiz O, bir kula cehennemde azap etmek, diğerini ise cennetle ödüllendirmek hususunda muhayyerdir.³⁹³ Böylelikle O’nun, bir kula gücünün yetemeyeceği bir şeyi yükleyip bunu da azaba düçar olmasına sebep kılması mümkündür. Her ne kadar bir kula gücünün yettiği ya da yetmediği bir şeyi emretmek konusunda Allah’ın muhayyerliği eşit derecede olsa da hakikatte

³⁸⁸ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 134.

³⁸⁹ Bkz. Eş‘arî, *el-Lüma‘*, s. 113, 114.

³⁹⁰ Nesefî, *Tebşıra*, II, 834; Eş‘arî’nin bu görüşü için bkz. İbn Fûrek, *Makalât*, s. 112.

³⁹¹ Nesefî, *Tebşıra*, II, 834.

³⁹² Eş‘arî’nin bu görüşü için bkz. İbn Fûrek, *Makalât*, s. 99.

³⁹³ Eş‘arî’nin bu görüşü için bkz. İbn Fûrek, *Makalât*, s. 163.

böyle bir teklif yani kula gücünün yetmediği bir şeyi yükleme durumu vaki olmamıştır.³⁹⁴

Nesefî, her ne kadar kendi ekolünün prensiplerine uymasa dahi, bu görüşü Eş'arî'nin prensiplerine göre açıkladıktan sonra Eş'arîler'den teklîf-i mâ lâ yutâkı caiz görmeyen İsferyânî'nin görüşünü de nakletmiştir. Buna göre İsferyânî ehl-i hakkın teklîf-i mâ lâ yutâkı caiz görmediğini zira teklif edilen şeyin gerektirdiği mânanın imkânsız olduğunu söylemiştir. İsferyânî'ye göre bu tarz bir teklifin caiz olmama sebebi teklifin gerekliliğinin kulun aciz oluşu durumunda sağlanamıyor olmasıdır. Yoksa bunun çirkin bir şeyi emretme ya da sefeh ile alakası yoktur. Çünkü teklifin amacı, muhalefet edildiğinde azabı hak ettirmesidir. Teklif edilen fiili edilmeyenden ayıran da budur. Bu nedenle uyulmadığında bir ceza gerektirmeyen fiiller teklif edilmiş sayılmazlar.³⁹⁵

Görüldüğü gibi bu konuda Nesefî, Mâtürîdî geleneğinden farklı düşünen Eş'arî'nin görüşünü zikretmekle kalmamış, onu kendi düşünce sistemi içinde temellendirmiştir. Anlaşılan o ki Nesefî, kendi ekolünün benimsemediği bu görüşü Eş'arî sistemi içinde tutarlı gördüğü için eleştirmemiştir. Zira o Eş'arî'ye reddiye yazmaya gerek duymadan Mu'tezile mezhebinin görüşlerini tenkit etmiştir. Bununla beraber Eş'arî ekolden olduğu halde teklîf-i mâ lâ yutâkı caiz görmeyen İsferyânî'nin görüşünü de detaylandırmıştır.

Ayrıca bu konu ile alakalı olarak Nesefî, Eş'arî mezhebine ait olduğunu iddia ettiği bir görüşü daha belirtmiştir. Buna göre, Eş'ariyye ve Cebrîyye fırkaları, teklifin sahih olması için ne gerçek bir istitâate ne de sebeplerin ve şartların elverişli olmasına gerek görmüşlerdir.³⁹⁶

Güç yetirilmeyenin teklif edilip edilemeyeceği meselesinde Mâtürîdîler hikmete vurgu yaptıkları, Eş'arîler ise Allah'ın her şeye gücünün yeteceği ve iradesinin sınırlanamayacağı penceresinden baktıkları³⁹⁷ için iki farklı görüş öne sürmüşlerdir. Ancak bu konuda Eş'arîler ile Mâtürîdîler Allah'ın kuluna böyle bir teklifte bulunmadığı hususunda ittifak etmişlerdir. Onlar bu teklifi vücûp değil cevâz açısından

³⁹⁴ Nesefî, *Tebsıra*, II, 834.

³⁹⁵ Nesefî, *Tebsıra*, II, 834, 835.

³⁹⁶ Nesefî, *Tebsıra*, II, 837.

³⁹⁷ Mustafa Özgen, *Eş'arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farkları*, Konya: Palet Yayınları, 2017, s. 216

değerlendirmişlerdir. Böylelikle Eş‘arîler, vaki olmamış olsa dahi böyle bir teklifin caiz olduğunu söylerken, Mâtürîdîler böyle bir teklifin caiz olmayacağını iddia etmişlerdir.³⁹⁸

Dolayısıyla bu mesele, her ne kadar gerekçeleri farklı iki farklı teori ile açıklanmışsa da pratikte iki mezhep arasında bir ihtilaf oluşturmamıştır. Bu sebeple Ebû Azbe de bu meseleyi iki mezhep arasındaki lafzî ihtilaflar kategorisinde değerlendirmiştir.³⁹⁹

5. Kulların Fiilleri

Kullardan sâdır olan fiillerin hakikatte kime ait olduğu konusu erken dönemde hararetle tartışılan meselelerden biridir. Denilebilir ki ilk dönem fırkalaşmasının ardında en çok kulların fiilleri meselesine getirilen farklı çözümler yatmaktadır. Nitekim Cebriyye, Mürcie, Kaderiyye, Cehmiyye, Mu‘tezile ve sonrasında Ehl-i sünnet âlimleri hep kulun fiili hakkında tartışmış, fiillerin hakikatte kime nispet edileceği üzerine kafa yormuşlardır.

Kulların fiilleri konusu çeşitli yönleriyle Ehl-i sünnet âlimleri arasında da çokça tartışılmış ancak ortak bir çözüme varılamamıştır. Nesefî de çeşitli fırkaların görüşlerini aktarıp onları analiz ettiği bu bölümde Eş‘arîler’in, kulların fiillerini *kesb* olarak isimlendirmesi üzerinde değerlendirme yapmıştır. Bunun dışında o, hasımları ile münazaraları sırasında Eş‘arîler’in görüşlerine de atıflar yapmıştır.

5.1. Kulların Fiillerinin Yaratılması

Nesefî, *Tebşiratü’l-edille* adlı eserinde insanların, kulların fiilinin gerçek sebebinin kim olduğu konusunda ihtilaf ettiklerini ifade etmektedir. Buna göre, Cehm b. Safvân (ö. 128) ve cebrî görüş sahipleri kulun kendine ait bir fiili olmadığını söylemektedirler. Nesefî, bunun dışında kalan fırkaların fiili kula nispet ettiğini, yalnızca İmam Eş‘arî’nin

³⁹⁸ İsa b. Abdullah b. Muhammed b. Manî‘ el-Hümeyrî, *el-Kalâid fî tahriri’l-ferâid fî mâ beyne’l-Eş‘arî ve’l-Mâtürîdîyye mine’l-ihtilâf ve’l-fevâid*, Beyrut: Dâru’l-ahbab, 2009, s. 157.

³⁹⁹ Ebû Azbe, *er-Ravzatü’l-behiyye*, s. 57.

Allah'ın hakiki fail olması ile beraber kulun da müktesip ve âmil olarak isimlendirildiği, dolayısıyla ona fail denemeyeceği görüşünü atfetmiştir.⁴⁰⁰

Nesefî, kulların fiillerini yaratmaları hususunda mezhepler arasındaki ihtilafları belirttikten sonra Eş'arî'nin *kesb* tesmiyesine de değinmiştir. Ona göre her ne kadar meselenin özünde Eş'arîler ve Mâtürîdîler arasında ihtilaf olmasa da Eş'arîler, kulun makdûrunu onun fiili veya yaratması (*halkı*) değil, *kesbi* olduğunu iddia etmişlerdir.⁴⁰¹

Nesefî'ye göre bu bakış açısı, Hacc Suresi 77. Âyette geçen, “Ey iman edenler! Rükû edin, secdeye varın, Rabbinize kulluk edin, iyilik yapın ki kurtulabilesiniz” ve benzer âyetlerdeki Allah'ın kula nispet ettiği fiili, Eş'arî'nin kula nispet etmeye çekinmesi mânasına gelmektedir. Nesefî, tüm dilbilimcilerin ve aynı zamanda tüm kelâmcıların fiili kula nispet ettiklerini hatta Eş'arî de dahil olmak üzere tüm kelâm âlimlerinin kitaplarındaki bu bölümü “kulların fiillerinin yaratılması (*halkı*)” şeklinde isimlendirdiklerini ifade etmektedir. Hal böyleyken Nesefî, Eş'arî'nin ve tüm takipçilerinin, kitaplarında “Kulun Fiilinin Yaratılması” başlığı altında kendi verdikleri ismi tekrar vermekten çekinerek *kesb* isimlendirilmesine gitmelerini bir çelişki olarak görmektedir.⁴⁰²

Nesefî, Eş'arî'nin bu görüşünü Bergûs lakabıyla anılan Ebû İsa Muhammed b. İsa'dan⁴⁰³ aldığını ancak bu görüşün hakikatinin mânada değil sadece lafızda ihtilaf içerdiğini ifade etmektedir.

Görüldüğü üzere Nesefî, kulların fiillerine verilen isim hususunda önce Eş'arîler'i eleştirmiş sonra da bu meselenin aslında lafzî bir farklılıktan öteye gitmediğini belirtmiştir.⁴⁰⁴ Zira dikkatle ele alındığında görülmektedir ki, aslında iki mezhep de yoktan yaratma manasında Allah'tan başka bir yaratıcı olmadığında ittifak etmişlerdir. Bu bağlamda kula gerçek bir yaratma nispet etmek mümkün değildir.⁴⁰⁵

⁴⁰⁰ Nesefî, *Tebsıra*, II, 779.

⁴⁰¹ Nesefî, *Tebsıra*, II, 846; Eş'arî'nin bu görüşü için bkz. İbn Fûrek, *Makalât*, s. 91, 92.

⁴⁰² Nesefî, *Tebsıra*, II, 846.

⁴⁰³ Hayatı hakkında çok fazla mâlumata rastlayamadığımız bu zât, Neccâriyye fırkasının kendisine nispet edildiği Hüseyin Neccâr'ın avanesindendir. Bergûs, Neccâr'a bazı noktalarda ihtilaf etmiş ve kendi ekolünü kurmuştur. Ekolü, lakabına nispetle Bergûsiyye adını almıştır. Bkz. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Osman el- Huşt, Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, 1988, s. 184.

⁴⁰⁴ Ebû Azbe de bu meseleyi lafzî ihtilaf olarak değerlendirmiştir bkz. Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 28.

⁴⁰⁵ Bu konuda detaylı bir karşılaştırma için bkz. Said Fûde, *el-İhtilaf beyne'l-Eşaire ve'l-Mâtürîdiyye*, s. 74-76.

Bu bölümde zikre değer bir diğer husus da Neseî'nin Eş'arîler'e yaptığı eleştirinin hakikate mutabakatıdır. Neseî'nin Eş'arîler için “Kitaplarında kulların fiillerinin yaratılması” başlığı altında fiili kula nispet etmediklerini söylediğini daha önce zikretmiştik. Ancak araştırdığımız kadarıyla Eş'arî'nin kulların fiillerinin yaratılması/*halkı* başlığı altında incelediğine rastlayamadık. Bununla beraber Bâkıllânî, *et-Temhîd* kitabında kullara fiilleri nispet ederken kimi zaman *halk* kelimesini kullanmıştır. İbn Fûrek de ilgili bölümün başlığında “fiillerin *halkı*” ifadesini kullanmıştır.⁴⁰⁶

Ancak burada belirtmemiz gereken husus Neseî'nin sandığı gibi ortada bir çelişki olmadığıdır. Zira Eş'arî'ye göre hakikat mânada fail olan Allah'tır. Bunun mânası da kadîm olan bir kudretle ameli, adem iken varlık sahasına çıkarmaktır.⁴⁰⁷ Kadîm kudret ile kulların fiilini Allah hakikî mânada yaratıyor olsa da hâdis kudretleriyle kullar bu fiili işlemektedirler ve buna da *kesb* denilmektedir. Fiillerin bu cihetlerine kesp denilmesinin sebebi Eş'arî'ye göre işlemek (فعل) fiiliyle yaratmak anlamına gelen fiillerin (أبدع - أحدث - اخترع vd.) aynı mânada olmasıdır.⁴⁰⁸ Böylelikle Eş'arî'nin kulların fiillerini Allah'a nispet ile *halk* ve kula nispetle *kesb* olarak isimlendirmesi ve kitaplarında iki ismin de bulunması bir çelişki olmaktan çıkmaktadır.

Bundan sonra Neseî, kulların ihtiyarları olmadan gerçekleştirdikleri zorunlu fiillerin durumuna temas etmektedir. Buna göre bu tarz fiiller kulun fiili olarak isimlendirilemez. Aynı şekilde bu fiiller, Allah'ın mahlûku mef'ûlü veya fiili değildir. Bu fiillerin bir başkasının fiili olması da yanlıştır.⁴⁰⁹

Daha sonra Neseî, Eş'arîler'in bu konudaki görüşlerini beyan eder. Buna göre kuldan sâdır olan ve kulun ihtiyarı olmadan gerçekleşen bu fiiller, Allah'ın fiilidir. Dolayısıyla O'nun mef'ûlüdür. Burada Neseî, Eş'arîler'e göre fiil ile mef'ûlün aynı⁴¹⁰ olduğuna dikkat çeker.⁴¹¹

Bir başka yerde Neseî, Mu'tezile'ye karşı bir itirazda bulunmaktadır. Buna göre onlar, hâdis fiil ile kadîm fiili eşit tutarlar. Zira onlara göre Allah'ın fiili de kulun fiili de

⁴⁰⁶ İbn Fûrek, *Makalât*, s. 90.

⁴⁰⁷ İbn Fûrek, *Makalât*, s. 91.

⁴⁰⁸ İbn Fûrek, *Makalât*, s. 91.

⁴⁰⁹ Neseî, *Tebşıra*, II, 896.

⁴¹⁰ Eş'arî'nin bu görüşü için bkz. İbn Fûrek, *Makalât*, s. 90.

⁴¹¹ Neseî, *Tebşıra*, II, 896.

yokluktan varlık sahasına çıkarmaktır.⁴¹² Ardından Neseî, Mu‘tezile’ye karşı bu itirazı üzere onların vereceği cevapları zikreder ve sonrasında bu cevapları birtakım başka delillerle iptal eder.

Neseî, işte bu münazaralar sırasında Eş‘arîler’e yöneltilen bir ithama karşı onları savunur. Buna göre Mu‘tezile “bize benzerlik ithamında bulunuyorsunuz ancak aslında siz Rabbinizin fiilinin aynısını yaptığınızı iddia ediyorsunuz” şeklinde bir itirazda bulunur. Buna binaen Neseî, her ne kadar Eş‘arîler’in “fiil ile mef‘ûl birdir” şeklinde bir kabulleri olsa da onların, kulun hakikat mânada fail olmasını kabul etmediklerini beyan eder. Bundan sonra Mu‘tezile’ye, bu sebepten sizin onlar hakkındaki “siz Rabbinizin fiilini yapıyorsunuz” şeklindeki ithamınız doğru değildir der.⁴¹³

Neseî, hasımlarının başka bir itirazını daha inceler. Bu itiraza göre Ehl-i sünnet âlimleri bir fiili iki faile nispet ederek hataya düşmüş olurlar. Onlara göre eğer söz konusu görüş doğruysa bir sözün iki söyleyene nispeti de caiz olmak durumundadır.⁴¹⁴

Neseî, hasımların kendilerine yönelttikleri bu ilzamı geçersiz bulmaktadır. Zira onların mezhebine göre bir fiil iki faile nispet edilmez. Aksine fiiller, kula nispet edilir. Kulun fiili ise Allah’ın mef‘ûlüdür. Dolayısıyla bir fiil iki faile nispet edilmiş olmaz.⁴¹⁵

Neseî, bu ilzamin Eş‘arîler’e yöneltilmesinin de doğru olmayacağını bildirir. Zira Eş‘arîler de tek bir fiili iki faile nispet etmemektedirler. Bilakis onlar fiili yalnızca Allah’a nispet ederler. Kula nispet ettikleri ise bu fiilin *kesbidir*. Söz gelimi kulun konuşması onun *kesbinin* ismidir. Bu durumda onun konuşması Allah’ın fiili, ancak onun *kesbi* olur. Böylece herhangi bir *kesbe* verilen bütün isimler, *kesbin* sahibine nispet edilir. Örneğin bu *kesb*, *darb* fiiliyse; *darib kesbi* gerçekleştirene denir, yaratana değil. Aynı şekilde müteharrik olan, kendisinde hareket *kesbi* olan kişiye denir; onu yaratana değil. Tüm bunların hepsi tek bir mahalde gerçekleşir ve iki kişiye nispet edilmez. Buna mukabil Eş‘arîler’e göre fail nispeti yapılabilmesi için fiilin failde gerçekleşmesi gerekmez.⁴¹⁶

⁴¹² Neseî, *Tebsıra*, II, 886.

⁴¹³ Neseî, *Tebsıra*, II, 891.

⁴¹⁴ Neseî, *Tebsıra*, II, 910.

⁴¹⁵ Neseî, *Tebsıra*, II, 910.

⁴¹⁶ Eş‘arî’nin ilgili görüşü için bkz. İbn Fûrek, *Makalât*, s. 90.

Daha evvel de zikri geçtiği gibi Mu‘tezile ekolü kullar tarafından işlenen fiilleri yaratmak cihetiyle kullara nispet etmiş böylelikle kendi usullerine binaen Allah’ı şer bir fiil ortaya koymaktan münezzeh saymışlardı. Dahası bu ilke onların mezheplerinin esasını oluşturan beş temel esastan “adalet/adl” prensibi içinde değerlendirilmiştir. Onlar, böylelikle âdil bir Tanrı tasavvuru oluşturdıklarını düşünmüşlerdir. Dahası onların kendilerine verdikleri isimde de bu prensibe vurgu yapılmaktadır. Zira Mu‘tezile ekolü kendilerine “ashâbü’l-adl ve’t-tevhîd”, “adliyye”, “ehl-i adl”, “ehl-i hakk” gibi isimler vermişlerdir.⁴¹⁷ Ancak Ehl-i Sünnet uleması Mu‘tezile’nin bu görüşüne şiddetle karşı çıkmış, kulların yaratmaya güç yetiremediğini, dahası fiili Allah’a nispet etmenin ona şer nispet etmek mânasına gelmeyeceğini söylemişlerdir.

Nesefî de *Tebşıra*’da mezkûr görüşe karşı kendi delillerini sunarken Eş‘arî ekolün cevabından da faydalanmıştır. Buna göre Eş‘arîler, “zarar veren kişi kendisine verilen bir emri çiğnemedikçe şer bir fiil işlemiş olmaz” demişlerdir. Eş‘arîler’in bu konuda verdikleri misal ise şöyledir: Taammüden bir kişiyi öldürmek, onun küçük çocuğuna zarar vermek ve ona bir şer ilhak etmek sonucunu doğuracaktır. Ancak aynı kişinin bir kısas hükmü gereği öldürülmesi durumunda öldüren kişi şerir olmayacak ve bu çocuğa şer ilhak etmiş sayılmayacaktır. Her ne kadar iki durumda da zarar verme hali mevcut olsa da ilk durumda öldüren kişi şerirken ikinci durumda amirinin emrine itaat ettiği için fail kötücül olarak kabul edilmeyecektir. Aynı şekilde Allah Teâlâ da küfrü yaratmakla bir amirin emrini çiğnemiş olmadığı için bu fiiliyle şerir olmuş sayılmaz. Yine O, küfürden daha şer olan kâfiri yarattığı için de şerir olmaz. Zira O, bu fiiliyle bir başkasının emrini çiğnememektedir. Ancak kullar, yaratıcılarının emirlerini çiğnedikleri ve küfür fiilini işledikleri için şerir konumunda olurlar.⁴¹⁸ Dolayısıyla Eş‘arîler’e göre kendisine emir verecek bir üst mertebe bulunmadığı ve böylelikle amirinin emrini çiğnemiş sayılmayacağı için Allah’ın hiçbir fiili herhangi bir surette şer olarak nitelenemez.

Nesefî burada Mu‘tezile’ye Eş‘arî ekolden cevap verdikten sonra kendi mezhebindeki cevabı da detaylandırmaktadır. Kısaca açıklamak gerekirse onlara göre Allah Teâlâ, nihayetinde övülecek bir sonuç veya bir hikmet ortaya çıkaracak fiiller

⁴¹⁷ İlyas Çelebi, “Mu‘tezile”, *DİA*, XXXI, 391.

⁴¹⁸ Nesefî, *Tebşıra*, II, 926, 927.

yaratması sebebiyle şer olarak nitelenemez. Allah'ın zahiren şer görünen fiillerinde de aslında bir hikmet taşıdığı için O'nun fiillerini de şer olarak nitelemek doğru olmaz.⁴¹⁹

Görüldüğü üzere Nesefî, bu bölümde *kesb* isimlendirilmesinin iki ekol arasındaki farkının esasında lafzî bir ihtilaftan kaynaklandığını belirtmiştir. Böylelikle onun taassup sahibi olmadığını söylemek mümkündür. Yine o, bu bölümde Mu'tezile ile olan diyalogunda kendi ekolünün konuya bakış açısı ve getirdiği cevap farklı olsa da Eş'arîler'in de meseleye yaklaşımına da değinmiştir. Ayrıca o, hasımların Ehl-i sünnet'e yönelttikleri itirazları değerlendirirken Eş'arîler adına da cevap vermiş, onları da bahsi geçen ilzamlara karşı savunmuştur.

5.2. Kulun Kudret Sıfatı

Kudret, canlıların bir fiili kendi iradeleriyle yapmalarına veya terk etmelerine yarayan bir sıfattır.⁴²⁰ Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) belirttiğine göre bu sıfat zât-ı Bârî için kullanıldığında, aczin O'ndan nefyedilmesi mânasına gelmektedir.⁴²¹ Kudret, Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından Allah'a nispet edilen sübûtî sıfatlardan biridir.⁴²² Rahmetli Bekir Topaloğlu hocamızın belirttiğine göre, tespit edilebildiği kadarıyla kelâm literatüründe bu sıfatla beraber yedi sıfata ilk defa yer veren kişi Ebû Hanîfe'dir. Onu, mânevî öğrencisi Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Ehl-i sünnet yolunun diğer ekolünün kurucusu ve hocası olan Ebü'l-Hasan el- Eş'arî takip etmiştir.⁴²³ Genel olarak bu iki ekol mensupları kudreti ezelî bir sıfat olarak telakki etmiş ve âlemin yaratışında müessir olduğunu kabul etmişlerdir. Bununla beraber onlar, kudret sıfatının taalluku hakkında çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir.⁴²⁴

Nesefî, Eş'arîler'in ve bazı istisnalar hariç Ehl-i hadis kelâmcılarının kudretin iki zıt durumu kapsamadığı görüşünü benimsediklerini söylemiştir.⁴²⁵ Buna göre onlar, iman için insanda bulunan kudretin inkâr için elverişli olmadığını iddia ederler. Tersî

⁴¹⁹ Nesefî, *Tebîrât*, II, 928.

⁴²⁰ Seyyid Şerîf Cürânî, *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî, Kahire: Dâru'l-fazilet, 2004, s. 145.

⁴²¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredat fî garibi'l- Kur'ân*, thk. Safvan Adnan ed-Davudî, Şam: Dâru's-Şamiyye, 1991, s. 657.

⁴²² Bekir Topaloğlu, "Kudret", *DİA*, XXVI, 316.

⁴²³ Bekir Topaloğlu, "Kudret", *DİA*, XXVI, 316.

⁴²⁴ Özgen, *Eş'arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farkları*, s. 227.

⁴²⁵ Eş'arî'nin bu görüşü için bkz. Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 95.

için de aynı şey söz konusudur. Böylelikle onlara göre iman ve küfür için olan kudretler birbirinden farklı olup biri diğerinin yerine geçememektedir. Onlara göre itaat ve mâsiyet kudretleri için de aynı durum söz konusudur.⁴²⁶

Nesefî, İmam Mâtürîdî'nin bu konuda iki grubun da delillerini zikrettiği halde hangi görüşe meylettiğini belirtmediğini nakleder.⁴²⁷ Aynı şekilde Nesefî de bu görüş üzerine bir açıklama yapmadan başka bir konuya geçmektedir.

Bundan başka Nesefî, muarızların, “kişi ilk yaratılışında kendisinde kudret olmaksızın sağlıklı ve sağlam olduğu halde sonradan kudretli olması caiz olmaz” şeklindeki görüşlerine Eş'arî'nin usulünden cevap vermiştir. Onun haber vermesine göre Eş'arî, bu konuya Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî'nin (ö. 319/931) *Evâ'ilü'l-edille* adlı kitabına yazdığı reddiyede değinmiştir. Bu kitabında o, kişinin kadir olmadıkça sağlıklı ve sağlam olamayacağını belirtmiştir. Bu yüzden sağlıklı kişiden bahsetmek kudretin varlığını zorunlu kılacaktır. Dolayısıyla bu soru temelde yanlış ve imkânsızdır.⁴²⁸ Burada Nesefî de Eş'arî ile aynı cevabı benimsemiştir.

5.3. Fiillerin Cihetleri

Nesefî'nin aktardığına göre Neccâriyye fırkası, fiillerin hakikat surette cihetlerinin (itibarî vasıflar / yönler) olduğunu iddia etmiştir. Bu durumda çirkin fiiller Allah'ın fiili olması cihetiyle çirkin değildir. Bilakis kulun fiili olması cihetiyle çirkindir. Böylelikle onlar, fiillerin birden fazla itibarî vasıfları olması durumunu kabul etmişlerdir. Söz gelimi küfür fiili hem şey hem araz hem itikat aynı zamanda da Allah'ın kâfire azap edeceği hüccetidir. Ancak o, şey olması, araz olması ya da itikat olması yönlerinden çirkin değildir.⁴²⁹

Burada Nesefî, kendi ekolünün tekvin ile mükevveni birbirinin aynı görmediğini hatırlatmaktadır. Bu sebeple onlara göre küfür, Allah'ın mükevveni olup, tekvin bundan farklı bir şeydir. Böylelikle küfür, Allah'ın fiili değil mef'ûlü olur. Mef'ûlün çirkin olması ise fiilin çirkin olmasını gerektirmez. Dolayısıyla Nesefî'ye göre onun ashabı

⁴²⁶ Nesefî, *Tebsıra*, II, 785.

⁴²⁷ Nesefî, *Tebsıra*, II, 786.

⁴²⁸ Nesefî, *Tebsıra*, II, 811.

⁴²⁹ Nesefî, *Tebsıra*, II, 928.

fiillerin cihetlerini kabul etmek durumunda kalmamışlardır.⁴³⁰ Neseî, İmam Mâtürîdî'nin de hakikat mânasında fiillere cihetler atfetmediğini nakletmektedir.⁴³¹

Neseî, cihetleri kabul etmelerine sebebiyet verecek olan unsurı yani tekvin mükevvenin aynı olması durumunu kabul etmediğini beyan etmiştir. Burada o, bu sözden çıkabilecek muhtemel mânâ olan Eş'arîler'in fiillerin cihetlerini kabul etmesi durumunu da değerlendirmektedir.

Buna göre İmam Eş'arî, her ne kadar *halk* ile mahlûkun aynı olduğuna kail olsa da onlar fiillerin cihetleri olduğunu kabul etmemiştir. Bilakis o, “insan fiilinin bir cihetiyle cezalandırılır ancak bir başka cihetiyle cezalandırılmaz” sözünün imkânsız ve de tutarsız olduğunu beyan etmiştir. Zira o, “fiillerde cihetler olmaz” demiştir.⁴³²

Neseî, esasında fiillerin cihetlerini kabul edenlerin de onlara cisimlerde olduğunu hakikî mânada cihetler nispet etmediğini, fiillerin bazı vasıflarla nitelenebileceğini söylediklerini kaydetmiştir. Onlar bir fiilin, şey, araz, itikat, yaratık, hâdis gibi vasıflarının olabileceğini söylemişlerdir. Bununla beraber onlar, bu fiil diğer yönleriyle değil küfür olması yönüyle cezalandırılır demişlerdir. Neseî bu tartışmanın hakikatte mânaya yönelik değil lafza yönelik bir tartışma olduğunu söylemiş ve ibareler üzerine tartışma olmaz demiştir.⁴³³

Neseî'ye göre Eş'arî de bunu kabul etmiş ve “Allah'ın azap etmek için hüccet olarak aldığı küfür batıldır ancak hüccet olması bakımından değil” demiştir. Böylelikle Neseî, “Eş'arî'nin küfre iki cihet nispet ettiğini inkâra mahal yoktur” demiştir.⁴³⁴

Hakikatte İbn Fûrek de hocasının fiillerin cihetlerini kabul etmediğini ve bu konuda Neccâriyye'ye karşı çıktığını aktarmaktadır. Buna göre o, hakikat mânada arazlara cihet nispet edilemeyeceğini söylemektedir. Cihetler hakikat mânada sadece cevherlere nispet edilebilir.⁴³⁵ Bununla beraber biz, Neseî'nin Eş'arî'ye nispet ettiği küfrün iki ciheti olduğu kavlini onun eserlerinde bulamadık.

⁴³⁰ Neseî, *Tebsıra*, II, 928.

⁴³¹ Neseî, *Tebsıra*, II, 929.

⁴³² Neseî, *Tebsıra*, II, 930.

⁴³³ Neseî, *Tebsıra*, II, 930.

⁴³⁴ Neseî, *Tebsıra*, II, 930.

⁴³⁵ İbn Fûrek, *Makâlât*, s. 93.

6. Allah'ın Va'd Ve Va'idinden Dönmesi Problemi

Va'd ve va'id, "söz vermek, ileride gerçekleştirilecek iyi veya kötü bir şeyi haber vermek" mânalarında kullanılan kelâm terimleridir.⁴³⁶ Va'd ve va'id problemi daha çok Mu'tezile, Hâricîler ve Mürcie grupları tarafından çeşitli şekilde tartışılmıştır.⁴³⁷ Ehl-i sünnet âlimleri ise genel çerçevede va'd ve va'id hususundaki prensiplerde görüş birliği etmiş bu bağlamda Allah'ın va'dinden dönmeyeceğini ittifakla kabul etmişlerdir. Bununla beraber Eş'arî ve Mâtürîdî mezhepleri, Allah'ın va'idinden dönebilmesinin mümkün olup olmayacağı hususunda iki farklı görüş beyan etmişlerdir.⁴³⁸ Neseî de bu konuya va'idü'l-füssâk çerçevesinde değinmiş ve Eş'arî'nin konu hakkındaki görüşüne de yer vermiştir.

6.1. Va'idü'l-Füssâk Meselesi

İleride gerçekleştirilecek kötü bir şeyi haber vermek mânasında olan va'id⁴³⁹ ile fâsık kelimesinin çoğul formu olan füssâkın birleşmesinden oluşan bu terkip, Müslüman olduğu halde büyük günah işleyen kimsenin âhiretteki durumuyla ilgili olan tartışmaların etrafında şekillenen bir konudur. Müslümanlardan büyük günah işleyen kişilerin durumu hakkındaki tartışmalar, erken dönemden beri tartışılan meselelerin başında gelmektedir. Bu bağlamda mürtekeb-i kebiranın dünya ve âhiretteki durumu üzerine çeşitli farklı görüşler ortaya atılmıştır.

Esasen Cahiliye döneminde bir terim olarak kullanılmayan fâsık kelimesi çeşitli formlarıyla Kur'ân'da, hadislerde ve âyetlerde pek çok kez karşımıza çıkmaktadır.⁴⁴⁰ Kimi zaman Ehl-i kitab'a veya müşriklere izafetle kullanılan bu terim, zaman zaman da Müslüman gruplar için kullanılmıştır.⁴⁴¹ Hal böyle olunca va'd hakkında birbirine yakın

⁴³⁶ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 335.

⁴³⁷ Sönmez Kutlu, "Va'd ve Va'id", *DİA*, XLII, 414, 415.

⁴³⁸ Özgen, *Eş'arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farkları*, s. 151, 152; Hümeîrî, *el-Kalâid*, s. 167-169.

⁴³⁹ Sönmez Kutlu, "Va'd ve Va'id", *DİA*, XLII, 414.

⁴⁴⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Fâsık", *DİA*, XII, 202.

⁴⁴¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Fâsık", *DİA*, XII, 202.

kanaatleri olan kelâmcılar, fâsık Müslüman hakkında âyetlerde vârit olan vaîd naslarının nasıl anlaşılacağı hususunda birbirinden farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.⁴⁴²

Söz konusu problemi ele alırken meseleye usûlî açıdan yaklaşan Neseî, umum ifade eden âyetlerin delâletinin zannî mi yoksa kati mi olduğu sorusunu gündeme getirmiştir. Neseî'ye göre bazı Mâtürîdîler, İmam Mâtürîdî'nin bu konuda tevakkuf ettiğini söylemişlerdir. Oysa Neseî, tevakkuf etmenin hem amelî hem de itikadî açıdan tevakkufu gerektirdiğini hâlbuki İmam Mâtürîdî'nin umum ile amel etmenin vacip olduğunu ifade ettiğini söylemiştir. Dahası o, İmam'a bu görüşü nispet edenlerin onun mezhebini bilmediklerini iddia etmektedir. Zira Neseî'ye göre Mâtürîdî, umum ifade eden âyetlerin efradına delâletini zannî olarak değerlendirmiştir. Çünkü vacip, zannî delillerle; farz, kati delillerle sabittir.⁴⁴³

Neseî, bu konuda kendi mezhebi içinde bir hesaplaşmaya gitmiş, Hanefî-Mâtürîdî ekol arasındaki görüş ayrılıklarına değinmiştir. Ancak biz konumuz sınırlarını aşacağı için bu kısmı zikretmeyeceğiz. Burada önemli olan Neseî'nin umum lafızların delâletinin kati olduğu söyleminin âyetleri tahsis etmeyi zorlaştıracasına vurgu yapmış olmasıdır. Zira kati olan bu âyetler, ancak yine aynı derecede kati olan başka naslarla tahsis edilebilir. Bu sebeple Neseî, kendi mezhebinde umurun delâletinin kati olduğunu söyleyenlerin söz konusu âyetleri açıklarken Allah'ın vaîdinden dönmesinin (*hulf*) caiz olduğunu söylediklerini belirtmiştir. Buna göre onlar, “yalan, geçmiş haber verirken olur ancak geleceğe dair bir haber bildirmek yalan değildir, bununla beraber vaîdden dönmek keremdir” demişlerdir. Böylelikle onlar, “her ne kadar âyetlerin delâleti, tüm füssâk için isim isim sabit olmuş gibi hükmü kati olsa da Allah'ın bu vaîdinden dönerek onları affetmesi caizdir” demişlerdir.⁴⁴⁴

Ancak Neseî, bu görüşe itiraz etmektedir. Ona göre bir sözden dönmek her türlü kınanacak bir durumdur ve Allah'ın şanına yaraşmamaktadır. Zaten Neseî de hocası Mâtürîdî gibi mezkûr âyetlerin âm lafızlarının delâletini zannî olarak telakki ettiği için onlara göre bu âyetlerle diğer nasların beraber okunması kolay olacaktır.⁴⁴⁵

⁴⁴² Sönmez Kutlu, “Va‘d ve Vaid”, *DİA*, XLII, 415.

⁴⁴³ Neseî, *Tebsıra*, II, 1055.

⁴⁴⁴ Mestçizâde müteahhir dönem kelâmcılarının *hulfun* cevazına meylettiğini kaydetmektedir. Bkz. Mestçizâde, *el-Mesâlik*, s. 148.

⁴⁴⁵ Neseî, *Tebsıra*, II, 1055, 1056.

Burada araştırmamız açısından bizim önemsedığımız husus Nesefî'nin kendileri gibi düşünen veya doğrudan onun ifadesiyle “kendilerine bu konuda yardım eden” büyük mütekellimler arasında İmam Eş‘arî’yi ve onun takipçilerini de saymış olmasıdır. O, konuyu anlatırken iki farklı yerde Eş‘arî’nin ve takipçilerinin içlerinde bulunduğu bir grup mütekellimi sayarken onlardan “büyük kelâmcılar” şeklinde bahsetmiştir.⁴⁴⁶ Onun ifadesine göre bu büyük kelâmcılar, Allah hakkında va‘dde olduğu gibi va‘dde de sözünden dönme gibi bir durumu kabul etme fikrine razı olmamışlardır. Ayrıca bu âlimlere göre bu durum kabul edildiği vakit “Allah, va‘dinden dönmüştür” şeklinde bir şey söylenecektir ki bu da caiz değildir.⁴⁴⁷

Nesefî, Bağdâdî’nin Allah’ın va‘dinden dönebileceği görüşünü Kalânsî’ye nispet ettiğini ifade etmektedir. Ancak o, Kalânsî’nin *el-Câmi*‘ adlı kitabında onun bu konuda tahsis hükmüne cevaz vermek suretiyle bir çözüme gittiğini gördüğünü ifade etmiştir.⁴⁴⁸

Elhak İbn Fûrek, İmam Eş‘arî’nin bu âyetler için ne hepsinin umuma ne de hepsinin hususa hamledilmesinin mümkün olacağı görüşünde olduğunu belirtmiştir. Ona göre bu ehl-i millet olan füssâk tövbe etmeden ölürse onu cezalandırmak veya affetmek Allah’ın elindedir. Buna mukabil âyetlerin delâleti zannî olacağı için Eş‘arî tevakkuf etmeyi tercih etmiştir.⁴⁴⁹

Burada bizim dikkat çekmek istediğimiz husus, Nesefî’nin kendisi ve hocasının görüşünü açıklayıp geçmek yerine “bu konuda bize yardımcı olanlar” dediği grupta İmam Eş‘arî’yi de saymış olmasıdır. Kendisi, İmam Eş‘arî’yi kendi ifadesiyle büyük mütekellimler arasında saymış ve bu konuda her ne kadar kendi mezhepleri arasında bir ittifak olmasa da kendisinin ve hocası Mâtürîdî’nin bu âlimlerle ortak bir kabule vardıklarını belirtmiştir. Bu tutum da onun Eş‘arî geleneğe verdiği değeri bir daha göstermektedir.

⁴⁴⁶ Nesefî, *Tebsıra*, II, 1055, 1056.

⁴⁴⁷ Nesefî, *Tebsıra*, II, 1056.

⁴⁴⁸ Nesefî, *Tebsıra*, II, 1056.

⁴⁴⁹ İbn Fûrek, *Makalât*, s. 163; Ayrıca bkz. Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 356, 357; Eş‘arî, *el-Lüma*‘, s. 127, 128.

6.2.Kâfirin Affedilmesi ve Müminin Cezalandırılması

Va'd ve va'id konusu kapsamına giren meselelerden biri de Allah'ın günahsız bir kulu cezalandırmasının veya aynı şekilde kâfir bir kulu affetmesinin mümkün olup olmadığı meselesidir. Esasında Mâtürîdî âlimler de Eş'arî âlimler de Allah'ın kâfir bir kimseyi affedip cennete almayacağı ya da iman üzere ölmüş bir kulu ebedî azaba düşürmeyeceği hususunda ittifak etmişlerdir. Ancak onlar bu meseleyi farazî düzlemde tartışmış, böyle bir şeyin aklen caiz olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir.⁴⁵⁰ Mâtürîdî âlimlerin çoğu böyle bir durumu aklen caiz görmezken Eş'arîler'in ekseriyeti bu konuda aklın bir engeli olmadığını savunmuşlardır.⁴⁵¹

Ancak burada Nesefî, bu konuyu müstakil olarak değil, bir önceki meseleyi müteakiben zikretmiştir. Nesefî, burada va'id ifade eden âyetlerin umuma delâlet ettiğini, onlardan ehl-i kıble içindeki büyük günah işleyen kimseler hususunda Allah'ın va'idinden dönüp (*hulf*) onları affedebileceğini söyleyenlerle münazara etmektedir. Bu meyanda Nesefî, onların türlü delillerine karşı cevaplar yazmıştır. Nihayetinde onların "Allah'ın, kâfir bir kişiyi ebedî cennet ile ödüllendirmesi ve iman üzere ölen bir kişiyi ebedî azap ile cezalandırması aklın kabul etmeyeceği bir durumdur" şeklindeki aklî delillerine Eş'arîler'in usûlünden cevap vermiştir.

Nesefî'nin naklettiğine göre Eş'arîler, Allah'ın iman ve itaat ehli günahsız bir kulunu cehennemde ebedî bir azaba düşürmesinin imkânız oluşuna dair aklî bir delil olmadığını söylemekte dahası bu konuda muarızlarıyla şiddetli bir şekilde münakaşaya girmektedirler. Onlar, aynı şekilde kâfirlerin ve âsilerin de cennette ebedî kalmasının imkânsızlığına dair aklî bir delili olmadığını iddia etmektedirler.⁴⁵²

Böylelikle Nesefî, muarızların aklî delillerini her ne kadar kendi mezhebinde durum böyle olmasa da Eş'arîler'in görüşlerinden yararlanarak iptal etmiştir.

İbn Fûrek, Eş'arî'ye göre, Allah'ın mümin bir kulu cezalandırmasının, buna mukabil kâfir bir kulu affedip cennete almasının; hatta tüm kâfirleri affetmesinin caiz olduğunu ifade etmiştir. Ancak Eş'arî, akılda buna bir mâni bulamadıysa da âyetleri teyit için Allah'ın va'd ve va'idinin hak olduğunu söylemiştir. Zira daha evvel de bahsi

⁴⁵⁰ Özen, Eş'arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farkları, s. 158.

⁴⁵¹ Bkz. Özen, Eş'arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farkları, s. 154, 156.

⁴⁵² Nesefî, *Tefsîr*, II, 1062.

geçtiği gibi kulların cennet istihkakı onların amelleri sebebiyle değil Allah'ın ikramı dolayısıyladır.⁴⁵³ Bir başka yerde İbn Fûrek, hocasına göre kâfirin affedilmesi veya müminin cezalandırılması hususunun aklen caiz olduğunu görüşünü atfetmiştir. Bunun sebebi ise Allah'ın fiillerinin bir zorunluluk ile sınırlanamayacağıdır.⁴⁵⁴

Hal böyle iken bu konuda tartışılan mezkûr durumların vuku bulmayacağıının aslında iki ekol arasında da sabit olduğunu söylememiz mümkündür. Başka bir ifadeyle ne Eş'arîler, "Allah kâfiri affedip ödüllendireceği gibi mümini de cezalandırabilir" demiştir ne de Mâtürîdîler böyle bir görüş karşısında infial üzere bu meseleyi tartışmışlardır. Hakikatte bu mesele mezkûr durumun aklen caiz olup olmaması üzerinde tartışılmıştır. Eş'arîler, Allah'ın fiillerindeki mutlak iradenin sınırlandırılıp O'nun bir boyunduruk altında tutulması endişesini taşıdıkları için bu gibi durumları aklen caiz görmüşlerdir. Ancak naslarda sabit olduğu için gerçekleşmeyeceğine de kail olmuşlardır. Dolayısıyla bu meselenin pratikte bir karşılığı yoktur. Binaenaleyh bu meselenin farazî düzlemde tartışıldığını söylememiz mümkündür. Zira söz konusu tartışma ancak hakkında kati deliller bulunmayan durumlar için tartışılınca bir mâna kazanacaktır.

Ne var ki burada Nesefî, Eş'arîler ile olan bu ihtilafı, onların delillerini tartışmak için zikretmemiştir. Bilakis o, iki tarafın da hasmı olan kişilere karşı Eş'arî usûlden yararlanmış ve onların kaideleriyle hasma cevap vermiştir. Zira onların buradaki delilleri aklî imkânsızlıktır. Buna mukabil Eş'arîler, bu görüşün tam karşısında yer almış ve bu durumun aklen mümkün olduğunu söylemişlerdir. Bu sebeple Nesefî, Eş'arîler'in cevabından yararlanmıştır.

⁴⁵³ İbn Fûrek, *Makalât*, s. 163.

⁴⁵⁴ İbn Fûrek, *Makalât*, s. 99.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İMAN NÜBÜVVET VE İMÂMET BAHİSLERİ

1. İman

İman, sözlükte korkunun zıddı olan güven anlamına gelen *emn* (emân) kökünden türemiş olup kalp ile tasdik etmek mânasına gelmektedir.⁴⁵⁵ Terim olarak ise, “Allah’tan alıp din adına tebliğ ettiği kesinlik kazanan hususlarda peygamberleri tasdik etmek ve onlara inanmak” demektir.⁴⁵⁶

İman, ilk dönemden itibaren kelâm ilminde üzerinde en çok durulan meselelerden biri olmuştur. Bunun sebebi, dinin merkezinde imanın bulunması ve dinî hayatın bütün yönlerinin bu merkeze göre anlam ve değer kazanmasıdır.⁴⁵⁷ Bu nedenle gerek imanın tarifi gerek mahiyetinin belirlenmesi ve gerekse onun amellerle ilişkisi konusunda yapılan tartışmalar ilk dönemden itibaren ekollerin şekillenmesinde etkili rol oynamıştır.

Tüm bu nedenlerden dolayı Neseî, iman çerçevesinde tartışılan bahislere kitaplarında ve özellikle de *Tebîrâtü’l-edille* adlı eserinde oldukça geniş yer ayırmıştır. Zira iman problemi etrafında tartışılan konular, genelde Ehl-i sünnet’in diğer mezheplerle ihtilafının temelini oluşturmaktadır. Söz gelimi, Mürcie, Havâric, Cehmiyye ve Mu‘tezile ile Ehl-i sünnet arasında cereyan eden tartışmaların temelini iman ve küfrün ne olduğu, buna bağlı olarak büyük günah işleyenlerin dünya ve âhiret akıbetinin ne olacağı sorusu oluşturmıştır.

Her ne kadar iman bahisleri içindeki en temel meseleler Ehl-i sünnet arasında ihtilaf oluşturmadıysa da küçük çaplı konularda Eş‘arîler ve Mâtürîdîler arasında bazı görüş ayrılıkları söz konusu olmuştur. Bu bağlamda Neseî de, kitaplarının ilgili bölümlerinde gerek onay gerekse ret amaçlı İmam Eş‘arî’nin görüşlerine yer vermiştir.

⁴⁵⁵ Cürçânî, *et-Ta’rifât*, s. 37; İbn Manzûr, *Lisanü’l-‘Arab*, XIII, 21.

⁴⁵⁶ Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *DİA*, XXII, 112; Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 155.

⁴⁵⁷ Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *DİA*, XXII, 113.

1.1. İmanın Tanımı

Kitabının imanla ilgili bölümünde ilk olarak imanın tanımını yapmaya çalışan Nesefî, geleneğini devam ettirdiği silsilenin ilk hocası olan Ebû Hanîfe'nin iman tarifini kabul ettiğini beyan etmiştir. Bu tarife göre iman, tasdiktir. Nesefî'nin işaret ettiği üzere İmam Mâtürîdî, İmam Eş'arî⁴⁵⁸ ve mütekellimlerden bir grup daha bu tarifi benimsemiştir.⁴⁵⁹ Nesefî, başka bir yerde de aynı âlimlere nispet ederek imanın kalp ile tasdik⁴⁶⁰ olduğunu söylemiştir.⁴⁶¹ Ayrıca, Nesefî, İmam Eş'arî'ye göre namazın, orucun ve bunun dışındaki ibadet ve ayinlerin de imana dahil olmadığını⁴⁶² belirtmiştir.⁴⁶³

Nesefî, sözün burasında İmam Eş'arî'nin bazı kitaplarında Ebü'l-Hüseyn es-Sâlihî'nin iman tarifini kabul ettiğini zikrettiğini ancak onun meşhur olan mezhebin az evvel naklettiğimiz gibi imanı tasdik olarak tanımladığı görüş olduğunu ifade etmiştir.⁴⁶⁴

Burada Sâlihî'nin iman tanımını zikretmek gerektiğini düşünüyoruz. İbn Fûrek'in, İmam Eş'arî'nin kitaplarından aktardığı kadarıyla o, imanı tek bir haslet olarak görmektedir. Buna göre o haslet, Allah'ın birliğini, hiçbir şeye benzemediğini, ibadetin yalnızca O'na has kılınması gerektiğini, itaat için O'ndan daha layık bir varlık olmadığını bilmektir. Yani buna göre iman, marifetullah ve buna bina olan bilgilerdir. Aksi olan küfür de yine tek bir haslettir. Bu da Allah'ı bilmemektir. İmanın da küfrün de mahalli kalptir. Devamında İbn Fûrek, İmam Eş'arî'nin bazı kitaplarında iman hakkında Sâlihî ile aynı görüşte olduğunu belirttiğini ifade etmiştir.⁴⁶⁵

Biz de araştırmalarımızda Sâlihî hakkında pek fazla bilgi bulamadık. Bazı kaynaklar onu Mu'tezile âlimleri arasında sayarken⁴⁶⁶ diğer kaynaklar muhtemelen

⁴⁵⁸ Nesefî'nin Eş'arî'ye nispet ettiği bu tanım için bkz. Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 125; Ayrıca bkz. İbn Fûrek, *Makalât*, s. 25, 153.

⁴⁵⁹ Nesefî, *Tebsıra* I, 154.

⁴⁶⁰ Eş'arî'nin ilgili tarifi için bkz. İbn Fûrek, *Makalât*, s. 153.

⁴⁶¹ Nesefî, *Tebsıra*, II, 1077.

⁴⁶² İbn Fûrek, *Makalât*, s. 150, 160.

⁴⁶³ Nesefî, *Tebsıra* II, 1077.

⁴⁶⁴ Nesefî, *Tebsıra*, II, 1077.

⁴⁶⁵ İbn Fûrek, *Makalât*, s. 151.

⁴⁶⁶ Bkz. H. Bekir Karlığa, "Cisim", *DİA*, VIII, 29; Yusuf Şevki Yavuz, "Araz", *DİA*, III, 340.

iman konusunda tutumu sebebiyle Mürcie arasında değerlendirmiştir.⁴⁶⁷ Bunun yanında onu, Kaderiyye mezhebine mensup sayanlar da olmuştur.⁴⁶⁸

Teftâzânî, Sâlihî'nin iman hakkındaki görüşü için şunları söylemiştir: “Kaderiyye'den Sâlihî, Şîa ve Cehm b. Safvân imanî, Allah'ı, O'nun vahdaniyetini ve O'nun tenzih edilmesi gereken diğer şeyleri bilmek olarak tanımlamışlardır”. Devamında Teftâzânî, Eş'arî'nin de bu görüşe meyil etmiş olabileceğini söyler.⁴⁶⁹

İlginç olan Sâlihî'nin bu görüşünün Eş'arî'nin *Makalât* kitabında Mürcie grubu içerisine dahil edilerek zikredilmiş olmasıdır. Eş'arî, Mürcie'den saydığı Sâlihî'ye göre imanın tek bir haslet olduğunu, onun da marifet olduğunu buna mukabil küfrün de *cehl* yani marifetin zıddı olduğunu ifade etmiştir. Devamında Eş'arî, bu görüşe göre namazın bir ibadet olmadığını dahası imandan yani marifetten başka bir ibadet bulunmadığını eklemiştir. Bu usûle göre, “Allah için üçüncüsüdür” demek de küfür değildir. Ancak bunu söyleyenler sadece kâfirlerdir.⁴⁷⁰

Her ne kadar Eş'arî, *Makalât*'daki hâkim üslûbu gereği bu görüşe herhangi bir yorum yapmasa da bu görüşü Mürcie'ye nispet etmesi dahası namazı bile ibadet olarak saymadıklarını eklemesi, teslisin esasında küfür kelimesi olmadığını söylediklerini eklemesi Eş'arî'nin bu görüşü savunduğu ihtimalini çok zayıf kılmaktadır. Zira bu görüşlerin yaygın Ehl-i sünnet çizgisine aykırı olduğu aşîkârdır. Kaldı ki ömrünün büyük kısmını Mu'tezilî çizgide geçirdiği için Ehl-i sünnet çizgisinde selefi meşrebe bu kadar tutunan bir âlimin,⁴⁷¹ hem de kendini kabul ettirmesi gibi bir problemi varken⁴⁷² Mürcie, Kaderiyye ve Mu'tezile mezheplerine mensup addedilen birinin arkasından gitmesi ve bunu açıkça beyan etmesi oldukça güç görünmektedir.

⁴⁶⁷ Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdi Baslum, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005, I, 121.

⁴⁶⁸ Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 177; Sadreddin Muhammed b. Alaaddin el-Ezraî, *Şerhu'l-Akideti't-Tahâviyye*, thk. Şuayb el-Arnâvut ve Abdullah b. Muhassin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1997, II, 460.

⁴⁶⁹ Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 177.

⁴⁷⁰ Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 115.

⁴⁷¹ Yazıcıoğlu, “Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu'l-Mu'în Nesefî, s. 281; İrfan Abdulhamit Fettah, “Ebû'l-Hasan el-Eş'arî” *DİA*, XI, 444.

⁴⁷² S. Yazıcıoğlu'nun zikrettiğine göre Eş'arî'nin bu değişimi Bağdat Hanbelî çevresinde önce kuşku ile karşılanmıştı. O da bu sebeple halkın hoşuna gidecek eserler kaleme almış ve hadisçilerin desteğini kazanmıştır. Yazıcıoğlu bunu siyasî bir tutum olarak nitelendirmektedir. Bkz. Yazıcıoğlu, “Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu'l-Mu'în Nesefî”, s. 289, 290; bundan başka İrfan Abdulhamid de Eş'arî'nin bir politika gereği kendisine itimat edilmesi için Ahmed b. Hanbel'in yolundan gittiğine işaret eden ifadeler kaleme aldığını belirtmiştir bkz. İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İ'tikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015, s. 147, 148.

Hakikatte İbn Fûrek hem hocasının yukarıda zikrettiğimiz gibi iman hususunda Sâlihî ile aynı fikirde olduğunu söylemiş ancak başka bir yerde de Neseфі'nin belirttiğı gibi imanı tasdik olarak gördüğünü ifade etmiştir.⁴⁷³ Eş'arî ise *el-Lüma'* adlı kitabında imanın tasdik olduğu hususunda dilbilimcilerin icmâ olduğunu, Kur'ân da bu dilde indiğı için bu tanıımı kabul etmek gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁷⁴

İbn Teymiyye, *el-İmanü'l-evsat* adlı eserinde Eş'arî'nin *el-Mucez* adlı kitabında Sâlihî'nin bu görüşünü zikrettiğini daha sonra Allah'ın isimleri konusunda Sâlihî'nin görüşünü benimsediğı belirttiğini söylemiştir.⁴⁷⁵ Buna göre Eş'arî, sadece Allah'ın isimleri söz konusu olunca mutlak bir marifetin iman için yeterli olduğunu benimsemiş olmaktadır.

Görünen o ki, İmam Eş'arî'nin iman tanıımı ya yeterince olgunlaşmamış yahut da öğrencileri tarafından iyice anlaşılmamıştır. Bunun yanında Eş'arî'nin bir iman tarifi yaptıktan sonra görüşünü değiştirip başka bir tarifi benimsemiş olması da muhtemeldir. İbn Teymiyye'nin de yazdıkları söz önünde bulundurulunca Eş'arî'nin başka bir yerde Sâlihî'ye katıldığı ancak bunun yanlış anlaşıldığını söylemek de mümkündür. Bizce burada asıl dikkate alınması gereken Eş'arî'nin *el-Lüma'* adlı kitabında geçen ifadesiyle “iman tasdiktir” sözü olmalıdır. Zira *Makalât*'da Sâlihî'ye atfettiğini belirttiğimiz sözlerin Ehl-i sünnet çizgisiyle bağdaşmadığı açıktır.

İmanı, salt marifet olarak görmenin tartışılması bir yana, Eş'arî'nin Sâlihî'ye katılması gerçekten sorunlu görünmektedir. Yoksa sadece imanı hem tasdik hem de marifet olarak tanımlamak Ehl-i sünnet içerisinde türedi bir durum değildir. Zira Bâkılânî, imanı tasdik olarak ifade emiş sonra da bunun ilim olduğunu söyleyerek ikisini cem etmiştir.⁴⁷⁶ Bunun gibi Eş'arî'nin de tasdik ile beraber bir marifeti gerekli görmüş olabileceğini söylemek de mümkündür.

Neseфі'nin iman bahisleri içinde incelediğı ve Eş'arî geleneğı atf yaptığı bir başka konu da imanı dil ile ikrar etmenin gerekliliğı mevzuudur. Neseфі, kendi imamlarına nispetle, yalnızca kalp ile tasdik etmenin mümin ismini hak etmek için yeterli olduğunu vurgulamış, imanı dil ile ikrar etmenin sadece dünyadaki hükümlerin

⁴⁷³ İbn Fûrek, *Makalât*, s. 25, 153, 151.

⁴⁷⁴ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 123.

⁴⁷⁵ İbn Teymiyye, *el-İmanü'l-evsat*, thk. Muhammed Ebû Sin, Riyad: Dâru't-tayyibe li'n-neşr, 2001, s. 160.

⁴⁷⁶ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 346.

uygulanması açısından kulların bunu bilmesi için gerekli olduğunu yani imanın şartından olmadığını belirtmiştir. Ayrıca Eş‘arî‘den bu konuda iki farklı rivayet olduğunu, doğru olan rivayetin⁴⁷⁷ de bu yönde olduğunu ifade etmiştir.⁴⁷⁸

Her ne kadar iki ekol arasında zaman zaman imanın tarifi konusunda tartışmalar yaşanmış olsa dahi görüldüğü üzere Neseî, bu tartışmaları zikretmeyerek hatta Eş‘arî gelenek içindeki farklı görüşleri de almayıp⁴⁷⁹ sadece İmam Eş‘arî‘nin tarifini bize nakletmiştir. Doğrudan kendi imamlarının görüşlerini serdedip geçmek yerine İmam Eş‘arî‘nin de aynı görüşte olduğunu belirterek sanki tanımın mesnedini kuvvetlendirmiştir. Ayrıca dikkatimizi çeken bir başka husus da Neseî‘nin imanın tanımını ve dil ile ikrarın imanın şartı olup olmaması hususunda Eş‘arî‘den iki farklı rivayet olduğunu belirtip doğru rivayeti zikretmiş olmasıdır. Hatta İbn Fûrek‘in dahi hocasına nispet etmekte sorun görmediği problemleri bir görüşü Neseî, Eş‘arî‘ye nispet etmekten kaçınmıştır. Bu da onun hem Eş‘arî gelenek söz konusu olsa dahi insafli davrandığını hem de ilmî titizliğini göstermektedir.

1.2. Mukallidin İmanı

Taklid, k-l-d masterından türemiş olup sözlükte boyna bir şey asmak mânasına gelmektedir.⁴⁸⁰ Terim olarak ise, bir insanın başka birinin sözünü veya davranışını onun doğru olduğuna kanaat getirerek, deliller hakkında düşünme veya araştırma olmaksızın ittiba etmesidir. Bu sebeple taklid eden kişi yani mukallid sanki başkasına ait bir sözü veya davranışı kendi boynuna asmış gibidir.⁴⁸¹

Taklid hem fıkhîta hem de akaid sahasında tartışılan bir mesele olmuştur. Kur‘ân ve sünnetin her Müslüman için akıl yürütmeye ve düşünmeye davet eden çağrılarını sabitken inanç boyutunda bir başkasının sözünü delilsiz kabul etmenin hükmü haliyle erken dönemden itibaren kelâmcılar arasında tartışmalara konu olmuştur. Her ne kadar bu konuda asıl ihtilaf Ehl-i sünnet ile Mu‘tezile arasında olsa dahi, Eş‘arî‘den gelen

⁴⁷⁷ Krş. İbn Fûrek, *Makalât*, s. 152.

⁴⁷⁸ Neseî, *et-Temhîd*, s. 81.

⁴⁷⁹ Eş‘arîler arasındaki farklı iman tarifleri için bkz. Bağdâdî, *Usûlü‘d-dîn*, s. 248, 249.

⁴⁸⁰ İsfahânî, *el-Müfredat*, s. 682.

⁴⁸¹ Cürcânî, *et-Ta‘rifat*, s. 58.

farklı rivayetler sebebiyle mukallidin kim olduğu ve imanının sahih olup olmadığı mevzuu Ehl-i sünnet içinde de tartışılmıştır.

Nesefî de *Tebsıra* adlı kitabında imanın ne olduğunu ve ne olmadığını genişçe izah ettikten sonra mukallidin imanı hususundaki tartışmalara değinmiştir. Onun naklettiğine göre İmam Eş'arî, "kişinin usûl denilen meselelerin hepsinde tek tek aklı bir delile dayanarak inanmaması durumunda bu kişiyi mümin olarak nitelendirmek doğru olmaz" görüşünü benimsemektedir. Bununla birlikte Eş'arî, bu delillere kalben inanılması gerektiğini belirtmiş, kişinin bunu lisanı ile açığa vurmasına lüzum görmediğini ifade etmiştir. Hatta Eş'arî, böyle delillere dayanarak iman eden kişinin bir tartışma sırasında hasmıyla mücadele edecek seviyede olmamasını ve kendisine yöneltilen şüphelere karşı inancını savunamamasını da mazur görmektedir.⁴⁸²

Eş'arî'den nakledilen bu görüşün akılda yaptığı çağrışım, böyle bir kişi mümin değilse, bunun zıddı yani kâfir yahut müşrik olacağı düşüncesidir. Zira Eş'arî'nin düşünce sistemine göre imanın zıddı küfür, tasdikın zıddı ise tekziptir. Bu ikisi arasında bir geçiş formu olarak başka bir merteye de yoktur.⁴⁸³

Oysa sözün burasında Nesefî, Bağdâdî'den nakille Eş'arî'nin bu görüşüne bir açıklık getirmiştir. Bu açıklamaya göre Eş'arî, mukallidi her ne kadar mümin olarak vasıflandırmamışsa da ona kâfir yahut müşrik de dememiştir. Zira onda, küfür ve şirkin zıddı olan tasdik bulunmaktadır. Bununla beraber nazar ve istidlâli bıraktığı için günahkâr sayılmaktadır.⁴⁸⁴ Eş'arî bir mütekellim olan Teftâzânî de *Şerhu'l-Makâsıd* kitabının ilgili bölümünde Bağdâdî'nin bu sözlerini naklederek şöyle demiştir: "Bu da Eş'arî'nin tıpkı amellerin terki meselesinde olduğu gibi mukallidin imanının kâmil olmayacağını düşündüğünü çağrıştırmaktadır. Aksi halde o, *el-menziletü beyne'l-menzileteyn* görüşünü savunuyor değildir".⁴⁸⁵

Bağdâdî'nin *Usûlü'd-dîn* adlı kitabında zikrettiğine göre, kendisine bir şüphe ulaştığında inancını terk eden mukallidin mümin olmadığına görüş birliği vardır. Bağdâdî buradaki ihtilâfın, kendisine ulaşan şüphelere rağmen inancında sabit kalan ancak bir delile dayanmaksızın iman eden mukallid hakkında olduğunu

⁴⁸² Nesefî, *Tebsıra* I, 159, 170.

⁴⁸³ İbn Fûrek, *Makâlât*, s. 152.

⁴⁸⁴ Nesefî, *Tebsıra* I, 159, 160.

⁴⁸⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 221.

söylemektedir.⁴⁸⁶ Sonrasında muhtelif görüşleri zikreden Bağdâdî, mukallidin imanının geçerli olduğunu savunmakta ve Eş‘arî’nin sözünden çıkabilecek muhtemel mâna olan “mukallid mümin değildir” zannına karşı açıklama yapmaktadır.⁴⁸⁷ Bağdâdî, mukallidin imanının İmam Eş‘arî nezdinde de geçerli olduğunu ve bu asıla binaen bu kişi hakkında mağfiretin caiz olduğunu, zira mukallidin müşrik veya kâfir olarak nitelendirilemeyeceğini ifade etmiştir.⁴⁸⁸

Nesefî, Eş‘arî’nin kitapları arasında geçmeyen, İbn Fûrek’in de Eş‘arî’nin görüşlerini derlediği *Mücerredü makalâti’l-Eş‘arî* kitabında zikretmemiş olduğu ve Bağdâdî’den nakille Eş‘arî’ye nispet edilen bu açıklamayı Eş‘arî’nin görüşüyle çelişkili bulmaktadır. Zira Nesefî’ye göre, İmam Eş‘arî’ye ait olan “mukallid mümin değildir” sözü ile Bağdâdî’nin açıklaması olan “mukallid kâfir değildir” yorumu onun kendi mezhebinde açık bir çelişki oluşturmaktadır. Nesefî, bu durumun Mu‘tezile’nin asıllarından biri olan iman ile küfür arasında bir yer (*el-menziletü beyne’l-menziletayn*) olduğu kavlini kabul etmek mânasına geleceğini ancak Eş‘arî’nin de bu görüşü reddettiğini söylemektedir. Kısacası Nesefî’ye göre, Eş‘arî’nin mukallidin imanı hakkındaki görüşü, onun kendi sistemi içerisinde bir çelişki oluşturmaktadır.⁴⁸⁹

Bununla beraber Nesefî, Eş‘arî’nin öte yandan mukallid kişi hakkında İslâm ümmeti içindeki fâsık (günahkâr)kişi gibi hüküm verdiğini ve bunun şaşılacak bir durum olduğunu kaydetmektedir. Zira Nesefî’den nakille Eş‘arî, mukallid hakkında “bu kişi istidlâli terk ettiği için günahı kadar azap çekecek olsa da sonunda cennete girecektir. Kaldı ki Allah’ın onu affedip doğrudan olarak cennete alması da mümkündür”, demiştir. Bu da Nesefî’ye göre İslâm dinine mensup olan fâsık kişiler için verilen hükmün aynıdır.⁴⁹⁰ Gerçekten de İbn Fûrek hocasının fâsık kişi için aynı hükmü verdiğini söylemiştir.⁴⁹¹

Nesefî, burada Eş‘arî’nin düşünce sistemindeki çelişkiyi göstermek üzere bazı sorular sormaktadır. Ona göre, bu kişi Allah hakkında düşünmeyi terk ettiği için bu günahıyla fâsık olmuşsa neden onun Müslüman olduğuna dair hüküm verilmemiştir? Zira Ehl-i sünnet inancında kişi günahı sebebiyle dinden çıkmamaktadır. Bu durumda

⁴⁸⁶ Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, s. 254.

⁴⁸⁷ Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, s. 255.

⁴⁸⁸ Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, s. 255.

⁴⁸⁹ Nesefî, *Tefsîr* I, 173.

⁴⁹⁰ Nesefî, *Tefsîr* I, 170.

⁴⁹¹ İbn Fûrek, *Makalât*, s. 156-159.

eğer onun tasdiki, onu mümin yapmıyorsa neden küfür üzere kalmamıştır? Kaldı ki o da imanın varlığını reddetmemiştir. Bundan sonra Neseî, Eş‘arî’ye akıllara gelebilecek olan “bu durumda imanla küfür arasında bir geçiş mertebesi olan üçüncü hal nereden gelmektedir?” sorusunu yöneltmektedir. Hal böyle olunca Neseî, Mu‘tezile’nin gerçekte kâfir olmayan kişilerin cehennemde ebedi kalacağını iddia ettiği gibi Eş‘arî’nin de mümin olmayan bir kimseyi cennete koymak suretiyle aynı hatayı yaptığını söylemektedir.⁴⁹² Zira Eş‘arî, mümin olarak vasıflandırmadığı kişiler hakkında (mukallid) mağfireti caiz görmüş sayılmaktadır. Neseî, Eş‘arî’nin bu görüşünü şu hayalî münazara ile reddetmektedir:

Sevap ve ceza ancak Allah’ın vadiyle bilinmektedir. Allah ise sadece mümin kulları için cenneti vadetmiştir. Şu halde Eş‘arî, hangi delile dayanarak mümin olmayan bir kimsenin cennete gireceğini söylemektedir? Eğer şu durumda Eş‘arî bize “ben onun mümin değil, cehennemde ebedî kalacak bir kâfir olduğunu iddia ediyorum” derse ona şöyle deriz: “Kendisinde tekzip yerine tasdik bulunurken nasıl kâfir olabilir ki?” Zira iman dediğimiz tasdik, küfür dediğimiz ise tekzipten ibarettir. Eş‘arî, bu kişinin tasdikini kendisini güvene (emana) sokmadığı için iman olarak kabul etmemişse de onda sabit olan hakiki tasdiki nasıl tekzip olarak addetmiştir? Bu sükûnu hareket yahut siyahı beyaz yapmaktan farklı bir şey midir? Kaldı ki bunların hepsi imkânsız ve de çelişkidir.⁴⁹³

Bu alıntıdan da anlaşıldığı üzere Neseî, Eş‘arî’nin görüşünü yine onun sistemi içinde çelişkili bulmaktadır. Zira o, hem bir Mu‘tezile prensibi olan *menzileyi* kabul etmemekte hem mukallid için ne kâfirdir ne de mûmindir sonucuna çıkan bir görüşü savunmaktadır. Hiç şüphesiz bu sözler onun sisteminde bir temele dayanmamaktadır.

Neseî, bundan sonra Eş‘arî’nin görüşüne biraz daha açıklık getirmektedir. Ona göre Eş‘arî, mukallidin, kendisinde bulunan tasdik sayesinde küfür dairesinden çıkacağını ve müminlere va‘d olunan sevaba müstahak olacağını ifade etmektedir. Neseî, bu açıklamadan sonra zaten kendi mezhebinin de bundan fazla bir şey söylemediğini beyan etmektedir. Zira onların bu açıklamadan maksatları mukallid kişi için İslâm hükümlerini ispat etmektir yoksa terimler üzerinde tartışmak değildir. Çünkü terim konulduğu ve isim verildiği halde hükümlerin ortadan kalkmasının bir faydası yoktur. Bundan sonra Neseî, Eş‘arî’ye şöyle demektedir: “Senin bu hükümleri ispat

⁴⁹² Neseî, *Tebşıra* I, 173.

⁴⁹³ Neseî, *Tebşıra* I, 174, 175.

ederken dayandığın gerekçen, bizim bu ismi verme gerekçemizle aynıdır”. Zira Neseî’ye göre asıl olan, tasdike ulaşmaktır, maksut budur. Ancak kişi maksuda ulaşırken çeşitli gerekçelerle istidlâli veya araştırmayı terk ettiyse de buna aldırış edilmez. Asıl muteber olan kişinin tasdik emrine gerektiği gibi ulaşmış olmasıdır.⁴⁹⁴

Bu noktada Neseî, tasdik ile bilgiyi birbirinden ayırmaktadır. Ona göre bilginin olmaması tasdikin olmayacağı mânasına gelmez. Nitekim insanlar melekleri ve kutsal kitapları, hakikatlerini bilmeden tasdik ederler. Ancak inatçı kimseler Kur’ân-ı Kerîm’de de geçtiği üzere gerçekleri bildikleri halde onları tasdik etmezler.⁴⁹⁵ Böylelikle Neseî, tasdikin bilgiden ayrılmasının caiz olduğuna hükmeder. O, Bağdâdî’nin Eş’arî hakkında yaptığı açıklama da bu mânaya geldiğini ifade eder. Buna göre Eş’arî, mukallidi mümin olarak görmektedir ama onun âlim olmadığını söylemektedir.⁴⁹⁶

Burada Neseî bazı kimselere göre, avamdan olan kişilerin bile imanları hakkında bilgisiz oldukları iddiasının geçersiz olduğunu ifade eder. Zira ona göre, bilinmektedir ki kişi avamdan dahi olsa, kendisi için nefsinden, malından evlatlarından daha aziz olan dinini, yalan olmadığına inandığı bir delil yahut faydalarını gördüğü bir din olduğunu görmedikçe terk edip başka bir dine geçmez. Şüphesiz bunlar da birer delil sayılırlar. Böylelikle kişi, her ne kadar dile getirip cümlelere dökemiyor olsa da kendi içinde bir delile dayanarak bu dini seçmiş olur.⁴⁹⁷

Bundan sonra Neseî, hakkında ihtilaf edilen mukallidin kim olduğunu açıklar. Buna göre hakkında ihtilaf edilen, uzak bir bölgede yahut dağlardan birinde yetişmiş, kendisine davet ulaşmamış, bir din yahut yaratıcı hakkında daha önce hiç düşünmemiş kimselerdir. Bunlar bir gün kendilerini bir dine, bir yaratıcıya ve elinde mucizeler gerçekleşen bir peygambere davet eden bir kişiyle karşılaştıklarında önceden bir hazırlık olmadan bu kişiye inanıp, bu dine geçen kişilerdir.⁴⁹⁸

Neseî, kadın olsun çocuk olsun, avamdan ya da havastan olsun, şehirde, köyde veya çölde yaşıyor olsun İslâm beldesinde yaşayan kişilerin az önce belirtilen mukallid sınıfına giremeyeceğini söyler. O, tüm bu kimselerin mümin Müslüman, Allah’ı,

⁴⁹⁴ Neseî, *Tebsıra* I, 174, 175.

⁴⁹⁵ el-En’am 6/20.

⁴⁹⁶ Neseî, *Tebsıra* I, 177.

⁴⁹⁷ Neseî, *Tebsıra* I, 178.

⁴⁹⁸ Neseî, *Tebsıra* I, 178.

vahdaniyeti ve bu gibi şeyleri, her ne kadar dile getirip düzgün bir şekilde ifade edemeyecek veya kendilerine ulaşan itirazları defetmeye güç yetiremeyecek olsalar dahi, bir delile inanarak bildiklerini söylemektedir. Ayrıca o, böyle kimselerin karşılaştıkları olağanüstü tabiat olaylarında Allah'ı andıklarını, bu olan doğa olaylarının Allah'ın ilmi, kudreti ve hikmeti dahilinde olduğunu bildiklerini, bütün bu yerleri gökleri kusursuzca yaratanın Allah olduğunu ikrar ettiklerini de ifade etmektedir.⁴⁹⁹

Tüm bu açıklamalardan sonra Nesefî, işte bu anlattıkları hususunda hocaları arasında bir ihtilaf bulunmadığını, hatta kendileri ve İmam Eş'arî arasında da bir ihtilaf bulunmadığını zikredip asıl problemin kendileri ile Mu'tezile arasında olduğunu belirtmiştir.⁵⁰⁰

Burada biz de İmam Eş'arî'ye haksızlık ederek onun Mu'tezilî meşrepten etkilendiğini söylemenin yanlış olacağı kanaatindeyiz. Zira İmam Eş'arî, İbn Fûrek'in de belirttiği gibi “*el-menzile beyne'l-menzileteyn*” konusunda Mu'tezile ile sert bir şekilde tartışmıştır. Kendisi bu görüşün ümmetin icmâına aykırı olduğunu, Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) gelmeden önce bu görüşe sahip olan bir kimsenin bulunmadığını zikretmektedir.⁵⁰¹ Yine İbn Fûrek'in işaret ettiğine göre İmam Eş'arî, “bir insan ya mümin olur ya da kâfir olur. Bunun arasında bir yer yoktur” demektedir.⁵⁰²

İmam Eş'arî de, *el-Lüma'* adlı eserinde imanın tasdik mânasına geldiğini ifade ettikten sonra büyük günah işleyen bir müminin kendisinde bulunan imanı sebebiyle tekfir edilemeyeceğini, dolayısıyla mümin ve fâsık olarak nitelendirileceğini ifade etmiş ve dилcilerin bu konuda birleştiklerini söylemiştir. Ayrıca Eş'arî aynı eserinde Mu'tezile'nin “*el-menzile*” görüşünü bir türedi olarak nitelemiş, eleştirmiştir.⁵⁰³

Esasında meşhur Mâtürîdî mütekellimlerinden biri olan Pezdevî de *Usûlü'd-dîn* adlı eserinde mukallidin imanı konusunda Eş'arî'ye farklı görüşler atfedildiğini ve nispeti doğru olan görüşün mukallidin mümin sayıldığına yönelik görüş olduğunu ifade etmektedir.⁵⁰⁴

Aynı şekilde Tâceddin es-Sübî (ö. 771/1370) de *Tabakat* adlı esefinde Ebü'l Kasım el-Kuşeyrî'ye (ö. 465/1072) nispet ettiği bir görüşte, Eş'arî'nin mukallidin

⁴⁹⁹ Nesefî, *Tebşıra* I, 178.

⁵⁰⁰ Nesefî, *Tebşıra* I, 178.

⁵⁰¹ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 124; İbn Fûrek, *Makalât*, s. 154.

⁵⁰² İbn Fûrek, *Makalât*, s. 154.

⁵⁰³ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 123-125; Eş'arî, *Risale ila ehli's-sağr*, s. 274.

⁵⁰⁴ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 155.

mümin olmadığına yönelik bir sözünün bulunmadığını, bunun İmam Eş‘arî‘ye atılmış bir iftira oluşunu ifade etmektedir.⁵⁰⁵ Yine Kuşeyrî‘nin belirttiğine göre Eş‘arî ve İmam Ebû Hanîfe, iman tasdik olduğu konusunda görüş birliği içerisindeyler. Ayrıca bu âlimlerin görüşüne göre üzerinde bir kâfirlik alâmeti bulunmayan her Müslümanın imanı kabul edilmektedir. Böyle bir kişi hakkında hüsnüzanda bulunulur. Buna binaen kestikleri et yenir, ölünce namazları kılınır ve Müslüman mezarlığına gömülürler. Yine o, bu âlimlerin, bu türden avamın da kendilerince Allah‘ı bildiklerini ve varlığına dair istidlâlde bulunduklarını söylediğini ifade etmiştir.⁵⁰⁶

Bir Eş‘arî âlimi olan Teftâzânî de Eş‘arî‘ye nispet edilen bu görüşün Bağdâdî‘nin düştüğü şerhe binaen mukallidin imanının kâmil olmayacağı şeklinde yorumlanması gerektiğini, zira onun *el-menzile* görüşünü kabul etmediği gibi mümin olmayan bir kişinin cennete gireceğini de söylemediğini ifade etmiştir.⁵⁰⁷

Ebû Azbe de bu konuda Eş‘arîler ve Mâtürîdîler arasındaki görüş ayrılıklarını topladığı *er-Ravzatü‘l-behiyye* adlı kitabında mukallidin imanının sahih olmayacağı görüşünün Eş‘arî‘ye atılan iftiralarından biri olduğunu, ayrıca iki mezhep arasında bu konudaki ihtilafın gerçek mânada bir ihtilaf olmaktan ziyade lafzî boyutta olduğunu söylemiştir. Ona göre asıl tartışma Müslümanlardan uzakta yaşayan ve sonradan bir uyarıcı ile karşılaşp iman eden mukallid hakkındadır. Yoksa Müslümanların içinde yaşayan ve Allah‘ın sanatını görünce onu tesbih eden kişi mukallid hükmünden çıkmaktadır.⁵⁰⁸

Bununla beraber birçok eski ve yeni eserde genelde Eş‘arîliğe ve özelde de İmam Eş‘arî‘ye mukallidin imanının sahih olmayacağı görüşünün izafe edildiği bilinmektedir. Öyle zannediyoruz ki bu karışıklığın ve ikili rivayetlerin sebebi Eş‘arî‘lerin konu içinde kendi aralarında ittifak edememiş olmalarıdır. Bu bağlamda İsa Abdullah el-Hümeirî, Abdurrahim Şeyhzâde‘nin (XII./XVIII. yüzyıl) *Nazmü‘l-ferâid* adlı eserine yaptığı şerhte, Eş‘arîler‘in mukallidin imanı meselesinde dört farklı görüş ileri sürdüklerini beyan etmiştir. Buna göre İmam Eş‘arî, Bâkillânî ve mütekaddim

⁵⁰⁵ Hüseyin Güneş, İbn Hazm‘ın el-Fisal‘de Eş‘arîlerle İlgili Görüşleri ve Bunun Değerlendirilmesi (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2003), s. 94; Tâceddin Abdulvehhab b. Takiyyuddin es-Sübkî, *Tabakatü‘ş Şafi‘iyyeti‘l-kübra*, thk. Muhmud Muhammed Et-Tahanî, Abdulfettah Muhammed el-Haluv, Mısır: Dâru Hicr, 1992, III, 385.

⁵⁰⁶ Sübkî, *Tabakat*, III, 418, 419.

⁵⁰⁷ Teftâzânî, *Şerhu‘l-Makâsıd*, V, 220, 221.

⁵⁰⁸ Ebû Azbe, *er-Ravzatü‘l-behiyye*, s. 21-23.

dönemi Eş‘arîler’in büyük çoğunluğu “iman hususunda nazar ve istidlâl aslî değil fer‘î vaciplerdendir. Dolayısıyla bunu terk eden kâfir değil âsi olur” görüşünü benimsemişlerdir.⁵⁰⁹

Tüm bu nakillerden sonra yeniden İbn Fûrek’e dönüp onun hocasından taklitle ilgili rivayetlerine bakmak istiyoruz. O *Mücerredü makalâti’l-Eş‘arî* adlı kitabının “Adab-ı Cedel” bölümünde nazar ve istidlâlin önemi ve taklidin kerih oluşundan bahsetmektedir. Bu meyanda o, hocasının “usûl meselelerinde taklidî olarak inanmak, bunun sevabını iptal edecektir, zira neye inandığını bilmeyen sevaba nail olamaz” şeklinde bir rivayetini aktarmaktadır. Ona göre kişi, inandığı şeyin ancak hakikatini bildikten sonra bunun sevabına erişebilecektir.⁵¹⁰

Onun nazar ehli kişi hakkında bu söylediklerini sıradan insanın imanına hamletmenin uygun olabileceğini düşünüyoruz. Böylelikle Eş‘arî, nazar ve istidlâlî gerekli ve hatta zorunlu görmüş, taklidi yermiş olsa da esasında mukallid kişiyi İslâm ümmetinden çıkarmış olmayacaktır.

Belki de sözün burasında iman tanımına yeniden dönmek gerekmektedir. Eş‘arî ve Mâtürîdî ekolün önde gelen kelâmcılarının iman tasdik olarak tarif ettiklerini daha önce ifade etmiştik. O takdirde burada Nesefî’nin de yapmış olduğu gibi imanla marifetin arasını ayırmak icap etmektedir. Zira tasdik zıddı tekzip iken marifetin zıddı *cehl*dir. Dolayısıyla imanın marifet olması durumunda *cehl*in de küfür olması gerekir. Bu ise Eş‘arîler’in kastettiği mâna değildir. Hakikatte Eş‘arîler, olgunluğa erişmiş bir kişinin nazar ve istidlâl yoluyla marifetullahı erişmesi gerektiğinin vacip olduğunu söylemişlerdir.⁵¹¹ Ancak onlar, bu mücerret marifeti iman olarak kabul etmedikleri gibi, *cehli* de küfür saymamışlardır. Sâhibü’l-Bidâye İmam Sâbûnî sözün burasında marifetle imanın farklı şeyler olduğunu zira birbirinden ayrılabilmesini söylemiştir. O, tıpkı Nesefî gibi buna örnek olarak da Ehl-i kitabın Hz. Muhammed’in elçiliğini bildikleri (marifet) halde ona iman etmemelerini zikretmektedir.⁵¹² Sonrasında Sâbûnî, söz konusu ihtilafın uzak beldelerde, dağ başında yaşayan mukallid hakkında olduğunu ifade etmiştir.⁵¹³

⁵⁰⁹ Hümeyrî, *el-Kalâid*, s. 230.

⁵¹⁰ İbn Fûrek, *Makalât*, s. 319.

⁵¹¹ İbn Fûrek, *Makalât*, s. 31. Ebû Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tebîr fi’l-dîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hut, Beytut: Âlemü’l-kütüb, 1983, s. 181.

⁵¹² Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 154.

⁵¹³ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 154.

Özelde İmam Eş‘arî olmak üzere bazı Eş‘arîler’in nazar ve istidlâli vacip gördüklerini yukarıda zikretmiştik. Esasında Mâtürîdîler de marifetullahı erişmek için nazarı ve istidlâli teşvik etmişlerdir. Ancak onlar, bunu vacip olarak görmemiş ve Eş‘arîler’e göre daha müsamahakâr davranmışlardır.⁵¹⁴ Fakat daha önce de zikri geçtiği gibi iki mezhep de imanın tasdik olduğu hususunda görüş birliği etmişlerdir.

Tüm bu açıklamalardan sonra biz de Neseî’nin ve diğer kelâmcıların belirttiği gibi Eş‘arî’nin mukallidin imanını sahih kabul ettiği görüşünün gerçeğe daha yakın olduğunu düşünüyoruz. Zira kendisi, daha önce de zikri geçtiği gibi bir Mu‘tezile prensibi olan imanla küfür arasındaki mertebeyi ifade eden *el-menzile* prensibini kabul etmemiş, bilakis bu görüşün yanlışlığını ispatlamak için hem çok mücadele etmiş hem de bunun ümmetin icmâna aykırı olduğunu söylemiştir. Öte yandan İmam Eş‘arî, Cehmîler gibi imanın marifet ve küfrün de *cehl* olduğunu savunmamış, imanı tasdik olarak tanımlamıştır. Dolayısıyla bir taraftan mukallide kâfir demediği sabit olan Eş‘arî’nin, mukallidin mümin olmadığını söylediği de düşünülemez. Eğer ondan gerçekten böyle bir rivayet varsa bu onun Mu‘tezile ekolünü takip ettiği sırada söylediği bir söz olabilir. Yahut da o, mukallidin imanını kâmil görmediği için mecazen böyle bir şey söylemiş olabilir.⁵¹⁵ Kaldı ki Eş‘arî’nin, gereklilikleri tamamlanmamış bir imanı kâmil görmemesi Ehl-i sünnet prensiplerine aykırı değildir. Çünkü tahkiki imana ulaşmak için nazar ve istidlâlin gerekli olduğu Ehl-i sünnet âlimlerince açıklanmıştır. Son bir ihtimal de Eş‘arî’nin –eğer kendisine nispeti doğruysa- “mukallid mümin değildir” derken İslâm beldesinden uzakta yaşayan hakiki mânada mukallid kimseyi kastetmiş olmasıdır. Eş‘arî’nin hem diğer görüşleri hem de ekolünün bu konudaki tutumu düşünüldüğünde kendisinin mutlak mânada her mukallidi mümin saymadığı yahut kâfir olarak gördüğü kanısına varmak yanlış olur.⁵¹⁶ Zira bu durumda Eş‘arî’nin farklı sâiklerle de olsa tıpkı Mu‘tezile gibi ümmetin çoğunu kâfir olarak nitelendirdiği sonucu çıkar. Ancak bu, ümmetin üzerinde ihtilaf ettiği ciddi problemler hususunda her zaman orta yolu bulmuş ve Ehl-i sünnet kelâmının kurucularından olan bir âlime yakışmayacak bir sözdür.

⁵¹⁴ Mustafa Özgen, *Eş‘arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farkları*, s. 133.

⁵¹⁵ Eyüp Said Kaya, “Taklid”, *DİA*, XXXIX, 464.

⁵¹⁶ Eyüp Said Kaya, “Taklid”, *DİA*, XXXIX, 464.

Nesefî de kitaplarında Eş‘arî’ye nispet edilen bu şâibeli görüşü naklettiği ve bunun üzerine uzun uzun tartıştığı halde sonunda hakkaniyetli davranarak Eş‘arî’yi bu ithamlardan bertaraf etmiştir. O, her ne kadar Eş‘arî’nin bu sözünü kendisinden çıkabilecek muhtemel mânaları üzerinde değerlendirip açıklamadıysa da onun diğer sözlerini de alarak sonuçta iki mezhep arasında bir ihtilaf olmadığı kanısına varmıştır. Kanaatimizce bu yaklaşım hem en insafî hem de sahîh olandır.

Burada dikkati calip olan diğer bir husus da Nesefî’nin sonda vardığı kanaati başta zikretmemiş olmasıdır. Öyle ki onun eserini ilgili bölümlerin hepsini okumadan geçen biri Nesefî’nin Eş‘arî’yi itham ettiğini, onunla bu konuda uzun uzun mücadele ettiğini düşünebilir. Gerçekten de o, Eş‘arî’ye nispet edilen bu sözü başta nakletmiş, bu görüş üzerinde onunla tartışmış, ona sorular ve ithamlar yönelmiş ve sözün sonunda Eş‘arî’nin düşünce sistemine yakışmayan bu sözü yine kendisi te’vil etmiştir. Bu mesele hakkında iki mezhep arasında herhangi bir ihtilaf olmadığını söyleyerek de ilgili bölümü tamamlamıştır.

1.3. İman İçin Gerekli Olan Delilin Keyfiyeti

Daha önce Nesefî’den nakille Eş‘arî’nin, mükellefin inandığı her bir meseleyi bir delile dayandırması gerektiği görüşünde olduğunu söylemiştik.⁵¹⁷ Buna göre Eş‘arî, kişinin inandığı usûl meselelerinin her birinde inancını üzerine bina edeceği aklî bir delilinin olması gerektiğini ancak bu delillere kalben inanmasının yeterli olduğunu, bunu lisanı ile açığa vurmasına lüzum görmediğini ifade etmişti. Eş‘arî, böyle delillere dayanarak iman eden kişinin bir tartışma sırasında hasmıyla mücadele edecek seviyede olmamasını ve kendisine yöneltilen şüphelere karşı inancını savunamamasını da mazur görmekteydi.⁵¹⁸

Nesefî, burada akla gelmesi muhtemel bazı soruları yine Eş‘arî adına ve ondan yatığı nakillerle cevaplandırmaktadır. Bu sorular ise kişinin inancını üzerine bina edeceği delilin keyfiyeti ile alakalıdır.

Nesefî’nin kaydettiğine göre Mu‘tezile gibi İmam Eş‘arî de iman için gerekli olan delilin aklî olması gerektiğini söylemiştir. Zira onlara göre nebînin sözü, âlemin

⁵¹⁷ Ayrıca bkz. Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, V, 220.

⁵¹⁸ Nesefî, *Tebşîr* I, 159, 170.

sonradan yaratıldığına (hudûs) ve onun bir yaratıcısı olduğuna delil olmaz. Çünkü nebînin sözü de onun risâleti ispatlanmadıkça delil sayılamaz. Bununla beraber onun risâletini ispat etmeden önce onu gönderen bir varlık olduğunu bilmek gereklidir. Onu gönderen varlığın mevcudiyeti de âlemin sonradan yaratıldığını (hudûs) bilmekle anlaşılabilir. Bu sebeptendir ki bu âlimlere göre, nebînin sözünden hareketle âlemin sonradan oluştuğu ve onun bir yaratıcısı olduğu bilgisi kişide hâsıl olmaz. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi onun sözlerinin gerçek olduğuna inanmak için zaten önce âlemin sonradan yaratıldığına ve onun yaratıcısı olan bir varlık bulunduğuna, sonra da bu varlığın hikmet sahibi olduğuna ve hikmetinin gereği olarak peygamberlik iddiasında bulunan yalancı bir kişinin elinde mucize göstermeyeceğine inanmak gerekir.⁵¹⁹

Şu halde kişi için, nebînin sözünü onaylaması ancak kudret sahibi ve hikmetli bir yaratıcıya inanması, bu yaratıcının aciz kalamayacağı ve nebîlik iddiasında bulunan yalancı bir kişiyi de desteklemeyeceğine inanmasından sonra olur. Bu da zaten Tanrı'yı bilmek demektir. O halde bir nebînin sözünü onaylamak suretiyle Tanrı'ya iman etmek Eş'arî'ye göre çelişkili bir durumdur. Bu sebeple imanın aklî bir delile dayanması gerekmektedir.⁵²⁰

Delil konusunda titiz davranan Eş'arî, Nesefî'nin aktardığına göre, “kişinin kendisine ârız olan şüpheleri gidermeye gücü yetmese de, kendi akidesinde sabit kaldığı ve inandığı şeyden şüphe etmediği ve kendisi delil getiremese de bilginler tarafından bu şüphelere reddiye verildiğine inandığı sürece imanını tek bir aklî delil üzerine bina etmesi caizdir” demiştir. Zira böyle kişinin iman hakkındaki bilgisi istidlâlî bilgi olur, bu bilgi de onu şüpheyeye düşmekten, aldatılmaktan veya yalanlamaktan alıkoymak suretiyle mümin yapar. Buna binaen Eş'arî'ye göre bu kişinin ille de şüpheleri bertaraf edecek veya sorunları çözecek derecede bilgi sahibi olmasına gerek kalmaz.⁵²¹ Bununla beraber Eş'arî'ye göre, her ne kadar bu kişi imanını dayandırdığı delilleri ifade edebilecek ve hasmını susturabilecek düzeyde olmasa dahi, onun imanını dayandırdığı delil, bilgi değeri taşımaktadır.⁵²² Dolayısıyla Eş'arî'ye göre, böyle bir kişinin bilgisi olmayan bir şeye iman ettiğine dolayısıyla mukallid olduğuna hükmedilmez.

Bağdâdî'nin naklettiği kadarıyla İmam Eş'arî şöyle düşünmektedir:

⁵¹⁹ Nesefî, *Tebsıra* I, 162.

⁵²⁰ Nesefî, *Tebsıra* I, 163.

⁵²¹ Nesefî, *Tebsıra* I, 163, 170.

⁵²² Nesefî, *Tebsıra* I, 170; Eş'arî'nin bu sözü için bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 220, 221.

Hakka iman eden kişi bu imanıyla küfür mertebesinden çıkmış olur. Zira küfür ve tevhid ve nübüvvet hususunda hakka inanmak bir araya gelmeyecek iki zıt durumdur. Ancak yine de bu kişi, âlemin hudûsunu, yaratıcının birliğini ve nübüvvetin sıhhatini delilleriyle bilmedikçe mümin ismini almayı hak etmez. Bu kişinin bu delilleri ifade ederken güzel bir şekilde ifade edebiliyor olması veya olmaması hususu da önemli değildir.

Burada kelâmın zahirinden yeniden Eş‘arî’ye göre delilleriyle bildiği şeye iman etmeyen kişinin mukallid olacağı ve mukallidin imanının sahih olmayacağı görüşü çıkmaktadır. Oysa daha önce de zikri geçtiği gibi İmam Eş‘arî, burada muhtemelen bu kişinin kâmil bir mümin olmayacağına işaret etmiştir. Hakikaten de imanı tahkikî seviyeye ulaştırmak matlup ve makbul olandır.

Nesefî, Ehl-i hadis kelâmcılarından biri olarak zikrettiği Ebû Mansûr b. Eyyûb’un da görüşüne yer vermektedir. Nesefî’nin kaydettiğine göre O, “kişinin imanını bir Kur’ân âyetine ya da bir hadise dayandırması yeterlidir zira bunların her biri birer delildir” demiştir. Görüldüğü gibi bu zât takip ettiği ekolün hocası olan İmam Eş‘arî’den farklı düşünmektedir.

Burada Nesefî, farklı görüşleri serdetmiş; hocasından farklı düşünen İmam Eş‘arî’nin görüşünü aktarmıştır. Bununla beraber Eş‘arîler’den olan ancak ekolünün hocasından farklı düşünen Ebû Mansûr el-Eyyûb’un da görüşünü herhangi bir yorum yapmadan nakletmiştir.

Bu başlık altında dikkatimizi çeken bir başka nokta ise Nesefî’nin ilmî titizliğini göstermek aısından önem taşımaktadır. şöyle ki Nesefî, sözün başında iman için gerekli olan delilin keyfiyetini aıklarken mezkûr görüşü Mu‘tezile ve Eş‘arî’ye nispet etmişti. Ancak o, meseleye bir başka aıdan baktığı sırada bu defa Eş‘arî ve Mu‘tezile’nin farklılığını hemen belirtmiştir. Zira sözün başındaki nispetin okuyucuların zihnini bulandırması muhtemeldir. Bu da kişinin inancını bina ettiği delili savunabilecek düzeyde olup olmaması hakkındadır. Buna göre Mu‘tezile burada Eş‘arî’den farklı olarak söz konusu delilerin zandan ayrılıp ilim ifade edebilmesi için kişinin bunları itirazlara ve şüphelere karşı savunabiliyor olması gerektiğini söylemektedir. Burada

Nesefî, Eş‘arî’nin görüşünü nakledip geçerken Mu‘tezile’ye uzun uzun cevaplar yazmıştır.⁵²³

1.4. Muvâfât İmanı

Muvâfât meselesi ve hüsn-i hâtime konusu, kişinin hayatının iman açısından iyi veya kötü bitmesi demektir. Muvâfât, sözünü yerine getirmek ve tamamlamak mânasındaki vefa/vefy kökünden gelmektedir.⁵²⁴ Sözünde durmak, birine hakkını tam olarak ödemek, benzemek ve misli olmak mânalarına gelir. Kelâm ıstılahı olarak ise, Allah’ın ilmiyle kulun ölüm anında iman-küfür açısından durumu arasındaki ilişkiyi, bunun dünya hayatında ilâhî rıza ve gazapla münasebetini anlatır. Bu terimi ilk defa İbn Küllâb kullanmıştır.⁵²⁵

Genellikle Eş‘arî âlimleri, kişinin ölüm anında bulunduğu halle irtibatlı olarak Allah’ın ezeli ilmi dolayısıyla bir kulundan ya ezelden beri razı olduğunu yahut da ezelden beri ona gazapta bulunduğunu söylemişlerdir. Buna karşı Mâtürîdî ve Mu‘tezile ekolüne mensup düşünürler genelde kulun son nefesindeki durumu ile mevcut imanının kabul olması arasında bir irtibat kurmamışlardır.⁵²⁶

Nesefî de Ehl-i sünnet arasında ihtilaf sebebi olan bu meseleye kısaca değinmiş, bu bağlamda Eş‘arî’nin görüşünü nakletmiş ve onu eleştirmiştir.

Nesefî’nin naklettiğine göre Eş‘arî, “eceli geldiği vakit mümin olarak ölen bir kimsenin en başından beri mümin olarak yaşadığına hükmedilir, bu konuda itibar edilen şey kişinin son durumudur” demektedir.⁵²⁷ Söz konusu görüşe göre bu kişinin, zamanında putlara secde ettiği ve batıl dinlere inandığı görülse yine de onun, o sırada da ihlaslı bir şekilde mümin olduğu yargısına varılmalıdır. Aynı şekilde kâfir olarak dünyadan göçüp giden biri de, her ne kadar zamanında Allah’a inanmış, ibadetler etmiş olsa da bu imanı ve ibadetleri sırasında da onun kâfir olduğuna hükmedilmelidir.⁵²⁸ Nesefî, bu görüşün yanlışlığının çok açık olduğunu ileri sürmektedir. O, bunu yaşanan

⁵²³ Nesefî, *Tebşıra* I, 163.

⁵²⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, XV, 339.

⁵²⁵ Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri sözlüğü*, s. 230, 231; Yusuf Şevki Yavuz, “Muvâfât”, *DİA*, XXXI, 409.

⁵²⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Muvâfât”, *DİA*, XXXI, 409.

⁵²⁷ Eş‘arî’nin bu konuda görüşleri için bkz. İbn Fûrek, *Makâlât*, s. 161.

⁵²⁸ Nesefî, *et-Temhîd*, s. 85.

bir kişinin, gençliğinde, ilk ergenlik yıllarında, çocukluğunda, emzikli bebekken ve hatta annesinin karnındayken de yaşlı olduğunu iddia etmeye benzetmiş, bu görüşün yanlışlığını böyle ifade etmiştir.⁵²⁹

Nesefî'nin *Tebsiratü'l-edille* adlı eserinde belirttiğine göre Eş'arîler, kendilerinden önceki Hâricîler ve birtakım gruplar gibi; "kişinin imanı ve küfrü açısından itibar edilecek durum şu anki halleri değil, bilakis son durumlarıdır", şeklinde bir kanıya varmışlardır. Zira onlara göre kişi, Allah'ın ilminde kâfir olarak kayıtlıysa şu an iman etmesi, yine Allah'ın ilminde mümin olarak yazılmış ise şu anda küfür durumunda olması muteber değildir.⁵³⁰

Bu konuda Nesefî'nin getirdiği başka bir örnek daha vardır. O da şudur; Allah şu anda canlı olan kimseyi ezelî ilminde canlı olarak bilmektedir. Ancak bu insanın kesinlikle öleceği de mâlumdur. İnsanoğlu için olan; oturan, ayakta, beyaz vs. gibi sıfatların hepsinin durumu da böyledir.⁵³¹

Her ne kadar zamanında ehl-i küfür olsa da iman üzere ölen bir kişinin imanıyla beraber önceki günahlarının silineceği bilinmektedir. Aynı şekilde küfür üzere ölen bir kişinin de zamanında iman etmiş olması onu ebedî azaptan kurtarmayacaktır. Dolayısıyla iki ekol arasında tartışılan bu mesele aslında pratikte karşılığı olan bir mesele değildir. Zira kişinin iman mı yoksa küfür mü üzere öleceği mâlum olan bir durum değildir. Görülen o ki bu mesele lafzî düzlemde tartışılmıştır. Bu sebeple Yusuf Şevki Yavuz, hayatı boyunca mümin olarak yaşayıp ölümünden önce irtidad edenle hayatı boyunca kâfir olup ömrünün son günlerinde ölümle karşı karşıya gelmeden önce iman eden kimselerin durumu için, "sözü edilen iki kişinin ölümden sonraki konumları hakkında bir tereddüdün bulunmaması, dünyadaki durumlarının da başkalarını ilgilendirmemesine rağmen mesele teorik bir problem olarak gündeme getirilmiştir" demektedir.⁵³²

⁵²⁹ Nesefî, *et-Temhîd*, s. 85.

⁵³⁰ Nesefî, *Tebsıra* II, 1092.

⁵³¹ Nesefî, *Tebsıra* II, 1092.

⁵³² Yusuf Şevki Yavuz, "Muvâfât", *DİA*, XXXI, 409.

1.5. İmanda İstisna

İstisna dürmek, kıvırıp bükme; ayırıp uzaklaştırmak mânasına gelen s-n-y kökünden türemiştir. Bir şeyi küllî hüküm veya kural dışında tutma anlamına gelir. Bir kelâm terimi olarak da kesin olarak iman ettiğini beyan etmek yerine “inşallah müminim” diyerek imanını Allah’ın meşîetine havale etme durumu karşılığında kullanılmıştır.⁵³³

İmanda istisna, imanın tarifi, unsurları, artması-eksilmesi ve hâtime-muvâfât konuları üzerine bina olan bir meseledir.⁵³⁴ İmanda istisna özellikle de muvâfât meselesinin bir uzantısı gibidir. Bu sebeple Eş’arîler’in bir kısmı hâtime-muvâfât konusunda olduğu gibi istisna konusunda da Mâtürîdîler’e muhalif olmuşlardır.⁵³⁵

Âlimler “İnşallah müminim” demenin doğru olup olmadığı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Umumiyetle Mâtürîdî âlimleri imanda istisnanın caiz olmadığını savunmuşlardır. Buna mukabil Eş’arîler imanda istisnaya cevaz vermişlerdir.⁵³⁶

Nesefî, *et-Temhîd* adlı eserinde Eş’arî’nin imanda istisnanın caiz olduğunu söylediğini ifade etmekte ve bu görüşün yanlış olduğunu belirtmektedir.⁵³⁷ Zira Nesefî’ye göre, “inşallah müminim” demekle, genç bir kişinin “inşallah gencim” ya da uzun bir kişinin “inşallah uzunum” demesi arasında bir fark yoktur. Nesefî, bu söylemlerin hepsini hezeyan olarak nitelendirmektedir.⁵³⁸

Yine Nesefî, en geniş çaplı kelâm eseri olan *Tebsıra*’da da bu konuda Eş’arîler’in görüşüne yer vermiş ve söz konusu görüşü tenkit etmiştir.

Nesefî’ye göre, kulun iman / küfür hususunda itibar edilecek halinin hâtime olmadığı kanıtlandığı vakit, imanda istisnanın da yanlış bir görüş olduğu ortaya çıkmaktadır.⁵³⁹ Dolayısıyla Nesefî’nin de bu meseleyi muvâfât konusunun bir uzantısı olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

⁵³³ Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 167.

⁵³⁴ İlyas Üzüm, “İstisna”, *DİA*, XXIII, 392.

⁵³⁵ Eş’arîler’in bu konudaki görüşleri için bkz. Bağdâdî, *Usûl’ud-dîn*, s. 253, 254.

⁵³⁶ Bağdâdî, *Usûl’ud-dîn*, s. 262-264.

⁵³⁷ Eş’arî’nin bu konuda görüşleri için bkz. İbn Fûrek, *Makalât*, s. 161, 162.

⁵³⁸ Nesefî, *et-Temhîd*, s. 85.

⁵³⁹ Nesefî, *Tebsıra* II, 1093.

Nesefî, iman vasfının kişide bulunduğu zaman hakikati üzere o kişide gerçekten tahakkuk ettiğini, dolayısıyla “inşallah müminim” demenin gereksiz olduğu gibi “benim imanım istisna olmaksızın gerçektir” demenin de mânasız olduğunu ifade etmektedir.⁵⁴⁰

Bahsi geçtiği gibi Eş’arîler, imanda itibar olarak hâtimeyi kabul ettikleri için imanda istisnayı da gerekli görmüşlerdir. Zira onlara göre iman ve küfür noktasında itibar, o anki duruma değil, Allah’ın ilmindeki akıbetedir.

Buna mukabil Nesefî, geleneğini devam ettirdiği Mâtürîdî âlimlerinin çoğu gibi imanda istisnayı kabul etmemiştir. Eş’arî’nin görüşünü de hezeyan olarak nitelendirerek ağır bir şekilde eleştirmiştir.

Her ne kadar Nesefî, Eş’arî’nin bu görüşünü hezeyan gibi ağır bir ifade ile değerlendirmiş olsa da, aslında iki ekolün arasında itikatta kesinlik olması gerektiği ve gaybî bilginin Allah’ın katında olduğu hususunda bir farklılık yoktur. Burada tek fark, Eş’arî’nin kat’i bir imanla beraber bunu ifade ederken bir istisna kullanılması yönünde cevaz vermiş olmasıdır. Yoksa Eş’arî’ler de kişinin kendi imanından emin olmaması durumunu kabul etmemişlerdir.⁵⁴¹

Teftâzânî, imanda istisna konusundaki iki ekolün ihtilafını iman-küfür ve saadet-şekâvet meselesine irca etmiştir. Ancak ona göre iki ekol arasındaki saadet-şekâvet tartışması lafzî bir tartışmadır. Dolayısıyla Teftâzânî lafzî bir tartışmanın uzantısı olarak gördüğü istisna meselesini de lafzî ihtilaflar kategorisinde değerlendirmiş sayılmaktadır.⁵⁴²

İmanda istisna konusu Eş’arî gelenek içinde de tartışılmış, Eş’arî’nin bazı öğrencileri imanda istisnayı kabul etmemiştir.⁵⁴³ Ancak Nesefî, burada sadece İmam Eş’arî’nin görüşünü nakletmekle yetinmiştir.

Görüldüğü üzere Nesefî, iman bahisleri içerisinde Eş’arî gelenekten sadece bu ekolün hocası olan İmam Eş’arî’nin görüşlerine yer vermiş, bununla beraber mezhep içi ihtilaflara veya Eş’arîler içinden Mâtürîdîler’e yakın görüşleri olan âlimlerin sözlerine yer vermemiştir. O, her ne kadar imanın tarifi ve mukallidin imanı konusunda Eş’arî’nin görüşünü desteklemişse de, imanda istisna ve muvâfât konularında Eş’arî’nin görüşünü asılsız bulmuş ve çeşitli örneklerle kendi görüşünün haklılığını ispat etmeye çalışmıştır.

⁵⁴⁰ Nesefî, *Tefsîr* II, 1093.

⁵⁴¹ Hümejrî, *el-Kalâid*, s. 272.

⁵⁴² Teftâzânî, *Şerhu’l-Akaid*, s. 122, 123.

⁵⁴³ Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, s. 253.

Bununla beraber iman için gerekli olan delilin nasıl olacağı konusunda Eş'arî'nin görüşünü sadece zikretmiş herhangi bir tasvip veya ret ifadesi kullanmamıştır. Ayrıca Nesefî, iman çerçevesinde tartışılan ve iki ekol arasında görüş birliği bulunmayan imanın artması eksilmesi, iman ve İslâm'ın bir olup olmadığı gibi diğer bazı konularda da Eş'arîler'in görüşlerine değinmemiştir.

2. Nübüvvet

Sözlükte “haber vermek” mânasındaki *neb*’ yahut “konum ve değeri yüksek olmak” anlamındaki *nebve* (*nübû*’) kökünden mastar ismi olan nübüvvet, Allah ile insanlar arasında dünya ve âhiretle ilgili ihtiyaçlarının giderilmesi amacıyla yapılan elçilik görevine verilen isimdir.⁵⁴⁴

Kelâm kitaplarında nübüvvet başlığı altında en çok nübüvveti inkâr eden gruplarla mücadele edilmiştir. Bunun yanında Ehl-i sünnet içinde ve dışında ihtilaf konusu olan bazı problemler de mevcuttur. Nesefî de bu ihtilaf noktalarından birkaç tanesinde Eş'arîler'in görüşlerine yer vermiştir.

2.1.Âhirete İntikalden Sonra Nebînin Nübüvveti

Nesefî, *Bahrü'l-keîâm* adlı eserinde Hz. Peygamber'in (sav) risâletinin, hâlâ geçerli olup olmadığı, başka bir ifadeyle onun, vefatından sonra da hâlâ peygamber olup olmadığı meselesini tartışmaktadır. O, meselenin ihtilaf noktasını ve bu konuda Ehl-i sünnet'e muhalefet eden görüşleri zikrettikten sonra İmam Eş'arî'nin de sözlerini nakletmektedir.

Nesefî'nin belirttiğine göre İmam Eş'arî şöyle demiştir: “Peygamberimiz şu anda resul hükmündedir ve bir şeyin hükmen olması, onun aslı yerine geçmektedir. Nitekim nikâhtaki iddetin nikâh hükmüne geçtiği ve bu suretle nikâhın yerini tuttuğu bilinmektedir”.⁵⁴⁵ Dolayısıyla kadın bu süre zarfında bir başkasıyla nikâhlanamaz. Eş'arî'ye göre namaz kılarken abdesti bozulup abdest almaya giden kişinin durumu da

⁵⁴⁴ Yusuf Şevki Yavuz “Nübüvvet”, *DİA*, XXXIII, 279.

⁵⁴⁵ Nesefî, *Bahrü'l-keîâm*, s. 124, 125.

böyledir. Bu kişi hakikaten namazda değildir ancak abdest alıp yeniden namaza durana kadar hükmen namazda sayılır. Hâlbuki o namazın fiillerini de gerine getirmemiştir.⁵⁴⁶

Devamında Neseî, Eş‘arî’ye nispetle bu görüşün sebebini açıklamaktadır. Buna göre Eş‘arî, Hz. Peygamber’in nübüvvetini araz olarak telakki etmiş ve bir arazın iki zamanda olmasını imkânsız gördüğü için de onun risaletinin fiilen değil hükmen devam ettiğini söylemiştir. Arazın iki zamanda kalmasının caiz olmadığına delil olarak da namaz kılan kişiyi göstermiştir. Buna göre bir kimse namazı kılsa ve daha sonra namazı bitse onun hâlâ namazda olduğuna hükmedilmez. Zira böyle denecekse o kişi için yeme içme gibi fiillerin caiz olmaması durumu ortaya çıkar.⁵⁴⁷

Ancak Neseî, Hz. Peygamber’in hükmen değil, hakikaten hâlâ nebî olduğunu söylemekte ve eğer durum böyle olmasaydı, hâlihazırda ona inananların imanının geçerli olmaması sonucunun çıkacağını belirtmektedir. Neseî, ezandaki şehadetin de buna delil olduğunu söylemektedir. Zira ezandaki lafız da “Muhammed Allah’ın elçisi idi” demek yerine ona risâleti geniş zamanda nispet etmiştir.⁵⁴⁸

Mâtürîdî mütekellimlerinden biri olan Pezdevî, Mu‘tezile’nin hükümleri değil, gerçekleri itibar aldığı için nebîlerin vefatlarından sonra peygamberliklerinin sonlanacağını söylediğini kaydetmiştir. Devamında Kerrâmîler’in, hükümler konusundaki görüşleri sebebiyle bu mezkûr kabulü Eş‘arîler’e nispet ettiğini, oysa kendisinin Eş‘arî’nin meşhur teliflerinin birçoğuna baktığı halde Eş‘arî’nin böyle bir görüş beyan ettiğini bulamadığını kaydeder.⁵⁴⁹

Ebû Azbe de Pezdevî gibi bu görüşün İmam Eş‘arî’ye nispetinin Kerrâmîler tarafından olduğunu kaydeder. Buna göre Eş‘arîler, ölülerin kabirlerinde bir şey hissetmedikleri ve bilmedikleri konusunda Kerrâmîlerle tartışmışlar ve onları ilzam etmişlerdir. Kerrâmîler de onların ölümler hakkındaki görüşlerini peygamberler konusuna ilhak etmişlerdir. Ebû Azbe, Eş‘arî’nin ve onun öğrencilerinin bunun aksine Hz. Peygamber’in kabrinde diri vaziyette olduğuna, olup bitenleri bildiğine ve hissettiğine inandıklarını söylemiştir. Bu sebeple de Müslümanlar onun kabrine salât ve selâm göndermektedirler. Ebû Azbe, İmam Eş‘arî’nin sıradan ölümler hakkında söylediği bu sözün nebîler hakkındaki bu hükmü gerektirmediğini, bunun çok saçma bir görüş ve

⁵⁴⁶ Neseî, *Bahrü’l-keîâm*, s. 125.

⁵⁴⁷ Neseî, *Bahrü’l-keîâm*, s. 125.

⁵⁴⁸ Neseî, *Bahrü’l-keîâm*, s. 126.

⁵⁴⁹ Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, s. 229.

İmam'a atılmış asılsız bir iftira olduğunu söylemektedir.⁵⁵⁰ Bir Şâfiî fakîhi ve biyografi yazarı olan Sübkî de *Tabakat* adlı eserinde bu görüşün Kerrâmîler tarafından İbn Fûrek'e iftira atılışının hikâyesini anlatmaktadır. Buna göre devrin sultanını kışkırtmak için atılan bu iftira karşısında İbn Fûrek huzura çıkartılmış ve o, kendisine nispet edilen görüşü tekzip ederek şöyle demiştir: “Bunu size nakleden yalan söylemiş. Eş‘arîler’in görüşleri arasında asla böyle bir şey yoktur. Hz. Peygamber (sav) hâlihazırda kabrinde diridir ve ebede kadar mecazen değil hakikaten resûldür. O, henüz Âdem (as) toprak iken de resûldü ve sonsuza dek resûl olarak kalacaktır”. Sübkî’nin ifadesine göre Kuşeyrî, bu iftiranın daha önce de İmam Eş‘arî’ye atıldığını söylemiştir.⁵⁵¹

Konu ile ilgili olarak Bâkılânî, peygamberlerin dünya hayatından ayrıldıktan sonraki hallerini uyku haline benzetmiş ve nübüvvetlerinin devam ettiğinin bilinmesi gerektiğini çeşitli delillerle beyan etmiştir. Bununla beraber o, hocasına bu konuda farklı bir görüş nispet etmemiştir.⁵⁵² Bâkılânî, âhirete intihallerinden sonra peygamberlerin nübüvvetlerinin sona ereceği görüşünün birtakım zevat tarafından bazı muhakkik kelâm ehline nispet edildiğini ancak bu nispetin yanlış olduğunu ifade etmektedir. Ancak o tahkik ehlinin görüşünün bu olmadığını ifade etmiştir.⁵⁵³

Biz de bu konuda yukarıda ismi geçen mütekellimler gibi bu görüşün Eş‘arî’ye nispetinin sorunlu olduğunu düşünmekteyiz. Zira evvelâ birçok aksi beyan olduğu için bu görüşün Eş‘arî’ye nispeti şâibeli görünmektedir. İkinci olarak onun, “peygamber hâlâ hükmen peygamberdir” şeklinde bir görüş beyan etmesi ve ardından “bir şeyin hükmü aslı yerine geçer” demesi de aslında onun, hakikatte hâlâ risâletinin devam ediyor olduğunu söylemesinden çok da uzak bir görüş değildir. Bu sebeple Ebû Azbe de sözün burasında Eş‘arî’ye nispet edilen bu sözün gerçek olması durumunda bile yine de bu ihtilafın sadece lafzî yani şekilsel olarak kalacağını belirtmiştir.⁵⁵⁴ Anlaşılan o ki bu görüş Bâkılânî’nin yaşadığı dönemde de bazı Ehl-i sünnet camiasına nispet edilmiştir. Ancak o, mezhep büyüklerinin bu görüşte olmadığını vurgulamaktadır.

Öyle görünüyor ki Neseî, her zaman riayet ettiği ilmî titizliğini burada koruyamamış ya Kerrâmîler’in bu konudaki nispetleri çok yayıldığı için bunun gerçek

⁵⁵⁰ Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 14, 15.

⁵⁵¹ Tâceddin Sübkî, *Tabakatü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, IV, 131. Ayrıca bkz. Tâceddin Sübkî, *Tabakatü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, III, 384-385, 406.

⁵⁵² Bâkılânî, *el-İnsaf*, s. 60, 61.

⁵⁵³ Bâkılânî, *el-İnsaf*, s. 60, 61.

⁵⁵⁴ Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 13.

olduğunu hükmüne varmış ya da iki görüş arasındaki bu farklılığın –eğer böyle bir ihtilaf varsa- sadece lafzî olduğunu gözden kaçırmıştır. Yine de şunu belirtmek gerekir ki Nesefî, diğer başka meselelerde olduğu gibi burada da Eş'arî'nin görüşünü uzunca tartışıp tenkit etmemiştir. Sadece bu konuda kendisine ihtilaf ettiğini gerekli delilleriyle beraber zikretmiştir.

2.2. Peygamberlik İddiasında Bulunan Kişinin Elinde Mucize Gerçekleşmesi

Peygamberliğin ispatı konusu beşeriyetin hayatında önemli bir yer tutmaktadır. Zira bir dine, bir inanç sistemine ve tek bir Tanrı'ya davet edip, ondan mesaj aldığını ve bu mesajı iletmekle yükümlü olduğunu, bu mesaja uymayan kimselerin ebedî azaba müstahak olacağını iddia etmek hiç de öyle kolay bir iddia değildir. Bu nedenle Allah, gönderdiği peygamberleri çeşitli mucizelerle desteklemiş, bu şekilde mükellefler peygamberin doğruluğuna inandıktan sonra o dine tâbi olabilmiş, nebî ile mütenebbî (peygamberlik iddiası taslayan yalancı kişi) arasını ancak bu şekilde ayırabilmişlerdir.

Kelâm ilminde mucize konusuyla ispat ve inkâra karşı delil cihetinden ilgilenilmiştir. Zira mucizeleri ispat, nübüvveti ispat mânasına gelmektedir. Nübüvvetin hak ve peygamberlerin de sadık olduğu anlaşıldıktan sonra dinî sorumluluklar zaten nebînin Allah'tan alıp ilettiği mesajlardan anlaşılacaktır. Dolayısıyla ispat-ı mucize veya ispat-ı nübüvvet konuları temel unsurları itibariyle Ehl-i sünnet ekolünün kendi içinde ihtilaf etmediği meselelerdendir. Her ne kadar ispat metotları bazen birbirinden farklı olsa da netice itibariyle mucizelerin varlığı ve nübüvvetin hak oluşu Ehl-i sünnet camiasında kabul görmüştür.

Bu sebeple Nesefî, elimize ulaşan en geniş çaplı eseri olan *Tebsiratü'l-edille*'de mucize ve nübüvvet münkirleriyle fazlaca uğraşmıştır. Bununla beraber Nesefî, “Allah'ın peygamberlik iddiasında bulunan bir kişinin elinde tabiatüstü bir olay gerçekleşmesine müsaade etmemesinin sebebi hakkında araştırma” adını verdiği başlık altında Eş'arî'nin görüşüne yer vermiştir.

Nesefî'nin aktardığına göre bazı Mâtürîdîler Allah'ın mütenebbî elinde mucize göstermemesini hikmet-sefeh bağlamında düşünüp imkânsız görmüşlerdir. Eş'arîler'in

ekseriyeti ve bazı Ehl-i hadis ekolüne mensup kelâmcılar ise “sefeh sadece hakkında nehiy olan hususlarda olur” demişlerdir. Onlar, Allah’ın peygamberlik iddiasında bulunan kişinin elinde mucize göstermemesini, bunun Allah’ı aciz bırakmak mânasına geleceği sebebine bağlamışlardır. Zira durum böyle olursa bu, Allah Teâlâ’nın risâlet iddiasında sadık olan kişinin sıdkını ispatlamaktan ve hak ile bâtılın arasını ayırmaktan aciz olduğu mânasına gelecektir. Allah’ın bir durum karşısında aciz kalması da imkânsızdır. Bununla beraber ilahlık iddiasında bulunan kişi için bu söz konusu değildir. Zira zaten onun yalancı olduğunun alâmetleri onda mevcuttur.⁵⁵⁵ Neseî, Eş‘arî’den tahkik ehlinin bu görüşte olduğunu belirtmiştir.⁵⁵⁶

Bu konuda Neseî herhangi bir itiraz zikretmeksizin Eş‘arîler’in görüşünü nakletmiş ve onlardan tahkik ehlinin bu görüşte olduğunu belirterek aslında bu görüşü bir nevi tasvip ettiğini ima etmiştir. Aslına bakılırsa sebebi ister hikmet-sefeh bağlamında isterse Allah’a acizlik atfetme şeklinde olsun burada mühim olan Allah’ın mütenebbî elinde mucize yaratmayacağı kanısıdır. Bu hususta mezhep imamlarımız ihtilaf etmemişlerdir.

Bu bölümde dikkatimizi çeken bir başka husus da Neseî’nin, Eş‘arîlik ve Mâtürîdîlik arasında bilinen en belirgin ihtilaf konularından biri olan nebînin cinsiyeti mevzuunda Eş‘arî ekole herhangi bir atıf yapmamış olmasıdır.

2.3.Ehl-i Fetretin Durumu

Esasında bu konunun temel problemi Allah’ın ve şariatın akılla bilinip bilinemeyeceği tartışmasıdır. Meselenin bir diğer ucu da güzel ve çirkinin (husûn-kubuh) akılla mı yoksa şariatla mı bilineceği mevzusudur.

Bu bağlamda fetret döneminde yaşayan veya dağ başında / uzak bir yerde yaşadığı için kendisine herhangi bir davet ulaşmayan kişilerin akılları sayesinde Allah’ı tek başlarına bulup bulamayacakları tartışması kelâmın erken dönem mesâili arasında yer almaktadır. Böyle bir kişinin öldürölüp öldürölmeceği, eğer öldürölürse diyetinin

⁵⁵⁵ Neseî, *Tebsıra* II, 693.

⁵⁵⁶ Neseî, *Tebsıra* II, 693.

ne olması gerektiği konusunda Bağdâdî'nin İmam Ebû Hanîfe'ye ve İmam Şafîi'ye nispet ettiği görüşler bu mevzunun erken dönemden itibaren tartışıldığının delilidir.⁵⁵⁷

Nesefî, *Bahrü'l-kelâm* adlı eserinde Eş'arîler'in aksine kendi mezheplerine göre kendisine vahiy ulaşmayan kimsenin Allah katında mazur olmayacağını söylemiştir. Böylelikle Eş'arîler'e, kendisine vahiy ulaşmayan kişinin Allah katında mazur olacağı görüşünü nispet etmiştir.

İmam Eş'arî, Allah'ı bilmenin ve ona inanmanın, insanın fitratına yerleştirilmiş zarûrî bir bilgi olmadığını savunmaktadır. Çünkü eğer böyle olsaydı tüm insanlar iman hususunda ittifak ederlerdi. Mademki insanlar arasında Allah'ı bilmeyi bırakıp küfrü tercih edenler vardır, o halde bu bilginin zarûrî olmadığı açıkça belli olmaktadır. Eş'arî bu bilginin zarûrî olması durumunda insanların zihinlerine herhangi bir şek veya şüphe ilişmesinin mümkün olmayacağını; aynı şekilde Allah'ın yokluğu iddiasına çağrı yapanların davetlerinin zarûrî bilgi ile çeliştiği için imkânsız olacağını vurgulamıştır. Buna göre eğer mârifetullah zorunlu bir bilgi olsaydı insanların hepsi inanmaya mecbur olurlardı.⁵⁵⁸ Aynı şekilde onlara göre, akıl da güzel ve çirkini kavrayabilmekle beraber insana her şeyi vazife olarak bildirecek kadar güçlü bir vasıta değildir. Böylelikle teklif ancak şeriatla bilinir, bunun tayinini akıl yapamaz. Bu yüzden Eş'arî, Allah'ın peygamber göndermemesi durumunda kulun fiillerine dair hükümlerin ortadan kalkacağını ve tüm insanların çocuklar hükümde olacağını söylemiştir.⁵⁵⁹

İbn Fûrek'in naklettiğine göre İmam Eş'arî, Allah'ın hesap günü cezalandırma veya ödüllendirme durumlarının akılla değil ancak naslarla tayin edilebileceğini, aklın buna hüküm verme yetkisinin olmadığını söylemiştir. Bu sebeple o, hayvanlar ve delilerin durumları hakkında bir hüküm beyan etmemiştir. Aynı şekilde o, kendisine davet ulaşmayan veya peygamberlerin olmadığı bir zamanda yaşayan kişilerin durumları hakkında da hüküm vermemiştir.⁵⁶⁰

Bu durumda Eş'arî'nin bu görüşünün iki sâiki vardır diyebiliriz. Bunlardan birincisi Allah'ı bilmek insan fitratına yerleştirilmiş zorunlu bir bilgi değildir. Dolayısıyla peygamberlerin olmadığı çağda yaşayan biri Allah katında mazur durumda olacaktır. İkinci sebep ise Allah'ın sevap ya da ceza hükmü verecek olmasını akıl değil

⁵⁵⁷ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 328; Metin Yurdağür, "Fetret", *DİA*, XXII, 475.

⁵⁵⁸ İbn Fûrek, *Makalât*, s. 248, 249.

⁵⁵⁹ İbn Fûrek, *Makalât*, s. 180, 181, 285.

⁵⁶⁰ İbn Fûrek, *Makalât*, s. 144, 145.

şeriat tayin edebilir. Bu sebeple o, hakkında hüküm bulunmayan kimselerin akıbetleri hususunda tevakkuf etmiş yani bir beyanda bulunmamıştır. Bu grubun içerisine kendisine vahiy ulaşmayan kimseler de dahil olmaktadır.

3. İmâmet

Sözlükte imam, “kendisine uyulan kimse, öncü” mânasına gelmektedir. Terim olarak da Hz. Peygamber’in vefatından sonra İslâm toplumunun dinî ve siyasî liderliği görevine imâmet denmiştir. Ayrıca cemaatle namaz kıldıran kişiye de önder vasfından ötürü imam denmiştir.⁵⁶¹

Denilebilir ki imâmet meselesi Hz. Peygamber’in vefatını müteakiben Müslümanların karşılaştıkları ilk problem olmuştur.⁵⁶² İmam seçimi her ne kadar görünüşte fikhî bir mesele gibi dursa da sonraları Şîa’nın imâmet bahsini inanç esasları içine alması ve Eş‘arî’den itibaren Şîa’ya reddiye için kelâm kitaplarında imâmet konusunun müstakil yer alması üzerine bu problem kelâm sahasında en şiddetli tartışmaların olduğu bir konu haline gelmiştir.⁵⁶³

Ehl-i sünnet arasında imâmet, siyasî ve kelâmî yönden tartışılırken inanç unsurları arasına katılmamıştır. Bu konu çerçevesinde daha çok Şîa ve diğer muhalif ve Ehl-i sünnet dışı mezheplerle tartışılmıştır. Ehl-i sünnet âlimleri ise bazı küçük ihtilaflar dışında imâmet hususundaki temel problem noktalarında görüş birliği etmişlerdir.

Nesefî de imâmetle alakalı olarak mefdûlün (daha az faziletli olan kişi) imamlığı ve imam seçiminde izlenecek yol hususunda Eş‘arî’nin görüşüne yer vermiştir.

3.1.Mefdûlün İmâmeti

Mefdûlün imâmeti, daha faziletli olan kişi (efdal) dururken daha az faziletli olan birinin (mefdûl) imâmetinin geçerli olup olmayacağının tartışıldığı bir meseledir. Bu husus

⁵⁶¹ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 153.

⁵⁶² Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul: Damla Yayınevi, 2007, s. 22.

⁵⁶³ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 153; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s. 22; Mustafa Öz ve Avni İlhan, “İmâmet”, *DİA*, XXII, 201.

hilafetle alakalı olduğundan dolayı kelâm ilminin siyasete bakan tartışmalarından birini oluşturmaktadır.

Nesefî'nin bildirdiğine göre İmam Eş'arî bu meselede efdal kişi dururken mefdûlün imâmetinin geçerli olmayacağını söylemiştir. Zaten İmam Eş'arî'nin bir kişinin imam olabilmesi için koyduğu şartlardan biri de onun zamanında yaşayan, ondan daha faziletli birinin bulunmaması halidir. Eğer onunla muasır olup da ondan daha faziletli bir kişi bulunursa mefdûl kişinin imâmet için ehil olmadığı sabit olur. Nesefî, bu sözleri aynen Eş'arî'ye nispet ettikten sonra şöyle söylemektedir: “Onlar, efdal kişinin imâmetinin nefislerin itaati, halkın ona ittiba ve emirlerine uyma konusunda daha yatkın olduğunu söylemektedirler. Ayrıca onlar, ‘imâmet için fazilet şartı aranır, zaten imâmetin nübüvvet makamına kıyas rütbesinde olduğu düşünülürse bunun aranması gerekir’ demişlerdir”.⁵⁶⁴ Burada Nesefî'nin isim veya grup belirtmeden “onlar” şeklinde ifade ettiği görüş belli ki Eş'arîler kastedilerek söylenmiştir.⁵⁶⁵

Nesefî, kendi ekolünün imamlık için efdaliyet şartı koymadığını belirtmiş ve bu konudaki delillerini de zikretmiştir. Buna göre Hz. Ömer'in imam seçimi için bazılarının diğerlerine göre daha faziletli olduğu açık olan altı kişilik bir komisyon oluşturması imamlık için en faziletli kişi olma şartının olmadığına bir delildir. Zira Hz. Ömer, bu altı kişi içinden en faziletli olanı seçmemiş, bilakis seçim işini onların istişaresine havale etmiştir. Ayrıca Nesefî, râşit halifelerden sonra onun yaşadığı çağa kadar gelip geçen halifeler arasında aslında kendisinden daha faziletli kişiler olduğu halde imam olanların bulunduğunu ancak halkın her zaman imama itaatin gerekliliğini bildiğini vurgulamıştır. Bunun dışında Nesefî'ye göre en faziletli kişiyi hakikat suretiyle bilmeye imkân yoktur. Bilakis bu her zaman için şüphe barındırır bir durum olacaktır. Tüm bu sebeplerden dolayı Nesefî, mefdûlün imâmetini caiz görmüştür.⁵⁶⁶

Görüldüğü gibi Nesefî burada Eş'arî'nin görüşünü gerekçesiyle beraber açıklamış ancak kendi gerekçelerini de sunarak bu görüşe muhalefet etmiştir.

⁵⁶⁴ Nesefî, *Tebşıra* II, 1113, 1114.

⁵⁶⁵ Eş'arî'nin ilgili görüşü için bkz. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 193, Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 246.

⁵⁶⁶ Nesefî, *Tebşıra* II, 1114, 1115.

3.2. İmam Seçiminde İzlenecek Yol

İslâm düşünce tarihinde ve özellikle de kelâm sahasında imâmet hususundaki tartışmalar genelde siyasi sâiklere dayanır. Halife seçimi konusunda yapılan tartışmalar da temelde Şîa'nın imâmetin nasla belirlendiğini iddia etmesine bir reaksiyon olarak tartışılmıştır. Kelâm bilginleri ve mezhep önderleri imamların nasla tayin edilmediğini, bilakis seçimle göreve geldiklerini ispat etmeye çalışmış, böylelikle Hz. Ali'den önce olan halifelerin meşruiyetini Şîa'ya karşı savunmuşlardır.

Nesefî de birçok mütekellim gibi kitaplarının son bölümlerini imâmet etrafında tartışılan meselelere ayırmıştır. Bu bağlamda Nesefî, ilk olarak Şîa'nın iddia ettiği gibi imamların nasla belirlenmediğini ispat ettikten sonra “peki nasıl belirlenir?” sorusuna cevap aramıştır.

Nesefî'ye göre imamların nasla tayin edilmediği ispat edilince, onların seçimle belirlendikleri de ortaya çıkmış olur. Ancak Nesefî, bu seçimin nasıl gerçekleştiği konusunda insanların ihtilaf ettiklerini söylemiştir. Nesefî'nin belirttiğine göre İmam Eş'arî'den şöyle bir rivayet nakledilmiştir.

Eğer içtihat ehli bir kimse, mevcut halifenin vefatı zamanında bir kişide imâmet özelliklerinin mevcut olduğunu görür ve onun imâmetine karar verirse bu kişinin imâmeti sahih olur. Bundan sonra kimsenin bu seçime itiraz etmemesi gerekir. Bu durumda imâmetin gerçekleşmesi için icmân vuku bulmasını şart koşturmak da gereksizdir. Zira bu sırada icmâ beklenirken ümmetin ihtiyacı ertelenmiş olur. Kaldı ki sahâbîler de halife seçiminde veya ona biat etmek sırasında icmâ şartı koşmamışlardır. Onlar sadece akdin gerçekleşmesine itibar etmiş ve bundan sonra biat çağrısına icabet etmişlerdir. İmâmetin gerçekleşmesi için icmân şart olmadığı anlaşıldığı vakit aralarında bir tercih yapılamayacağı ve çatışma meydana gelecek olması sebebiyle akdin sahih sayılmasında bir sayının diğerinden evla olmadığı da anlaşılır.⁵⁶⁷

Burada Nesefî, “kendi imamlarımızın görüşleri üzerinde durmayacağım” diyerek doğrudan İmam Eş'arî'nin konu hakkındaki görüşünü⁵⁶⁸ nakletmiş ve Hz. Ömer'in Sakife günü yaptığı uygulamayı zikrederek bu görüşün doğruluğuna delil getirmiştir. Zira orada Hz. Ömer, ümmetin icmân olmaksızın Hz. Ebu Bekir'e biat etmiş ve peşinden diğer sahâbîler de ona uymuşlardı.

⁵⁶⁷ Nesefî, *Tefsîr* II, 1127.

⁵⁶⁸ Bu görüş için bkz. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 280, 281; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 254.

DEĞERLENDİRME ve SONUÇ

Nesefî, genel olarak ilmî faaliyetlerin ve özel olarak da kelâm çalışmalarının derin ve gelişmiş olduğu bir çağda ve bölgede yaşamış olmasının verdiği avantajla bu ilimle uğraşmıştır. Böylelikle o, hem Ehl-i sünnet içindeki etkileşimin kuvvetli hem de batıl gruplarla mücadelenin yaygın olduğu bir sahada kelâm faaliyeti yapmıştır. Binaenaleyh gerek Mu‘tezile ile gerekse Kerrâmiyye ve diğer batıl gruplarla ciddi mücadele vermiş, bunun yanında Ehl-i sünnet içindeki farklara muttali olmuş, bu farkları zaman zaman teliflerinde değerlendirmiştir. Bu minvalde o, Ehl-i hadis kelâmcıları ve Eş‘arîler’e de sürekli olarak atıflarda bulunmuştur. Nesefî, Eş‘arîler’den genelde İmam Eş‘arî, Bâkîllânî, İsferyînî, Bağdâdî, İbn Fûrek’ten nakillerde bulunmuştur. Bunun yanında iki defa Ebû Mansûr b. Eyyûb ve bir defa da Bâhilî’ye atıf yapmıştır. Bundan başka o, adını vermediği üç Eş‘arî zâttan alıntılar yapmış, kimi zaman da isimle takyit etmeksizin Eş‘arîler’in bütününe, bir kısmına veya İmam Eş‘arî’nin ashabına çeşitli görüşler nispet etmiştir.

Bununla beraber Nesefî, kelâm ilminde otoritesini kanıtlamış olan ve kendisinden 30 yıl önce vefat eden Cüveynî’ye ve kendi akranı olan Gazzâlî’ye ya da aradaki diğer Eş‘arî kelâmcılara atıflar yapmamıştır. O, ancak Eş‘arî ve ondan bir yüzyıl sonra yaşayan büyük mezhep önderlerini isimle zikretmiştir. Dolayısıyla Nesefî’nin ismini zikrettiği Eş‘arî âlimler hicrî beşinci asrın ilk yarısında vefat eden âlimler ve onlardan bir yüzyıl önce yaşayan mezhep önderleri Eş‘arî’dir. Çağdaş olup farklı coğrafyalarda yaşamış oldukları için Nesefî’nin Gazzâlî veya Cüveynî’den haberdar olamaması yahut en azından onların eserlerini ve görüşlerini tetkik edecek imkân bulamamış olması muhtemeldir. Ayrıca Nesefî’nin Eş‘arîler’den alıntı yaparken seçtiği isimler, bizim bugün mezhebin önemli isimleri içinde kabul ettiğimiz kelâmcıların o gün de aynı minvalde bilindiği çıkarımını yapmamızı sağlayacaktır. Bunun yanında Nesefî’nin “Eş‘arîler” şeklindeki atıfları, bu ekolün hicrî beşinci yüzyılda ve Mâverâünnehir bölgesinde adıyla istikrar bulmuş bir mezhep olduğunun başka bir kanıtıdır.

Nesefî’nin Eş‘arîler’e yaptığı atıfları değerlendirmek gerekirse onun, kitaplarında Eş‘arîler’e özellikle Allah’ın zâtı ve sıfatları hakkındaki bahislerde atıf yaptığını söylememiz gerekir. Bundan başka o, iman meselesinde gerekli yerlerde

Eş‘arîler’e temas etmiştir. Nübüvvât ve varlık bahislerinde ancak sınırlı sayıda Eş‘arîler’e görüş nispet eden Neseî, semiyât bahsinde Eş‘arîler’e herhangi bir görüş nispet etmemiştir. Bundan başka o, bilginin doğru tanımını ararken Eş‘arîler’e ait birkaç tarif zikretmiştir.

Neseî’nin, Eş‘arîler’e yaptığı atıfları şu şekilde tasnif etmek mümkündür;

1. Eş‘arîler’in görüşünü nakletmiş ve tasvip etmiştir.
2. Eş‘arîler’in görüşünü zikretmiş ve tenkit etmiştir.
3. Eş‘arîler’in görüşünü zikretmiş ancak üzerinde bir yorum yapmamıştır.
4. Eş‘arîler’e ait olan ve tenkit ettiği bir görüşü Eş‘arîler’in kendi sistemleri içinde tutarlı bulmuştur.
5. Eş‘arîler’e ait olan ve tasvip ettiği bir görüşü onların sistemleri içinde tutarsız olarak görmüştür.
6. Sadece kendi görüşünü belirtip geçebilecekken Eş‘arîlerle ittifak ettikleri noktaları özellikle belirtmiştir.
7. İki mezhep arasındaki farklılığın lafzî olduğuna dikkat çekmiştir.
8. Muarızların Eş‘arîler’e yöneltebilecekleri itirazlara onlar adına cevap vermiştir.
9. Muarızların Ehl-i sünnet’e yönelttiği itirazların Mâtürîdîler değil Eş‘arîler için geçerli olabileceğini zikretmiştir.
10. Muarızların Ehl-i sünnet’e yönelttikleri itirazlara karşı Eş‘arî ekolden yardım almış, onların cevaplarını aktarmıştır. Yahut hem kendi cevaplarını hem Eş‘arîler’in cevaplarını zikretmiştir.
11. Muarızların görüşlerini naklederken Eş‘arî kaynaklardan faydalanmış ve bunu bildirmiştir.
12. Eş‘arîler’in teliflerinde yer alan bazı konulara işaret etmiştir.
13. Eş‘arî’den rivayet olunan farklı görüşleri nakletmiş, doğru olan nispeti tayin etmiştir.
14. İki ekolün de görüşü aynı olduğu halde onları bu görüşe götüren sâiklerin farklılığına dikkat çekmiştir.

Bu hususları tek tek değerlendirmek gerekirse 1, 2 ve 3. maddelerde üzerinde durulacak bir durum yoktur. Zira Neseî, her müellifte görünebilecek bir şekilde farklı mezheplerin görüşlerini almış, onları kimi zaman tasvip etmiş, kimi zaman tenkit etmiş bazen de bir yorum yapmadan geçmiştir.

4. maddeye gelindiğinde ise Neseî'nin Eş'arîlik karşısındaki inşafî tutumunu görmekteyiz. Zira Neseî, zaman zaman Eş'arîler'in bir görüşünü benimsemiş olsa da onların bu görüşlerini kendi sistemleri içinde tutarlı bulduğunu ifade etmiştir. 5. maddede, bunun tam tersi olan, kendisi açısından problem teşkil etmeyen ancak Eş'arîler'in kendi sistemlerine göre yanlış olacak görüşlerine de temas etmiştir. 6. madde bizim önemseydiğimiz durumlardan birini ihtiva etmektedir. Zira Neseî, sadece kendi görüşünü veya kendi mezhep imamlarının görüşlerini söyleyip geçmek yerine Eş'arî'nin de aynı görüşte olduğunu bazen hususi bir şekilde zikretmiştir. Bu da onun Eş'arî'yi otorite olarak kabul ettiğine yorumlanabilir. 7. madde de bizim özellikle dikkat çekmek istediğimiz maddelerden biridir. Zira bu madde de Neseî'nin Eş'arîliğe kör bir taassupla yaklaşmadığını göstermektedir. Çünkü o, iki ekol arasındaki ihtilafın lafzî düzlemde kaldığını fark ettiği vakit bunu belirtmekten çekinmemiştir.

Yine tezimiz açısından önemli olduğunu düşündüğümüz maddelerden biri olan 8. madde de dikkatle incelemeye değerdir. Neseî, bazen muarızlarıyla hesaplaşmalar içerisindeyken muarızların kendilerine yönelttikleri eleştirileri sıralayıp onlara karşı reddiye yazarken Eş'arî ekolü de unutmamış, onları da yöneltilen eleştirilere karşı savunmuştur. 9. maddede ise bunun tam zıttı olan bir durum vardır. Neseî, muarızların kendilerine yönelttiği eleştirileri bertaraf ederken aslında bu itirazların ancak Eş'arî ekol için geçerli olabileceğini ifade etmiştir. Bu husus sadece fiilî sıfatlar bahsinde vaki olmuştur. Zira bizim de ilgili başlık altında işaret ettiğimiz üzere fiilî sıfatlar Neseî için tabir yerindeyse bir kırmızı çizgi sadedindedir. Bu konudaki görüşlerinden dolayı Eş'arîler'e karşı çıkan Neseî, söz konusu mevzuda muarızların önüne Eş'arîler'i sürmekten çekinmemiştir.

10. madde de Neseî'nin Eş'arîler karşısındaki olumlu tavrına yorumlanabilecek maddelerden biridir. Neseî, zaman zaman muarızlarıyla hesaplaşırken onların Ehl-i sünnet'e yönelttiği itirazlara ya doğrudan Eş'arîler'in usulünden cevap vermiş ya da kendi cevaplarının yanında Eş'arîler'in cevaplarını da zikretmiştir. Kendileri de aynı görüşte olmalarına rağmen onun Eş'arî ekolün cevaplarından yararlanması olumlu yorumlanması gereken bir tavidir.

11. maddede Neseî, farklı kaynaklardan beslenmesi ya da isim vermeden alıntı yapması mümkünken kimi zaman diğer fırkalara ait görüşleri Eş'arîler'in kitaplarından almıştır. Bu da onun Eş'arîler karşısında kibre kapılmadığına ve bunun dışında Eş'arî

kaynakları güvenilir olarak addettiğine yorumlanmalıdır. 12. madde ise birçok konuda önem arz etmektedir. Zira Nesefî'nin sunduğu telif bilgileri hem günümüze ulaşan ya da ulaşmayan kitapların sahiplerine olan nispetleri için bir delil olarak alınabilmekte hem de günümüze ulaşmayan kitapların muhtevaları hakkında bilgi vermektedir. Bu meyanda o, Eş'arî, İsferyânî, Bağdâdî ve İbn Fûrek'in kitaplarına atıflar yapmıştır. Kimi zaman okuyucuyu bu kitaplara yönlendirmiş, kimi zaman bu kitaplarda yer alan konulara işaret etmiştir. Söz gelimi o, İsferyânî'nin *Ta'cizü'l-Mu'tezile* kitabına atıflar yapmış, bu kitapta Mu'tezile'ye cevap verilen bazı konulara değinmiştir. Bunlardan biri onun adı geçen kitabında İbn Kerrâm'ın (ö. 255/869) Allah'ın cevher olduğu şeklindeki görüşünü nakletmesi, bundan sonra onu Müslümanların icmâını terk edip Hristiyanlığa ilhak olmakla itham etmesidir.⁵⁶⁹ Yine İsferyânî'nin rızık ve ecel konuları hakkında telif verdiğini ve söz konusu telifinde bu konulardaki ihtilafın lafzî olduğunu beyan ettiğini aktarmış ve bu görüşü tasvip etmiştir.⁵⁷⁰ Bundan başka Nesefî, İsferyânî'nin Mu'tezile'den bazı kimselerin görüşlerini zikrettiğini ve bunları itimat edilecek deliller olarak bulmadığını belirttiğini nakletmiştir.⁵⁷¹ Aynı meyanda Nesefî, İbn Fûrek'in *İhtilâfû's-şeyhayn el-Kalânîsî ve'l-Eş'arî* kitabına epey atıfta bulunmuştur. Yine o, İbn Fûrek'in haberi sıfatlar hakkında şâmil bir kitap yazdığını belirtmiş ve daha fazla bilgi almak isteyen okuyucuları bu kitaba yönlendirmiştir.⁵⁷² Bu minvalde zikretmemiz gerektiğini düşündüğümüz bir başka konu da Nesefî'nin Cemel Vak'asını aktarması sırasında gerçekleşmiştir. Nesefî, bu olayı izah ederken Hz. Âişe'nin ve Hz. Ali'nin esasında savaş niyetinde olmadıklarını ancak söz konusu vak'anın Hz. Osman'ın katillerinin fitne ve kışkırtmalarıyla meydana geldiğini bu konuda onları kınayacak bir husus bulunmadığını Bağdâdî'nin kitabından nakletmiş ve bu görüşün doğruluğuna işaret etmiştir.⁵⁷³

13. maddede de geçtiği üzere Nesefî, zaman zaman Eş'arî'den rivayet olunan farklı görüşleri zikredip ona ait olan sahih görüşü tespit etmiştir. Bazen de o, Eş'arî'den rivayet edilen bir görüşü zikretmiş ancak kendisi onun kitaplarını incelediği halde bu görüşü bulamadığını beyan etmiştir. Son olarak 14. maddede Nesefî, bazen iki ekolün

⁵⁶⁹ Nesefî, *Tebsıra*, I, 264.

⁵⁷⁰ Bkz. Nesefî, *Tebsıra*, II, 948.

⁵⁷¹ Nesefî, *Tebsıra*, I, 240, 242.

⁵⁷² Nesefî, *Tebsıra*, I, 290.

⁵⁷³ Nesefî, *Tebsıra* II, 1170.

de vardıkları sonuç aynı olmasına rağmen farklı sâiklerle bu sonuca ulaştıklarını belirtmiş ve bu sâikleri açıklamıştır.

Tüm bu değerlendirmelerin yanında önemle altını çizmek istediğimiz başka bir nokta daha vardır. Neseî, iki ekol arasındaki ihtilâflı tüm meselelerde Eş‘arîler’in adını ya da görüşlerini zikretmemiştir. Bazen de onların görüşlerini isim vermeden zikrettiği olmuştur. Böylelikle bu kitabın Eş‘arîlerle hesaplaşma kitabı olmadığını söylememiz mümkün olmaktadır. Zira eğer bu amaçla yazılmış olsaydı Neseî’nin, Mu‘tezile’ye karşı yaptığı gibi Eş‘arîlerle aralarındaki tüm ihtilaf noktalarını tek tek zikredip onları tenkit etmesi gerekirdi. Sözün burasında Neseî’nin *Tebşıra*’nın mukaddimesinde, “dostlarım benden itikâdî meselelerde delilleri zikretmem, selefın ve Ehl-i sünnet’in yolunu açıklamam ve hasımların görüşlerini çürütmek için bir kitap telif etmemi talep ettiler” şeklindeki beyanı dikkate alınmaya değerdir. İstek üzerine bu eserini kaleme aldığını belirten Neseî’nin de zikrettiği gibi eserin yazılış amaçlarından biri, hasımlarla olan hesaplaşma ve kendi mezhebinin doğruluğunu ispatlamadır. Oysa onun Eş‘arîler’e yaptığı atıflar, nispet ettiği görüşler ve onlarla olan diyalogu, Eş‘arîler’in bu kitapta muhatap alınan hasımlardan olmadığını çok net göstermektedir. Ancak bütünü bir tarafa bırakıp bu durumun tek bir meselede istisnasından söz edilebilecekse şüphesiz bu mesele tekvin bahsidir.

Bundan başka Neseî’nin Eş‘arîler’i nasıl tavsif ettiğinin de üzerinde durmak istiyoruz. O, Eş‘arîler’den şu şekillerde bahsetmiştir:

- 1) Büyük mütekellim,
- 2) Ashab-ı rü’yet,
- 3) Hasımlar,
- 4) Kınayan,
- 5) Ehl-i hadis kelâmcıları.

Birinci maddeden başlayacak olursak Neseî, va‘d ve vaîd konusunda Eş‘arî ve onun tebaasını büyük / ileri gelen (فحول) mütekellimler arasında zikretmiştir.⁵⁷⁴ Bu bizce önemli bir veri sunmaktadır.

⁵⁷⁴ Neseî, *Tebşıra*, II, 1055.

Nesefî, ikinci maddede “Ashab-ı rü’yet” şeklindeki tasnifle muhtemelen “rü’yeti kabul edenler” şeklinde bir mâna belirtmek istemiştir. Anlaşılan o ki Nesefî, rü’yeti inkâr edenlere karşı durdukları için onları “Ashab-ı rü’yet” olarak isimlendirmiştir.⁵⁷⁵

Üçüncü maddedeki “hasımlar” kelimesi ise sadece tekvin bahsinde geçmiştir. Aslında Nesefî, doğrudan Eş‘arîler’i hasım olarak zikretmiş değildir. Ancak tekvin meselesinde karşılarından duran tüm grupları hasımlar adı altında birleştirmiştir.⁵⁷⁶ Dördüncü maddede geçen “kınayan” ifadesi ise tekvin meselesinde kendilerine çeşitli kınama ve eleştiriler yönelten ve adı verilmeyen Eş‘arî zâtı tavsif etmek için kullanılmıştır.

Beşinci maddede yer alan Ehl-i hadis kelâmcısı tasnifi bizce önem arz etmektedir. Nesefî, kitabının bazı yerlerinde İmam Eş‘arî’yi, bundan başka İsferâyînî, Bâkılânî, İbn Fûrek ve Ebû Mansûr b. Eyyûb’u Ehl-i hadis kelâmcıları arasında zikretmektedir.⁵⁷⁷ Bazen de Ehl-i hadis kelâmcılarını zikrettikten sonra onların isimlerini ayrıca anmaktadır.⁵⁷⁸ Bu tutumuyla onun Eş‘arîler’i Ehl-i hadis kelâmcıları arasında gördüğü sonucu çıkmaktadır. Ancak anlaşılan Nesefî’ye göre yine de Ehl-i hadis kavramı Eş‘arîler’i tam olarak ifade etmemektedir. Başka bir deyişle ona göre Eş‘arîlik müstakil bir fırka olmakla beraber aynı zamanda Ehl-i hadis düşüncesi bir nevi çatı gibi onları gölgesi altına almaktadır. Zira Nesefî bir yerde Ehl-i hadis kelâmcıları arasında Küllâbiyye, Kalânisiyye ve Eş‘ariyye’yi ayrı ayrı zikretmiştir.⁵⁷⁹

Klasik kelâm eserlerinde farklı temsilcileriyle beraber Küllâbîlik, Şafîî hadis taraftarlarını oluşturmaktadır. Bu temsilcilerin ortak özelliği Şafîî hadis taraftarı kimseler olmakla beraber itikadî meselelerde kelâma yer vermeleridir. Böylelikle onlar Mu‘tezile ile mücadele ederken Ehl-i hadis sınırları içerisinde kelâmla ilgilenmişlerdir.⁵⁸⁰ Eş‘arî’nin de Mu‘tezile saflarından ayrıldıktan sonra Küllâbîliğin

⁵⁷⁵ Nesefî, *Tebşıra*, I, 633.

⁵⁷⁶ Nesefî, *Tebşıra*, I, 490, 497, 498.

⁵⁷⁷ Bkz. Nesefî, *Tebşıra*, I, 159, 176, 490, 492, 496; II, 796, 785, 1170.

⁵⁷⁸ Nesefî’nin Eş‘arîler ile Ehl-i hadis grubunu ayırdığı yerler için bkz. Nesefî, *Tebşıra*, I, 492, II, 693, 785, 975.

⁵⁷⁹ Bkz. Nesefî, *Tebşıra*, I, 492.

⁵⁸⁰ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Matürîdilik İlişkisi*, s. 88, 89; Mehmet Kalaycı, “Eşarîliğin Tarihsel Arka Planı: Küllâbîlik”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (2010): 401, 402.

izinden gittiği görüşü⁵⁸¹ göz önünde bulundurulunca, Neseî'nin Eş'arîler'i Ehl-i hadis grupları içinde sayması garip değildir.

Yazıcıoğlu'na göre Eş'arî, ömrünün kırk yılını Mu'tezile safında geçirdikten sonra mezhebini terk edince koyu bir Selefiyye taraftarı olmuştur. Bu arada Mu'tezile ile hiçbir bağının kalmadığını göstermek için selef akidesine sıkıca sarılmış ve Mu'tezile'ye karşı büyük mücadele vermiştir. Ona göre Neseî'nin Eş'arî'yi Ehl-i hadis kelâmcıları arasında saymasının nedeni budur.⁵⁸² Aynı şekilde Yusuf Şevki Yavuz da Neseî'nin bu tutumunun sebebini Eş'arî'nin Ahmed b. Hanbel'e olan bağlılığı olarak görmüştür.⁵⁸³ Mehmet Kalaycı ise Eş'arî'nin Mu'tezile safından ayrıldıktan sonra Şafîî hadis taraftarları tarafından temsil edilen Küllâbîler'e ilhak olduğunu kaydetmektedir. Onun ifade ettiğine göre Küllâbî gelenek içinde Eş'arî'nin temayüz etmesi ancak onun vefatından sonra gerçekleşmiştir.⁵⁸⁴ Bundan başka Yusuf Şevki Yavuz da Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra İbn Küllâb'ın izinden gittiğine ve Eş'arîlik müstakil bir isim olarak bilinene kadar bu akıma Küllâbîlik denildiğine dikkat çekmiştir.⁵⁸⁵ Tüm bu parçalar bir araya getirildiğinde Neseî'nin İmam Eş'arî'yi Ehl-i hadis kelâmcıları arasında sayması ve onun takipçilerini de buna ilhak etmesi anlaşılacak bir durumdur.

Bize göre Neseî'nin Ehl-i hadis kelâmcıları arasında saydığı diğer isimler göz önünde bulundurulduğunda Eş'arîler'i Ehl-i hadis mütekellimleri arasında saymasının nedeninin onların Küllâbîlik çizgisinde olmaları sebebi olduğu anlaşılmaktadır. Zira Neseî, eğer selefe olan bağlılığından Eş'arî'yi Ehl-i hadis arasında sayıyor olsaydı Ahmed b. Hanbel'in eleştirdiği İbn Küllâb'ı⁵⁸⁶ da bu zümreye dahil etmezdi. Ayrıca Eş'arî, her ne kadar bir dönem Seleî çizgiye yaklaşmış olsa da onun kelâm ilmiyle iştigal etmesi başlı başında Ahmed b. Hanbel'in yolundan ayrıldığını söylemek için kâfidir. Aynı şekilde onun *el-İbâne* adlı eseriyle *İstihsanü'l-havz* adıyla meşhur olan risalesi arasındaki içerik farkı, onun birbirine uzak iki dönemden geçtiğini gözler önüne sermektedir.

⁵⁸¹ Bkz. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Matürîdilik İlişkisi*, s. 89; Kalaycı, “Eşariliğin Tarihsel Arka Planı: Küllâbîlik”, s. 403, 404.

⁵⁸² Yazıcıoğlu, “Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu'l-Mu'în Neseî”, s. 289.

⁵⁸³ Yusuf Şevki Yavuz, “Ehl-i sünnet”, *DİA*, X, 527.

⁵⁸⁴ Kalyacı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Matürîdilik İlişkisi*, s. 56; Mehmet Kalaycı, “İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdî Kelâmcılığının Yeniden Keşfedilmesinde Eş'ariliğin Rolü”, *Eskiye İlbak* 25 (2012): 33.

⁵⁸⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Küllâb”, *DİA*, XX, 156, 157.

⁵⁸⁶ Yavuz, “İbn Küllâb”, *DİA*, XX, 156.

Bundan başka Neseî'nin Eş'arîlik karşısındaki tutumunu değerlendirirken onun diğer mezheplere karşı olan tavrı ile bir mukayese yapmanın elzem olduğunu düşünüyoruz. Birçok ekole cevap veren, bir konu hakkındaki hemen tüm görüşleri değerlendiren Neseî, söz konusu Ehl-i sünnet dışı gruplar olduğunda kalemını bir kılıç gibi kullanmış, kimi zaman muhatabını çok ağır sözlerle eleştirmiştir. Söz gelimi Mu'tezile'nin görüşlerini tenkit ederken çok ağır bir dil kullandığı olmuştur.⁵⁸⁷ Bunun yanında o, bazen muhaliflerin görüşlerini zikrettikten sonra onların aleyhlerinde dua etmiştir. Ancak söz konusu Eş'arîler olunca Neseî, üslûbunu yumuşatmış, ilim adamına yaraşır bir nezaketle olayları değerlendirmiştir.⁵⁸⁸ Birbirlerine muhalif oldukları ve onları eleştireceği konularda bile bu çizgisini bozmamıştır. Bu çizginin bozulduğu tek istisna vardır. O da Neseî'nin kırmızı çizgisi olarak addettiğimiz tekvin meselesidir. Neseî, tekvin konusunda Eş'arîler'den kendilerine yöneltilen eleştirileri fazla bulmuş olacak ki bu eleştirileri sahiplerine yöneltirken bazen son derece ağır bir üslûp kullanmıştır. Ancak ilgili başlıkta da zikredildiği gibi Neseî, bu eleştirileri Eş'arî mezhebinin kurucusu İmam Eş'arî'ye veya ondan sonra gelen kıymetli Eş'arî temsilcilerine yöneltmemiştir. En az bunun kadar önemli olan bir başka husus da Neseî'nin tenkit ettiği Eş'arîler'in adını vermemiş olmasıdır. Bunun yerine o, onların görüşlerini "Eş'arîler'den biri" nispetiyle nakletmiştir. Tüm bunlara ek olarak Neseî'nin Eş'arî'yi rahmetle andığı da vaki olmuştur.⁵⁸⁹ Bu da onun İmam Eş'arî hakkındaki tavrı hususunda bize olumlu mesaj vermektedir.

Bu bölümde o, kendi görüşünü ehl-i hak olarak göstermiş, karşı tarafı yanlıştaki gruplar olarak nitelemiş, Eş'arîler'den "hasımlar" şeklinde bahsetmiş, onların delillerine "şüpheler" demiştir. Ancak bu tutuma bakarak Neseî'nin Eş'arîler'i mutlak surette Ehl-i sünnet dışında tuttuğunu çıkarmak son derece yanlış bir yargı olacaktır. Zira eserinin tümüne bakıldığında o, Eş'arîler'i Ehl-i sünnet'in dışında tutuyor değildir. Bilakis o Mu'tezile ve diğer batıl gruplara karşı kendileriyle Eş'arîler'i aynı safta görmektedir. Bundan başka bahsi geçtiği gibi Neseî, İmam Eş'arî'den ve diğer Eş'arîler'den Ehl-i hadis kelâmcıları olarak bahsetmiştir. Bu da önemli bir bilgidir. Zira eğer o Eş'arîler'i

⁵⁸⁷ Örnek için bkz. Neseî, *Tebsıra*, I, 368, 369.

⁵⁸⁸ Madelung da Neseî'nin Eş'arîler karşısında genelde saygılı ve ölçülü olduğuna işaret etmiştir. Bkz. Madelung, *Studies in Medieval Muslim Thought and History*, Burlington: Ashgate, s. 320.

⁵⁸⁹ Neseî, *Tebsıra*, thk. Hüseyin Atay, I, 337.

Ehl-i sünnet dışında tutuyor olsaydı onlardan Ehl-i hadis kelâmcıları olarak bahsetmezdi. Zira Ehl-i hadis kelâmcılarının selefe olan bağlılığı bilinen bir durumdur.

Neseî'nin Ehl-i hadis kelâmcılarını Ehl-i sünnet dışında tutmadığı hususunda bir delil daha vardır. Neseî, birçok yerde Ehl-i hadis kelâmcıları arasında saydığı İbn Küllâb'ı Ehl-i sünnet'in mütekaddim uleması arasında da zikretmiştir. Aynı yerde o, Kalânîsî'yi her defasında yaptığı gibi Ehl-i hadis kelâmcılarının mütekaddim uleması olarak belirtmiştir.⁵⁹⁰ Ayrıca Neseî'nin, İbn Küllâb'ı açık bir şekilde “ashabımızın ilkleri” ifadesiyle zikrettiği başka yerler de mevcuttur.⁵⁹¹ Hatta Neseî'nin Eş'arî'yi de mütekaddim ashâbı içinde gördüğüne işaret ettiği de vaki olmuştur.⁵⁹² Bundan başka Neseî, bir yerde Eş'arî'nin kendisinden önceki Ehl-i sünnet ulemasından tevarüs ettiği bir görüşü zikretmiştir.⁵⁹³ Burada Eş'arî'den önceki Ehl-i sünnet uleması muhtemelen Ehl-i sünnet'in doğuşuna zemin hazırlayan erken dönem kelâmcıları yani Neseî'nin Ehl-i hadis mütekellimleri olarak adlandırdığı kişilerdir.

Burada dikkat çekmek istediğimiz bir nokta vardır. Neseî'nin Eş'arîler'i Ehl-i hadis kelâmcıları arasında sayması, onun söz konusu âlimleri, hadis taraftarı olup kelâm karşısında duran gruba dahil ettiği mânasında alınmamalıdır. Zira Neseî'nin Ehl-i hadis kelâmcıları olarak addettiği grup ile bahsi geçen kelâm karşıtı Selefiler birbirinden farklı gruplardır. Buradaki Ehl-i hadis daha önce de bahsi geçtiği gibi Şafî mezhebine müntesip olup itikadî konularda kelâma yer vermiş, Sıfâtîyye diye de adlandırılan ve kelâm ile ilgilendikleri için aşırı hadis taraftarlarınca eleştirilen kimselerdir.⁵⁹⁴ Bu sebeple Neseî'nin Hanbelîler'e karşı olan tutumu doğrudan ya da dolaylı olarak Eş'arîlik için de geçerli sayılmış olmayacaktır.⁵⁹⁵

Bazı araştırmacılar Neseî'nin “Ehl-i sünnet'in görüşü budur” şeklindeki beyanlarında bazen Eş'arîler'in görüşlerini karşı tarafta bıraktığı için Neseî'nin

⁵⁹⁰ Neseî, *Tebsıra*, I, 462.

⁵⁹¹ Neseî, *Tebsıra*, I, 607, II, 952.

⁵⁹² Neseî, *Tebsıra*, II, 952.

⁵⁹³ Neseî, *Tebsıra*, I, 310.

⁵⁹⁴ Krş. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Matürîdilik İlişkisi*, s. 88, 89.

⁵⁹⁵ Zekerya Sarıbulak, Neseî'nin Hanbelîler için söylediklerinden yola çıkarak Eş'arîler'i de Ehl-i hadis kelâmcıları arasında gördüğü için onun, Eş'arîler'i Ehl-i sünnet arasında saymadığı yorumunda bulunur. Belirttiğimiz sebepten dolayı bizce bu çıkarım yanlıştır. Bkz. Zekerya Sarıbulak, “Ebu'l-Muin en-Neseî ve İslâm Mezhepleri Tarihindeki Yeri” (Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013) s. 127.

Eş‘arîler’i Ehl-i sünnet dışında tuttuğu çıkarımı yapabilirler.⁵⁹⁶ Ancak burada itibar edilmesi gereken önemli bir mevzu vardır. Neseî’nin yaşadığı çağda Eş‘arîlik bir mezhep olarak teşekkül etmiş ve isim olarak bu şekilde yayılmıştır. Bu sebeple Neseî’de ve onun çağdaşlarının eserlerinde Eş‘arîlik adı görülmektedir. Buna mukabil o dönemde Mâtürîdîlik bu isimle anılıyor değildir.⁵⁹⁷ Bu yüzden Neseî kitabında birçok kez Mâtürîdî’yi sitayişle anmış, onu mezhebinin selef imamlarından zikretmişse de kendisini Mâtürîdîlik mezhebine müntesip olarak addetmemiştir. Bunun yerine o, Ehl-i sünnet ismine vurgu yapmıştır. Aynı şey Pezdevî’de de görülmektedir. Bundan başka Sâlimî de Ehl-i sünnet ismine vurgu yapanlardan olmuştur. Bu sebeple İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946), ancak Neseîler’in zuhurundan sonra Mâtürîdiyye isminin şayi olduğunu belirtmektedir.⁵⁹⁸ Tüm bunlar dikkate alındığında Neseî’nin Ehl-i sünnet’in görüşlerini serdederken bizim anladığımız çatı kavramını değil bazen hususi olarak Hanefî-Mâtürîdî çizgiyi kastettiğini söyleyebiliriz. Yani o, bir görüşü Ehl-i sünnet’e nispet ederken, bunun dışında kalan tüm görüşler Ehl-i sünnet dışındadır mesajını vermek istiyor değildir.

Bundan sonra Neseî’nin Eş‘arîlik hakkındaki tutumunun netleşmesi için bir mukayeseden daha kısaca söz etmek istiyoruz. Neseî’nin çağdaşı olan Sâlimî *et-Temhîd* adlı kitabında sadece birkaç yerde Eş‘arîliğe atıf yapmıştır. Bu atıflar da onların birleştikleri değil ayrıldıkları noktalar üzerine olmuştur. Sâlimî’nin mezhepleri tasnif edişi incelendiğinde Eş‘arîliği mutlak surette Ehl-i sünnet dışında tuttuğu çok rahat fark edilecektir. Zira o, Eş‘arîler’in ve diğer grupların görüşlerini zikrettikten sonra “Ehl-sünnetin görüşüne gelince...” şeklinde bir başlangıç yaparak kendi ekolünün görüşünü zikretmiştir.⁵⁹⁹ Ayrıca Sâlimî, tekvinin hâdis olması ve tekvin ile mükevvenin aynı olması görüşlerini açık bir şekilde küfür olarak değerlendirmiştir.⁶⁰⁰ Eserinde ancak sınırlı sayıda Eş‘arîliğe temas ettiği halde onlara karşı tavrı bu kadar net olan Sâlimî ile mukayese edince Neseî’nin Eş‘arîler’e türlü şekillerde ve çok fazla atıf yapmasına rağmen böyle bir üslûpla karşılaşılması tezimizi doğrular niteliktedir.

⁵⁹⁶ Böyle bir değerlendirme için bkz. Sarıbulak, “Ebu’l-Muin en-Neseî ve İslâm Mezhepleri Tarihindeki Yeri”, s. 126.

⁵⁹⁷ Yavuz, “Mâtürîdiyye”, *DİA*, XXVIII, 167; Kalaycı, Tarihîsel Süreçte Eşarîlik Mâtürîdîlik İlişkisi, s. 74, 75.

⁵⁹⁸ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Ankara: Umran Yayınları, 1981, s. 67.

⁵⁹⁹ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 136.

⁶⁰⁰ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 137.

Nesefî'nin eserlerini Eş'arî ekole yaptığı atıflar yönüyle incelediğimizde onun Eş'arîler'in sistemini ve görüşlerini çok iyi bildiğini, Eş'arîler'den önemli isimlerin kitaplarına iyi derecede vakıf olduğunu söylemek mümkündür. Nesefî, onların görüşlerini aktarırken istediği ya da işine geldiği gibi değil, delilleriyle beraber insafî ve ilmî bir titizlikle aktarmıştır. Ne var ki tüm bu titizliğine rağmen bazen görüşleri nispet ederken isabet edememiştir. Ancak bunları kasıtlı yaptığını söylememiz imkân dahilinde değildir.

Nesefî'nin *Tebşıra* adlı bu mühim eseri bizlere tarihsel süreçte Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik ilişkisini değerlendirebilmek açısından önemli bilgiler sunmaktadır. Nesefî'nin Eş'arîler'e yaptığı atıflar ve onlar hakkındaki değerlendirmeleri sayesinde o dönemde Mâtürîdîler ile Eş'arîler arasında cereyan eden sıcak tartışmaları öğrenmemiz mümkün olmaktadır. Zira daha önce de bahsi geçtiği gibi o, tüm ihtilaf noktalarını da zikretmemiştir. Bazen kimsenin değinmediği ihtilaflara değinmiş ama bir o kadar da bilinen ihtilafların zikrini atlamıştır. Bunun yanında bilinen ihtilafların arasını uzlaştırdığı da vaki olmuştur.

Tarihsel süreç içerisinde iki ekolün etkileşimi değerlendirilirken Nesefî'nin eserlerinden çıkarılabilecek başka bir sonuç da M. Watt'ın Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye'nin ancak VIII. (XIV.) yüzyılda birbirlerinin farkına vardıklarına dair görüşünü nakzediyor olmasıdır.⁶⁰¹

Nesefî, *et-Temhîd* ve *Bahrü'l-kelâm*'da Eş'arîler'den sadece İmam Eş'arî'ye ismiyle atıf yapmıştır. Bunun yanında mezhebin geneline de birkaç yerde bazı görüşler nispet etmiştir. Oysa küçük hacimli olmasına rağmen bu kitaplarında Mu'tezile'den veya Kerrâmiyye'den sık sık bahsetmektedir. Bir öz veya dibace olarak yazdığı bu kitaplarında Eş'arîler'e Mu'tezile kadar temas etmemesi Nesefî'nin asıl muhatabını belirlememizde bize yardımcı olmaktadır. Zira Nesefî, bu kitaplarında Eş'arîler'e tekvin hususu haricinde çok ciddi bir atıfta bulunmamıştır.

Tüm bu çıkarımlar Nesefî'nin *Tebşıra*'yı Eş'arîliğe karşı Mâtürîdîliği yaymak için yazdığı düşüncesini⁶⁰² nakzetmiş görünmektedir. Zira bu sonuçlardan Nesefî'nin mezkûr kitabının bir hesaplaşma kitabı olmadığı anlaşılmaktadır.

⁶⁰¹ Yavuz, "Ehl-i Sünnet", *DİA*, X, 527.

⁶⁰² Bu görüş için bkz. Saidmukhtar Okilov, "Mâtürîdî Doktrinin Reformu", s. 104, 105.

Ancak Neseî'nin Eş'arîler'e karşı tutumuna bütüncül bir şekilde bakılmayıp sadece *Tebîr*'daki bazı bölümlerden sonuç çıkarılmaya çalışıldığında yanlış bir yargıya varılma endişesi söz konusu olacaktır. Söz gelimi Neseî, mukallidin imanı meselesinde Eş'arî'nin görüşünü uzun uzun tartışmış, onun bu konudaki kavlini Mu'tezile'nin görüşüne benzemekle itham etmiştir. Oysa sözün sonuna geldiğinde Neseî, esasında Eş'arî'nin görüşü ile kendi hocalarının görüşü arasında bir fark bulunmadığını belirtmiştir. Ancak Neseî'nin mukallidin imanı hakkında yazdıklarını tam okumadan değerlendirme yapan biri onun İmam Eş'arî'yi şiddetli bir şekilde tenkit ettiğini söyleyebilir.⁶⁰³ Oysa Neseî, âhiri kelâmında ihtilafın lafzî olduğunu belirtmiştir. Bundan başka o, doğru bilgi tanımını ararken Eş'arî'nin tanımına muarızlar tarafından gelebilecek eleştirileri sıralamıştır. Ancak Neseî'nin bu bahsini sonuna kadar okumayan biri söz konusu tenkitlerin Neseî'ye ait olduğu vehmine çok kolay kapılabilir.⁶⁰⁴ Bundan başka Neseî'nin Eş'arî'ye birbirinden farklı iki görüş nispet edip daha sonra doğru olan nispeti vurguladığı yerlerde araştırmacı ikinci kısmı gözden kaçırıp Neseî'nin esasında ona nispetini sahih bulmadığı bir görüş Eş'arî'ye nispet ettiğini ve onu eleştirdiğini sanabilir.⁶⁰⁵

Bundan başka Neseî'nin sadece tekvin bahsinden yola çıkarak bir Eş'arî algısı çıkarmanın son derece yanlış olacağı kanaatindeyiz. Zira tekvin hususundaki sert tutumuna rağmen nihayetinde Neseî'nin varmak istediği nokta Eş'arîler'i ismini kabul ettikleri şeyin mânâsını reddediyor olduklarına ikna etmektir. Böylelikle Neseî, Eş'arîler'i tutarsızlıkla itham eder. Zaten sorunun kaynağına inildiğinde iki ekol arasındaki tartışmanın esasında Mu'tezile veya diğer gruplarla aralarındaki problem gibi sıfatların mahiyetiyle alakalı olmadığı görülecektir. İki gruba göre de Allah'ın zâtı ile kaim, kadîm ve bâki birtakım sıfatları mevcuttur. Ancak konu yaratma olunca bunun müstakil bir sıfat mı olduğu yoksa başka bir sıfatın içinde mi değerlendirileceği tartışması gündeme gelmiştir.

⁶⁰³ Böyle bir değerlendirme örneği için bkz. Ahmet Ak, "Ebü'l-Muîn en-Neseî'ye Göre İman Amel İlişkisi", *Dini Araştırmalar* 8 (2006): 251, 252; Süleyman Akkuş, "Ebü'l-Muîn en-Neseî'ye göre Mahiyet, Artma ve Azalma Yönüyle İman", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007): 72; Süleyman Akkuş, "Ebü'l-Muîn en-Neseî'ye Göre Taklidin İnanç Boyutu", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2008): 113-118; "Adem Sarıkaya, "Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin İman ve İslam Anlayışı" (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), s. 42.

⁶⁰⁴ Söz gelimi A. Bülent Baloğlu, makalesinde Neseî'nin Eş'arî'ye ait olan bilgi tanımını geçersiz kıldığını söylemektedir. Bkz. A. Bülent Baloğlu, "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası", s. 15, 16.

⁶⁰⁵ Böyle bir örnek için bkz. Ahmet Ak, "Ebü'l-Muîn en-Neseî'ye Göre İman Amel İlişkisi", 251, 252.

Buraya kadar Neseî'nin Eş'arîlik hakkında menfî bir yargısı olduğu veya onları Ehl-i sünnet dışında tuttuğu yargısını olumsuzlamış olduğumuzu düşünüyoruz. Bununla beraber yeri geldikçe bizim de işaret ettiğimiz gibi Neseî'nin zaman zaman Eş'arîler'i sert bir şekilde tenkit ettiğı de sabittir. Ancak bütün içerisine bakıldığında bu parçaların daha az olduğu görülecektir. Bu sebeple bize göre Neseî'nin Eş'arîler'e karşı tutumu üzerine kurulabilecek en olumsuz cümle, onun Eş'arîler hakkında kesin bir yargısı olmadığı, bu konuda kafasının karışık olduğu, bir karara varamadığı olacaktır. Ancak bizce burada bir tekâfü' söz konusu olmadığı için Neseî'nin hangi tarafa meylettiğini tespit etmek gerekirse onun, tezimizin sonucu olan tarafa meylettiğini yani Eş'arîler hakkında müspet bir tavrı olduğunu söylememiz gerektiğini düşünüyoruz.

Dolayısıyla bu çalışma, Neseî'nin *Tebsıra*'yı Eş'arîler'e karşı bir reddiye olarak yazdığı, Eş'arîler'i Ehl-i sünnet içinde bir grup olarak addetmediğı,⁶⁰⁶ Eş'arîler'i her fırsatta eleştirdiğı, Eş'arîler'e karşı olumsuz bir tavrı olduđu⁶⁰⁷ onları sık sık hasımları arasında zikrettiğı ve Ehl-i sünnet dışı fırkalara karşı olan tutumu ile Eş'arîlge karşı tutumunun aynı olduđu⁶⁰⁸ gibi söylemleri nakzetmektedir. O, her ne kadar bazen her kul gibi Eş'arîler'e görüş nispet ederken yanılmış olsa da sonuç itibarıyla Eş'arîler'i tanımış, mezheplerine vakıf olmuş, onlara karşı nazik ve kucaklayıcı bir üslup benimsemiştir.

Sonuç olarak Neseî'nin *Tebsıra* adlı eserinde bütüncül bir tarzda yaklaşılmalı, bir parçasına bakarak bütün hakkında yorum yapılmamalıdır. Zira tekvin ve mukallidin imanı konularında olduğu gibi bazen söylemi sertleşen Neseî, esasında genel yargıda Eş'arîler'e karşı sert bir tutum sergilememektedir. Bu sebeple Neseî'nin, bazen tutum ve görüşleri farklılaşsa da Eş'arîler'i, aynı düşmana karşı aynı safta, çatı altında birleştikleri bir grup olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Zira unutulmamalıdır ki âlimler arasında cereyan eden ihtilaflar ve münakaşalar, onların birbirlerine karşı yazdıkları reddiyeler veya tenkitler her zaman onların, biri diğerinin tam tersi olan iki ekole mensup olduklarını göstermeyecektir. Mezhepler tarihi aynı ekolden olduğu halde birbirlerinin görüşlerini nakzeden veya aralarında ihtilaflar bulunan ulemaya çok defa

⁶⁰⁶ Bu söylem için bkz. Sarıkaya, "Neseî'ye Göre İman ve İslam Anlayışı", s. 12; Sarıbulak, "Ebu'l-Muin en-Neseî ve İslâm Mezhepleri Tarihindeki Yeri", s. 126.

⁶⁰⁷ Bkz. Sarıbulak, "Ebu'l-Muin en-Neseî ve İslâm Mezhepleri Tarihindeki Yeri", s. 99, 110.

⁶⁰⁸ Sarıbulak, "Ebu'l-Muin en-Neseî ve İslâm Mezhepleri Tarihindeki Yeri", s. 110.

şahit olmuştur.⁶⁰⁹ Burada itibar alınması gereken fîrudaki farklılık değil asıldaki birlik olmalıdır.



⁶⁰⁹ Örneğin İbn Fûrek, Eş‘arî ile Kalânîsî arasında bir kitap hacmine ulaşan ihtilaf zikretmiştir. Ancak yine de onlardan iki üstad / şeyh olarak bahsetmiştir ve söz konusu kitabına *İhtilâfû ’ş-şeyhayn el-Kalânîsî ve ’l-Eş‘arî* adını vermiştir.

KAYNAKLAR

- Ak, Ahmet. “Ebü'l-Muîn en-Neseî'ye Göre İman Amel İlişkisi”. *Dini Araştırmalar* 8 (2006): 245-252.
- Akkuş, Süleyman. “Ebü'l- Muîn en-Neseî'ye Göre Mahiyet, Artma ve Azalma Yönüyle İman”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007): 69-89.
- _____. “Ebü'l- Muîn en-Neseî'ye Göre Taklidin İnanç Boyutu”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2008): 99-128.
- Altıntaş, Ramazan, İlyas Çelebi, Şaban Ali Düzgün, Mehmet Evkuran, Çağfer Karadaş, Osman Karadeniz, Metin Özdemir, Mevlüt Özler, Temel Yeşilyurt, Özcan Taşçı, Rabiye Çetin. *Kelâm El Kitabı*. Ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 2006.
- el-Âmîdî, Seyfeddin. *Ebkarü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*. Thk. Ahmet Muhammed el-'Ahdî. Kahire: Dâru'l-kütübi'l-vesaiki'l-kavmiyye, 2004.
- Aruçi, Muhammed. “Tebşiratü'l-edille”, *DİA*, XL, 225-226.
- el-Bağdâdî, Abdulkâhir. *el-Fark beyne'l-firak*. Thk. Muhammed Osman el- Huşt. Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, 1988.
- _____. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- el-Bâkılânî, Ebû Bekr b. Et-Tayyib, *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâduhû ve lâ yecûzu'l-cehlu bihî*. Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, 2000.
- _____. *Kitabü't-Temhîd*. Thk. Richard J. McCarthy. Beyrut: el-Mektebetü's-şarkiyye, 1957.
- Baloğlu, Adnan Bülent. “Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebü'l-Muîn en-Neseî Örneği”. *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003): 3-20.
- Bulğen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rîfât*. Thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-fazilet, 2004.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitabü'l- irşâd ilâ kavâti'i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*. Thk. Ahmed Abdurrahman es-Sayih, Tefvik Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü's-sekafeti'd-diniyye, 2009.

Çelebi, İlyas. “İsim-Müsemma”, *DİA*, XXII, 548-551.

_____. “Mu‘tezile”, *DİA*, XXXI, 391-401.

_____. “Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde "Konu" Problemi”. *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2005): 5-35.

_____. “Sıfat”, *DİA*, XXXVII, 100-106.

Demirci, Kürşat. “Hulûl”, *DİA*, XVII, 341-344.

Ebü Azbe. *er-Ravzatü’l-behiyye*. Haydarabad: Dâru’l-maarif, 1901.

el-Eş‘arî, Ebü’l-Hasan. *el-İbâne ‘an usûli’d-diyâne*. Thk. Beşir Muhammed ‘Uyun. Taif: Mektebetü’l-müeyyed, 1990.

_____. *Kitabu’l-lüma‘ fi’r-reddi ‘ala ehli’z-zeyği ve’l-bida’*. Ed. Hamude Garabe. Mısır: Matbaa Mısır, 1955.

_____. *Makalâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfü’l-musallîn*. Thk. Naîm Zerzur. Beyrut: el-Mektebetü’l-asliyye, 2005.

_____. *Risâle istihsâni’l-havz fi’l-ilmî’l-keîâm*. Thk. Muhammed el-Vali el-Eş‘arî, el-Kâdirî el-Rikâ’î. Beyrut: Dâru’l-meşari’, 1995.

_____. *Risale ila ehli’s-sağr*. Thk. Abdullah Şakir Muhammed el-Cüneydî. Medine: Mektebetü’l-‘ulum ve’l-hikem, 2002.

el-Ezraî, Sadreddin Muhammed b. Alauddin. *Şerhu’l-Akideti’t-Tahâviyye*. Thk. Şuayb el-Arnâvut ve Abdullah b. Muhassin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü’r-risale, 1997.

Fettah, İrfan Abdulhamit. “Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî”, *DİA*, XI.

_____. *İslâm’da İ’tikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*. Çev. M. Saim Yeprem. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.

Fûde, Said Abdullatif. *Şerhu risaleti mesâilî’l-ihtilâf beyne’l-Eş‘a‘ira vel’l-Mâtürîdîyye li’l-Allâme İbn Kelmâl Paşa*. Thk. Amman: Dâru’l-feth.

Gölcük, Şerafettin. “Cehm b. Safvân”, *DİA*, VII, 323-324.

Güneş, Hüseyin. “İbn Hazm’ın el-Fisal’de Eş‘arîlerle İlgili Görüşleri ve Bunun Değerlendirilmesi”. Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi. 2003.

el-Hümeirî, İsa b. Abdullah b. Muhammed b. Manî‘. *el-Kalâid fi tahriri’l-ferâid fî mâ beyne’l-Eş‘a‘ira ve’l-Mâtürîdîyye mine’l-ihtilâf ve’l-fevâid*. Beyrut: Dâru’l-ahbab, 2009.

- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım. *Tebyînü kezibi'l-müfterî fî mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, 2010.
- İbn Fûrek, Muhammed b.Hasan. *Mücerredü makalâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ar*. Thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-meşrik 1987.
- İbn Manzûr, Ebü'l-fazl Muḥammed b. Mükerrrem b. 'Alî el-Ensârî. *Lisanu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ty.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *el-İmanü'l-evsat*. Thk. Muhammed Ebû Sin. Riyad: Dâru't-tayyibe li'n-neşr, 2001.
- el-Îcî, Adudüddin. *el-Mevakîf*. Thk. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Dâru'l-cîl, 2011.
- İlhan, Avni. "Aslah", *DİA*, III, 495-496.
- İsfahânî, Râğıb. *el-Müfredat fî garibi'l- Kur'an*. Thk. Safvan Adnan ed-Davudî. Şam: Dâru's-Şamiyye, 1991.
- İsferâyinî, Ebû Muzaffer. *et-Tebisîr fî'd-dîn*. Thk. Kemal Yusuf el-Hut. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1983.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. Haz. Sabri Hizmetli. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Kalaycı, Mehmet. "Eşarîliğin Tarihsel Arka Planı: Küllâbilik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (2010): 399-431
- _____. "İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdî Kelâmcılığının Yeniden Keşfedilmesinde Eş'arîliğin Rolü", *Eskiye İlbakar* 25 (2012): 31-38.
- _____. *Tarihsel Süreçte Eşarilik Mâtürîdîlik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Karlığa, H. Bekir. "Cisim", *DİA*, VIII, 28-31.
- Kaya, Eyüp Said. "Taklid", *DİA*, XXXIX, 461-465.
- Kutlu, Sönmez. "Va'd ve Va'id", *DİA*, XLII, 414-415.
- Kutluer, İlhan. "Cevher", *DİA*, VII, 450-455.
- _____. "Hikmet", *DİA*, XVII, 514-518.
- el-Lâmişî, Ebü's-sena Mahmud b. Zeyd. *et-Temhîd, li kavâidi't-tevhîd*. Thk. Abdülmecid Mekkî. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1995.

- Madelung, Wilferd. *Studies in Medieval Muslim Thought and History*. Burlington: Ashgate, 2013.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-tevhîd*. Thk. Fethullah Huleyf. Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1982.
- _____. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Thk. Mecdi Baslum. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2005.
- Mestçizâde, Abdullah Efendi. *el-Mesâlik fi'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-ḥükemâ'*. Nşr. Seyit Bahçıvan. Beyrut: Dâru Sâdır, 2007.
- en-Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Bahrü'l-keîâm*. Thk. Seyyid Yusuf Ahmed. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2005.
- _____. *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. Thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- _____. *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. Thk. Muhammed el-Enver Hâmid Îsâ. Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, 2011.
- _____. *et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*. Thk. Ahmed Ferid el-Mezidi. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2007.
- _____. *Tevhidin Esasları*. Çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Okilov, Saidmukhtar. "Mâtürîdî Doktrinin Reformu: Ebü'l-Muîn en-Nesefî Örneği", *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu Tebliğler Kitabı*. Haz. Ahmet Kartal. İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014: 101-106.
- Öz, Mustafa ve Avni İlhan. "İmâmet", *DİA*, XXII, 203-207.
- Özervarlı, M. Said. "Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye Ait Tebsiratü'l-edille'nin Kaynakları." Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi. 1988.
- _____. "Hikmet", *DİA*, XVII, 511-514.
- Özgen, Mustafa. *Eş'arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farkları*. Konya: Palet Yayınları, 2017.
- el-Pezdevî, Ebü'l Yüsr Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. Thk. Hans Peter Linss. Ed. Ahmet Hicazî es-Saka. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2003.
- er-Râzî, Fahreddin. *Kelâm'a Giriş el-Muhassal*. Çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- es-Sâbûnî, Nûreddîn. *el-Bidâye*, Thk. Fethullah Huleyf, Mısır: Dâru'l-maarif, 1969

es-Sâlimî, Ebû Şekûr. *et-Temhîd*. Thk. Ömür Türkmen. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

Sarıbulak, Zekerya. “Ebu’l-Muin en-Nesefî ve İslâm Mezhepleri Tarhindeki Yeri.” Yüksek Lisans Tezi. Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2013.

Sarıkaya, Adem. “Ebû’l-Muîn en-Nesefî’nin İman ve İslam Anlayışı.” Yüksek Lisans Tezi. Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2006.

Sinanoğlu, Mustafa. “İman”, *DİA*, XXII, 212-214.

es-Sübkî, Tâceddin Abdulvehhab b. Takiyyuddin. *esTabakatü’s Şafi’iyyeti’l-kübra*. Thk. Muhmud Muhammed Et-Tahanî, Abdulfettah Muhammed el-Haluv. Mısır: Dâru Hicr, 1992.

Şeyhzâde, Abdurrahîm b. Ali. *Nazmü’l-ferâid ve cem’u’l-fevâ’id*. Mısır: Matbaatü’l-edebiyeye, h. 1317.

Taşpınar, Halil. “Mâtüridiyye ve Eş’ariyye Mezhepleri Arasında İhtilaf mı? Suni Dalgalanma mı?”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2006): 213-250.

Taylan, Necip. “Bilgi”, *DİA*, VI, 157-161.

et-Teftâzânî, Sa’düddîn. *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.

_____. *Şerhu’l-Akaid*. Çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.

_____. *Şerhu’l-Makâsîd*. Thk. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: ‘Âlemü’l-kütüp, 1998.

Topaloğlu, Bekir. “Kudret”, *DİA*, XXVI, 316-317.

_____. *Kelâm İlmi Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2007.

_____. ve İlyas Çelebi. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

Üzüm, İlyas. “İstisna”, *DİA*, XXIII, 392-393.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Araz”, *DİA*, III, 337-342.

_____. “Ebû’l-Muîn en-Nesefî”, *DİA*, XXXII, 568-570.

_____. “Ehl-i sünnet”, *DİA*, X, 525-530.

- _____. “Fâsık”, *DİA*, XII, 202-205.
- _____. “Halku’l-Kur’ân”, *DİA*, XV, 371-375.
- _____. “İbn Küllâb”, *DİA*, XX, 156-157.
- _____. “İrade”, *DİA*, XXII, 379-380.
- _____. “Kıdem”, *DİA*, XXV, 394-395.
- _____. “Muvâfât”, *DİA*, XXXI, 409.
- _____. “Nesefî, Ebü’l-Muîn”, *DİA*, XXXII, 568-570.
- _____. “Teşbih”, *DİA*, XL, 558-560.
- _____. “Mâtürîdiyye”, *DİA*, XXVIII, 165-175.
- _____. Nübüvvet”, *DİA*, XXXIII, 279-285.
- Yazıcıoğlu, M. Said. *Mâtürîdî ve Nesefî’ye Göre İnsan Hürriyeti*, Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- _____. “Mâtürîdî Kelâm Ekolü’nün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu’l-Mu’în Nesefî”, *AÜİFD* 27 (1985): 2181-298.
- Yeşilyurt, Temel. “Rü’yetullah”, *DİA*, XXV, 311-314.
- Yurdagür, Metin. “Fetret”, *DİA*, XXII, 475-480.
- _____. “Mümâselet”, *DİA*, XXXI, 556-557.
- Yücedoğru, Tevfik. “Tekvin”, *DİA*, XL, 388-390.

ÖZGEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	Ayşe Nur		Meylani
Doğum Yeri ve Yılı	İstanbul / Bahçelievler		1989
Bildiği Yabancı Diller	Arapça		İngilizce
ve Düzeyi	Çok iyi		Orta
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lisans	2011	2016	Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi/ İslâmî İlimler Fakültesi/ Temel İslâm Bilimleri Bölümü
Yüksek Lisans	2016	2019	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü/ Temel İslâm Bilimleri / Kelâm (Tezli)
Doktora			
Çalıştığı Kurum/lar	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.	2016	2017	EDEP Eğitime Destek Programları Merkezi
2.	2017	-	Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:			
İletişim (e-posta):	a.meylani@hotmail.com		
		Tarih İmza Adı Soyadı	26.07.2019 Ayşe Nur MEYLANI

