

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

TAALLUK MESELESİ BAĞLAMINDA ALLAH
TEÂLÂ'NIN ÂLİM OLUŞU: EBÛ'L-MU'ÎN EN-NESEFÎ
ÖRNEĞİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Muhammed Enes KARAÇOBAN

Danışman:
Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU

İSTANBUL

2024

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

TAALLUK MESELESİ
BAĞLAMINDA ALLAH TEÂLÂ'NIN
ÂLİM OLUŞU: EBÛ'L-MU'ÎN EN-
NESEFÎ ÖRNEĞİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Muhammed Enes KARAÇOBAN

Danışman:

Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU

İSTANBUL

2024

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı'nda 200920YL15 numaralı Muhammed Enes KARAÇOBAN'ın hazırladığı "*Taalluk Meselesi Bağlamında Allah Teâlâ'nın Âlim Oluşu: Ebû'l-Mu'in en-Neseî Örneği*" konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı 19/11/2024 günü 14:00-16:00 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.

Muhammed Enes KARAÇOBAN
19 / 11 / 2024

ÖZ

Kelâm ilmi, İslâm dininin hem itikâdî esaslarının beyanı hem de müdafaası noktasında faaliyet gösteren bir ilimdir. Onun bu mevkii aynı zamanda diğer İslâmî ilimlerle olan ilişkisinin kıymetini de göstermektedir. Kelâm ilminde işlenen bahisler diğer ilimlere birer hakikat olarak taşınmış ve konular bu hakikatler üzerine inşa edilmiştir. Bu sebeple kelâm ilminin bütün konularının, kıymeti haiz olduğu ifade edilebilir. Ancak kelâm ilmi için tarihi vetiresi boyunca ehemmiyetli olmuş ve hâlâ ehemmiyetini muhafaza eden meseleler vardır ki, bunların başında sıfatlar meselesi gelmektedir.

Sıfatlar meselesi, Allah Teâlâ hakkında insanın nasıl ve hangi sınırlar dahilinde konuşabileceğinin ele alındığı bahisler olmakla beraber esasında Allah Teâlâ'nın sıfatlarının hakikatine dair bir araştırma hüviyetini de haizdir. Biz sıfatlar meselesini belki de hakkında en çok tartışılan sıfat diyebileceğimiz ilim sıfatı üzerinden ele almaya çalıştık. Sıfatların tedkikindeki önemli noktalardan biri, onların taallukları konusu olup, bu çalışmada genelde sıfatları özel olarak da ilim sıfatını bu vechesi ile ele almaya çalıştık. Allah Teâlâ'nın âlim olması manasında ilim sıfatını, Mâtürîdî kelâmının önemli isimlerinden biri olan Ebu'l-Mu`în en-Nesefî (v. 508/1115) merkezli olarak ele almaya çalıştık. İlk bölümde Nesefî'nin sıfatlara dair umûmî görüşlerini, ikinci bölümde ise hem hassaten taalluk meselesini hem de ilim sıfatının taallukunu irtibatlı olduğu diğer meseleler ile beraber ele almaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler:

İlim, Mâlum, Sıfat, Taalluk, İlm-i İlâhî, Ebu'l-Mu`în en-Nesefî, Kelâm.

ABSTRACT

The science of Kalam is a discipline that both declares and defends the fundamental beliefs of the Islamic religion. This position also demonstrates the value of its relationship with other Islamic sciences. The topics discussed in Kalam have been transferred as truths to other sciences, and the discussions have been built on these truths. For this reason, it can be said that all topics of the science of Kalam are valuable. However, there are issues that have been important throughout the history of the science of Kalam and still retain their importance, and the foremost among them is the issue of attributes.

The issue of attributes is, while being discussions about how and within what limits humans can speak about Allah Almighty, it also has the character of an investigation into the truth of Allah Almighty's attributes. We tried to examine the issue of attributes through the attribute of knowledge, which we can perhaps call the most discussed attribute. The fact that the main point in the investigation of attributes is a kind of their essence, which is their taalluq, also caused us to examine the attributes in this way. We tried to examine the issue of the taalluq of the attribute of knowledge, meaning that Allah Almighty is knowing, centered on Abu'l-Mu`in al-Nasafi (d. 508/1115), who has an exceptional place in Kalam history. In the first part, we examined Nasafi's general opinions about attributes, and in the second part, we tried to examine and present both the issue of taalluq in particular and the taalluq of the attribute of knowledge together with other related issues.

Key Words:

Ilm, Knowledge, Attribute, Taalluq, Knowledge of Allah, Abu'l-Mu`in al-Nasafi, Kalam.

ÖNSÖZ

İslâmî ilimler içerisindeki mevki ile ehemmiyeti maruf olan kelâm ilminin, hâvî olduğu mesâil arasında sıfatlar bahsi merkezi bir yer işgal eder. Varlığa dair ve ilme dair sahip olunan kanaatlerin kimi zaman tatbik sahası kimi zaman ise dayanak noktası sıfatlar bahsi olmuştur. Allah Teâlâ ile alakalı müspet yahut menfi olarak kurulan bütün cümlelerin yer aldığı sıfat bahsi, Tanrı tartışmalarının da merkezinde yer almaktadır. Bu sebeple klasik dönemden itibaren günümüze kadar felsefede olduğu gibi kelâmda da isbât-ı vâcib (Allah'ın varlığını kanıtlama) konusu sonrası üzerinde en fazla durulan bahislerden olmuştur. Sıfatların bu hususiyeti onun ehemmiyetinin hâla canlı ve daim olduğunu da göstermektedir.

Sıfatlar bahsinin sahip olduğu ehemmiyet, onun her zaman araştırmaya konu olabileceğini ve hakkında konuşulabilecek birçok vechesi olduğunu da göstermektedir. Bunlardan belki de en başta geleni sıfatların taallukları vechesinden incelenmeleridir. Sıfatların taallukları, onların ne oldukları sorusunun bir nevi cevabı mahiyetindedir. Taalluk sayesinde sıfatın meyvesi görülmekte ve ondan haberdar olunabilmektedir. Taalluk sebebiyle bir sıfatın anlamından ve faidesinden bahsedilebilmekte ve sıfat sadece bir lafız olmaktan çıkıp bir hakikate sahip olabilmektedir. Biz de bu sebeple sıfatlar içerisinde en öne çıkanlardan ve kurduğu irtibatlarla en geniş münasebete sahip olan ilim sıfatı (ilm-i ilâhî) üzerinden taalluk meselesini ele almaya çalıştık. Araştırmamızın merkez şahsiyeti ise hem kelâmî meselelerin anlaşılmasında hem de kelâm tarihinde müstesna bir yeri olan ve hassaten Mâtürîdî kelâmının günümüze kadar intikalinde eşsiz bir emeği olan Ebu'l-Mu'în en-Nesefî'dir. Gayemiz kelâm ilminin bu kıymetli sahasına bir sıfat üzerinden katkı sağlayıp hem diğer sıfatlar hakkında yapılacak olan çalışmalara hem de ilim ve ilm-i ilâhî hakkındaki araştırmalara fayda sağlamaktır.

Tezin teşekkül edip meydana gelmesinde desteklerini esirgemeyen ve fikirleri ile yardımcı olan muhterem hocalarım Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU'na, Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ'ye, aynı zamanda tez jüri üyesi olan kıymetli hocam öğretim üyesi Dr. Hayrettin Nebi GÜDEKLİ'ye ve tezi okuyarak görüşlerini benimle paylaşan öğretim üyesi Dr. Sami Turan EREL'e teşekkürü bir borç bilirim. Cenabı Allah'tan niyazımız çalışmamızın müfid, okuyanların müstefid olması ve bizlerin de ilim yolunda daim olmasıdır.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
BEYAN.....	iii
ÖZ	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR.....	ix
ŞEKİL LİSTESİ.....	x
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	6
1. ZÂT-I İLÂHÎ'DE BULUNMASI GEREKEN SIFATLAR	6
2. İLÂHÎ SIFATLARIN İSPATI VE TAKSİMİ	8
2.1. Selbî Sıfatlar.....	8
2.2. Sübûtî Sıfatlar.....	9
2.2.1 Neseî Öncesi Dönem.....	9
2.2.2 Neseî.....	14
2.2.2.1 Allah Teâlâ'nın Kâdir, Âlim, Hayy vd. isimlere sahip olması	16
2.2.2.2 Allah Teâlâ'nın kudreti, ilmi, hayatı vd.	28
İKİNCİ BÖLÜM.....	51
1. ALLAH TEÂLÂ'NIN İLİM SIFATI VE TAALLUKLARI.....	51
1.1. Allah Teâlâ'nın Âlim Olması ve İlim Sıfatı.....	51
1.2. Taalluk Meselesi	57
1.3. İlm-i İlâhînin Taalluku ve Mütaallakları	60
1.3.1 Muhtelif Taalluk Nevileri.....	60
1.3.1.1 Kudret ve Tekvin Sıfatlarının Taallukları.....	60
1.3.1.2 İrade Sıfatının Taallukları	64
1.3.1.3 Kelâm Sıfatının Taallukları	65
1.3.2 İlm-i İlâhînin Taalluku	66
1.3.2.1 İlm-i İlâhînin Taallukunun Hakikati	66
1.3.2.2 İlm-i İlâhînin Taallukunun Şümülü	74

1.3.3 İlm-i İlâhînin Mûtaallakları	79
1.3.3.1 Mâdum ve İlmin Mâduma Taalluku	79
1.3.3.1.1 Mâdumun Şeyiyyeti	83
1.3.3.2 İlm-i İlâhînin Mûtaallaklarının İsmi: Mâlum ve Mezkûr	88
1.3.3.3 İlmin Vecihlere Taalluku	90
SONUÇ	99
BİBLİYOGRAFYA	102
ÖZGEÇMİŞ	105



KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
a.e.	aynı eser
a.g.e.	adı geçen eser
a.g.m.	adı geçen makale
a.g.md.	adı geçen madde
a.g.tb.	adı geçen tebliğ
a.g.tz.	adı geçen tez
a.y.	aynı yer
b.a.	eserin bütününe atıf
Bkz./bkz.	Bakınız
çev.	çeviren
der.	derleyen
ed.	editör
h.	hicrî
haz.	hazırlayan
krş.	karşılaştırınız
m.	miladî
md.	madde
nu.	numara
par.	paragraf
sy.	sayı
s.	sayfa
t.y.	basım tarihi yok
ve diğer.	ve diğerleri
vb./vs.	ve benzeri / vesaire
vd.	ve devamı
vr.	varak
y.y.	basım yeri yok

ŞEKİL LİSTESİ

Şekil 1: Neseffî'nin isimleri vaz olunduğu mânalara göre taksimi.....35



GİRİŞ

A. Çalışmanın Konusu ve Amacı

Kelâm ilmi her ne kadar hicrî II. ve III. yüzyıllarda bir ilim olarak teşekkül edip ciddi eserler vermeye başlamış olsa da İslâm dininin itikad umdelerini beyan ve müdafaa vahiy ile beraber başlamıştır. Bu itikadî esasların tartışılması, bunlara itirazlar gelmesi ve bunların cevaplanması Hz. Peygamber aleyhisselamın nübüvvet vazifesinin bir parçası olması da bunun göstergesidir. Ancak başlangıç devrindeki bu tartışmalar Müslümanlar ve Müslüman olmayanlar arasında meydana gelirken, Hulefâ-yi Râşidîn devrinin sonlarına doğru tartışma Müslümanlar arasında meydana gelmeye başlamıştır. Bu husus kelâm ilminin tarihinde bir dönüm noktasını ifade etmektedir.

Müslümanlar arasında meydana gelen itikadi tartışmalarda ise başat rolü oynayan dahilî ve haricî âmiller vardır. Haricî âmiller Müslümanların yeni tanıştıkları gayr-i müslimler ve yavaş yavaş neşvünemâ bulan İslâm itikadı haricindeki eserler ve fikirlerdir. Dahilî âmiller ise Kur'an-ı Kerîm ve Hadîs-i Şerif naslarıdır. Her ne kadar Müslümanlar arası ihtilafın vukuunda siyasi amiller daha göz önünde olsa da muhalif tarafların tamamının kendilerini nazari olarak âyet ve hadisler ile ifade etmeleri ve tartışmaları bu vecihten ilerletmeleri, âyet ve hadislerin itikadi meselelerin teşekkülündeki yerini göstermektedir.

Bu tartışmalar git gide daha muntazam bir hal almış ve her bir grup kendini ifade de hem daha ikna edici bir dil kullanma hem de âyet ve hadislerin yanında aklî delillere dayanma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu ihtiyacın akabinde meydana gelen tercüme hareketleri ile beraber yeni ifadeleri besleyecek kaynaklar da elde edilmeye başlanmış ve kelâm tarihinde başka bir safhaya daha geçilmiştir. Hicri II. ve III. asırda meydana gelen bu hadiseler hicri VI. asıra kadar uzanan mütekaddimîn dönem kelâmının teşekkülünü sağlamıştır.

Genel olarak kelâm ilmi için ortaya koymaya çalıştığımız bu anlatımı, kelâm ilminin özel bir bahsi olan sıfatlar meselesine de tatbik edebiliriz. Allah Teâlâ'nın vahyi başlatması ile beraber daha öncesinde Allah Teâlâ için kullanılan müspet ve menfi bütün ifade kalıplarının artık ya tadile uğradığını yahut iptal edildiğini söyleyebiliriz. Vahyin, Allah Teâlâ hakkındaki ifadelerinin ve Hz. Peygamber aleyhisselamın tartışmalarının

Allah Teâlâ'nın varlığına dair değil de daha çok nasıl bir Allah inancına sahip olunması gerektiği noktasında olması, vahyin ve itikadî teşekkülün ilk safhasının sıfatlar merkezinde olduğu manasına gelmektedir. Müşrikler ve Ehl-i Kitap ile gerçekleşen bu mücadelede Allah Teâlâ'nın kudret, ilim ve hikmet sıfatlarının başrol oynadığını da söyleyebiliriz. Bu durum İslâm inancının bir diğer kaynağı olan hadislerin de hassaten sıfatlar konusunda zengin bir kaynak olmasını sağlamıştır.

Müslümanların inançlarına dair bilgilerinin önemli bir yerini işgal eden bu âyet ve hadisler, tartışmanın müslim-gayr-i müslim zemininden Müslümanlar arasına kayması hadisesinde tekrar ancak farklı bir şekilde gündeme gelmiştir. Müslümanlar arası meydana gelen ihtilafların ilklerinden olan kader tartışması, doğrudan sıfatlar meselesinin tartışma mevzuu haline gelmesi demektir. Kader tartışmalarının âyet ve hadisler açısından, gayr-i müslimlere karşı da çokça dile getirilen kudret, ilim ve hikmet sıfatları ile sıkı ilişki içerisinde olması, bu tartışmaların yoğun delil malzemeleri ile ve çok daha uzun olmasını sağlamıştır. Âyet ve hadislerin az olduğu bir tali tartışma hüviyetinden ziyade doğrudan vahiy birikiminin ana ifadelerinin gündeme gelmesi ve bunlar arası mutabakat yahut tenakuz vechesinden araştırmaların yapılması kelâm ilminin tarihi seyrinde sıfatlar meselesinin merkezi mevkiini açıkça gösterir. Bu sebeptendir ki kelâm ilminin erken dönem isimleri içerisinde *ilmu't-tevhid* ve *'s-sıfat* ismi de bulunmaktadır.

Sıfatlar bahsinin kader meselesi ile gündeme gelmesi daha açık ifade ile sıfatlar içerisinde hassaten kudret ve ilim sıfatlarının erken İslâmî dönemde tartışma ve ihtilaf konusu haline geldiğini söyleyebiliriz. Bu durumun neticesi ise kelâm ilminde hakkında en çok konuşulan ve mâlûmatın en fazla olduğu alanın sıfatlar ve onun içerisinde de kudret ve ilim sıfatları olmasını sağlamıştır. Âyet ve hadisler üzerinden ilerleyen bu tartışmalar elbette aklî delil kullanımının artması ve haricî münasebetler ile beraber değerini kaybetmemiş aksine çok farklı şekillerde ancak aynı merkez noktadan ilerlemiştir.

Âyet ve hadis merkezli olan sıfatlar tartışması, kaynağı müsellem olduğu için Allah Teâlâ hakkında hangi ifadelerin kullanılacağından ziyade âyet ve hadislerin nasıl anlaşılacağı üzerinden ilerlemiştir. Bu ise erken dönemlerden itibaren isim-sıfat ilişkisi ile hakikat ve mecaz kullanımlarının araştırılmasını etkilemiş ve sıfatlar tartışması sadece basit ve dar bir alan tartışması olmaktan çıkıp başka ilimlerin mesaili olarak da tartışılan bir saha haline gelmiştir. Bundan sonra İslâm dünyasında, ilimlerde ve Müslümanların

kullandıkları yöntemlerdeki her değişim, sıfatlar meselesine de tatbik edilmiş ve bahsin daha da ince meseleleri kapsayan ve alt dallara sahip haline gelmesini sağlamıştır.

Sıfatlar meselesi bu gelişmeler neticesinde isim-sıfat ilişkisinin ve sıfatların hakikatlerinin tartışıldığı kısımlara ayrılmıştır. İsim-sıfat ilişkisi daha çok bilinen zata zaid sıfatların kabulü yahut inkârı meselelerini ele alırken, sıfatların hakikati ise Allah Teâlâ hakkındaki ifadelerin manaları ve faideleri üzerine temerküz etmiştir. Bu, Allah Teâlâ’nın bir sıfata sahip olmasının hakikatinin ne demek olduğu ve bunun nasıl işlediği sorusunun araştırılması demektir. Sıfatın Allah Teala’nın zatına zaid bir mâna olarak mevcut olduğu ifadesi isim-sıfat ilişkisinin vardığı netice iken, sıfatın işleyişi hakkındaki araştırma bundan biraz daha farklı bir vecheyi ele almıştır.

Sıfatların hakikatini konu edinen bu araştırma, sahası itibariyle sıfatların ve onlar neticesinde elde edilenlerin incelenmesi ile sınırlıdır. Burada zat, isim-sıfat ilişkisindeki gibi bir merkez rol oynamamakta, aksine sıfatları merkezde gören faaliyetleri araştırmaktadır. Sıfatların kendi nesneleri ile kurdukları ilişki, kelâm ilminde taalluk kelimesi ile ifade edilmiştir. Taalluk sıfatın bir nesne ile girdiği ilişkinin umûmî ismidir. Ancak bu ilişki sıfatın hakikatine göre farklı sonuçlar doğurmaktadır. Sıfatın kurduğu ilişkinin yani taallukunun kendisinin anlaşılmasında da gayet ehemmiyetli olması, bu araştırmanın her bir sıfat için ayrı ayrı yapılmasını gerektirmiştir.

Taalluk merkezli sıfat araştırmasında gündeme gelen konular, sıfatın hakikati, taalluku, mütaallakı ve sıfat ile mütaallakı arasındaki ilişkinin hakikati gibi öze dair sorulardan oluşmaktadır. Bu sorulara verilecek cevaplar, söz konusu sıfatlara sahip olan zatın ne olduğunu anlamak konusunda da daha detay ve açık bilgiler sağlamış olacaktır. Biz kelâm ilmi içerisinde sıfatlar konusunun özüne dair olan bu mesele hakkında araştırmamızı sıfatlar içerisinde de ayrı bir yeri olan ilim sıfatı özelinde yürütmeye çalışacağız.

Tezimiz “İlm-i İlâhî”nin taallukunu ele aldığı için, ifade ettiğimiz gibi, bu sıfatla mevsuf olan zatın sıfata sahip olmasının hakikatine dair bir araştırma hüviyetini de haizdir. Bu sebeple “Allah Teâlâ’nın âlim oluşu” ifadesi, “İlm-i İlâhînin taalluku” ifadesi ile aynı manaya gelmektedir. Tezimiz iki aslî bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölüm hem Nesefî öncesi hem de Nesefî’deki sıfat anlayışına dair muhtasar bir takdim hüviyetindedir. İkinci bölüm ise ilm-i ilâhî ve taallukuna dair müstakil bahislerin yer aldığı iki kısım ile ana konu olan ilm-i ilâhînin taalluku ve mütaallakları kısımlarına

ayrılmıştır. Bu bölümde ilm-i ilâhînin taallukunun daha sarîh anlaşılabilmesi için diğer sıfatların taalluklarından da misaller verilmiş ve ilm-i ilâhînin taalluk sathına ve alt bahislerine işaret edilmeye çalışılmıştır.

B. Çalışmanın Yöntemi ve Kaynakları

Araştırmamız, zikrettiğimiz sorulara mütekaddimîn kelâmı çerçevesinde ve mümtaz mütekellimlerden biri olan Ebû'l-Mu`în en-Nesefî (v. 508/1115) bağlamında cevap aramayı hedeflemiştir. Bu noktada istifade ettiğimiz baş kaynağımız Nesefî'nin elimize ulaşan eserlerinden en hacimlisi ve müfidi olan *Tebsıratu'l-edille* olmaktadır. Birkaç neşri bulunan eserin Claude Salame tarafından yapılan tahkiki tecih edilmiştir. Nesefî'nin günümüze ulaşan diğer iki kelâm eseri *Bahru'l-Kelâm* ve *et-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd* ise muhtasar yapıları sebebi ile araştırmamıza daha az kaynaklık teşkil etmişlerdir. Ancak *Temhîd* üzerine yapılan şerh çalışmalarından Siğnâkî'nin (v. 714/1314) *et-Tesdîd fî Şerhi't-Temhîd*'i hem muhtasar ifadeleri açması hem de *Tebsıratu'l-edille*'den çokça istifade etmiş olması sebebi ile daha ayrıntılı olarak incelenmiştir. Nesefî'nin görüşlerinin anlaşılması ve Mâtürîdî kelâmı içerisindeki atıflarının tespiti için Nesefî ile aynı okula mensup mütekellimlerden Nûreddîn es-Sâbûnî'nin (v. 580/1184) kelâm eseri *el-Kifâye fî'l-Hidâye* ile Ebû İshâk es-Saffar'ın (v. 534/1139) *Telhisu'l-edille li Kavâidi't-Tevhîd*'i de kaynaklarımız arasında yer almıştır.

Nesefî'nin erken dönem mütekellimlerin görüşlerine dair atıfları için fırak kitaplarından Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin (v. 324/935) *Makalâtu'l-İslâmiyyîn* isimli eseri incelenmiş, Mu`tezile mütekellimleri için de Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât'ın (v. 300/913) müdafaanâmesi olan *el-İntisâr* ve talebesi Ka'bî'nin (v. 319/931) *Makalât*'ından istifade edilmiştir.

Araştırmanın birinci bölümünde Nesefî ve öncesi kelâm faaliyetlerindeki sıfatlara dair muhtelif telakkiler ele alındığı için Eş'arî ve Mu`tezilî kelâm kitaplarına doğrudan müracaat edilmiştir. Bu meyanda Mu`tezile literatüründen Kâdî Abdülcebbar'a (v. 415/1025) nispetle neşredilen *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* ve İbnü'l-Melahimî'nin (v. 536/1141) *el-Mu`temed fî Usûli'd-Dîn* ve *el-Fâik fî Usûli'd-Dîn* eserleri kaynak olarak kullanılmıştır. Eş'arî kelâmı içerisinde ise Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşleri için onun *el-Lüma' fî'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida`* isimli eseri ve İbn Fûrek'in (v. 406/1015),

Eş`arî'nin çoğu günümüze ulaşmamış olan eserlerinden istifade ile kaleme aldığı *Mücerredü Makalâti 'ş-Şeyh Ebi 'l-Hasan el-Eş`arî* incelenmiştir. Eş`arî kelâmında ayrı bir damarın temsili ve hassaten hâl nazariyesini ve onun üzerinden sıfatlar meselesini görmek için Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî'nin (v. 478/1085) *eş-Şâmil fî Usûli 'd-Dîn* ve *el-İrşâd ilâ Kavâtii 'l-Edille fî Usûli 'l-İ`tikâd* isimli eserleri de kaynaklarımız arasında yerini almıştır.

Nesefî'nin çok kısa ifadeler yahut atıflar ile iktifâ ettiği konuların bağlamını ve irtibatlı tartışmalarını görmek noktasında muasır mütekellimler bizlere yardımcı olmuştur. Bu noktada en çok istifade edilen kaynak ise Ebû'l-Kasım el-Ensarî'dir (v. 512/1118). Ensarî'nin *Şerhu 'l-İrşâd* ve *el-Gunye fî 'l-Kelâm* isimli eserleri Nesefî'nin kendi döneminin konularına vukûfiyetini ve cevap verme gayretini daha açık bir şekilde görebilmemizi ve *Tebşîratu 'l-edille*'nin daha rahat anlaşılmasını sağlamıştır. Hem sıfatlar meselesi hem de taalluk hakkında daha geniş mâlûmatın olduğu müteahhirîn dönem kelâm metinleri ise ihtiyaç halinde kullanılmıştır. Bu sebeple de Gazalî'nin (v. 505/1111) *el-İktisâd fî 'l-İ`tikâd*'ına ve Fahreddin er-Razî'nin (v. 606/1210) *el-İşare fî Usûli 'l-Kelâm* ve *Muhassalü Efkâri 'l-Mütekaddimîn ve 'l-Müteahhirîn mine 'l-Hukemâ ve 'l-Mütekellimîn* isimli eserlerine müracaat edilmiştir.

Sıfatların taallukuna dair yapılan çalışmalar arasında konumuzda doğrudan irtibatlı bir tez çalışması da bulunmaktadır. 2024 yılında Sümeyye KURTULUŞ tarafından İlk Dönem Mâtürîdîlerinde İlâhî Sıfatların Taalluku Meselesi başlığı ile hazırlanan tez çalışmasında subûtî sıfatların tamamı ele alınmaya çalışılmıştır. Ancak tez her ne kadar ilk dönem Mâtürîdîleri başlığına sahip olsa da içeriğinde müteahhirîn dönem Eş`arî ıstılahı hâkimdir. Bu durum tezin içerisinde Mâtürîdî kelamını görmeyi zorlaştırmaktadır. Bir diğer husus ise tezde subûtî sıfatlardan tekvin sıfatı daha ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Biz ise bu çalışmamızda hem Ebû'l-Mu`în en-Nesefî'yi merkeze almaya hem de hususî olarak ilim sıfatının taallukunu incelemeye çalışacağız.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. ZÂT-I İLÂHÎ'DE BULUNMASI GEREKEN SIFATLAR

Mütekellimler, a`yân ve a`râzdan meydana gelen âlemin, sahip olduğu husûsiyetler sebebi ile hâdis olduğu ve bir muhdisinin bulunması gerektiği şeklinde hülâsa edebileceğimiz hudûs delili ile âlemin bir yaratıcısının olduğunu ispat etmektedirler. Kelâm ilmine dair eserlerde bu ispat öncesinde varlığa, hakîkate ve bilgiye dair meseleler ele alınmış ve bu ana tartışmalar üzerine hudûs delili inşâ edilmiştir. Hudûs delili akabinde ise doğrudan âlemin yaratıcısı olan Tanrı hakkında konuşma başlamaktadır. Kelâm kitaplarının bu kısmına da Tanrı ile alakalı olması hasebiyle ilâhîyyât ismi verilmektedir. Bu bölümde Tanrı hakkında müspet, menfî, vâcib, mümkün ve mümteni` her şeyin konuşulduğunu ifade edebiliriz. Âlemin yaratıcısı olan Tanrıya ait ve O'na mahsus konuların ele alındığı bu bölümler yekûn itibari ile de kelâm kitaplarında büyük bir yer işgal etmektedir.

Her ne kadar kelâm kitaplarında ilâhîyyât meselelerinin öncesi ve sonrasında gayet ehemmiyetli bölümler olsa da hassaten modern dönemde, modern ilâhîyyât araştırmalarında ve din felsefesi sahasında Tanrı merkezli konuların daha baskın ve yoğun olması, mesainin yeni araç ve bilgiler ile yeni Tanrı kanıtlamalarına teksif edilmesi ilâhîyyat bahsi konularını modern araştırmacılar için ayrıca ehemmiyetli kılmaktadır. Bu vecihten bakıldığında Tanrı hakkında söylenen her şey, hassaten O'nu takdim, tarif ve tasvîr eden ifadeler olan sıfatlar, ehemmiyet sırasında başköşede bulunmaktadır.

Zâtın hâllerine ve sahip olduğu mânalara delâlet eden isim¹ anlamındaki sıfat, en genel mânası ile Tanrı özelinde onun hakkındaki bütün müspet yahut menfî konuşmaları ve ifadeleri kapsar. Sıfatın bu geniş anlamı ilâhîyyât başlığı altında ele alınan Tanrı'ya dair her bir ifadenin onun sıfatı olduğunu gösterir. Sıfat yahut sıfatlar meselesi denildiğinde, Tanrı'nın sıfatlarından bahsedilirken ekseriyetle sıfatın naklettiğimiz tanımına mutabık olan Tanrı'nın zâtında bulunun sübûtî hâller ele alınmıştır. Ancak geç dönem akâid ve kelâm kitaplarında daha anlaşılır ve kolay olması ve aynı zamanda Tanrı hakkındaki

¹ Seyyîd Şerîf Cürcânî, *et-Ta`rifat*, thk. Muhammed Sıddık Minşavî, Kahire: Daru'l-Fadile, 2004, s. 114; Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm*, ed. Refil el-Acem, Lübnan: Mektebetu Lübnan, 1996, s. 2/1078.

ifadelerin dağınıklığına mani olmak için sıfatların daha geniş anlamı ile ele alınıp taksim edildiğini müşahade etmekteyiz.

Tanrı'nın sıfatları, bunların neler olduğu ve mahiyetleri konusunda kelâm ilmi vechesinden iki aslî kaynak vardır ki bunlar akıl ve nakildir. Tanrı hakkında yapılan aklî istidlâl, araştırma ve tartışma süreci, Tanrı hakkında belli cümleleri sağlamak ile beraber, aklın müstakil olarak ispat edemediği ancak idrak edip müdafaa ettiği nakil menşe'li sıfatlar da bulunmaktadır. Bunlar Allah Teâlâ hakkında Kur'ân-ı Kerîm ve Hadîs-i Şerîflerde varid olan ifadelerdir. Bunların kabulü, reddi ve izahı elbette akıl ile gerçekleşmekte ancak bu, naklîn müstakil bir kaynak olma hüviyetine hâlel getirmeden gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır. Bu husus aynı zamanda kelâm ilminin Tanrı hakkında konuşurken felsefeden ayrıldığı aslî noktalardan birisi olmaktadır.

Kelâm ilminde maruf olan üç bilgi kaynağı (havâss-ı selîme, haber-i sâdık ve akıl) ve mezkûr iki delil çeşidi ile beraber yürütülen kelâm faaliyetinde Tanrı, tefekkürün ve araştırmanın mevzuu olduğu andan itibaren gündem olan sıfatlar, Tanrı'nın insanlar indinde Tanrı olmasını sağlayan husûsîyetlerdir. Bu sebeple sıfatlar ve Tanrı'nın zâtı arasındaki ilişki her zaman tartışma konusu olmuştur. Ancak tartışmalara rağmen ekseriyetin ittifakı ile Tanrı'nın zâtında belli sıfatların bulunması gerektiği ifade edilmektedir. Zât-ı ilâhîde bulunması gereken sıfatlar ifadesi her ne kadar sübûtî sıfatları ihsas etse de zât ile zorunlu ilişkisi olan selbî sıfatlar da aynı ehemmiyeti haizdir. Bu sebeple evvela sıfatlara dair umûmî bir taksim ve daha sonrasında da sübûtî sıfatlar özelinde birtakım izahlar takdim etmeye çalışacağız.

2. İLÂHÎ SIFATLARIN İSPATI VE TAKSİMİ

Kelâm ilminde insanlığın müşterek bilgi kaynakları olan havâss-ı selîme, akıl ve haber-i sâdık ile birlikte Tanrı hakkında konuşulmak istenildiğinde elde edilen neticeler ve cümleler (sıfatlar), kimi kelâm eserlerinde dağınık bir anlatıma sahip iken hem ilmin hem de ilme dair yazılan eserlerin ve eser yazımının gelişmesi ile birlikte daha muntazam bir hâle gelmiştir. Bu sürecin neticesi olarak sıfatların üçlü taksiminin yerleşik ve yaygın olduğunu ifade edebiliriz. Bu sıfat başlıkları selbî, sübûtî ve haberîdir. Selbî sıfatlar ekseriyetle kelâm kitaplarında müstakil bir başlık ihtiyacı hissedilmeksizin ele alınan sıfatlardır. Kelâm kitaplarının çoğunda Tanrı hakkında konuşmaya başlanıldığı andan itibaren sübûtî sıfatlar başlığına kadar genellikle selbî sıfatlar meseleleri ele alınmaktadır.

2.1. Selbî Sıfatlar

Selbî sıfatlar isminden de anlaşıldığı üzere Tanrı'nın ne olmadığını ve nelerden münezzeh olduğunu ifade eden sıfatlardır. Tenzih akidesi olarak ifade edilebilecek olan bu husus, Tanrı'nın kendisi gibi olmayanlar ile ilişkisini ve aralarındaki farkı ortaya koyan bir bölümdür. Tanrı ile Tanrı olmayanlar arasındaki olumsuz ilişkinin ele alınması sebebi ile Tanrı ile diğer varlıklar arasında benzerliklerin kurulmasının ve benzerliği kuran çeşitli inançların ve şahısların ele alınıp eleştirildiği bir bölüm olma hüviyetini de haizdir. Selbî sıfatlar her ne kadar doğrudan Tanrı hakkında bir ispat faaliyetinde bulunmasa da ve bundan dolayı bu anlatımlar bazı çevreler tarafından eleştirilse de aslında antik dönemden beri gelen ve hâlâ devam eden putperest ve antropomorfist Tanrı anlayışlarının ilmi zeminde reddi ve aradaki farkların ifadesi hususunda gayet kıymetlidir.

Kelâm ilmi özelinde baktığımız zaman ise selbî sıfatların hem Tanrı için aklen zorunlu sıfatlar olması hem de Kur'ân-ı Kerîm'deki selbî sıfatları ifade eden âyetlerin muhkem âyetler olması, selbî sıfatların sıfatlar meselesinde asıl konumunda bulunduğu açık göstergesidir.² Bunun neticesi olarak kelâm ilminde diğer sıfatların tamamı selbî sıfatlar ile birlikte ele alınmış ve selbî sıfatların çizdiği çerçeve diğer sıfatların mâna sınırını belirlemiştir. Çalışmamızda hedefimiz zâtta bulunan sıfatlar ve

² Misal olarak Şûra suresi 11. âyet olan *"leyse kemislihi şeyün"* âyetini ve İhlas suresinin tamamını verebiliriz.

hassaten bu sıfatlar içerisinde de ilim sıfatı olduğu için selbî sıfatlar doğrudan araştırma konularımız içerisinde bulunmamaktadır. Bu sebeple selbî sıfatlar hakkında bu özet ile yetineceğiz.

Sübûtî sıfatlar ise doğrudan Tanrı hakkında müspet hüküm cümlelerinin kurulduğu kısımlardır. Selbî sıfatlarda olduğu gibi burada da isminden anlaşılan bu özelliği ile sübûtî sıfatlar altında Tanrı'da bulunan, Tanrı'nın sahip olduğu müspet, olumlu ve vücûdî hâller ele alınmaktadır. Tanrı'nın sahip olduğu söylenen bu sıfatlar ise birçok tartışmayı da beraberinde getirmektedir. Aşağıda bunlara değinilmeye çalışılacaktır.

Haberî sıfatlara gelince bunlar da ifade şekli ile sübûtî sıfatlara benzemektedir. Yegâne kaynağının haber yani Kur'ân-ı Kerîm ve Hadîs-i Şerîfler olması sebebi ile haberî diye isimlenen bu sıfatlar, Allah Teâlâ hakkında olumlu cümle kalıpları ile kurulmaktadır. Ancak detay ifade biçimleri ve tartışmalar içerisinde haberî sıfatlarda baskın olan durumun selbî sıfatlar ve selbî ifadeler olduğu görülmektedir. Zâhir mânası itibari ile Allah Teâlâ ile mahlukat arasında bir benzerlik ifadesini hâvi olan bu kelimelerin anlaşılma şekli birçok fırkanın ihtilaf ettiği meselelerden birisi olmuştur. Hatalı telakkileri sebebi ile Ehl-i Sünnet tarafından Muattıla ve Müşebbihe olarak isimlendirilen iki aşırı uç fırkanın tavırları ya haber kaynaklı bu ifadeleri tamamen ve kesin bir dille tevil etmek yahut zâhir mânaları üzere alıp teşbihe razı olmak şeklinde olmuştur. Ehl-i Sünnet içerisinde ise detay ihtilaflar olmakla beraber asgari düzeyde bir tenzih bulunduğu ve bununla teşbihe düşmekten korunulduğu ifade edilebilir.

2.2. Sübûtî Sıfatlar

2.2.1 Neseî Öncesi Dönem

Sıfatlar meselesi denildiğinde akla ilk gelen ve kelâmî tartışmalara konu olan husus sübûtî sıfatlardır. Bu konu kelâm ilminin teşekkül devirlerinden itibaren mevkiini ve ehemmiyetini her zaman muhafaza etmiş, kelâm kitaplarının mühim bir bölümünü işgal etmiş ve günümüzde de hâla kıymetini sürdürmektedir. İlk devir akaîd kitaplarından mütekaddimîn dönemin hacimli eserlerine, müteahhirîn dönemin felsefe ile mezc olmuş

üst seviye eserlerinden yeni ilmi kelâmın meyvelerine kadar bütün kelâm külliyyatının farklı yöntemlerle ve bahislerle dahi olsa asla ihmal edemediği bir kısımdır.

Sübûtî sıfatların neler olduğu yahut hangi çeşitlerinin bulunduğu ve bu sürecin nasıl geliştiğini takip etmek müstakil bir çalışma konusu olduğu için biz burada Ebû'l-Mu`în en-Nesefî merkezli bir takdime çalışacağız. Nesefî'nin daha iyi anlaşılabilmesi için ondan önceki dönemde sıfatlar meselesinin son hâlini muhtasar olarak takdim edeceğiz. Bu sebeple sıfatlar meselesinde mütekâmil ifadelerle sahip olan Mu`tezile ve Eş`arîyye fırkalarının sıfatlar anlayışına kısaca değinmeye ve Nesefî'nin anlatımı ile Hanefîlerin bu fırkalar arasındaki mevkiini ve ihtilaf noktalarını görmeye çalışacağız.

Kelâm ilminin teşekkül, tesis ve tanziminde emeği olan Mu`tezile, sıfatlar meselesini usûl-i hamsenin tevhid babı altında ele almaktadır. Sıfatlar meselesinin Mu`tezilî kelâm kitaplarındaki mevkii dahi Mu`tezile'nin sıfatlara bakışı ile alakalı çeşitli ipuçları vermektedir. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*'de tevhid, bir kelâm ıstılâhı olarak "Allah Teâlâ'yı selbî ve sübûtî sıfatlarda kendisine layık olan şekilde bir ve ortaktan münezzeh olarak bilme ve ikrar etme"³ şeklinde tarif edilmektedir. Kitabın tevhid babının içerisinde evvela sübûtî sıfatlar daha sonra Allah Teâlâ için imkânsız olanlar ifadesi ile selbî sıfatlar ele alınmaktadır. Selbî sıfatlarda umûmîyetle Ehl-i Sünnet ile mutabık olan Mu`tezile'nin ayrıldığı nokta ruyetullah meselesidir. Mu`tezile ruyetullahı Allah Teâlâ için imkânsız görmesi sebebi ile selbî sıfatlar altında ele alırken Ehl-i Sünnet kelâm kitaplarında ve hassaten Nesefî'nin *Tebşîratu'l-edille* ve *Temhîd* eserlerinde sübûtî sıfatların son bahsi olarak bulunmaktadır.

Sübûtî sıfatlar meselesinde *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*'nin değindiği aslî meseleler üç tanedir. 1. Sübûtî sıfatlar (Allah Teâlâ'nın müstahak olduğu sıfatlar) nelerdir? 2. Allah Teâlâ'nın sıfatları istihkak keyfiyeti nedir? 3. Allah Teâlâ'nın sıfatlara vakit itibari ile sahip olma çeşitliliği nelerdir? Bu itibarlarla sıfatlar üç neve taksim edilebilmektedir. Birinci nevi hiçbir şekilde ortaklığın cari olmadığı sıfatlardır ki bu Allah Teâlâ'nın kadîm olmasıdır. İkinci nevi sıfatlar Allah Teâlâ'ya sıfatların kendisinde ortak olunan ancak istihkak keyfiyeti hasebiyle ayrışılan sıfatlardır ki bunlar da Allah Teâlâ'nın kâdir, âlim, hay ve mevcûd olmasıdır. Üçüncü nevi sıfatlar ise Allah Teâlâ'ya hem sıfatlar hem de

³ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, s. 1/208.

istihkak keyfiyetinde ortak olunan sıfatlardır. Bunlar da Allah'ın müdrik ve mürîd olmasıdır.⁴

Eserde sıfatlar bir bütün olarak sayılırken kâdir, âlim, hayy, semî, basîr, müdrik, mevcûd ve mürîd sıfatlarına yer verilir. Bunlardan dördü (kâdir, âlim, hayy ve mevcûd) ise Allah Teâlâ'nın zâtı ile layık olduğu (*istihkâk*) sıfatlar olmaları hasebi ile zâtî sıfatlar adını almaktadır. Bu sıfatlar özellikle Ebû Ali el-Cübbâî (v. 303/916) ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî (v. 321/933) arasında ittifak edilen sıfatlardır. Ancak Ebû Hâşim babasından farklı olarak bu sıfatların zâtta bulunan bir şey sebebi ile istihkakından bahsetmektedir. Böylelikle isim olarak sıfatların kabulünde ittifak varken istihkak keyfiyetinde bir ihtilafın meydana geldiğini görmekteyiz. Ebû Ali istihkakın zât ile vaki olduğunu ifade ederken Ebû Hâşim doğrudan zâttan değil ancak zâtın diğer zâtlardan ayrışmasını sağlayan bir zât sıfatından bahsetmekte ve diğer dört sıfatı bu zât sıfatına bağlamaktadır. Zât sıfatı ile diğer dört zâtî sıfat arasındaki aslî fark ise zât sıfatının diğerlerinin illeti olması ve hâl olmamasıdır. Diğer dört sıfat ise bu illetin ma'lûlleridir. Ebû Ali⁵ ve Ebû Hâşim arasındaki bu istihkak keyfiyeti farkı sıfatlar meselesinin asıl tartışma sahasıdır. Bu sebeple birçok kelâm kitabında müstakil başlıklar altında ele alındığını görmekteyiz.

Nesefî öncesi Mu'tezilî mütekellimlerden son olarak bahsedebileceğimiz isim ise Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'dir (v. 436/1044). Her ne kadar kelâm eserlerinin çok küçük bir parçası hariç hiçbiri günümüze ulaşmamış olsa da tâbîleri ve hassaten Rûknüddîn İbnü'l-Melâhimî el-Harizmî sayesinde onun görüşlerini öğrenebiliyoruz. Melâhimî'nin takdimine göre sıfatlarla alakalı söyleyeceğimiz ilk şey sıfatın lûgat mânasının vasf edenin sözü olmasıdır. Mütekellimlere göre ise sıfat, zâtın vasfı içerisinde bulunan ve zâid bir şey ifade eden sözdür. Melâhimî bu zâid olan şeyin altı şekli olabileceğini ifade eder. Bu zâid şey 1. Zât olabilir ki Melâhimî'ye göre Ehl-i Sünnet'in görüşü budur 2. Hâl olabilir, Ebû Hâşim'in görüşü budur 3. Nefy olabilir, selbî sıfatlardır 4. Zâtın fiili olabilir 5. Fiilin nefyi olabilir 6. Zâtın hükmü olabilir. Sıfatlar hususunda bu umûmî taksimi yapan Melâhimî kelâmî tavır olarak Allah Teâlâ'nın sıfatları hakkında bunlardan üçünün söylendiğini ifade eder, bunlar Ehl-i Sünnet'in mâna sıfat anlayışı - Melâhimî bu mânayı

⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 1/211.

⁵ Nesefî Bağdat Mu'tezilesinden Ka'bî'nin anlayışına değinirken onun *binefsihî* ifadesinin Ebû Ali'nin kavli ile aynı olduğunu söylemektedir. Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratu'l-edille*, thk. Claude Salame, Dimeşk: el-Mahedu'l-İlmiyyi'l-Fransi li'd-Dirasati'l-Arabiyye, 1990, s. 1/209.

zât olarak ifade etmektedir-, Ebû Hâşim ve Behşemiyye'nin hâl nazarîyesi ve Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'den tevarüs edilen hüküm nazariyesidir.⁶ Melâhimî Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin menheci üzerine hem Ehl-i Sünnet'in hem de Behşemiyye'nin sıfat telakkisini eleştirmekte ve hüküm nazarîyesini desteklemektedir. Ehl-i Sünnet'in sıfat telakkisini zât olarak alması ile beraber Melâhimî, kendisinden önce gelen Mu'tezilîler gibi Ehl-i Sünnet'i teaddüd-i kudemâ iddiası ile eleştirmektedir. Hâl nazarîyesine getirdiği eleştirilerde de Behşemiyye'nin Ehl-i Sünnetin sıfat anlayışına benzediğini söylemiştir.

Sıfatların mahiyetine dair hüküm nazariyesini ortaya koyan Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin sıfatların neler olduğu ile alakalı olarak sübûtî sıfatları kâdir ve âlim olmaya irca ettiği ve bu ikisini de âlimiyyet sıfatına irca ettiği ifade edilmektedir.⁷

Eş'arî gelenek içerisinde sıfatların neler olduğu meselesi ekseriyetle ittifak edilen bir konu olsa da mahiyeti meselesi Eş'arîliğin içerisindeki farklı varlık ve bilgi anlayışları çerçevesinde değişkenlik gösterebilmiştir. İbn Fûrek *Mücerredü Makâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* isimli eserinde Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye göre sıfatları üç başlık altında ele almaktadır. Bunlar 1. Fiillerin delâleti ile bilinen sıfatlar 2. Allah Teâlâ'nın noksandan münezzeh olması ile bilinen sıfatlar ve 3. Haber kaynaklı sıfatlardır.⁸ Eş'arî'nin günümüze ulaşan eserlerinden *Lüma'*da sıfatlar ile alakalı bir taksim olmasa da sübûtî sıfatların mahiyeti ve zât ile ilişkilerine değinilmektedir. Buna göre Allah Teâlâ zâtı ile değil müstakil sıfatlar ile âlim ve kâdirdir. Eş'arî bunu eserinde “Âlimin mânası ilmi olandır, bir kimsenin ilminin olduğu bilinmiyorsa onun âlim olduğu da bilinmez” sözleri ile ifade etmektedir.⁹ Zât sıfat ilişkisine dair ise hem Allah Teâlâ ile zâtları arasında bir gayriyyetin olmadığını hem de zât ile ayniyyeti ifade eden linefsihî anlayışının kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir.¹⁰

⁶ Rüknuddîn İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'd-dîn*, thk. Wilferd Madelung-Martin McDermott, Londra: al-Huda, 1991, s. 182; Rüknuddîn İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik fî Usûli'd-dîn*, thk. Faysal Bedir Avn, Kahire: Daru'l-Kutub ve'l-Vesaikî'l-Kavmiyye, 2010 s. 65; Ziya Erdinç, “İbnü'l-Melâhimî'nin Ahkâm Teorisinin Zât-Sıfât İlişkisi Tartışmalarındaki Yeri”, *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, Ö1: İslami İlimler Özel Sayısı (Ekim 2023), s. 149-188.

⁷ Hâil İbrahim Delen, “*Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin Kelâm Sistemi*” (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022), s. 143.

⁸ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî'l-İmâmi'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Muhammed Faruk Haşim, Amman: Daru'n-Nur, 2022, s. 98-99.

⁹ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Lüma' fî'r-Reddi ala Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'*, thk. Hasan eş-Şafiî, Abu Dabi: Meclisu Hukemai'l-Muslimin, 2022, s.134.

¹⁰ Eş'arî, *Lüma'*, s. 135-137.

Ebû'l-Hasan el-Eş'arî sonrası Eş'arîliğin önde gelen iki ismi olan Bâkılânî (v. 403/1013) ve Cüveynî ise Ebû Hâşim ile ortaya çıkan hâl görüşünü tenkit ve tadilleri ile beraber benimsemişler ve sıfatlar meselesini bu bakışla ele almışlar ve sıfatları bu muvacehede taksim etmişlerdir. Bâkılânî ile başladığını söyleyebileceğimiz bu Eş'arî hâl anlayışı Cüveynî ile muntazam bir yapıya kavuşmuştur. Ancak Cüveynî sonraları bu görüşü terk etmiş ve klasik Eş'arî anlayış ile de tamamen uyuşmayan farklı bir yola girmiştir. Bu hâlcî Eş'arî anlayışın sıfatlar meselesine bakışını ise Cüveynî'nin *el-İrşad* isimli eseri merkezinde muhtasaran takdim etmeye çalışacağız.

Hâlleri ikiye ayıran Cüveynî bunları muallel ve muallel olmayan olarak taksim etmektedir. Muallel hâller zâtta kâim olan mânalar sebebi ile zât için sabit olmaktadır. Bu sebeple zâtta kâim olan mânalar yani sıfatlar aynı zamanda illet olmakta, zât için sabit olan hâller ise bu illetlerin ma'lûlû ve hükmü olmaktadır. Muallel olmayan hâller ise hem zâtta bir mânanın bulunması sebebiyle zât için sabit olmayan hem de menfî bir mâna ifade etmeyen yani selbî sıfat olmayan ama zât için sabit olan ancak zâtın aynısı olmayan zâta zâid olanlardır.¹¹

Bu muvacehede Cüveynî Allah Teâlâ'nın sıfatlarını nefsiyye ve maneviyye olarak ikiye taksim etmektedir. Sıfat-ı nefsiyye olarak ifade ettiği sıfatlar muallel olmayan hâller ile ilişkilidir. Sıfat-ı maneviyye ise muallel hâllerle irtibatlıdır. Nefs sıfatları içerisinde Cüveynî Allah Teâlâ'nın kadîm, kâim binefsihî, muhâlifetun lilhavâdis ve bâkî olmasını saymıştır. Manevî sıfatlar ise klasik Eş'arî itikadı içerisinde bulunan âlim ve kâdir gibi sübûtî sıfatlardır. Ancak Cüveynî bu manevî sıfatlar meselesini iki vecihten ele almaktadır: Biri sıfatların hükümleri ki Allah'ın âlim olmasıdır, diğeri ise bu hükümlerin sıfatları yani illetleridir, bu da ilim ile âlim olmaktır. Bu meselenin anlaşılabilmesi için de Cüveynî yukarıda zikrettiğimiz hâller anlayışını taksimatı ile beraber takdim etmekte ve vâcibu'l-vücûd olan zât-ı ilâhînin hükümler ile talilinin cevazını ortaya koymaya çalışmaktadır. Hâllerin ispatı ve tarifi meselesinde hâller ile doğrudan irtibat içerisinde gördüğü ve sıfatları ispat etmede neredeyse yegâne istidlâl yolu olan istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib metodunu da izah etmektedir.¹² Cüveynî'nin hâl görüşünü terk ettikten sonra

¹¹ Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşad ilâ Kavâti'l-Edille fî Usûli'd-dîn*, thk. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdülmünim, Mısır: Mektebetu'l-Hancı, 1950, s. 80; Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-dîn*, thk. Ali Sami Neşşar, İskenderiye: Mearif, 1969, s. 630.

¹² Cüveynî, *İrşad*, s. 30-61.

kâleme aldığı *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye* isimli eserinde ise sıfatlarla alakalı bu taksimat bulunmamakta, doğrudan Allah Teâlâ için imkânsız, vâcib ve mümkün olanlar başlıkları altında meseleler ele alınmaktadır.¹³ Fazla detaya ve tartışmalara girmediği bu muhtasar eserinde Cüveynî, sıfatlar ve mahiyetleri hakkında klasik Eş'arî itikadını devam ettirmektedir diyebiliriz.¹⁴

Böylece Ebû'l-Muîn en-Nesefî öncesi kelâm ilminde sıfatlar merkezli olarak var olan ana görüşlere baktığımızda 5 farklı telakki ile karşılaşmaktayız. Bunlar 1- Mu'tezilî lizâtihi sıfat telakkisi 2- Mu'tezilî-Behşemî hâl nazariyesi 3- Mu'tezilî-Hüseynî hüküm nazariyesi 4- Eş'arî sıfat telakkisi 5- Eş'arî hâl nazariyesi. Bunların neredeyse tamamının Nesefî tarafından tartışma konusu edildiği ve sıfatlar meselesinde ele alındığı görülmektedir. Nesefî öncesi ve kendisinin de müntesibi olduğu Hanefî gelenek içerisindeki sıfatlar anlayışına baktığımızda ise diğer fırkalarda görüldüğü gibi büyük bir farklılık ve nazarî değişim göze çarpmamaktadır. Var olan ve aslı mebâdî ve mesâilde bulunmayan ihtilaflara da Nesefî ilgili yerlerde dikkat çekmekte ve “selefimiz”, “selef meşayihimiz” ve “kudemâ ashabımız” gibi ifadeler ile Hanefî gelenek içerisinde meseleleri farklı ifade ediş tarzlarına değinmektedir.

2.2.2 Nesefî

Sıfatlar meselesine Nesefî merkezli baktığımızda ise hem *Tebşîratu'l-edille* hem de *Temhîd* isimli eserlerinde selbî sıfatlar ismiyle bir başlık atmamakla beraber¹⁵ âlemin bir yaratıcısının var olduğunu ispat sonrası bu yaratıcının ne olmadığı meselelerini çeşitli başlıklar altında ele almıştır. Bu bahisler içerisinde sübûtî sıfatlar olarak ifade ettiğimiz, Nesefî'de ise sadece “sıfatlar” şeklinde geçen asıl konumuzla doğrudan irtibatlı bir bahis vardır. Bu konuda teşbihin iptali ele alınmaktadır. Teşbîh, temsîl, mümâselet, müşâbehet

¹³ Cüveynî Allah Teâlâ hakkında imkânsız, vacib ve mümkün olanlar meselesine *İrşâd* isimli eserinde de yer vermektedir. Ancak *İrşâd*'da sıfatlar meselesinin merkezinde hâl nazariyesi bulunduğu için *İrşâd* ile *Nizâmiyye*'nin farkına bu vecihten işaret etmek istedik.

¹⁴ Ebû'l-Meâli el-Cüveynî, *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, Mısır: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Türas, 1992, s. 20-31.

¹⁵ Nesefî'nin *Temhîd* isimli eserini *Tesdîd* ismiyle şerh eden Hüsâ müddîn es-Siğnâkî *Temhîd*'in *faslün fi isbâti's-sıfât* başlığı, başlığın mevkii ve önceki başlıklarla ilişkisi hakkında konuşurken “[müellif] selbî sıfatları icâbî sıfatlara aynı kelime-i şehâdetle olduğu gibi takdim etti.” demektedir. Nesefî bu bölümlere bir üst başlık olarak selbî sıfatlar ismini vermemiş olsa da Siğnâkî'nin ifadesinde olduğu gibi eserin tanzimini bu şekilde telakki etmek mümkündür. Hüsâ müddîn es-Siğnâkî, *et-Tesdîd fi Şerhi't-Temhîd*, thk. Ali Tarık Ziyat Yılmaz, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020, s. 1/223.

ve muhâlefet konularının olduğu ve sıfatlar meselesinin can alıcı meselelerinden olan bu bahse sıfatlar meselesinde de birçok defa atıfta bulunmaktadır.

Nesefî kitabını biri üst başlık biri de alt başlık olmak üzere iki başlık halinde yazmıştır. Üst başlıklar *el-Kelâmu fî* ile başlamaktadır. Bu üst başlığın içerisinde bulunan alt başlıklar ise sadece *faslün* ifadesini ihtiva etmektedir. Sıfatlar meselesi ile alakalı *Tebsîratu'l-Edille*'de toplam beş üst başlık bulunmaktadır. Bunlar *el-Kelâmu fî isbâti sıfâtillâh*, *el-Kelâmu fî nefyi'l-hudûs an kelâmillâh*, *el-Kelâmu fî enne't-tekvîne gayra'l-mükevven ve ennehû ezeliyyün*, *el-Kelâmu fî enne'l-irâdete lillâhi Teâlâ ezeliyyetün* ve *el-Kelâmu fî beyâni enne sâniâ'l-âlemi hakîmün* şeklindedir. Görüldüğü gibi sıfatlar meselesinin asıl ve umûmî mebahisi ilk bölümde ele alınmakta diğer kısımlarda ise bazı husûsî sıfatlara dair tartışmalar mevzu edinilmektedir. *el-Kelâmu fî isbâti sıfâtillâh* üst başlığının iki alt bölümü yani faslı bulunmaktadır.

Nesefî'nin fasıllara girmeden önce sıfatlar meselesi hakkında kısa bir takdimi söz konusudur. Sonrasında ise fasıllardan birincisinde ilim sıfatına has kısa bir izahata girilmektedir. Diğer fasıl ise sıfatların mahiyetlerine dair uzun tartışmaların yapıldığı esas bahistir. Tezimizin bu bölümünde *Tebsîratu'l-Edille*'nin *el-Kelâmu fî isbâti sıfâtillâh* kısmını ilim sıfatına has meseleleri dışarda bırakarak takdim etmeye çalışacağız. Buradaki izahat sonraki bölümlerde ilim sıfatının ve Allah Teâlâ'nın âlim olmasının detayları hakkında bizlere, umûmen Mâtürîdî kelâmının hassaten ise Nesefî'nin bakışını anlamamız konusunda yardım sağlayacaktır.

Nesefî, Allah Teâlâ'nın sıfatları meselesinde yapılan tartışmalar ve tartışmaların asıl ihtilaf noktalarını dikkate aldığı için evvela sıfatların isim hâli ile asıl sıfat hâlini birbirinden ayırmaktadır. Allah Teâlâ'nın kâdir olmasını her ne kadar sıfat olarak isimlendirirse de esas sıfat bu ism-i failin masdar hâli olan kudrettir. Nesefî ve umum Ehl-i Sünnet anlayışında bunlar arasında bir ayrılık olmadığı için ikisinin de sıfat olarak zikredilmesi tabiidir. Nesefî'nin böyle bir ayrıma gittiğini *el-Kelâmu fî isbâti sıfâtillâh* üst başlığının hemen altında ele aldığı meselelerde ve tartışmalarda görebilmekteyiz. Nesefî kitabın bu bölümünde kâdir ve hayy gibi isim merkezli tartışmaları ele alırken kâdirin mânası nedir, bir kudret ile mi kâdirdir ve bu kudret nedir meselelerini bu üst başlığın altındaki ikinci fasılda ele almaktadır. Böylece Nesefî'nin sıfatlar meselesini takdimini şu iki başlıkta toplaya biliriz 1. Allah Teâlâ'nın hayy, kâdir, âlim vd. olması 2. Allah Teâlâ'nın ilmi, kudreti, hayatı vd.

2.2.2.1 Allah Teâlâ'nın Kâdir, Âlim, Hayy vd. isimlere sahip olması

Birinci başlığı Neseî üç kısımda ele almaktadır. Birinci kısım (A) Allah Teâlâ'nın hayy, kâdir, âlim, semî" ve basîr olmasının istidlâli ve burada kullanılan delillerdir. İkinci kısım (B) Allah Teâlâ'nın bu isimler ile tesmiyesinin caiz olup olmaması ve bunların hakikat mi mecaz mı olduğu meselesidir. Üçüncü kısım ise (C) Allah Teâlâ'nın bu isimlere ezelden beri mi sahip olduğu, yoksa onları sonradan mı kazandığı meselesidir.

A. Birinci kısımda Neseî Allah Teâlâ'nın mezkûr isimlere sahip bir yaratıcı olduğuna dair yapılan istidlâl faaliyetlerini ve delilleri ikiye ayırmaktadır. Birinci delil bütün isimler için ortak olan delillerdir. İkinci delil ise bazı isimlerin ispatını sağlamaktadır. Allah Teâlâ'nın sahip olduğu -ki aslında sahip olması gereken yani zât-ı ilâhîde bulunması gereken isimler diyebiliriz- isimlerin tamamının ortak delili olarak nihayetinde aynı istidlâl yöntemine dahil olan iki ifadeyi dile getirmektedir. Bu ifadelerden birincisini Neseî, Allah Teâlâ'nın kadîm olması üzerinden ifade etmektedir. Buna göre kıdemin şartı bütün nakîsalardan münezzeh olmaktır. Bunun bir diğer ifadesi ise 'kıdemin şartı kemâldir' ifadesidir. Bu şarta dayanarak Neseî, kendisi ile vasıflanmadığında zıddı ile vasıflanacağı ve o zıddı da nakisa ifade eden isimlerin tamamının kemâl isimler (sıfatlar) olduğunu ifade etmekte ve Allah Teâlâ'nın tamamı ile muttasıf olduğunu söylemektedir. Neseî'nin ifadelerinde herhangi bir sayının olmaması, sonraki dönemlerde daha yaygın tartışılan Allah Teâlâ'nın sübûtî sıfatlarının sayısı belli midir yahut bu saydıklarımızdan başka sıfatları olabilir mi sorularına cevap teşkil eder

diyebiliriz.¹⁶ Neseî burada bir sınır ve sayı hedeflemediği için sadece Allah Teâlâ'nın hayy, kâdir, semî', basîr ve âlim olmasını ve bunların zıdlarını misal verir.¹⁷

Neseî'nin delili ikinci ifade şekli ise Allah Teâlâ'nın yaratıcısı olduğu ispat edilmiş olan âlem üzerinden ifade edilmektedir. Âlem üzerine yapılan tefekkür ve âlemin özellikleri, onun yaratıcısının ne olduğunu yahut ne olamayacağını gösterebilmektedir. Neseî bu meyanda âlemin ihkam ve itkan sahibi birinin eseri olduğunu, sema, arz, felekler, canlılar ve âlemde var olan çeşitlilik, faydalı ve zararlı her türlü canlı ve cansızın, bu âlemde bedi bir nizamın ve sanatın hakim olduğunu gösterdiğini söylemektedir. Yani bir fiilin neticesi olan âlem, sahip olduğu bu eşsizlikler ile fiilin ihkam ve itkan vasıflarına sahip olduğunu göstermektedir. Bu ise açıkça bu muhkem fiilin failinin hikmetli, güç ve kudret sahibi ve âlim bir yaratıcı olduğunu göstermektedir.¹⁸ Bunun sağlaması ise sağlam ve hikmetli bir sanatın cansız, âciz ve câhil bir varlıktan meydana gelmesinin aklın reddedeceği bir açıklıkta olmasıdır. Neseî zikrettiği bu iki ifadenin de aslında aynı tür delile ait olduğunu ve böylelikle isimlerin ispatının, o isimlerin zıtlarının nakîsa ifade etmeleri sebebi ile Allah Teâlâ için muhâl olmasından kaynaklandığını söylemektedir.¹⁹ Bunu kısaca hulfî kıyas olarak da ifade edebiliriz. Neseî'nin bütün isimlerin ispatında kullandığı ortak delili, hulfî kıyas olmaktadır.²⁰ Burada vurgulanması gereken nokta Neseî'nin bu delâlet ilişkilerini bedîhî, zarûrî ve katî bilgi olarak görmesidir.

¹⁶ Neseî'den çokça istifade etmiş olan Hanefî mütekellimlerden Nûreddîn es-Sâbûnî de sıfatlar meselesinde Allah Teâlâ'nın sahip olduğu kemâl sıfatları (isimleri) ifade ederken şöyle demektedir: "O [Allah Teâlâ] hayy, âlim, kâdir, semî", basîr, mürîd, mütekellim ve sonsuz kemâl sıfatların sahibidir." Eserin başka bir bölümünde ise sarahaten Allah Teâlâ'nın bizim bilmediğimiz sıfatları olabilir mi sorusuna bunun mümkün olduğu cevabını vermiştir. Nûreddîn es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Aruçi, Beyrut: Daru İbn Hazm, 2014, s. 86 ve 100. Gazâlî ise *İktisâd* isimli kelâm eserinde sıfatlardan bahsederken sürekli sayılarını vurgulamakta ve yedi sıfat ifadesini kullanmaktadır. Her bir sıfata müstakil bab açmış olan Gazâlî zât-sıfat ilişkisini ele aldığı bölüme başlarken şu ifadeleri serdetmektedir: "Delillendirmiş olduğumuz bu yedi sıfat zâtın kendisi değil bilakis zâta zaittirler." Ebû Hâmid el-Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, çev. Osman Demir, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016, s. 115. Fahreddin Râzî ise gençlik eseri olan *İşâre*'de sıfatlar meselesinin son faslı olarak şöyle bir başlık açmaktadır: "Zikrettiklerimiz haricinde Allah'ın herhangi bir sıfatı yoktur" Râzî'nin Gazâlî'den farkı, sıfatlara Ebû'l-Hasan el-Eşarî'de olduğu gibi bekâ sıfatını da ekleyerek sayıyı sekize çıkarmasıdır. Fahreddin er-Râzî, *el-İşâre fi Usûli'l-Kelâm*, çev. Serkan Çetin-Ulvi Murat Kılavuz, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 269. Fahreddin Râzî *Muhassal*'da ise kelâm âlimlerinin sayı konusundaki ihtilaflarını naklettikten sonra insaflı olanın sayı konusunda hüküm ifade etmeyip tevakkuf etmek olduğunu söylemektedir. Fahreddin Râzî, *el-Muhassal*, thk. Eşref Altaş, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s. 164.

¹⁷ Neseî, *Tebşîratu'l-edille*, s. 1/188.

¹⁸ Neseî, *Tebşîratu'l-edille*, s. 1/188.

¹⁹ Neseî, *Tebşîratu'l-edille*, s. 1/189.

²⁰ Hulfî kıyas bir iddiayı, o iddianın nakizini (çelişigini) iptal ederek ispat etme yöntemidir. Burada da Neseî Allah Teâlâ'nın âlim ve kâdir olmasının nakizi olan câhil ve âciz olmak üzerinden istidlâlini

Bazı isimlerin ispatını sağlayan delil ise muhdesatın sadece o isimlere delâlet etmesidir. Her ne kadar yukarıda ikinci ifade diyerek aktardığımız delil de muhdesatın isimlere delâleti gibi görülebilse de Neseî'nin bir nevi sağlama olarak yine meseleyi, isimlerin zıddına sahip olan zâtın bu fiilleri meydana getirmesinin imkânsızlığına bağlaması bu iki delil arasında ayırım yapılmasına imkan vermektedir. Neseî'nin burada bahsettiği toplam üç isim vardır ki bunlar da kâdir, âlim ve hayy'dır. Neseî'nin bu isimleri müstakil olarak ele alıp delillendirmesi ve kullandığı deliller, hem Mu`tezilî hem de Eş`arî sıfat temellendirmeleriyle benzeşmesini sağlamaktadır. Ancak bu fırkaların sınırlı sıfat anlayışına sahip olmaları her bir sıfatı müstakil olarak ele almalarını sağlamıştır.

Neseî'nin Allah Teâlâ'nın kâdir olması ile alakalı takdim ettiği delil fiilin varlığıdır. Bir fiilin var olması onun bir kâdirin eseri olduğunu göstermektedir. Âlim olmak konusunda ise delil fiilin muhkem olmasıdır. Yani fiilin mahza kendisi ancak kâdir olmaya, fiilin ihkamı ise sadece âlim olmaya delâlet etmektedir. Bu ifadelerin neredeyse aynısını hem Mu`tezilî hem de Eş`arî kelâm kitaplarında görmemiz mümkündür.²¹ Bu deliller üzerinde fazla durmayan Neseî doğrudan bir tartışmaya girer. Tartışma hayy olmanın delili hakkındadır. Zâtın hayy olması kâdir ve âlimde olduğu gibi müstakil olarak muhdesatın delâleti ile midir yoksa muhdesat değil de zâtın âlim ve kâdir olması mı zâtın hayy olduğuna delâlet etmektedir. Neseî bu iki görüşü de ashabımızdan bazıları ifadesi ile zikrederek ihtilafın Hanefîler içerisinde olduğuna işaret etmektedir. Ancak mâlumdur ki bu mesele diğer fırkaların da kelâm kitaplarında ele alıp tartıştıkları meşhur meselelerdendir. Ancak burada Neseî'nin mezhep içi atıfla iktifa ettiğini söyleyebiliriz.

Neseî'nin ilk takdim ettiği görüş zâtın hayy olduğunun, kâdir ve âlim olduğunun bilindiği delilin aynısı ile yani müstakil olarak delilin ona da delâlet ettiği görüştür. Bu görüşün delilinin iki ifadesi vardır. Birincisi muhkem fiil nasıl faili kâdir ve âlim olmaksızın tasavvur edilemez ise o failin hayy olmadığı da tasavvur edilemez. Yani bir muhkem fiil görüldüğü zaman bu, fail hakkında üç ismin sübûtunu göstermektedir. Delilin ikinci ifadesi ise sağlaması tarzında dile getirilmiştir. Şâhid âlemde bir zâtın hayy

yürütmekte ve âciz ile câhilin muhkem bir fiil meydana getirmesinin imkânsız olduğunu söyleyerek bunun nakizi olan âlim ve kâdirin muhkem fiil meydana getirmesinin doğru olduğunu ispat etmektedir.

²¹ Eş`arî, *Lüma'*, s. 124-127. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*'de delile bir ziyade olarak fiilin ve ihkamının vukuuna, imkânı da eklenmektedir. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 1/245-253.

olduğu ancak ondan ihtiyarî fiillerin meydana gelmesi ile bilinebilmektedir. Böyle bir fiil meydana geldiğinde ise kişide yakînî olarak zâtın hayy olduğu bilgisi hasıl olur ve bu sebeple bu konuda asla bir şüphe meydana gelmez.²²

İkinci görüş ise üzerinden detay tartışmaların ilerlediği görüştür. Buna göre zâtın hayy olması onun kâdir ve âlim olmasının delâleti ile anlaşılır. Yani muhdesat denilen muhkem fiiller failin kâdir ve âlim olduğuna delâlet eder, zâtın kâdir ve âlim olduğunun bilinmesi ise bu ikisinin var olabilmemesinin şartı olan hayy olmanın da zâtta var olduğuna delâlet etmektedir. Burada evvela ispat edilmesi gereken husus hayy olmanın kâdir ve âlim olmanın şartı olmasıdır.²³ Neseffî'nin buna getirdiği delil kâdir ve âlim olmanın, hayy olmanın zıddı olan ölü ve cansız olmanın zıddı olmasıdır.²⁴ Kâdir ve âlim olanın aynı zamanda ölü ve cansız olması birbirine zıt şeylerin ictiması mânasına geldiği için imkânsızdır. Hâlbuki mezkûr deliller muvacehesinde zâtın kâdir ve âlim olduğu sabit olmuştur. Bunun neticesi ise zâtın ölü ve cansız olmamasıdır. Cansız olmamak ise zarûî olarak canlı yani hayy olmayı gerektirmektedir.²⁵

Neseffî kâdir ve âlimin cansızlıkla ictimasının muhâl olmasını, diğer ictima-ı zıddeyn meseleleri gibi gayet açık ve sarîh olarak kabul etmekte ve akl-ı selîmin bunu gösterdiğini söylemektedir. Bunun bir diğer istidlâl ifadesinde ise Neseffî, hulfî kıyası kullanmakta ve “Eğer bizim muhâl dediğimiz durum mümkün olsa bu, cansızlardan muhkem fiillerin sadır olması mânasına gelir. Bu ise dakik meseleleri havi olan ilimlerin, dağlar, taşlar ve ağaçlar tarafından meydana getirilmiş olmasını mümkün kılar yahut Irak'taki dağların ve taşların Maveraünnehir'in dağ ve taşları ile savaşılabilmesi mânasına gelir ki bunlar açık hezeyanlardır.” demektedir.²⁶

²² Neseffî, *Tebşiratu'l-edille*, s. 1/189.

²³ Şerhu'l-Usûli'l-Hamse'de Allah'ın hayy olması delillendirilirken kâdir ve âlim olmasına dayandırılmakta ve kâdir ve âlim olmanın hayy olmaya delâleti ifade edilmektedir ancak şart ifadesi mevcut değildir. Kadı, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 1/261. Ebû İshâk es-Saffâr'ın tercihi de budur. Saffâr sadece kâdir ve âlim olmayı değil bütün itikad, bilgi ve idrak türleri için hayy olmanın şart olduğunu ifade eder. Ebû İshâk es-Saffâr, *Telhisu'l-edille li Kavâidi't-Tevhîd*, thk. Angelice Brodersen, Beyrut: el-Mahedu'l-Elmani li'l-Ebhâsi's-Şarkîyye, 2011, s. 1/244.

²⁴ Neseffî her ne kadar buralarda sıfatların isim hâlini değil de masdar hâllerini kullansa da biz daha toplu olsun ve ayrımı ifade edebilsin diye bu kısımdaki ifadeleri tamamen isim hâli ile takdim etmekteyiz.

²⁵ Neseffî, *Tebşiratu'l-edille*, s. 1/189.

²⁶ Neseffî, *Tebşiratu'l-edille*, s. 1/190. Fiilin kâdir ve âlim olmaya doğrudan, hayy olmaya ise doğrudan yahut dolaylı olan bu delâletinin sarîh olması Cehm b. Safvan (v. 128/745)'ın Allah Teâlâ'nın sonradan meydana getirdiği kudret, ilim ve hayat ile kâdir, âlim ve hayy olması iddiasında onun eleştirilmesine ve kâdir, âlim ve hayy olmayandan fiilin sadır olmasının imkânının âlim olmayan bir taştan fiillerin meydana gelmesinin imkânını kabulüne götürdüğü şeklinde ilzam edilmesine sebep olmuştur. Ka'bî, *Kitâbu'l-Makâlât ve meahu Uyûnu'l-Mesâil*, thk. Hüseyin Hansu, İstanbul: KURAMER, 2018, s. 254.

Kâdir ve âlim olmanın bir mahâlde var olabilmesinin, o mahâllin hayy olmasına şart yolu ile bağlı olması ve böylece hayyın zıddı olanlar ile de zıtlık içerisinde bulunması, sıfatlar meselesinden bağımsız olarak bir tartışmaya dahil olmayı gerektirmektedir. Neseî bu konu ile alakalı iki ihtilaf zikreder: Biri Ebû'l-Hüseyin es-Sâlihî'nin (v. 2./9. yy.) diğeri ise Kerrâmiyye fırkasının kavilleridir. Sâlihî hayy olmanın ne kâdir ve âlim ne de semî ve basîr olmanın şartı olmadığını ve cansız cisimlerde de bulunabileceklerini ifade eder.²⁷ Kerrâmiyye ise bu durumdan sadece kâdir olmayı istisna eder. Çünkü Kerrâmiyye'ye göre kâdir olmak hayy olmanın bir parçası mesabesindedir.²⁸

Neseî evvela Kerrâmiyye'nin kavline iki şekilde itiraz etmektedir: Birincisi kâdir olmanın hayy olmanın parçası mesabesinde olma iddiasının delilsizliğidir. Bu sebeple bir başkası da tam tersini ifade edip âlim, semî ve basîr olmak hayy olmak cümlesindendir ama kâdir olmak değildir diyebilir. İkinci itiraz ise iddianın kabulü üzerine inşa edilmiştir. Eğer hayy ve kâdir arasında mezkûr ilişki varsa bu aslâ ayırlamamaları mânasına gelecektir. Bunun neticesi de kâdirin zıddı olan âcizin hayy ile hiçbir şekilde ictimaya etmemeleridir. Hâlbuki âciz canlı sadece bir ifade değil vakıanın da kendisi olduğu için bu bize hayy ile kâdir arasında mezkûr ilişkinin olmadığını sarıh göstergesidir.²⁹

Neseî Sâlihî'nin iddiasını iki vecihten takdim etmekte ve sonra bu dayanılan vecihlere itiraz etmektedir. İlk vecih zıt olmak/zıtlık ile alakalı bir kaide üzerine bina edilmiştir. Sâlihî'ye göre bir şeye zıt olan şey, zıt olduğu şeyin zıddının da zıddıdır. Misal vermek gerekirse eğer a b'ye zıt ise o, aynı zamanda b'nin zıddı olan şeylerin de zıddıdır. Bunu renkler üzerinden temsil eden Neseî, siyah rengi beyaza zıt olunca beyazın zıt olduğu diğer kırmızı, sarı ve yeşil gibi renklere de zıt olmaktadır demektedir. Bizim meselemiz vechesinden bakınca bu kaidenin olumsuzluğundan bir netice çıkmakta ve kâdir ve âlim olmanın hayy olmaya zıt olmaması hayyın zıddı olan ölü ve cansız olmaya zıt olmamasını gerektirmektedir. Zıtlığın olmaması ise ictimaya imkân tanımaktadır.

²⁷ Ebû'l-Hasan el-Eşarî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, s. 441; Saffâr, *Telhisu'l-edille*, s. 1/247.

²⁸ Neseî, *Tebşiratu'l-edille*, s. 1/190; Saffâr, *Telhisu'l-edille*, s. 1/243. Ebû İshâk es-Saffâr "Hayat kudrettir ve hayy olan kâdirdir." görüşünün Abbâd b. Süleyman'a (v. 250/864) nispet edildiğini söylemektedir. Ancak Eşarî, Abbâd'ın görüşlerini naklederken onun hakkında "Allah'ın kâdir olmasının anlamında, Hayy olduğu anlamının bulunmasını kabul etmiyordu." demektedir. Abbâd'ın bu konudaki kavli Neseî'nin de ifade ettiği şart olmaya benzemektedir. Yine Eşarî'nin bildirdiğine göre Abbâd kâdir olmayan hayyın var olmasını imkânsız addetmiştir. Bu ifadenin Saffâr'ın naklînin aslı olduğunu söyleyebiliriz ancak bunu şart-meşrut ilişkisi üzerinden göstermek ve meşrutun varlığı şartın varlığını gerektirir kabulü ile anlamak daha muhtemel görünmektedir. Saffâr, *Telhisu'l-edille*, s. 1/243; Eşarî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, s. 250 ve 440.

²⁹ Neseî, *Tebşiratu'l-edille*, s. 1/190.

Nesefî, Sâlihî'nin iddiasının birinci vechesine üç şekilde itiraz etmiştir. Birinci itiraz doğrudan kaideyedir. Mezkûr kaide bir şeyin kendine zıd olması gibi sarîh muhâl bir durumu meydana getirmektedir. Burada vurgulanmak istenen nokta aslında zıtlığın müşareket ifade etmesidir. Mantık ilminde tenakuz konusunda bir kaziyenin diğerinin nakizi olması aynı zamanda diğer kaziyenin onun nakizi olması mânasına gelmektedir. Burada da eğer a b'ye zıt ve b'nin zıtlarına da zıt ise -ki b'nin zıtlarından biri de zâten kendisidir- a'nın hem b'ye hem b'nin zıtlarına zıt olması, böylece b'nin zıddı olan kendisine zıt olmasını gerektirmektedir ki bir şeyin kendisinin zıddı olması muhâldir. Nesefî'nin ikinci itirazı kâdir ve âlim olmak ile ölü olmak arasındaki zıtlığın bedfihî-zarûfî bir bilgi olduğu üzerinden ilerler. Üçüncü itiraz ise kâdir ve âlim olmanın hayy olmakla ictimainin mümkün olmasından ölü ve cansız ile ictimainin da mümkün olduğuna istidlâl edilmesinedir. Buna hatanın teknik noktası üzerinden itiraz eden Nesefî, iki şeyin bir arada bulunmasının mümkün olmasının onlardan birinin diğerinin zıddı ile de beraber bulunmasını mümkün kılmadığını, böyle bir küllî kaide olamayacağını söyler.³⁰

Sâlihî'nin iddiasının ikinci vechesi ise kâdir ve âlim olmanın şartı olarak hayy olmayı söylemenin Allah Teâlâ'ya acziyet nispet etmek mânasına götüreceği iddiasıdır. Eğer hayy olmayan bir şeyin kâdir ve âlim olması mümkün değil ise Allah Teâlâ bir şeyi kâdir ve âlim yapmaya onda hayatı yaratmadan kâdir olamayacaktır. Bu ise Allah Teâlâ'nın iradesinin kısıtlanması ve bir şeylere güç yetirememesi mânalarına gelecektir. Bu iddiaya Nesefî'nin cevabı muhâl olan şeylere Allah Teâlâ'nın kâdir olmamasının bir acziyet yahut Allah Teâlâ'yı bir şeyden menetmek mânasında olmadığıdır. Bunu misallendiren Nesefî, Allah Teâlâ'nın bütün arazlardan hâlî bir cevher yahut cevher olmaksızın bir arazi yaratmaya kâdir olmakla da vasıflanamayacağını söyler. Bu durumun imkânsız olması da bunun bir men ve engel olmamasını sağlamaktadır.³¹

B. Allah Teâlâ'nın kâdir, âlim, hayy vd. isimlere sahip olması başlığının ikinci bölümünde ise Nesefî, Allah Teâlâ'nın kâdir olmasının ispat edilmesi ile kâdir olarak isimlendirilmesini ayırarak bunlar arasında ilişki olduğunu ifade etmekte ve bu mesele üzerindeki tartışmalara kısaca değinmektedir. Nesefî'nin bu bölüme başlangıç ifadesi şöyledir: “Allah Teâlâ'nın hayy, âlim, kâdir, semî' ve basîr olduğu öğrenilince deriz ki Allah Teâlâ'nın bunlar ile vasıflanması ve O hayy, kâdir, âlim, semî' ve basîrdir,

³⁰ Nesefî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/191.

³¹ Nesefî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/192.

denilmesi mümkündür.” Burada sarîh bir şekilde istidlâl faaliyeti neticesinde ortaya çıkan hakikat ile onun dildeki ifadesi ayrılmaktadır. Neseî’nin öğrenilince, ortaya çıkınca ve sabit olunca diyerek ifade ettiği Allah Teâlâ’nın kâdir olması, yukarıdaki delilde mezkûr olduğu üzere fiilin delâlet ettiği şeydir. Şimdi bu şey Allah için sabit olunca bizim bu şeyi Allah Teâlâ’ya dilde de nispet etmemiz mümkün olmaktadır. Bunun dildeki karşılığı ise kâdirdir.

Neseî’nin bu ayrımı yapması hem mâna-lafız ilişkilerine dayanmakta hem de hassaten müteahhirîn dönem kelâmının mühim mefhumlarından olan nefsü’l-emr’e bir işaret olmaktadır. Çünkü Allah Teâlâ’ya dair yapılan bu istidlâl faaliyetlerinden zarûî olarak çıkan netice zarûî bir bilgi yani bir hakikattir. Hakikatin yine Neseî tarafından *Tebsîratu’l-edille* ve *Temhîd* isimli eserlerinde kendinde sabit olduğu ve ona dair bilginin de sabit olduğunu ifade ettiğini hatırladığımızda bu hakikat dünyası yani kendinde olduğu hâl ile bunun dildeki ifadesinin ayrımı ama aynı zamanda iç içe olan ilişkisi vurgulanmış olmaktadır. Neseî’nin maksadının bu hakikat vurgusu olduğunu, naklettiğimiz ifadelerinden sonra zikrettiği ihtilaflardan da anlamak mümkündür.

Neseî mezkûr ifadelerinden sonra kullanılması mümkün olan lafızların istimal vecihlerindeki³² ihtilaflara değinmektedir. Bu ihtilaflar ile alakalı olarak ise iki nakil yapmaktadır. Bunlar bazı felsefe müntesipleri ve onlara tabi olan Batînî-Karmatîler ile en-Nâşî’dir (v. 293/906). Ancak Neseî bu meseleyi ayrıntılı olarak daha öncesinde teşbihin iptali bahsinde ele aldığı için sadece görüşleri aktarmakla ve bunların batıl olduğunu söylemekle iktifa etmiştir. Biz, Neseî’nin bu konudaki tartışmalarını ilgili kısımdan istifade ile takdim etmeye çalışacağız.

Neseî teşbihin iptali babını selbî sıfatlar olarak isimlendirdiğimiz bahislerden sonra açmaktadır. Başında kendisi de bu baptan önce anlattıklarının Allah Teâlâ’nın mahlukattan hiçbir şeye bezemediğini ispat ettiğini söylemektedir. Yani Neseî bu babı Müşebbihe’ye cevap vermek için açmamıştır, Müşebbihe’ye verilecek tek tek cevaplar müstakil bablarda ele alınmıştır. Bilakis kendisine yani Ehl-i Sünnet’e yöneltilen teşbihe düşmek iddiasını cevaplamak için bu babı açtığını söyleyebiliriz. Elbette bu babda müşabehet ve mümaseletin nasıl meydana geldiği tartışıldığı için Müşebbihe’yi de

³² Hanefî fıkıh usûlü eserlerinde mutad olan dörtlü nazım taksiminin kısımlarından birisi *vücûhu istimali’-n-nazm* yani nazımın kullanım vecheleridir. Bu kısmın altında da hakikat, mecaz, sarîh ve kinaye konuları ele alınmaktadır. Bu sebeple bu ifadeyi kullanmayı, bahsi daha iyi anlatabilmek adına tercih etmiş olmaktadır.

bağlayacaktır ancak asıl gaye Ehl-i Sünnet'e sıfatlara dair kabulleri sebebi ile yöneltilen teşbihe düşmüş olma iddialarına cevap vermektir. Burada Nesefî muhtelif fırkaların mümaselet tariflerini nakledip tartışmaktadır. Bizim ana mevzumuz bu tartışmalar olmadığı için sadece felasife ve Naşî ile yürüttüğü tartışmayı takdime gayret edeceğiz.

Nesefî evvela Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin mümaselet konusundaki tarifini nakleder. Eş'arî'ye göre birbirinin misli olan iki şey (*misleyn*); birbirlerinin yerine geçebilen/yerlerini doldurabilen (*sedde meseddehu*), birbirinin gayrı olan iki şey (*gayrayn*) demektir. Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Ebûbekir b. el-İhşîd (v. 326/938) ise en özel vasıfta (*ehassu evsaf*) ortaklaşan iki şeydir demektedirler. Ebû Ali el-Cübbâî'nin ashabına nispetle naklettiği tarife göre ise misleyn sıfat-ı nefsiyyede müşterek olan iki şeydir. Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (v. 230/845) ve Ebû'l-Abbas el-Kalânîsî'den (v. IV/X. yy.) ise tam olarak bir tarif nakledilmiş olmasa da iki hâdis olan şeyin misleyn olmasının sebebinin hudûs olduğunu söylediklerini ifade etmektedir. Burada mühim bir nokta da Nesefî'nin İmâm Mâtürîdî'nin (v. 333/944) kimi eserlerinde bu görüşe meylettiğini ifade etmesidir. Ancak İmâm Mâtürîdî ile Kalânîsî arasında bir farka dikkat çeken Nesefî, cevherlerin mümaseletinin iki âlime göre de cevherlerde kâim olan mâna ile gerçekleştiğini ancak arazlar arası mümaselette ihtilaf ettiklerini söylemektedir. Kalânîsî'ye göre arazların mümaseletinin ne kendileri ne de kâim olan bir mâna ile meydana geldiğini, İmâm Mâtürîdî'ye göre ise arazların zâtlarına râci bir mâna ile meydana geldiğini nakletmektedir. Konu ile alakalı olarak felasife ve onlara tabi olarak Bâtîniyye'den ise teşabühün ancak sübûtî vasıflarla gerçekleşeceği, selbî vasıflarda benzerliğin teşabüh olarak ifade edilemeyeceğini nakletmektedir. Son olarak ise Abdullah b. Muhammed en-Naşî'nin kavlini aktaran Nesefî, Naşî'ye göre kendilerine aynı ismin verildiği (*ıtlak*) iki şeyin bu isimler ile hakiki mânaları murad edildiğinde müşabehetin meydana geleceğini söylediğini ve müşabehetin ancak birine hakiki birine ise mecazi olarak kullanımın söz konusu edildiği durumlarda ortadan kalktığını nakletmektedir. Nesefî'nin tarifine göre ise mümaseletin meydana gelmesi için iki şey arasında bütün vecihlerden müşareket ve müsavat olmasına hacet yoktur. Eğer iki şey sahip oldukları bütün vecihlerden farklılaşırlar da bir vecihde müşterek ve müsavi olurlarsa o vecihden mümaselet meydana gelmiş demektir.³³ Böylece Nesefî hem ehassu evsaf diyen Ebû

³³ Nesefî, *Tebşiratu'l-edille*, s. 1/142-155.

Hâşim'den hem de bir vecihde ihtilaf olursa mümaselet ortadan kalkar diyen Eş'arîlerden ayrılmış oldu.

Allah Teâlâ'nın kâdir, âlim, hayy vd. isimlere sahip olması başlığının ikinci bölümünde Neseî, bu isimlerin Allah Teâlâ için istimal keyfiyetini ele alıyor ve burada felasife ile Naşı'yı zikrediyor demiştik. Mümaselet ile alakalı bu genel tarifleri naklettikten sonra bu istimal keyfiyeti meselesini muhtasaran takdim edip üçüncü kısma geçeceğiz. Felasife'nin teşbihin sebebi olarak sübûtî vasıfları işaret etmesinin neticesi, onların Tanrı hakkında konuşmalarını etkilemiştir. Bu sebeple felasife Tanrı hakkında ancak selb mânası ve selb kastı ile konuşulabileceğini ifade etmektedir. Bu telakkiden dolayı Tanrı hakkında kurulacak cümlelerin yapısının müspet değil selbî olması gerektiği ifade edilmektedir. Neseî'nin takdimi ile felasife Tanrı hakkında "Tanrı mevcûddur" yerine "Tanrı mâdum değildir" demektedir. Yine "Tanrı hayy, âlim ve kâdirdir" yerine "Tanrı ölü, âciz ve câhil değildir" demektedir.³⁴ Bazılarının ise daha da ileri gidip selbî ifadelerde dahi müşâbehetin meydana geleceğini söylediğini ve "Tanrı ne şeydir ne la şeydir ne mavcuddur ne mâdumdur" dediklerini nakletmektedir. Bu son kavlin daha çok Batınîlerin kendi içlerinde meydana gelmiş bir ihtilaf olduğu anlaşılmaktadır. Neseî bu iddiaları açık bir cehâlet ve sofistlik telakki ettiği için daha çok ilzami itirazlarda bulunmuştur. Bu ilzamlarda ise bir Tanrı kabulünün Tanrı hakkında konuşmayı zorunlu kılması ve böylece çelişkiye düşülmesi üzerinden yürütmektedir. Bunun en bariz misali ise Tanrı var mıdır şeklindeki en basit ve aslî sorudur. Verilecek cevaplar ya Tanrı kabulünden vaz geçmelerini yahut çelişkiye düşmelerini sağlayacaktır. Neseî'nin felasifeye karşı hakiki itirazı ise iştirakin meydana geldiği vechenin isim/lafız değil mâna olduğudur. Bunu misallendiren Neseî, iki şeyin mümasil olduğu göründükten sonra insanların farklı isimler vermiş olmalarının bir anlam ifade etmeyeceğini, isimdeki bu ihtilafın müşâhede edilen mümaseleti ortadan kaldırmayacağını söyler. Bunun tam tersi de yani farklı şeylere aynı ismin verilmesinin de olmayan bir mümaseleti doğuramayacağını ifade eder.

Son olarak ise Neseî Allah Teâlâ ve insanlar için kullanılan ortak isimlerdeki mâna farklılıklarına dikkat çekerek Ehl-i Sünnet'in sahip olduğu isim-sıfat anlayışı ile

³⁴ Cehm b. Safvan'ın kavli de bununla aynı olsa da genelde Allah Teâlâ'ya şey denilemez kavli üzerinden ifade edilmektedir. Bu sebeple de Neseî onu müstakil bir fasıl altında kısaca ele almıştır. Neseî, *Tebsiratu'l-edille*, s. 1/156.

teşbihe düşmediğini göstermeye çalışır. Allah Teâlâ'nın bir var edicisi olmadan var olan ancak insanın bir var edenin eseri olarak var olduğunu söyleyen Neseî, teşbih olması için mevcûd olmanın mânasında müsavatın gerektiğini, hâlbuki bariz bir fark olduğunu söylemektedir. Ancak elbette Allah Teâlâ'ya mevcud, insana da mevcûd, Allah Teâlâ'ya kâdir ve âlim insana da kâdir ve âlim denilmesinin kimilerinde çeşitli sıkıntılar yahut teşbih vehimleri meydana getireceği bir gerçek olduğu için Ehl-i Sünnet tarafından sıkça kullanılan “Allah mevcuttur ama diğer mevcutlar gibi değil, Allah kâdirdir ama diğer kâdirler gibi değil” ifadelerini hatırlatmaktadır. Neseî'nin bu konuda verdiği mühim bilgi ise buna ilk defa İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe'nin (v. 150/767) dikkat çektiği ve insanları bu konuda uyarıp bu ifadeleri teşvik ettiğidir.³⁵

Neseî'nin Naşı'ye itirazları ise hakikat ve mecaz lafızlarının özellikleri üzerinden ilerlemektedir. Neseî'nin ilk itirazı müşterek lafızlar ile gerçekleşmektedir. Neseî müşterek lafızların varlığının Naşı'nın tanımının hatasını ortaya çıkardığını söyler. Müşterek lafızlar dilde birbirinden farklı hatta birbirine zıt iki mânaya tek bir ismin vaz edilmiş olmasıdır. Burada mühim nokta bu isim ile bu zıt mânalardan ikisi de hakiki olarak murad edilmektedir. Neseî'nin buna verdiği misallerden biri usûl-i fıkıh metinlerinde de çokça kullanılan misallerden *kuru* ' lafzıdır.³⁶ Bakara suresi 228. âyette “Boşanan kadınlar kendi başlarına üç *kuru* ' müddetince beklesinler.” şeklinde kullanılan *kuru* ' lafzı lügatta hem kadının hayız dönemi hem de temizlik dönemi için vaz edilmiştir. İkisine de hakiki olarak delâlet ettiği için ancak haricî bir karine ile âyette hayız mânasının murad edildiği anlaşılabilmektedir.³⁷ Böylece Neseî bir ismin iki şey için de kullanılıyor olmasından müşabehetin doğmayacağını, zıtlar için dahi ortak isim kullanımının gerçekleştiğini söyleyerek ispat etmektedir. Neseî'nin diğer itirazları ise mecazın teşbihin bir çeşidi olduğu için aslında mecaz mânasındadır demenin teşbihe mani olmadığı bilakis müşabeti meydana getirdiği ve mecazi mânası ile kullanılan lafzın zâttan nefyinin caiz olmasıdır. İnsan için mecazi mânası ile kullanılan aslan lafzı “insan aslan değildir” şeklinde de ifade edilebilmektedir. Bunu meselemize tatbik ettiğimiz zaman ya

³⁵ Neseî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/146-149.

³⁶ Neseî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/153.

³⁷ Ebû'l-Berekât en-Neseî, *Menâru'l-Envâr*, çev. Soner Duman vd., İstanbul: Bekâ Yayınları, 2016, s. 66.

Allah Teâlâ hayy değildir diyebilmemiz yahut insan hayy değildir diyebilmemiz gerekecektir ki ikisi de vakıanın inkarıdır.³⁸

Bu kısımda Nesefî'nin felasife ile alakalı olarak söyledikleri hakkında şunu ifade etmemiz gerekmektedir. Felasifenin, teşbih ancak sübûtî vasıflarda gerçekleşir selbî vasıflarda teşbih yoktur ifadesi yanlış değildir. Bilakis bilinen ve doğruluğu açık bir husustur. A'nın C olmaması ve B'nin de C olmaması A ile B'nin müşterek yahut mümasil şeyler olduğu mânasına gelmemekte, buna dair zorunlu bir delâlette bulunmamaktadır. Misal vermemiz gerekirse insanın ağaç olmaması ve taşın ağaç olmaması insan ile taş arasında herhangi bir mümaselet meydana getirmemektedir. Elbette dilde bunu ortak vecih, ortaklaştıkları bir vecih gibi sözlerle ifade edebiliriz ancak bu netice doğuran ve hakiki mânası ile iki şey arasında var olan bir mümaseletten bahseden bir ortaklık değildir. Bunu hassaten müteahhirîn dönem kelâm metinlerinde görmemiz mümkündür.³⁹

Bir diğer husus ise felasifenin bir diğer sıfat telakkisidir. Nesefî'nin naklettiği kavil yine onun ifadesi ile bazı felsefe müntesiplerinin ve onlara tabi olan Bâtîniyye'nin iddiasıdır ve buna göre Tanrı hakkında mezkûr isimlerin müspet cümle hâlinde kurulması mümkün değildir. Cümleler ancak selbî olarak kurulabilir. Ancak İslam dünyasındaki felsefî anlayışın başat ismi olan İbn Sina'nın (v. 428/1037) eserlerine bakıldığında Tanrı hakkında isimlerin müspet olarak kullanılıp mânalarının selbî olduğu ifade edilmektedir.⁴⁰ Aradaki fark birinde “Allah Teâlâ kâdirdir” denilmeyip sadece “Allah Teâlâ âciz olmayandır” denilirken diğerinde “Allah Teâlâ kâdirdir” denilmekte ancak bununla âciz olmamak mânası murad edilmektedir. Bu görüş aynı zamanda kelâmcılar içerisinde de kimilerine nispet edilmektedir.⁴¹ İbn Sina'da gördüğümüz müspet cümle kurulması kelâmcılarda olmayan ve kabul de etmedikleri isimlerin Allah Teâlâ'ya ıtlakını

³⁸ Nesefî, *Tebsîratu'l-edille*, s. 1/153-154.

³⁹ Seyyîd Şerîf Cürânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, s. 1/459.

⁴⁰ Bunun sarîh ifadesi İbn Sina'nın *er-Risâletu'l-Arşîyye* isimli eserinde bulunmaktadır. İbn Sina vâcibu'l-vücûdun sıfatlarının ya selbe ya izafete yahut bu ikisinden mürekkep bir hâle râci olduğunu ifade etmektedir. Diğer eserlerinde de aynı mânada ifadeleri mevcuttur. Ebû Ali İbn Sînâ, *Mecmûu Rasâili İbn Sina “er-Risâletu'l-Arşîyye”*, Haydarabad: Mearifi Osmaniyye, 1354, s. 7; Ebû Ali İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, thk. Abdullah Nurani, Tahran: Müessese-i Mutalaat-ı İslami, 1343, s. 31-33; Ebû Ali İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, s. 236.

⁴¹ Nazzâm ve Dırâr b. Amr gibi. Nesefî, *Tebsîratu'l-edille*, s. 1/207.

sağlamaktadır. Klasik İslâm felsefesinde Tanrı için kullanılan akıl, makul, âşık gibi ifadeler bu kabildendir.⁴²

C. Allah Teâlâ'nın kâdir, âlim, hayy vd. isimlere sahip olması başlığının üçüncü bölümünde ise Allah Teâlâ'nın bu isimlere sahipliğinin ezelî mi hâdis mi olduğu meselesi ele alınmaktadır. Bu konuda iki muhâlif görüş nakleden Neseî, Cehm b. Safvan ve Rafizilerden Zürariyye'yi zikretmektedir. Ancak itiraz görüşünün gerekçesi Cehm b. Safvan üzerinden yürütülmektedir. Zürariyye'nin iddiası Allah Teâlâ'nın kendisi için ilim, sem ve basar yaratmadan âlim, semî ve basîr olmadığıdır. Cehm b. Safvan'ın ifadeleri ise "Allah Teâlâ ezelde âlim değildir ta ki kendi için bir ilim yaratmış ve onunla âlim olmuştur" şeklindedir. Kudret konusunda Cehm'den farklı rivayetler olduğuna dikkat çeken Neseî bir rivayete göre kudreti de ilim gibi telakki ettiğini söylerken başka bir rivayete göre Cehm'in Allah Teâlâ'ya ezelde kâdir dediğini nakletmektedir. Cehm b. Safvan'ın bu konudaki dayanağı ise bizim ikinci başlıkta ele alacağımız Allah Teâlâ'nın âlim olmasının ilmi gerektirmesidir. Cehm bu gerekçeden yola çıkarak, Allah Teâlâ ezelde âlim demenin ezelde ilim sıfatını ispatı gerektireceğini ve ilim sıfatının Allah Teâlâ'nın gayrı olması ile Allah Teâlâ'dan başka kadîm varlık iddiasının ortaya çıkacağını ve bunun da muhâl olduğunu söylemektedir.

Neseî dört vecihten Cehm'e itiraz etmekte ve iddiasının fasid olduğunu söylemektedir. Birinci vecih Allah Teâlâ'nın kudreti kudret ile yaratmasının onu da başka bir kudretle yaratmasını gerektireceği ve bunun teselsülü doğuracağıdır. Buna kudretsiz yaratma ile cevap verilmesi ise daha bariz bir şekilde muhâldir. Bunun ilim sıfatı için ifadesi ise ilim sıfatının muhkem bir yapıya sahip olması ve failin muhkem fiil için ilme muhtaç olmasıdır. İkinci vecih ise yaratılan sıfatların mahalli üzerine kurulmaktadır. Hâdis olan sıfatların mahalli için üç muhtemel durum vardır ya Allah Teâlâ'nın zâtı, ya başka bir mahâl yahut mahâlsizliktir. Allah Teâlâ'nın zâtı seçeneği kadîm zâtın havadise mahâl olmasının muhâlliğinden, başka mahâl ise sıfatın isminin o mahâlde ait olup Allah Teâlâ'ya ait olamayacağından ve mahâlsizlik ise sıfatların kendi başlarına kâim olamamalarından ötürü iptal edilmekte, taksimin kısımlarının iptali ise taksimin üzerine

⁴² Vâcibu'l-vücûdun âşık, maşuk, leziz ve mültez olması babı için bkz. İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 17.

kurulduğu iddiayı iptal etmektedir.⁴³ Üçüncü vecih sıfat-zıt ilişkisi üzerine kurulmuştur. Allah Teâlâ'nın ezelde kâdir ve âlim olmamasının âciz ve câhil olmasını gerektirmesi ve bunun muhâlliği ifade edilmiştir. Dördüncü vecih ise Allah Teâlâ'nın ezelde hiçbir şekilde âlim olmamasının kendisi için ilim yaratması gerektiğini ve nasıl bileceği sorununu doğurmasıdır.⁴⁴ Neseî'nin Cehm'in gayriyyet iddiasına cevabı ise bir sonraki başlıkta gelecektir.

2.2.2.2 Allah Teâlâ'nın kudreti, ilmi, hayatı vd.

Neseî'nin *Tebsıratu'l-edille*'de *el-keîamu fî isbâti sıfatıllahi Teâlâ* başlığı altında sıfatlar meselesini iki ana başlık altında ele aldığını ifade etmiştik. Birinci başlık geçtiği üzere daha çok bu sıfatların isim hâllerini merkeze alan meselelerdi. İkinci başlık ise sıfatların mahiyeti yahut Allah Teâlâ'nın isimlere ve sıfatlara sahip oluş (*istihkak*) keyfiyetidir. Bu faslı beş kısma ayırmak mümkündür. 1. Neseî'nin, hassaten kendisinin, umumen ise Ehl-i Sünnet'in kavlini ifadesi yani râcih kavlin muhtasar takdimi 2. Mu'tezile'nin kavlini ifade 3. Mu'tezilenin şüpheleri 4. Neseî'nin yani Ehl-i Sünnet'in delilleri 5. Mu'tezile'nin şüphelerinin hâlli.⁴⁵

Bizim ikinci ana başlık dediğimiz faslın takdim ettiğimiz ilk iki kısmı, birkaç satırın kafi geldiği, sahip olunan görüşün ifadesidir. Buna göre Ehl-i Sünnet'in sıfat telakkisi Allah Teâlâ'nın zâtı ile kâim olan sıfatlara sahip olduğu ve bu sıfatların zâttaki kıyâmı ile onlardan istikak eden isimlere sahip olduğu şeklindedir. Misal üzerinden ifade edersek; Allah Teâlâ'nın zâtında kâim olan kudret sıfatı vardır ve Allah Teâlâ bu sıfat ile kâdir ismini almaktadır. Allah Teâlâ'nın ezeli olarak kâdir olması ifadesi kudretin zâttaki kıyâmının da ezelden beri var olduğunun işaretidir. Zât ile sıfat arasındaki ilişki ise ne bir ayniyyet ilişkisidir ne de bir gayriyyet ilişkisidir. Mu'tezile'nin kavli ise Ehl-i Sünnet'in ifade ettiği sıfatlar yani masdar hâller olmaksızın sadece isimlere sahip olduğu şeklindedir. Bir önceki başlıkta Allah Teâlâ'nın kâdir ve âlim olması gibi isimler meselesi ele alındığı için aslında Neseî burada Mu'tezile'nin tavrını sübûtî bir iddia olarak değil (Allah Teâlâ kâdirdir), bir inkar olarak (Allah Teâlâ'nın kudreti yoktur) ele almaktadır.

⁴³ Bu zorunlu netice ancak taksim, istikra-i tam olduğunda çıkmaktadır ki buradaki misalde de başka bir ihtimal yoktur ve istikra tamdır.

⁴⁴ Neseî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/193-195.

⁴⁵ Neseî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/200 – 258.

Böylece Mu`tezile burada bir şeyleri ispat eden mevkide değil aslında muteriz yani Ehl-i Sünnet'in görüşlerini reddeden ve ona itiraz eden mevkidedir. Bundan dolayıdır ki Neseî hemen üçüncü kısım olarak Mu`tezile'nin şüphelerinden bahsetmiştir.⁴⁶

Burada kısaca Neseî'nin kullandığı şüphe kelimesinden bahsetmemiz gerekir. Şüphe, Neseî tarafından teknik bir şekilde yani bir ıstılâh olarak kullanılmaktadır. Her ne kadar bir tarif yapmasa da kullanım şeklinden yola çıkarak biz şu tarifi yapabiliriz: Şüphe münazara hâlindeki iki taraftan birinin diğerine karşı ya kendi kavlini ispat için yahut karşı tarafın kavline itiraz için dile getirdiği ifadelerin diğeri tarafından telakkisidir. Yani şüphe münazarada dile getirilen ifadelerin bir taraf cihetinden -ki bu taraf ifadelerin kendisine karşı söylendiği taraftır- tesmiyesidir. Dile getiren taraf için ise buna delil, itiraz yahut ilzam denilebilir. Şüphe bunların üçünün de karşı taraftan telakki şeklidir. Böylece Neseî'nin "Mu`tezile'nin şüpheleri" ifadesi bizim günlük dilimizdeki kafa karışıklığı mânasında değil bilakis Mu`tezile'nin ilmi mânada ortaya koyduğu, Ehl-i Sünnet'e itiraz ettiği ve Ehl-i Sünnet'in görüşünü tercih etmemesinin sebepleri mânasına gelmektedir. Bir Mu`tezilî kelâm eserinde de Ehl-i Sünnet'in delil yahut itirazlarına şüphe denilmesi de böylece gayet tabii olacaktır.

Neseî'nin Mu`tezile'den naklettiği dört şüphe bulunmaktadır. Şüphe-1 Teaddüd-i Kudemâ sorununun bir neticesi olan Allah Teâlâ'dan başka ezeli zâtların varlığı meselesidir. Şüphe-2 Teaddüd-i Kudemâ sorununun bir diğeri neticesi olan şerik-i bari meselesidir. Şüphe-3 Sıfatların bekâsı meselesidir. Şüphe-4 Sıfatların zâtan ayrılması yahut Zâtın sıfatlardan tahliyesi meselesidir. Bu şüpheleri kısaca izah etmeden evvel ifade etmemiz gereken şey tamamının ortak vechesinin sıfatların zâtın gayrı olan mevcûd şeyler olduğu iddiasıdır. Bu sebeple Ehl-i Sünnet'in ne aynıdır ne gayrıdır kabulü bu itirazların tamamından kurtulmasını sağlayan aslî bir iddia olacaktır.

Şüphe-1 Teaddüd-i Kudemâ-Ezelî Zâtlar Meselesi: Allah Teâlâ'nın kâdir olmasının kesinlikle bir kudreti iktiza etmesi sıfatların bir sorun olmasının ilk basamağıdır ancak sadece bu kısım büyük bir mesele değildir. Çünkü Mu`tezile'den de kimi isimler kudret gibi masdar hâli ile sıfatlardan bahsedecekler. Ancak bu sıfatların zâtın aynı olmadığının söylenmesi ikinci ve Mu`tezile ile aslî ayrıştırmayı getiren basamaktır. Neseî her ne kadar tartışmalarını Mu`tezile merkezli yürütse de bu basamak

⁴⁶ Neseî, *Tebîratu'l-edille*, s. 1/200.

Ehl-i Sünnet'in sadece Mu'tezile ile ayrıştığı basamaktır ancak Kerrâmiyye gibi diğer fırkalar bu konuda Ehl-i Sünnet ile ortaktır. Ehl-i Sünnet'i bütün fırkalardan ayıran kavli üçüncü basamak diyebileceğimiz zâtın aynı olmayan bu sıfatların ezeli olduğu iddiasıdır. Burada Mu'tezile teaddüd-i kudemâ dediği sorunun ortaya çıktığını söyler. Teaddüd-i kudemâ isminden de anlaşıldığı üzere birden fazla kadîm varlık mânasına gelmektedir. Zâtın gayrisindeki bu sıfatlar nihai kertede müstakil zâtlar hâline gelmektedir. Bu zâtların bir de ezeli olduğu iddiası Allah Teâlâ'nın tek kadîm varlık olması inancını temelden sarsan bir iddia olarak ifade edilmiş ve tevhid akidesine ters olduğu söylenmiştir. Neseî buna dikkat çekerek Mu'tezile'nin Ehl-i Sünnet'i tevhide muhâlif görüp tevhid adına bu sıfat anlayışını kabul etmemeleri sebebi ile kendilerini ehl-i tevhid şeklinde isimlendirdiklerinden bahseder.⁴⁷

Şüphe-2 Teaddüd-i Kudemâ-Şerik-i Bari: Teaddüd-i kudemâ sorununun bir diğer neticesi ise sıfatların kadîm olmasının onların, en özel vasfı kadîm olmak olan Allah Teâlâ ile müşterek olmalarıdır. Kadîm olmanın Allah Teâlâ'nın en özel vasfı olması onun aynı zamanda uluhiyyet mânasına geldiğinin de göstergesidir. Buradan çıkan netice ise sıfatların kadîm olmalarının onların da aslında birer ilâh olmasıdır. Bu ise bir önceki şüphede ifade edilen Allah Teâlâ dışında ezeli zâtların daha özel bir ifadesi olarak Allah Teâlâ'dan başka kadîm ilâhlar sorununu meydana getirmektedir.⁴⁸

Şüphe-3 Sıfatların Bekâsı: Sıfatların ezeli olmasının bir diğer neticesi ise onların zarûrî olarak bâkî olmalarıdır. Peki bâkî nedir? Ehl-i Sünnet'in şâhid âlemde bâkî olanların nasıl bâkî olduklarına dair izahı bir bekâ arazı ile bâkî olmaları şeklindedir. Bunun Allah Teâlâ'nın sıfatlarına tatbiki nasıl olacaktır? Sıfatların her birinin kendilerinde kâim olan bir bekâ ile bâkî oldukları iddiası sıfatların, aynı arazılarda olduğu gibi başka sıfatları taşıma özelliklerinin bulunmaması sebebi ile imkânsızdır. Sıfatların kendi zâtları ile bâkî oldukları iddiası ise şâhid âlemdekinden farklı bir bâkî telakkisinin gâibde kabulü olacaktır ki bu sıfatlar meselesinde kullanılan aslî istidlâl yolu olan *istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib*'in ortadan kaldırılması demektir. Hiçbir şekilde bekâsı ispatlanamayan sıfatların bâkî olmaması onların ezeli de olamayacaklarının sarih işaretidir.⁴⁹

⁴⁷ Neseî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/200.

⁴⁸ Neseî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/200.

⁴⁹ Neseî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/201.

Şüphe-4 Zât-ı İlahî'nin Sıfatlardan Ayrılması: Şüphe-3'te olduğu gibi şâhid âlem üzerine kurulan bu şüphede şâhid âlemdeki zât-sıfat ilişkisinin bir özelliği ifade edilir. Buna göre şâhid âlemde zâtta bulunan sıfatlar -ki bunlar aslında araz olmuş oluyorlar- zâttan ayrılabilirler. Zâtın sıfatlardan ayrılmasının mümkün olması zâten bizim o sıfatı tespit edebilmemizi ve sıfatın zâttan başka bir şey olduğunu anlayabilmemizi sağlamaktadır. Buna hareket üzerinden verilen misalde müteharrik zâtın sakin olabiliyor olması sayesinde biz, zât dışında hareket ve sükun diye ifade edilen mânaların/arazların varlığını dile getirebiliyoruz. Bu istidlâl aslında âlemin cevher ve arazlardan meydana geldiğine dair tartışmaların olduğu bahislerde arazların varlığının ispatı olarak kullanılan delilin aynısıdır. Burada bu ortak kullanılan delilin sıfatlar meselesine tatbik edildiği görülmektedir.⁵⁰

Bu dört şüphe aynı zamanda iki ilzamı havidir: İlk iki şüphe Ehl-i Sünnet'i kabul ettiğini iddia ettiği tevhid akidesi ve Allah'tan başka kadîm varlıkların/ilâhların bulunmadığı inancı ile ilzam etmekte ve sıfatların bu şekilde kabulünün onu kendi diğer kabulleri ile çelişkiye götürdüğünü ifade etmiş olmaktadır. Son iki şüphe ise mütekaddimîn dönem kelâmının aslî istidlâl yollarından olan ve sıfatların ispatında da Ehl-i Sünnet için merkezde bulunan *istidlâl bi 'ş-şâhid ale 'l-gâib* yönteminin yine sıfatlar meselesinde benimsenen inancın tersi neticeler doğuruyor olmasıdır.

Nesefî takdim ettiği bu dört şüphenin cevaplarını ancak kendi delillerini uzunca tartışarak ortaya koyduktan sonra cevaplamaya geçmektedir. Bunun sebebi öyle anlaşılıyor ki hem kendi tercihinin delillerinin kuvvetini göstermek hem de getirilen şüphelerin hatalarını daha rahat göstermektir.

Sıfatlar meselesinin ikinci ana başlığının dördüncü kısmı ise Nesefî'nin kendi delillerini takdim ettiği meseleler itibari ile büyük ehemmiyeti haizdir. Bu kısımda Nesefî'nin kullandığı delilleri kaynakları itibari ile üçe indirmemiz mümkündür. Bu kaynaklar 1. Nass (sem'î deliller), 2. dil ve 3. şâhid âlemdir (*istidlâl bi 'ş-şâhid ale 'l-gâib*). Burada elbette nassın da ifadesinin dil olması sebebi ile kaynağı dil ve şâhid olmak üzere ikiye indirmek ve hatta bilginin kaynaklarının klasik üçlü taksimine de uydurmak istersek sıfatlar meselesinde Nesefî'nin bilgi kaynakları haber ve akıldır da diyebiliriz ancak

⁵⁰ Nesefî, *Tebssıratu'l-edille*, s. 1/201.

nassın kendine ait husûsîyetleri sebebi ile bu tarz bir taksimi daha münasib bulduğumuzu ifade etmek isteriz.

1. Sem'î Deliller: Nass delilleri, haberî deliller, şer'î deliller yahut dînî deliller olarak da isimlendirebileceğimiz bu nevi delillerin bağlayıcılığı hem delili kullanan hem de kendisine karşı kullanılan kimsenin mümin olması şartına bağlıdır. Sıfatlar meselesi daha çok İslam içi fırkalar arası yapılan bir tartışma şeklinde takdim edildiği için⁵¹ sem'î deliller hem sıfatların ispatında tahkiki bir delil hem de karşı tarafı bağladığı için ilzami delil olma hüviyetini haizdir. Sem'î delilin sıfatlar meselesinde doğru kullanımı ise doğrudan iddiayı destekleyici ve sarîh ifadeler olmasıdır. Şu an ele alınan mesele Allah Teâlâ'nın kâdir olması değil, bunun nasıl anlaşılacağıdır. İfade ettiğimiz gibi Mu'tezile de Ehl-i Sünnet de Allah Teâlâ'nın kâdir olduğunu kabul etmektedir ancak Mu'tezile bunun haricinde Allah Teâlâ'ya ait bir kudret sıfatı olmadığını ifade ederken, Ehl-i Sünnet onun bulunduğunu söyler. Bu getirilecek olan sem'î delillerin Allah Teâlâ'nın kâdir olmasına değil doğrudan kudret sahibi olduğuna yahut umûmî ifade ile isimleri geçen âyetleri değil masdar hâli olan sıfatların bulunduğu âyetlerin getirilmesi gerekecektir. Buna dikkat eden Nesefî masdar hâlleri bulunan beş âyet getirmektedir.⁵² İlim ve kudret sıfatlarının bulunduğu âyetlerin tamamında ilim ve kudret Allah Teâlâ'ya nispet edilmektedir. Âyetlerin nazım ve delâletlerinin sarîh olduğunu düşünen Nesefî herhangi bir tartışmaya girmeden sem'î delilleri/âyetleri zikredip diğer delillere geçmektedir. Ancak burada delilin dile dayanması itibari ile âyetlerin tevili imkânı devreye girmektedir. Bu ise doğrudan kelâm ilminin konusu olmaktan ziyade usûl-i fıkıh ilminin konusu altına girmektedir. Bu sebeple biz teville muhtemel olmadıklarına işaret için Nesefî'nin âyetleri sarîh kabul ettiğini söyledik.

2. Lugavî Deliller: Dil merkezli, dile, dilin kullanımına, lügat âlimlerine ve lafız-mâna ilişkilerine dayalı olan bu delil, Nesefî'nin üzerinde durduğu ve mütekaddimîn

⁵¹ Sıfatlar meselesi Tanrı'nın varlığı meselesinin ferî olduğu için Tanrı hakkında konuşulan her yerde gündeme gelecektir. Bu itibarla İslam içi bir tartışma olmaktan çok daha umûmî bir hüviyeti haizdir. En basit misali kelâm kitaplarında da mevcut olan Hristiyan eleştirilerindeki ekânîm-i selase bahsidir. Uknunların sıfat şeklinde telakkisi hem sınırlı sayıda sıfat sorununu hem de cevherî özelliklere sahip sıfat sorununu doğurmakta ve tartışılmaktadır.

⁵² Sıfatların ispatı sadedinde zikredilen âyetler, Bakara suresi 255. âyet "O'nun ilminden hiçbir şeyi kimse ihata edemez.", Hud suresi 14. âyet "Bilin ki Kur'an ancak Allah'ın ilminin eseri olarak indirilmiştir.", Nisa suresi 166. âyet "onu ilmiyle (ilminin bir eseri olarak) indirdiğine şahitlik eder", Bakara suresi 165. âyet "bütün kuvvetin Allah'a ait olduğunu" ve Zariyat suresi 58. âyet "Şüphesiz rızık veren, sarsılmaz gücün sahibi olan yalnızca Allah'tır." âyetleridir. Nesefî, *Tebsiratu'l-edille*, s. 1/201.

dönem kelâmında da birçok meselede kullanılan başat delillerdendir. Neseî dil merkezli iki istidlâlde bulunmaktadır. Bunlardan birincisi daha çok dili bilen bütün insanların ortak olduğu, dilin en bilinir vechesi üzerine inşa edilmiştir. İkincisi ise dile daha özel, daha teknik bir yaklaşımın ve lafız-mâna ilişkisi üzerine gerçekleşen tefekkürün bir neticesidir. Bu sebeple Neseî bu iki istidlâli farklı isimlerle tesmiyede bulunmuştur.

Lugavî Delil-1 İstişhâd bi Şehâdâtî'l-Meârif: Neseî bu delilde dili bilen insanların ortaklaşa olarak ifade edeceklerini düşündüğü iki noktayı vurgular; Birinci nokta Mu'tezile'nin "Allah Teâlâ ilmi olmaksızın âlimdir" yahut "Allah Teâlâ âlimdir ama ilmi yoktur" cümlelerinin kendi içinde çelişik cümleler olmasıdır. Bunu özellikle ikinci cümle üzerinden ifade etmek istersek "Allah Teâlâ âlimdir ama ilmi yoktur" cümlesinin ikinci kısmı ilk kısmını iptal etmektedir. İki kısımdan oluşan bu cümleyi iki ayrı cümle olarak aldığımızda birinci cümle "Allah Teâlâ âlimdir" ikinci cümle "Allah Teâlâ'nın ilmi yoktur" olacaktır. Neseî bu cümlelerin birbirleri ile çelişik olduğunu ifade etmektedir. Delilin bu şekilde takdimi klasik mantık nizamına daha muvafıktır. Elbette Neseî'nin buradaki dayanağı âlim kelimesinin ilim sahibi mânasına gelmesidir. Ancak Neseî bunu kendisine değil dili bilen insanlara nispetle takdim eder ki bu da delilin ikinci noktasıdır. Neseî dili bilenlerin "Allah Teâlâ âlim değildir" cümlesi ile "Allah Teâlâ'nın ilmi yoktur" cümlelerine aynı tepkiyi vereceklerini söyler. Bu âlim ile ilim sahibinin ve âlim olmayan ile ilim sahibi olmayanın aynı mânaya geldiklerinin göstergesi olacaktır.

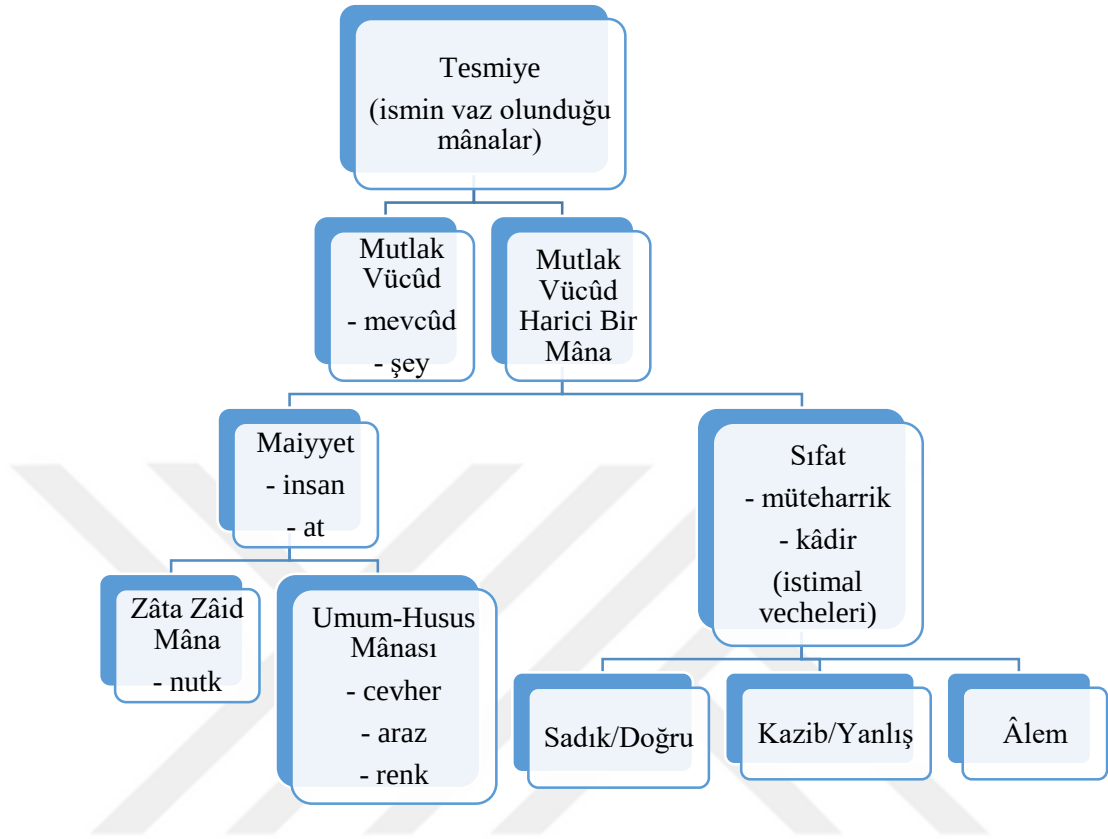
Bu delilin bu şekilde dili bilenlerin müşterek ifadesi yahut bilgisi olarak takdimi Neseî'nin bu delili, isimlendirmesini mantıkçılara nispet ettiği *el-istişhâd bi şehâdâtî'l-me'ârif* olarak isimlendirmesini sağlamıştır. Neseî mantık âlimlerinin *me'ârif* ile her mümeyyiz insanın yaratılışında bulunan evveli bilgileri kastettiklerini söyler. Anlaşılan buradaki evveli bilgilerden kasıt bedîhîler değildir. Bu hayatın içerisine girmiş belli bir yaşa gelip yaşadığı cemiyetin dilini öğrenmiş bütün insanların tahsil dahi almalarına gerek kalmaksızın kesin olarak bildikleri mâlûmat mânasındadır. Buna işaret ise Neseî'nin bu delil hakkında naklettiği ikinci isimdir ki o da *el-istidlâl bi'l-ârâi'z-zâia* yani meşhurat ile istidlâldir. Bu sebeple Neseî mantık âlimlerinin bu delilin kullanımı hakkında şunu söylediklerini ifade eder "Bu delili kullanan kimsenin insanların kendisi ile dalga geçmemesi için insanların bu görüşleri anlayabilmeleri, tasavvur edebilmeleri yahut tasavvur ettirilebilmesi gerekmektedir." Neseî İmâm Mâtürîdî'nin de bu delili

kullandığını ve akıl sahibi kimse için böyle bir kavli kabul etmenin imkânsız olduğunu ifade eder.⁵³

Lugavî Delil-2 Nas ve İcma ile Sabit Olan İsimler ile İstidlal: Delilin ismine bakıldığı takdirde semî` delil diyebileceğimiz bir mâna anlaşılmaktadır. Bu haksız da değildir. Neseî burada Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'te Allah Teâlâ için sabit olan ve Müslümanların istimalinde ittifak ettikleri isimleri ele almaktadır ancak semî` delillerin içerisinde izah ettiğimiz gibi mesele Allah Teâlâ'nın kâdir ismine sahip olması değil kâdirin kudreti iktiza etmesi ve bunun ezeli olmasıdır. Bu sebeple Neseî aslında umûmî olarak isimlerden ve isimlendirmeden yola çıkmaktadır ancak bunu sıfatlar meselesi özelinde takdime çalıştığı için bu ismi layık görmüştür. Bizim bu delili lugavî olarak almamızın sebebi ise Neseî'nin burada isimleri vazı itibari ile gayet sistematik bir taksime tabi tutması ve meseleye lafız-mâna ve vaz cihetlerinden yaklaşmasıdır. Neseî bu taksimi delili ve detay tartışmaları için mukaddime olarak yapmıştır. Böylece delilin yapısı üzerine inşa edildiği mukaddime yani vaz itibari ile isimlerin taksimi ve Allah Teâlâ'nın isimlerini bu taksimde nereye gelip gelmediği daha rahat görülebilecektir.

Neseî taksimini tesmiye üzerinden yapmaktadır ancak burada aslında taksim ettiği isimdir. Neseî'nin gayesi isim-müsemma tartışmalarında olan, isim tesmiye ile bir midir değil midir meselesi değildir. Bilakis tesmiyede yani bir zât için bir isim konulduğunda yahut kullanıldığında bu isim hangi tür isim olabilir sorusu sebebi ile ismin kısımları değil de tesmiyenin kısımları gibi bir taksim yapmıştır ancak dediğimiz gibi burada kısımlarına ayrılan isimdir.

⁵³ Neseî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/202.



Şekil 1 Neseî'nin isimleri vaz olunduğu mânalara göre taksimi

İsim evvela hangi mânaya delâlet için vaz olunmuştur vechesinden taksime tabi tutulmuş ve iki kısım ortaya çıkmıştır: İsim ya mutlak vücûd/varlık mânasına delâlet için vaz olunmuştur ya da vücûd mânasından başka bir mânaya delâlet için vaz olunmuştur. Neseî'nin mutlak vücûd mânasına delâlet eden isimlere verdiği misal mevcûd ve şey lafızlarıdır. Vücûd mânasından başka mânalara delâlet eden isimlerin delâlet ettiği bu mâna ya maiyyettir ya sıfattır. Maiyyet ile Neseî aslında nevilerden temyiz eden mânayı kastettiğini söylemektedir. Bu maiyyet mânasına delâlet eden isimlere verdiği misal ise at ve insan lafızlarıdır. Çünkü bu isimlerin müsemmaları vardır ve bu müsemmaları diğerlerinden ayırıştıran, ayrılmalarını sağlayan suret-i mahsusaları yahut hassiye-i lazimleri vardır ve buna maiyyet denilmektedir. Yani at ve insan isimlerinin delâletleri müsemmanın maiyyeti olmaktadır. Neseî biraz daha detay bilgi vererek bu maiyyetlerin kimi zaman ikiye taksim edildiğini ve bu maiyyet mânalarının bir kısmının zâta zâid bir

mânaya râci olduğunu, bir kısmının ise husus-umuma râci olduğunu söylemektedir. Maiyyetin bu iki kısmından birinci kısmın ifadesinin bu müsemmanın mutlak vücûddan başka olan ve kendisinin müstakil bir nev olmasını sağlayan bir mânası vardır demek olduğunu söyler. Verdiği misal ise insan için nutk lafzıdır. İkinci kısmın mânası ise müsemmanın mevcûd-ı mutlak değil mevcûd-ı hâs olduğudur. Vücûd mânasından başka mânalara delâlet eden isimlerin delâlet ettiği bir diğer mâna olan sıfat ise müsemma ile kâim olan ve kendisinden müsemma için isim türetendir (*ıştikak*). Yani isim kendisinin mehz-ı یشtikakı olan mânanın sübûtu sebebi ile vaz olunmuştur ve bundan dolayı ismin varlığı sıfatın sübûtunu ifade etmektedir. Buna verilen misal ise müteharrik ismidir. Müteharrik ismi müsemmasında hareket mânasının kıyamına ve mâna sebebi ile bu zâtın kendisini hak ettiğine işaret etmektedir.⁵⁴

Nesefî bu sıfat mânasına delâlet için vaz olunmuş isimleri istimleri vechesinden üçe taksim etmektedir ki bu istimal ile işte tesmiye kastedilmektedir. İsmi kullanılması demek o ismi zâtlara vermek yahut o isim ile zâtı isimlendirmek demektir. Eğer bir zât için sıfat mânasına delâlet için vaz olunmuş bir isim kullanılıyor ve zât bu isim ile isimlendiriliyorsa ya bu sıfat müsemma olan zâtta vardır yahut yoktur. Eğer zâtta sıfat var ise bu hakiki, doğru (sâdık) bir istimal ve tesmiyedir. Ancak eğer zâtta bu sıfat bulunmuyorsa bu yanlış (kizb) bir istimaldir. Ancak sıfat olmamasına rağmen böyle bir ismin kullanılmasının yanlış olmamasının tek ihtimali bunun lakap yahut âlem için kullanılmış olmasıdır. Lakap yahut âlem doğrudan zâta vaz edilmiştir ve zâtan başka bir mâna ile herhangi bir irtibatı yoktur. Sağladığı fayda ise zâtı diğer cinstelerinden temyizdir. Ancak unutulmaması gereken nokta artık bu isim vaz olduğu mânada kullanılmamaktadır, bu ise ismin hakiki mânasından udul ve onun başka bir şeye naklî demektir. Nesefî'nin bu lakap ve âlem olarak kullanılan isimlere verdiği misal bir ama için gören isminin verilmesidir yahut suratı asık olan birine güleç dememiz gibidir. Güleç aslı itibari ile gülme sıfatına sahip zât demektir ancak burada sadece o kişinin özel ismi olduğu yahut lakabı olduğu için kullanılmıştır ve sadece insanların aynı Ahmet mânasında kullandıkları gibi bir isim olmaktadır. Nesefî dil âlimlerinin de bu hususa dikkat çekerek 'lakap ve âlemler hakikatlere yani hakiki mânalara işaret etmezler' dediklerini nakletmektedir. İsim taksiminde konuştuğumuz bu kısmın hakiki ve lakap

⁵⁴ Nesefî, *Tebşiratu'l-edille*, s. 1/202.

mânası ile kullanılması arasındaki bir diğer fark ise lakap yahut özel ismin ancak bir başkasının size haber vermesi ile sizin için bilinir olmasıdır. Ancak hakiki mânası ile kullanımında bir habere ihtiyaç yoktur. Biz bir insanın özel isminin kimlikte güleç olarak yazıldığını haber olmaksızın bilememekteyiz. Ancak hayatta sürekli neşeli, mütebessim, şen şakrak bir hâlde gördüğümüz birine hakiki mânası ile güleç birisi demek için de zâta dair özel bir bilgiye ihtiyacımız yoktur.⁵⁵ İşte Neseffî'nin lugavî istidlâlin ikincisi için ortaya koyduğu mukaddime bu şekildedir.

Neseffî takdim ettiği bu tablo üzerinden tartışmaya başlarken evvela Mu`tezile ile ihtilaf edilen isimlerin tartışmasız bir şekilde sıfat mânasına delâlet eden isimler olduğunu söylemektedir. Bu aslı itibari ile müsellemdir. Bunun sebebi Mu`tezile'nin bu isimleri insanlar için kullanırken aynen Neseffî'nin takdim ettiği şekilde kullanmaları ve müsemma için mânanın sübûtundan bahsetmeleridir. İhtilaf bu isimlerin Allah Teâlâ için kullanımında meydana gelmektedir. Neseffî Allah Teâlâ için müstamel olan isimlerin, kullanım vechesinden ifade ettiği üç vecihten yanlış kısmına girmedğini söylemektedir. Bu kısım da müsellemdir. Çünkü bu Allah Teâlâ'ya âlim demek yanlıştır, yanlış yere bu isim onun için kullanılmaktadır mânasına gelecek ki elbette Mu`tezile'nin böyle bir iddiası yoktur. Mu`tezile'nin sıfatları kabul etmemeleri sebebi ile isimlerin hakiki mânaları ile kullanım kısmına da giremeyeceklerine göre Mu`tezile'nin Allah Teâlâ'ya bu isimleri ıtlakı ancak lakap ve âlem kastı ile olabilir. Neseffî'de sayfalarca bunun mümkün olamayacağını ifade etmeye çalışmakta ve tartışmaları bunun üzerinden götürmektedir.

Allah Teâlâ için kullanılan ve aslında bir mânaya delâlet için vaz olunmuş olan isimlerin Allah Teâlâ hakkında lakap yahut âlem için kullanılmasının hatalı olduğunu göstermek için Neseffî'nin takdim ettiği iki sebep vardır. Her ne kadar eserinde bunlar dağınık bir hâlde bulunsalar da şu şekilde toplamamız mümkündür 1. Sebep bu kullanımın bir tür dalga geçmek olmasıdır. 2. Sebep ise isimlerin zât ile aynılığı sorununun meydana gelmesidir.

1. Sebebin esas noktası olan Allah Teâlâ için kullanılan bu isimlerin normal şartlarda medih ifadeleri olmasıdır. Ancak bu isimlerin hakiki mânalarının değil de lakap yahut âlem olarak kullanımından bahsedilir ise o zaman elbette medih mânasını ifade

⁵⁵ Neseffî, *Tebşiratu'l-edille*, s. 1/203.

edemeyeceklerdir. Medih mânasını ifade edememesi doğrudan mânanın zâtta bulunmaması ile alakalıdır. Bunun misali ama birisine gören/görücü gibi isimlerin verilmesidir. Bu misalde âmâ kişiye gören diyerek onu medhetmiş yahut onda bulunan bir kemâli ifade etmiş olmamakla beraber noksan olan birine kemâl vasıfla hitap etmiş oluruz ki bu dalga geçmek ve istihza etmek demektir. Buradan çıkan netice Allah Teâlâ için de isimlerin lakap yahut âlem mânası ile kullanılmasının aynı yere varmasıdır. Bu ise hem insanlara Allah Teâlâ'dan haber veren peygamberlerin bu ifadeleri kullanarak aslında istihza ile Allah Teâlâ'dan bahsettikleri mânasına gelecek hem de Kur'ân-ı Kerîm'de Allah Teâlâ'nın bizzât kendisi için kullandığı ve hamdü sena için zikredilmesini emrettiği isim kalıplarının da aynı istihzayı havi olmasını meydana getirecektir. Allah Teâlâ için düşünülmesi hem aklen hem de şeran muhâl olan bu durum isimlerle hakiki mânalarının yani medhin murad edildiğini göstermektedir.⁵⁶

2. Sebep ise asıl tartışmaların mahâllidir. Çünkü bu sebep zât-sıfat ilişkisi üzerine bina edilmiştir ve Mu'tezile'nin iddiasını doğrudan havi olan bahistir. Bu sebeple Nesefî bu bahsi iyice detaylandırarak ele almıştır. Nesefî'nin bu bahisteki istidlâli aslında bir hulfî kıyasıdır.⁵⁷ Tartışma ise Nesefî'nin karşı iddiayı kabulü üzerine yaptığı kıyasın batıl olduğuna dair dile getirdiği ifadeler üzerinden ilerlemektedir. Bizim Nesefî'nin ifadelerinden anlaşılan hulfî kıyası şöyle takdimimiz mümkündür:

1. Mukaddime: Allah Teâlâ için kullanılan isimler lakap ve âlem olarak kullanılmaktadır. (Mu'tezile'nin iddiası, doğru farz edildi.)

2. Mukaddime: Lakap ve âlem olarak kullanılan bütün isimler sadece zâtan haber verirler. (iki taraf içinde müsellemler olan kaziyye)

Netice: Allah Teâlâ için kullanılan bütün isimler sadece zâtan haber verirler.

Nesefî kıyasın neticesi olan son cümleye iki vecihten itiraz eder.

1. Vecih Allah Teâlâ için kullanılan bütün isimlerin sadece zâtan haber vermesi durumunda isimlerin hem kendilerinin ama daha ehemmiyetlisi istimalinin anlamsızlaşmasıdır. Bu zât için kullanılan isimlerin yerine delâlet ettiği mânanın yazılması ile daha rahat ortaya çıkmaktadır. Allah Teâlâ için dile getirilen hayy, kâdir,

⁵⁶ Nesefî, *Tebsîratu'l-edille*, s. 1/203.

⁵⁷ Nesefî birçok meselede ve 1. Sebepte de hulfî kıyası kullanmaktadır ancak bu bahis daha uzun ve ayrıntılı olduğu için en anlaşılır şekilde ihtisar etmek için tamamen kıyas formuna indirip bunu hassaten vurgulama ihtiyacı hissettik. İfademiz sadece burada hulfî kıyas kullandı mânasında değildir.

âlim, semî' ve basîr ifadelerini ele alıp mezkûr kıyasa göre teemmül ettiğimizde isimlerin sadece zâttan haber verip zâta işaret etmelerini, Allah Teâlâ hayydır yahut zât-ı ilâhî haydır dediğimizde aslında zât zâttır demiş olmaktadır. Bunu yukarıdaki bütün isimler için yaptığımızda hepsi sadece zâtı ifade edecekler yani onları silip yerine zât yazdığımız zaman bir değişiklik olmayacaktır. Bu durum ise hem hay ile kâdirin aynı mânaya gelmesi hem de isimlerin tamamının sadece zâtı ifade edip zâta zâid yahut zâttan farklı bir mâna ve fayda ifade etmemesini netice vermektedir. Neseî bu durumun ve mezkûr isimlerin farklı faydalar ifade ettiğinin sarîh olduğunu söyleyerek kıyasın neticesinin batıl olduğunu ifade etmektedir. Bu esasında yine müsellem olan husustur ve bu sebeple Mu'tezile'yi ilzam da etmektedir. Netice batıl olunca kıyasın doğruluğu müsellem olmayan mukaddimesinin batıl olduğu da ortaya çıkmaktadır ki, o da ilk mukaddime olan Allah Teâlâ'nın isimlerinin onda lakap yahut âlem olarak kullanılması iddiasıdır.

Kıyasın butlanı için ortaya konan birinci vecheye bir itiraz gelmiş ve zâttan başka mâna/fayda ifade eden her lafzın zâttan hariç müstakil bir mânaya delâlet etme zorunluluğunun olmadığı ifade edilmiştir. Buna verilen misal ise araz, renk ve siyah lafızlarıdır. Araz denildiğinde mevcûd lafzından farklı bir fayda hasıl olmaktadır ancak araz zâttan ayrı müstakil bir mânanın varlığına delâlet etmemektedir. Renk denildiğinde bu arazdan başka bir fayda meydana gelmekte ancak arazdan ayrı bir mânaya olduğuna delâlet etmemektedir. Bu tarz misallerin varlığı üzerinden Allah Teâlâ için kullanılan isimlerin de farklı faydalar ifade etmelerine rağmen zâttan başka bir mânaya delâletlerinin gerekmediği ileri sürülmüştür.

Neseî'nin buna cevabı ise tekrardan mukaddime olarak takdim ettiği isim taksimi tablosudur. Neseî verilen misallerin umum-hususa râci olan lafızlar kabilinden olduğunu ancak Allah Teâlâ için konuşulan isimlerin ise bir sığata delâlet mânasına vaz olunmuş ve vücûddan başka bir mânaya ifade eden lafızlar olduğunu hatırlatmıştır. Böylelikle itiraz niza mahalli dışında kalmış olmaktadır.⁵⁸

Neseî'nin Allah Teâlâ'nın isimlerinin onda lakap yahut âlem olarak bulanamayacağını ispat için öne sürdüğü ikinci sebebi olan iddianın doğruluğu farz edilerek kurulan kıyasın butlanı hakkındaki 2. vecih ise netice olarak çıkan zât-sıfat ayniliğinin olmadığını göstermek üzerine bina edilmiştir. Neseî zât-sıfat ilişkisinin

⁵⁸ Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, s. 1/204.

mezkûr kıyasın neticesinde olduğu aynılık şeklinde olması hâlinde zâtın ismin nefyedilmesi ile zâtın kendisinin nefyedilmesinin gerekeceğini söylemektedir. İsmi tek delâletinin ve mânasının zât olması ismin yokluğu ifadesinin zâtın yokluğu ifadesi ile aynı olmasını zorunlu kılmaktadır. Ancak Neseî'ye göre bir zât için "o mevcuttur ancak âlim değildir" demek bir tenakuz ifade etmemektedir hâlbuki ismin zâta delâlet etmesi ile bizim 'mevcuttur yahut zâttır ama âlim değildir' dememizin 'mevcuttur ama mevcut değildir' ile aynı olması gerekmektedir hâlbuki aralarında farkın olduğu ve âlim olmanın nefyinin zâtın nefyi mânasına gelmemesi, aynı şekilde zât ile sıfat arasında mezkûr kıyasın neticesinde olduğu gibi bir ayniyyet ilişkisinin olmadığını göstermektedir.⁵⁹

Neseî'nin ifade ettiği bu ikinci vecheye gelen itirazlar sıfatlar bahsinin tartışmaya değer bölümlerinden biridir. Bu vecheye yapılan itirazlar Mu'tezile içerisindeki farklı sıfat telakkilerinin görülüp anlaşılmasını da sağlamaktadır. Neseî bunu "bu ifademize itiraz konusunda Mu'tezile ayrılmıştır" diyerek ifade etmektedir. Neseî bu vecheye yapılan dört itirazdan bahsetmektedir. Bunlardan birincisi Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'a (v. 235/849) ait, ikincisi Nazzâm (v. 231/845) ve Dırâr b. Amr'a (v. 200/815) ait, üçüncüsü Ebû Ali el-Cübbâi ve Ka'bî'ye ait dördüncüsü ise Ebû Hâşim el-Cübbâi'ye aittir. Neseî bunların her birisini itina ile ele almış ve karşı tarafın ifadeleri, ona itirazlar, itirazlara yapılan itirazlar ve bunların cevapları gibi dallanan detay tartışmaları takdim etmiştir. Uzun giden bu tartışmaları biz muhtasaran takdime gayret edeceğiz.

1. İtiraz – Ebû'l-Huzeyl el-Allâf: Allâf, 'Allah Teâlâ kâdirdir' demenin bir kudret ispatında bulunduğunu ancak bu kudretin zâtın aynı olduğunu ifade ettiğini kabul eder.⁶⁰ Allâf'ın kâdir kudreti ispat eder demesi, isimlerin lakap yahut alem olarak kullanılması itirazından kurtuluyormuş gibi bir görüntü verse de nihai kerte de kudret ile zâtı aynı/bir telakkisi eleştirilerden kurtulamamasını sebep olmuştur.

Bu iddianın kabulü hâlinde ortaya çıkacak muhâl durumlar için Neseî şunları sayar: sıfatın da zât gibi mabud olması, zâtın sıfat gibi zâtı ile kâim olmayan olması, ilmin zât ve kudretin zât olmasının ilmin kudret olması mânasına gelmesi, ilim ve kudretin aynılığı sebebi ile kudretin taalluku ile bir şeylerin mâlum olmasının gerekmesi, kulların fiillerinin Allah'ın mâlumu olduğu için aynı zamanda makdûru olması yahut makdûru

⁵⁹ Neseî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/205.

⁶⁰ Neseî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/205.

olmadığı için mâlumu da olmaması -ki bu iki durum hassaten Mu`tezile'nin kendi kabullerine terstir- ve zâtın sahip olduğu bütün isimlere sıfatlarında sahip olması.⁶¹

2. İtiraz – Nazzâm ve Dırâr: Nazzâm Allah Teâlâ kâdirdir denilmesinin iki ifadeyi havi olduğunu söyler; biri zâtın ispatı, diğeri cehlin nefyi. Dırâr ise sadece cehlin nefyi mânasını havi olduğunu söyler.⁶² Burada da zâttan ayrı olarak bir ifade iddiası vardır ancak bu da çelişkilerden kurtulamamaktadır. Neseî evvela vasıf olmaktan çıkıp lakap olan bir ismin zâttan başka hiçbir şeye delâlet edemeyeceğini söyler. Eğer lakap olarak değil hakikaten kullanılacaksa mâlum olduğu üzere mehz-ı iştikakın sübûtu lazım gelir. Tek çıkar yol isimlerin zıtları nefy için vaz olunduğunu yani âlimin cehl olmayan için vaz olunduğunu iddia etmektir ki bu cehlin olmadığı her mahâlle âlim isminin verilmesi demektir ve bunun içine bütün cansızlar ve cehlin kendisi dahi girebilmektedir. Yine bu tanımın tersinden gidildiği zaman câhil de ilim olmayan olacaktır ki zâten iddia Allah Teâlâ da ilim mânasının olmamasıdır, bu sebeple Allah Teâlâ'ya câhil denilmesi de gerekecektir. Neseî isimlerin zıtlarını nefyetmesini “onun için vaz olunmamışlardır ama elbette bu ismin hakiki olarak sübûtunun zarûrî bir neticesidir” diyerek izah etmektedir.⁶³

3. İtiraz – Ebû Ali el-Cübbâî ve Ka`bî: Cübbâî ve Ka`bî'ye göre Allah kâdirdir demenin mânası âlim olmak ile vasıflanmış bir zâtın ispatıdır.⁶⁴ Burada artık isim zât ispatı değil zât-ı mahsusa ispatı mânasına gelmiş olmaktadır. Çünkü burada mahza bir zât değil bilakis özel bir hâlde olan zâttan bahsedilmektedir. Cübbâî ile Ka`bî arasındaki tek fark bunu ifade ederken *linefsihi* mi *binefsihi* mi denileceğidir ki bu asla tealluk eden bir ihtilaf değildir.

Bu ifadelerde hâla kapalı kalan ve açılmamış bir husus vardır, âlim olmakla mevsuf zât ne demektir? Bu yine bize sadece bir zâttan mı bahsetmektedir, yoksa özel bir vasıfla mevsuf bir zât mıdır? Ebû'l-Hüzeîl'de meydana gelen hatadan kaçınmak için buna verilecek cevap zât-ı mahsustur ancak bu cevap da tek başına bir izah değildir. Çünkü ortada hâla zâtın mahsus olmasını sağlayan o özel vasfın ne olduğu sorusu vardır ki, zâten sıfatlar tartışması bunun mahiyeti üzerine ilerlemektedir. Burada Neseî muhtemel cevap olarak o özel vasfın ya zâttan başka yahut zâta râci olduğu söyleneceği

⁶¹ Neseî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/205-207.

⁶² Neseî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/207.

⁶³ Neseî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/207-209.

⁶⁴ Neseî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/209.

üzerinden tartışmasını yürütmektedir. Zâta râci olduğu cevabı aslında bu ifadelerin baştaki zât-isim aynılığından çok farklılaşmadığının bir göstergesi olacaktır. İkinci cevap ise zâten Neseî'nin ve Ehl-i Sünnet'in müdafaa ettiği cevaptır. Özel vasfın bir mâna olduğu ama bu mânanın zâtın aynı olduğu söylendiğinde ise Ebû'l-Huzeyl ile aynı yere gelinmiş olacaktır.

Burada Neseî, Cübbâî ve Ka'bî tarafından gelebilecek iki tür karşı itiraza değinmektedir. Bunlar kıdem ve bekâ sıfatları üzerinden yapılan itirazlardır. İlk itirazda Allah kadîmdir demenin mânası üzerine Neseî'nin diğer isimlerde yaptığına benzer bir sorgulama yapılır. Kadîm ya sübûtîdir ya selbîdir. Sübûtî ise ya zâtı ispat eder ya bir mâna ispat eder. Zâtı ispatı aynı isim-zât ilişkisine yapılan itirazlardaki gibi muhâldir, kadîm değil demek zâtı nefyetmez. Bir mâna ispatıdır denilirse bu seferde sıfatların da kadîm olması sebebi ile sıfatların bir mâna taşıması yani sıfatın sıfatlanması meydana gelir ki bu da kabul edilmemektedir.

Neseî bu itiraza karşı mezhep içinde verilen farklı cevapları zikrederek kadîmin mahiyeti tartışmasına girmektedir. İlk cevap kadîmin zâtı ispat ve kıdem sıfatı mânasına gelmesi ve sıfatlara kadîm isminin verilmemesidir. İkinci cevap kadîmin tanımının varlığının başlangıcı olmayan olduğudur. Böyle olunca kadîm, zâta varlığının başlangıcı olmamak haysiyetiyle verilen bir isim olmaktadır. Böylece kadîmin nefyi zâtın değil başlangıcı olmanın nefyidir. Bu tarif üzerine verilen diğer cevap ise varlığının başlangıcı olmamaktan kasdın sürekli var olma yani sonsuz vücûd olduğu şeklindedir. Bu ise kadîmin mevcûd-ı has olduğunu ifade edecek ki kadîm olmamak sadece bu özel varlığı nefyedecektir. Üçüncü cevap kadîmin izafî bir isim olmasıdır. Buna göre kadîmin tarifi, var olmada bir başkasına tekaddüm edendir. Bu kadîm isminin bir şeye zâtı sebebi ile değil bir nispet ilişkisi sebebi ile verildiğinin göstergesidir. Kadîmin izafî olması ise bir mâna iktiza etmediğinin işaretidir. Bu ismi ancak o zâtı başkası ile mukayese ettiğinizde verebilirsiniz. Bu sayede sıfatlara kadîm denilmesi de sorun olmaktan çıkmaktadır. Bu izahlar kadîm ile diğer hayy ve kâdir gibi isimler arasındaki farkı gösterme gayesindedir.

Bekâ üzerinden yapılan itiraz ise hassaten sıfatların bekâsının ne demek olduğu üzerinden ilerlemektedir ancak aynı yukarıda kadîm için sunduğumuz soru taksimatı caridir. Neseî'nin buna cevabı da aynı şekilde mezhep içi verilen cevaplar üzerinden ilerlemektedir. Birinci cevap sıfatlara bâkî denilmesinden bir kısım âlimin ictinab etmesidir. İkinci cevap sıfatların zâttaki kâim olan bekâ sıfatı ile bâkî olmalarıdır ki bu

sıfatların zât ile kıyamı sayesinde zâtın bekâsının onların da bekâsını sağlaması ile meydana gelmektedir. Üçüncü cevap ise sıfatın kendisi ile bâkî olduğu şeklindedir. Bu kudret sıfatının kudret olması ile kendi bekâsının aynı şey olması neticesini vermektedir.⁶⁵

4. İtiraz - Ebû Hâşim el-Cübbâî: Neseî'nin Ebû Hâşim'den naklettiği cümlelerin diğer Mu'tezilî isimlerden yaptığı nakilden bir farklılığı vardır. Diğer isimlerin tamamında Allah kâdirdir cümlesi izah edilmeye çalışılmakta idi. Bunun sebebi insana kâdir denilmesi ile Allaha kâdir denilmesi arasında fark olması ve insan kudret ile kâdir olurken Allah'ın zâtı ile kâdir olmasıdır. Ancak Ebû Hâşim'den yapılan nakilde ister şâhid âlem ister gâib âlem olsun kâdir demenin mânası ele alınmıştır ve bir bütünlük ifadesi vardır. Bu tarz ise Ehl-i Sünnet'in ve Neseî'nin sıfatların ispatı konusundaki istidlâl tarzına bir yakınlıkta ifade etmektedir. Ebû Hâşim kâdir isminin bir zâta verilmesinin o zât için kendisini kâdir olmayanlardan ayıran bir hâlin ispatı manasına geldiğini ifade etmektedir.⁶⁶ Yani Allah'a verilen isimler Allah'ta bu isimler ile bu isimlere sahip olmayanlardan ayrışmasını sağlayan bir hâlin ispatına işaret etmektedir. Allah'ın kâdir olması da bu hâl ile gerçekleşmektedir. Bu ifadelerin bu hâli Ehl-i Sünnet'in isimlerin masdarları sebebi ile zâta ıtlakı ifadesine yakınlığı hemen göze çarpmaktadır. Zâten bu sebeple Ebû Hâşim yine Mu'tezilî çevreler tarafından Ehl-i Sünnete yaklaşmak yahut doğrudan onlardan olmakla suçlanmıştır.⁶⁷ Bu meseleyi hâldecek olan Ebû Hâşim'in hâl dediği şeyi ne kabul ettiğidir. Mâlumdur ki Ehl-i Sünnet masdar hâlinde sıfatların mevcûdiyetinden bahsetmektedir. Ancak Ebû Hâşim bu hâl için ne mevcûd ne mâdum ne mâlum ne meçhul hiçbir müspet yahut menfi ifadede bulunmamaktadır.⁶⁸ Neseî'nin Ebû Hâşim'in bu konuda getirdiğini söylediği delili ise Ebû Hâşim'in bu kavle sahip olmasının sebebini göstermektedir. Neseî'nin naklettiği istidlâl aslında bahsin başından beri gördüğümüz isim ya zâta râcidir ya mânaya râcidir taksimi üzerinden ilerlemektedir. Ancak Ebû Hâşim'in vurgusu hâl hakkındaki ifadesinde

⁶⁵ Neseî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/209-213. Neseî'nin tercihinin üçüncü cevap olduğu anlaşılmaktadır. Neseî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/237. Sâbûnî de bu son cevabı “ashabın (Hanefîlerin) muhakkiklerinin kavli” diyerek nakleder. Sâbûnî, *Kifâye*, s. 98.

⁶⁶ Neseî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/213.

⁶⁷ Melâhimî, *Faîk*, s. 108-109.

⁶⁸ Ebû Hâşim'in bu ifadeleri ve maksadı için bkz. Hayrettin Nebi Güdekli, “*Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı: Hâller Teorisi*” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008).

de vurguladığı gibi iştiraki nefyetmek ve zâtlar arası ihtilafı sağlamaktır. Bu sebeple Ebû Hâşim ismin zâta râci olmasına zâtların iştiraki, mânaya râci olmasına ise mânalar arası iştirakin vukuu sebebi ile karşı çıkmıştır. Hâlbuki Ebû Hâşim’in bahsettiği hâl zât olmak bakımından müşterek olan zâtların birbirinden ayrışmasını sağlamaktadır.⁶⁹

Nesefî’nin Ebû Hâşim’in hâl nazarîyesine ve istidlâline eleştirileri delilin teknik hatası ve içeriğine yapılan dört vecihten meydana gelmektedir. Nesefî evvela mezkûr istidlâlin taksim olmasına yani istikra yoluna dikkat çekerek istikranın sıhhat şartı hakkında konuşmaktadır. Burada Nesefî’nin değindiği esas nokta Ebû Hâşim tarafından yapılan taksimde batıl olduğu söylenen kısımlar haricinde tercih edilen kısmın bir meziyet ile tercih edilmesidir. Bu meziyet diğer kısımlar imkânsız iken onun mümkün olması ile de olabilir yahut diğerlerinin mümkün birinin vâcib olması ile de olabilir. Nesefî bu kaideyi Ebû Hâşim’in deliline tatbik ettiğinde ismin zâta ve mânaya râci olmasını iptal ettikten sonra doğrudan hâl seçeneğini kabul etmesinin hata olduğunu bilakis hâl nazarîyesinin imkân yahut vücûbundan bahsetmesi ve bu imkan yahut vücûbu ispat etmesi gerektiğini söylemektedir. Bu ifadelerinden sonra ise velevki o iki kısım deliller ile batıl olsun Ebû Hâşim’in hâl nazarîyesi bedaheten batıldır diyerek Ebû Hâşim’in iddiasının teknik hatanın düzeltilmesi ile de toparlanamayacağını ifade etmiştir.⁷⁰

Delilin içeriğine itirazlarda ise Nesefî ilk olarak Ebû Hâşim’in ismin zât ve mâna olmasına iştirak üzerinden yaptığı itirazın hâller için de cari olduğunu söyleyerek başlamıştır. Hâlleri müdafaa için getirilecek izahları da aynıyla sıfatlar için kullanmaktadır. İkinci olarak Nesefî isim hakkındaki sorgulamanın aynıyla hâllere tatbikinde bulunmakta ve “hâller ya zâta râcidir ya mânaya râcidir” taksimi ile hâllere dair soru sormaktadır. Bu soruya ne zâta râci ne mânaya cevabının verilmesinin ise -mâna burada zât harici olmayı ifade ettiği için- üçüncü hâlin imkânsızlığı hatasına düşmek olduğunu söyler. Üçüncü itiraz ilzami olarak hâlin mâlum olmaması durumundan hâl hakkında konuşulamaması gerektiği sorgusudur.

Dördüncü itiraz ise Ebû Hâşim’in iddiasını şâhid ve gâib için ortak kurması üzerinden ilerlemektedir. Nesefî hâl nazarîyesinin şâhid âlemdeki hâli için şunu söyler: “Size göre şâhid âlemde hâl ilmin muktezasındandır ve bu bütün sıfatlar için böyledir.

⁶⁹ Nesefî, *Tebsıratu’l-edille*, s. 1/214.

⁷⁰ Nesefî, *Tebsıratu’l-edille*, s. 1/214-215.

Zâtın âlim olmak ile vasıflanması da hâlin muktezasındandır.”⁷¹ Neseî şâhid âlemdeki hâl anlayışının bu takdiminden sonra iki ihtimalin ortaya çıktığını söyler ya şâhid âlem ile gâib âlemin müsavatından bahsedilecek yahut bir eşitlik olmadığı iddia edilecektir. Müsavat iddiasında şâhid âlemde hâlin ilmi, ilmin hâli gerektirmesi gâibe de tatbik edilecek ve Allah Teâlâ için ilim sıfatı ispat edilmiş olunacak yahut iki âlem arası eşitliğin olmadığı iddia edilecek ki bu sayede hâlin Allah Teâlâ’ya nispet edilmesine rağmen muktezası olan ilmin varlığından bahsetmek zorunda olunmayacaktır. Ancak bu durum iki çelişki meydana getirmektedir. Birincisi Allah Teâlâ’nın âlim olması, hâli iktiza eder diyerek hâli ispat etmek ama hâlin iktiza ettiği ilmi kabul etmemektir. Hâlbuki olması gereken ismin hâli iktizasına rağmen hâlin de olamamasını kabuldür ki bu zâten hâl nazarîyesini ortadan kaldıracaktır. İkinci çelişki ise aslında sadece Ebû Hâşim’in değil Mu`tezile’nin sıfatlar hakkında yaptığı ayrıma dayalıdır. Mâlumdur ki Mu`tezile sıfatları zâtî ve fiilî diye taksim etmekte ve fiilî sıfatları hâdis kabul edip mevcûd mânalar olduğunu söylemektedir. Neseî buradan yola çıkarak Allah’ın mürîd olmasını gerektiren hâli ve o hâlin iktiza ettiği iradenin gâib için kabul edilip orada şâhid ile gâibin tesviyesinin kabulünün gerçekleştiğini ancak bunun hangi sebeple âlim ve kâdir için yapılmadığını sormaktadır. Burada da aslında yukarıda olduğu gibi biri için yapılanın hiçbir fark olmamakla beraber diğeri için yapılmaması sorunu bulunmaktadır.⁷²

Böylece Neseî *el-keîamu fî isbâtî sıfâtillâhi Teâlâ* başlığının dördüncü bölümü olan Ehl-i Sünnet’in delillerinden lugavî delilleri bitirmiş olmaktadır. Burada şu hususu vurgulamak isteriz. Buradaki lugavî ifadesi hassaten müteahhirîn dönemde mütekaddimîn dönem kelâmına ve yöntemine dair yapılan eleştirilerde zikredilen lafzî tartışma mânasındaki lugavî delil değildir. Burada Neseî isim taksimi ile başlayarak evvela külli bir yapı inşa etmiş ve bu yapıyı da lafız-mâna ilişkisine bağlamıştır. İsimler üzerinden yürüyen tartışmanın mâna cihetinin ele alınması delilin sadece lugatta yazan mânaların tercihi şeklinde bir tartışma olmadığını bilakis metafizik bir tartışma olduğunu göstermektedir. Bu sebeple Neseî’nin lafız-mâna ilişkileri üzerinden kurduğu bu delile lugavî delil ismini versek de bu isim delilin küllî-burhanî olma özelliğine mani değildir.

Neseî sıfatların ispatı konusunda sem`î ve lugavî delillerden sonra mütekaddimîn dönem kelâmının başat istidlâl şekli olan *el-istidlâl bi’ş-şâhid `ale’l-gâib*’i

⁷¹ Neseî, *Tebsıratu’l-edille*, s. 1/216.

⁷² Neseî, *Tebsıratu’l-edille*, s. 1/216-217.

kullanılmaktadır. Eserin başında yahut herhangi bir yerinde müstakil olarak yöntemin içeriğinden ve işleyişinden bahsetmediği için bu bahsin başında ve içerisinde bize yöntem içeriğine dair bilgiler vermektedir. Biz evvela Neseff'nin *el-istidlâl bi's-şâhid `ale'l-gâib*'i nasıl kullandığını ve içeriğini kısaca takdim edeceğiz sonra ise bu yöntem ile sıfat ispatına geçeceğiz.

Neseffî şâhid ile gâibe istidlâlde bulunmanın iki nevinden bahseder: Birincisi hakiki anlamda şâhid âlemde müşahede ettiğimiz ve mahsusata konu olan bir şeyin aynıyla başka bir mahsusa delâlet etmesidir. Misali ise dumanın ateşe delâletidir. Neseffî'nin asıl üzerinde durduğu ve sıfatlar meselesinde kullandığı ise ikinci nevidir. İkinci nevi istidlâl ise iki şey arasındaki taalluk/bağ üzerine inşa edilmiştir. Bu iki şey arasındaki taalluk asla bir istisna yahut ayrılık kabul etmeksizin bulunmaktadır. Bu ayrılmaz bağın varlığı ikisi arasındaki ilişkiyi bir başka üçüncü şeye nispet etmeyi de imkânsız kılmaktadır. Bu ayrılmaz bağ ile birinin varlığına dair bilgi diğerinin var olduğunun zarûrî olarak bilinmesini sağlamaktadır. Burada şâhid âlem mefhumu birinci nevide olduğu gibi daha çok hakikaten gördüğümüz, müşahede ettiğimiz ve havassımıza konu olan âlem mânâsından daha üst bir mânâyı ifade etmektedir. Buradaki şâhid âlem artık hangi bilgi yolunun katkısıyla meydana gelirse gelsin aklî-katî bilgileri ifade etmektedir. Kısaca mâlumat denilebilir ancak burada “hakikati ile bilinmiş olan mâlum” olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Gâib âlem ise bunun mukabili olarak henüz bilmediğimiz, bilimizin taalluk etmediği sahâyı ifade etmektedir ki meçhulat dememiz mümkün olacaktır. Böylece bizim aralarındaki ayrılmaz taalluk ilişkisini bildiğimiz bu iki şeyden birinin herhangi bir mekanda yahut mahâlde olduğu bilgisi bizde hasıl olunca -ki bu bir şeyin şahitte bilinmesi diye ifade edilmektedir çünkü ilk olarak şâhid âlem bilgisinde sadece taalluk biliniyor- bu iki şey nerede var ya da yok meçhul olarak bulunuyor ancak birinin bir mahâlde varlığının bilinmesi hemen diğerinin de orada var olduğu bilgisini meydana getirmiş olacaktır. Böylece mâlumdan meçhule gidilme gerçekleşmiş ve taalluk ilişkisi bir şeyin varlığına dair bilgiden diğerinin de varlığının öğrenilmesini sağlamıştır.

Peki bu iki şey arasındaki bu ayrılmaz ilişki nasıl bilinip tespit edilecektir? Bunun birinci adımı ittirad ve inikâsın araştırılmasıdır. İttirad ve inikâs iki şey arasındaki varlık ilişkisinin kontrol mekanizmasıdır. Birinin var olduğu yerde diğeri de var mı ve birinin yok olduğu yerde diğeri de yok mu? Bu birinci aşama sağlandığında biz iki şey arasında

güçlü bir ilişki görmüş oluruz ancak bu tek başına yeterli değildir bu bağın sarsılmaz ve ayrılmaz olması lazım gelmektedir. Hâlbuki iki şeyin muttarid ve munakis olması aralarındaki bağın ayrılmazlığına zarûrî olarak işaret etmez.⁷³ Burada ikinci aşama devreye girmektedir ki o da sebr ve tasimdir. Sebr ve taksim bir şeyin sahip olduğu vasma niçin sahip olduğunun, onun asıl zarûrî ve ayrılmaz sebebinin ne olduğunun araştırmasıdır. Sebr ve taksim sayesinde ayırt ettiğimiz şey ise illettir. İlet hassa ile muttarid ve munakis olmak konusunda müşterektir çünkü ikisi de ferdin tamamında bulunmaktadır ancak sebr ve taksim ile illet ve hassa birbirinden ayrılabilir. Böylece illet iki şey arasındaki ilişkinin ayrılmaz bir seviyede olduğunun göstergesidir. Bu izahlar üzerine hulasaten *el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib* için ‘bizim aralarındaki illet ilişkilerini bildiğimiz şeylerin bu ayrılmaz ilişkilerini her yerde ve her zaman devam ettirmeleridir’ diyebiliriz. Bu ifademiz kendisini “illet ma'lûlünü gerektirir, ma'lûl de illetini gerektir” ifadesinde bulmaktadır.

Ancak şâhid ve gâib arasındaki tek ilişki bu illet ilişkisi değildir. Bir de delâlet ilişkisi vardır. Delâlet ilişkisi ise illete benzer tarzda şâhid âlemde bir şeyin varlığının başka bir şeyin varlığına delâletinin zarureti üzerine inşa edilmiştir. İlet ile farkı illetin kendisinin varlığı zaman farkı olmaksızın ma'lûlün varlığını iktiza eder. Delâlette ise var olan bir şey kendisinden başka bir şeyin de var olduğunu işaret eder. İlet ile ma'lûlün mahâlli aynı iken delalet eden şeylerin mahâlleri farklıdır. Bir diğer fark ise bu delâlet ilişkisinin karşılıklı olmamasıdır. Delâlet eden ve delâlet edilen belli ve sabit şeylerdir. Delilin varlığı medlulün varlığını gerektirse de medlulün varlığı delilin varlığını gerektirmez. Neseî'den istifade ederek ve onun misaller ve mevzuya dahil olarak anlattığı yöntemi biz misallerden tecrid ederek teknik hâli ile izaha çalıştık. Şimdi ise bu yöntemin nasıl kullanıldığını takdime geçebiliriz. Neseî şâhid-gâib ilişkisini illet ve delâlet olarak ayırdığı için *el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib*'i iki şekilde de kullanmıştır.

Birincisi illet birliğidir. Şâhid âlemde bir cismin müteharrik ismine sahip olmasının sebebi ifade ettiğimiz ittihad-inikas ve sebr-taksim yöntemleri ile araştırıldığında kendisinde bulunan hareket arazi sebebi ile bu isme layık olduğu

⁷³ Özellikle fıkıh usûlünde kıyasın illetinin tespitinde sadece ittihadı dayandırılması eleştirilmiştir. Alâuddin Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslam el-Bezdevî*, thk. Abdullah Mahmud, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2019, s. 3/509. Neseî de sadece ittihadı dayanmanın hatalı olduğunu eserin başka yerlerinde de dile getirmiştir. Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 1/24.

anlaşılmaktadır. Başka hiçbir araz cisme bu ismin ıtlakını meşru ve hakikat kılmamaktadır. Bunun neticesi ise her ne ki müteharriktir onda hareket vardır ve her ne ki onda hareket vardır o müteharriktir kaziyesidir. Bu kesin hüküm cümlesinin kurulabilmesi aradaki ilişkinin illet-ma'lûl ilişkisi olmasıdır. Burada hareket arazı müteharrik isminin illetidir. Bu misal aynıyla bizim konumuz olan hay, kâdir, âlim gibi isimler için de geçerlidir. Şâhid âlemde kâdir ismini alan zâtlar hakkında yapılan araştırma kâdir ismini o zâtın sadece zâtında var olan kudret mânası sebebi ile hak ettiğini göstermektedir. Bu kudret ile kâdir arasındaki illet ilişkisinin ortaya çıkması demektir. Neticesi ise kâdir ismini hak eden bütün zâtların bu ismi zâtlarındaki kudret mânası sebebi ile hak ettiğidir. Bu ifadeler Neseî'nin bir önceki lugavî delilde ifade ettiği ismin hakiki olarak kullanımı ile lakap yahut âlem olarak kullanımı bağına sarahaten göstermektedir.

Bu delile gelen muhtelif itirazlar vardır. Bunlar şâhidde mevcûd olan her şeyin hâdis olduğu, cevher olduğu, cisim olduğu gibi itirazlardır. Ancak hepsinin müşterek cevabı şâhid âlemde sağlandığı zannedilen ittirad ve inikasin yanında bir de sebr ve taksimin gerektiğidir. Sebr ve taksim yapıldığında mevcûdun cisim olduğu için mevcûd olmadığı ortaya çıkınca itirazlarda akim kalmaktadır.⁷⁴

el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib'in delâlet vechesi ile yapılan istidlâl ise mahlukatın onları yaratanın sıfatlarına delâletidir. Neseî'nin bu kısımda ifade ettiği delil aslında Allah'ın hayy, kâdir, âlim olduğunu söyleyen bütün kelâmcıların kabul ettikleri ve kullandıkları delildir. Ancak fark medlulün tam olarak ne olduğu yahut mahiyetinin neliği konusunda meydana gelmektedir.⁷⁵ Neseî bunun gayet farkında olarak evvela delili kendi kabulü üzre takdim etmekte sonra ise hem bu delili kabul edip kullanıp hem de sıfatları kabul etmeyenlere itiraz etmektedir. Delilimiz kabaca mefulün faile delâleti olarak ifade edilebilir. Ancak burada mefule dair sahip olduğumuz bilgilerin ziyadesi aynı zamanda faile dair bilgilerin de ziyadesini sağlamaktadır. Bir mefule sadece meful olması haysiyetiyle yaklaşıldığında bu meful failine ve onun kudretine delâlet etmektedir. Mefulün sahib olduğu ihkam, itkan, nizam ve bediîlik failinin sadece kudret sahibi olmasına değil aynı zamanda ilim sahibi olduğuna da delâlet etmektedir. Neseî bu delâlet ilişkisinin zarûrîliğini dünyevî misaller üzerinden açıklamaktadır. Dünyadaki sağlam,

⁷⁴ Neseî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/217-221.

⁷⁵ Delilin Mu'tezilî kelâm kitaplarındaki hâli için bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 1/245.

güzel, sanat ve beceri ürünü olan bina yahut dokunmuş eşyaların ilmin zıddı olan cehle sahip biri tarafından yapıldığı iddiasının insanlar tarafından katî surette reddedilmesini misal vermektedir.

İfade ettiğimiz gibi bu delil Mu`tezile tarafından da Allah'ın isimlerinin ispatında kullanılan delillerdendir. Ancak aradaki fark Mu`tezile'nin delili ifade ederken mefulün kudret ve ilme değil kâdir ve âlim olmaya delâlet etmesini kabul etmeleridir.⁷⁶ Neseî'ye göre buradaki sorun şâhid âlem ile gâib arasındaki ilişkinin koparılmasıdır. Dünyada bu tarz bir mefulün failinin kâdir olduğuna ve kâdirin de bir kudret ile kâdir olduğuna delâlet edeceği kabul edilirken gâib âlemde sadece isme delâletin kabul edilip ismin hakikat olmasını sağlayan mânanın reddedilmesi delilin işlememesi mânasına gelmektedir. Neseî burada yapılan iki hatalı ayrıma dikkat çeker biri zâta delâlet ile sıfata delâletin ayrılmasıdır. Bu konu lugavî delilde geçmiştir. Diğer ise sıfatlara delâlette şâhid ve gâibin arasını ayırmaktır. Neseî burada tekrardan bu delile yapılan itirazlara ve delilin farklı kullanım şekillerinin tartışılmasına girmektedir. Ancak aslında bu tartışmalar lugavî delil içerisinde tek tek şahıslara nispetle naklettiğimiz tartışmalarla sıkı irtibat içerisinde. Bu sebeple o kısımların takdimine hacet yoktur.

Neseî sıfatların ispatında neleri delil aldığını, onları nasıl müdafaa ettiğini ve delillerine gelen eleştirileri nasıl izale ettiğini gösterdikten sonra sıfatlar bahsine dair beşinci kısma yani son kısma geçer. Beşinci kısım en başta Mu`tezilenin delilleri olarak bizlere naklettiği dört şüphenin hâlline dairdir. Hatırlanacağı üzere ilk iki şüphe teaddüd-i kudemâ üzerinden yapılmış, diğer şüpheler ise sıfatların bekâsı ve zât-ı ilâhînin sıfatlardan tahliyesi idi.

Neseî'nin teaddüd-i kudemâ iddialarına verdiği cevap, lugavî delilin detay tartışmalarında kıdem hakkındaki ifadelerinin aynısıdır. İkinci şüphe olan uluhiyyet iddiasına ise kadîmin Allah Teâlâ yahut ilâh olması gibi bir kullanımın bulunmaması hatta Allah Teâlâ'dan başka kadîm varlıklar olduğunu söyleyen kimi cemaatlerin dahi böyle bir iddiada bulunmadığı şeklinde cevap vermiştir. Üçüncü şüphe olan sıfatların bekâsı sorununa ise sorunun zorluğunun farkında olan Neseî eldeki katî bilgiler üzerinden ilerlemektedir. Buna göre sıfatların sübûtu, hâdis olmalarının imkânsız olması, mâdum olmalarının imkânsız olması, daimî olmaları, daimî olanın bâkî olduğu, bekâ olmaksızın

⁷⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 1/245 ve 253.

hiçbir şeyin bâkî olamayacağı ve sıfatlarda mânaların kâim olmasının imkânsız olması kesin, katî ve zarûrî bilgilerdir. Bu bilgilerin katî olması elimizde Allah Teâlâ'nın sıfatlara sahip olduğu ve bu sıfatların bekâ ile vasıflanamayacağı bilgilerinin katî olduğunu göstermektedir. Neseî burada sıfatların bekâsını izahın aslında tali bir konu olduğuna dikkat çekip bir nevi “velevki bu mesele izah edilemese ve tatminkar bir cevap verilemese dahi bu katî mâlûmatı zedelemes” demektedir. Ancak Neseî bu soruna getirilecek cevap olarak sıfatların, kaim oldukları zât için sıfat, kendileri için ise bekâ olduğu cevabını tercih etmektedir.⁷⁷

Dördüncü şüphe ise Neseî için doğrudan gayriyyetin tarifi ile alakalı bir meseledir. Zât-ı ilâhînin sıfatlardan tahliyesi gayriyyet ilişkisinin sarîh ifadesi olduğu için Neseî, bunun delilsiz bir iddiadan ibaret olduğunu ve gayriyyetin tarifi ile hâllolacağını söylemiş ve gayriyyet tartışmalarına girmiştir. Neseî bu bahis içerisinde gayriyyet ile alakalı Kerrâmiyye, Ebû'l-Abbâs el-Kalânîsî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Cafer b. Harb (236/850), Ali b. İsa en-Nahvî (v. 384/994) ve ismini vermediği daha başka kişilere ait tarifleri tek tek nakledip tenkit etmektedir. Kendisinin tercihi olarak ifade ettiği gayriyyet tarifi ise “birbirinin gayrı olan iki şey (*gayrayn*), birinin yokluğuna rağmen diğerinin mevcûd olması mümkün olan iki şeydir.”⁷⁸ Bu tarifi zât-sıfat ilişkisine tatbiki neticesinde sıfatı olmayan kâdir ve zâtı olmayan sıfatın mümkün olmaması, Mu`tezile'nin dördüncü şüphesinin hâllini sağlamış olmaktadır.

Böylece Neseî'nin *Tebsıratu'l-edille* isimli eserinde *el-keîamu fî isbatı sıfatillahi Teâlâ* başlığı altında ele aldığı sıfatlar meselesinin umûmî tartışma bahisleri ve mahiyetinin takdimini tamamlamış bulunmaktayız. Bundan sonraki bölümümüz bu sıfat anlayışı ile beraber Neseî'nin Allah Teâlâ'nın ilmi ve bu ilmin taallukları hakkındaki görüşleri ve tartışmaları olacaktır.

⁷⁷ Neseî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/237.

⁷⁸ Neseî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/245.

İKİNCİ BÖLÜM

1. ALLAH TEÂLÂ'NIN İLİM SIFATI VE TAALLUKLARI

Kelâm ilmi içerisinde sıfatlar bahsinin yeri ve ehemmiyeti izahtan vâreste olan bir husustur. Sıfatlar bahsi içerisinde ise Ehl-i Sünnet vechesinden bakıldığında müstakil olarak tartışmaya konu olan sıfatlar ayrı başlıklar hâlinde ele alınmış, ittifakın daha çok olduğu sıfatlar ise ana başlıklar altında zikredilmiştir. Bu yazım tarzını Neseffî'de de görebilmekteyiz. Kelâm ve irade sıfatlarını müstakil başlıklarda ele alan Neseffî, hayat, kudret ve ilim gibi sıfatlar için müstakil bir bab açma ihtiyacı hissetmemiştir. Ancak birçok sıfat hakkında müşterek olan bahislerin işlendiği bablarda bazı sıfatların -ister sadece misal vermek için olsun ister ona mahsus olan konuların işlenmesi şeklinde olsun- öne çıktığını görebilmekteyiz. Bu sıfatların başında da ilim sıfatı gelmektedir. Bu durum ilim sıfatı hakkında verilen mâlûmatın daha çok ve ayrıntılı olmasını sağlarken, bilgilerin eserin birçok yerinde dağınık olarak bulunmasından dolayı araştırma için bir zorluğu da beraberinde getirmektedir. Biz, tezimizin bu bölümünde yukarıda bir nevi mukaddimesini takdim ettiğimiz sıfatlar bahsinden sadece ilim sıfatını ele almaya çalışacağız. Üç kısma ayırdığımız bu bölümde evvela Allah Teâlâ'nın bir sıfatı olarak ilim hakkında konuşup aslında yukarıda bütün sıfatlar için bahsettiğimiz meseleleri ilim sıfatına tatbik edeceğiz. İkinci kısımda sıfatların tamamı için ehemmiyetli olan ve onların anlaşılmasını sağlayan taalluk mefhumunu ele almaya, kullanım alanlarını ve çeşitliliğini göstermeye çalışacağız. Üçüncü kısımda ise ilk iki başlığın terkibinden oluşan Allah Teâlâ'nın ilminin taalluklarını ele almaya çalışacağız.

1.1. Allah Teâlâ'nın Âlim Olması ve İlim Sıfatı

Allah Teâlâ'nın âlim olmasının mânası/hakikati olan, Allah Teâlâ'nın zâtında kâim olan ilim sıfatı ve bu sıfatın özellikleri nelerdir? Bu kısımda özellikle bir sıfat olması vechesinden ele alacağımız ilim sıfatı hakkındaki ifadelerimizi şöyle toplayabiliriz: İlim sıfatı selbî değil vücûdîdir, araz değil sıfattır, kendisi ile âlim olan zâtta kâimdir, zâtın aynı yahut gayrı değildir, hâdis değil ezelîdir, bâkîdir ve kâim olduğu zâtın aldığı âlim

isminin/hükmünün illetidir. Bu kısımda ilim sıfatının bu özelliklerini kısaca izah etmeye çalışacağız.

a. İlim sıfatı hakkındaki ilk ifademiz, onun vücûdî bir sıfat olduğudur. Sıfatın varlığı ile alakalı olarak ilk zikredilmesi gereken husus budur. Naklettiğimiz üzere hem bazı kelâmcıların hem de felasife ve Bâtıniyye'nin sıfat telakkisi, aslında Allah Teâlâ için kullanılan isimlerdir. Bu isimler de mevcûd herhangi bir şeyden bahsetmeyip zıtlarının ademinden haber vermektedir. Felsefecilerin buradaki maksatları hem Tanrı'nın tekliğini muhafaza hem de onun mümkinat ile herhangi bir iştirakinin bulunmadığını ispat etmektir.⁷⁹ Neseî, bunun benzerini, Nazzâm ve Dırâr'dan da nakletmişti. Nazzâm ve Dırâr, Allah Teâlâ'nın âlim olmasının aslında cehâletin yokluğu mânasına geldiğini ifade etmiş, Nazzâm buna bir de zâtın ispatını eklemiştir.⁸⁰ Bu anlayışın aslî sorunu Allah Teâlâ için kullanılan bu ismin özel isim mesabesine düşmesi ve aslında anlamını (*fâide*) kaybetmesidir. Bu itiraza muhtemel bir cevap olarak, sıfatların zıtlarını nefyeden bir anlama (*fâide*) sahip oldukları dile getirilebilir. Ancak bu itirazda gözden kaçan kısım cehâlet ile ilim arasında kurulan yokluk ilişkisinde, ikisinin de yok olduğu durumudur. Bu sebeple Neseî onlara, “niye Allah Teâlâ'ya cehli olmadığı için âlim dediğiniz gibi câhil de demediniz, çünkü onda size göre ilim sıfatı da yoktur” diyerek itiraz edebilmiştir.⁸¹ Bu durum hem “Allah Teâlâ âlimdir” ifadesinin bir çelişki ifade etmesine sebep olmakta hem de âlim ifadesinin içerisini boşaltmaktadır.

Neseî'nin “Allah Teâlâ âlimdir” ifadesini “ilm-i ilâhînin vücudu” olarak telakki etmesi, onun ifadeyi hakîkî manası ile ele alma gayesinin neticesidir. Neseî Nâşî'den naklettiği görüşlerden birinde onun, Allah Teâlâ'nın âlim olmasının insanda hakiki Allah Teâlâ'da ise mecazi olduğunu söylediğini ifade eder.⁸² Bu anlayıştaki sorun ilmi yahut âlim olmayı selbî bir şekilde tarif ile aynıdır. Burada da aynı şekilde “Allah Teâlâ âlimdir” cümlesi boşa düşmekte ve anlamını kaybetmektedir.

İlim sıfatının vücûdî olması bazı soru ve sorunları da beraberinde getirmektedir. Mevcûdatın kadîm ve hâdis olarak taksimi ve hâdislerin de a'yân ve a'râz şeklindeki taksimi, sıfatların bunlardan hangi kısma girdiğini tespit etmeyi gerektirmektedir. İlmin

⁷⁹ Neseî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/146.

⁸⁰ Neseî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/207.

⁸¹ Neseî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/208.

⁸² Neseî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/152-153.

kadîm olduğu ifade edildiğinde Mu`tezile'nin bütün ezeli sıfatlar için dile getirdiğı teaddüd-i kudemâ sorununun yanında ilim sıfatına mahsus Allah Teâlâ'nın eşyayı ezelde bilip bilmediğı ve bildiğı takdirde ezeli ilmin meydana getireceğı hem âlemin ezeliği hem de insan iradesinin boşa düşmesi sorunları gündeme gelmektedir. Teaddüd-i kudemâ haricinde diğerk sorunlar doğrudan ilm-i ilâhînin taalluklarına dair olduğı için onları ilgili başlığa tehir ediyoruz. İlim sıfatının ezeliği ile teaddüd-i kudemânın meydana gelip gelmemesi ise ilmin araz değı bir sıfat olması, zât ile kâim olması ve zâtın gayrı olmaması bahisleri ile ancak anlaşılabilecek ve izah edilebilecektir.

b. İlim sıfatının araz olmayıp sıfat olması ne demektir ve hangi vasıflar ile ilim sıfatı ilim arazından ayrılmaktadır? Bu meseleyi Neseî'nin arazları ele aldığı bahislerdeki ifadeleri ile anlayabiliriz. Neseî, arazın lügatte “devamı ve sebatı olmayan şey” olduğunu ifade eder. Buna çeşitli lugavî ifadelerden ve Kur'ân-ı Kerîm'den de misaller zikreder. Mütakellimlerin ıstılahı olan arazın ise “hâdislerde bulunan sıfatlar” olduğunu söyler.⁸³ Bu tarifte Neseî'nin sıfat kelimesini kullanması mühimdir. Neseî'nin İmâm Mâtürîdî'den naklettiğı tarife göre ise araz “kendi başına kıyamı imkânsız olan”dır.⁸⁴ Neseî bunların yanında mütakellimlere nispet ettiğı başka birçok tarif zikreder. Bunlar “araz bekâsı imkânsız olandır”, “cevherle var olandır”, “cevherle kâim olandır”, “iki zamanda var olmayandır”, “varlığı ancak iki yokluk arası mümkün olandır” ve “başkasına ârız olup mahalli yok olmadan kendi yok olandır” şeklindeki tariflerdir.⁸⁵

Bunlardan sonra Neseî araza dair “varlığında (var olmak için) mahâlden müstağni olmayan” tarifini zikreder.⁸⁶ Bu tarifte araz var olabilmek için mahâlde muhtaç olan konumundadır. Ancak muhtaç kelimesi yerine daha yumuşak olarak “müstağni olmamak” ifadesi, yani “azade olmamak” ve “müstakil olmamak” manasına gelen bir ifade kullanılmıştır. Bu tarif arazın kendi başına var olamayan ve ancak bir mahâl ile var olabilen bir yapıya sahip olduğunu ifade etmektedir. Neseî, bu tanıma ihtiyatlı yaklaşarak söz konusu tarîfin araz için kullanılmasını şarta bağlar. O şart, “var olmak için” ifadesindeki “var olmaktan” hudûsun kastedilmesidir. Eğer hudûs yani sonradan var olma mânası kastedilirse, tarif araz için geçerli olur. Ancak buradaki var olmaktan maksat

⁸³ Neseî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/49.

⁸⁴ Neseî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/44.

⁸⁵ Neseî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/50.

⁸⁶ Neseî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/50.

hâdis ve kadîm olmaktan daha üst anlamda mutlak var olmak ise bu arazları kapsadığı gibi Allah Teâlâ'nın sıfatlarını da kapsayacaktır ki Neseî'nin itirazı da bu anlayıştır.⁸⁷ Buradaki mühim nokta tarifi mânasına itiraz edilmeyip bunun arazın tarifi olarak takdim edilmesinedir. Bu da bizlere mezkûr tarifteki ifadelerin aynı zamanda ilâhî sıfatlar için de geçerli olduğunu göstermektedir. O zaman bu tarif üzerinden ve Neseî'nin kaydı ile anlaşılmaktadır ki arazlar ile ilâhî sıfatlar arasındaki fark birinin hâdis olmasıdır. Bu izahımızı destekleyecek olan ise araza dair Neseî'nin mütekellimlerden naklettiği ilk tarif olan “hâdislerin sıfatları” tarifidir. Neseî bu tarifte zâten arazların bir nevi sıfat olduğunu ifade etmiştir. Ancak Allah Teâlâ'nın sıfatları hâdis değil iken arazlar hâdistir. Bu sebeple araz hâdis olmanın getirdiği diğer husûsiyetlere sahip olacak ve aslında araz ile sıfat arasındaki farklar daha da netleşecektir. Bahsimizin hulasası olarak şunu ifade edebiliriz ki sıfatlar aynı arazlar gibi bir mahâlde bulunan, müstakil olarak kendi başlarına bir zât gibi var olmayan ancak bir zâtta kâim olarak var olan mânalardır. Bu mânalar hâdis olduklarında “araz” özel ismini almaktadırlar. Bu takdirde araz ile sıfat arasındaki fark hudûsta meydana gelince sıfat, arazın hâdis olduğu için sahip olduğu husûsiyetlere sahip olmamaktadır.

c. Araz olmayan sıfatlar her ne kadar araz gibi bir mahâlde bulunuyor olsalar da, mahâl ile kurdukları ilişki arazlardan farklıdır. Arazların mahâl ile kurdukları ilişki bir gayriyyet ilişkisidir. Arazların mahalli olan cevher yahut cisimler yani a`yân mahiyet itibari ile arazlardan farklıdır. A`yânın özelliği arazları kabul edebilmektir. Ancak kabul ettiği arazlar elbette ondan farklı ve ayrı, müstakil varlıklardır. Arazların özellikleri bir a`yân özelliği olmadığı için de a`yân ile kâim olabilmektedirler. Hâlbuki a`yânın a`yân ile kıyamı mümkün değildir. A`yân ve arazlar arasındaki ilişkinin bir gayriyyet ilişkisi olduğunun göstergesi ise ikisi için ayrı ayrı hissî işaretler değil irtibatlarıdır. Bir a`yân ile kâim olmuş olan arazın, o a`yândan yok olmasını düşünebilmek ve yerine zıddı olan diğer arazları koyabilmek, ilişkinin aslında bir gayriyyet ilişkisi olduğunu gösterir. Birinci bölümün sonunda ifade ettiğimiz üzere Neseî'nin gayriyyet tarifi, iki şeyden biri yok olduğunda diğerinin de yok olmak zorunda olmaması idi.⁸⁸ Hâlbuki sıfatlar ve zât arasındaki ilişkiyi -ki hassaten Allah Teâlâ ve sıfatları ilişkisini- konuştuğumuzda her ne kadar dilde bunları ayrı ayrı ifade edebilsek de, ne hariçte ne de zihinde Allah Teâlâ'nın

⁸⁷ Neseî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/50.

⁸⁸ Neseî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/245.

sıfatlarının O'ndan ayrılması ve zıdlarının Allah Teâlâ'da kâim olması mümkün değildir. Kendisinden ilim sıfatı alınmış bir zât, sıfatların delillerini izah ederken söylediğimiz gibi kemâl sıfatlardan birini kaybettiği yahut hiç sahip olmadığı için muhakkak onun zıddına sahip olacaktır. İlmin olmadığı bir mahâlde elbette onun zıddı olan cehil meydana gelecektir ki bu, kemâl yerine bir nakisanın bulunması demektir. Bu şekildeki bir zât-sıfat ilişkisinin neticesi olarak diyebiliriz ki, “Allah” özel ismi kullanıldığında mahza bir zâta değil bilakis özel bir zâta işaret edilmekte ve o zât sıfatları ile beraber bir zât olmaktadır. Bu sebeple sıfatlardan birisi alındığında artık o, O değildir. Hâlbuki bir cevherden bir arazın ayrılması ve başka bir arazın kâim olması onu cevher yapmaktan çıkarmamaktadır.

d. Sıfatların araz olmamasının en mühim kısmı ifade ettiğimiz üzere hâdis olmamalarıdır. Hâdis olmamaları sıfatların doğrudan ezeli olmaları mânasına gelmektedir. Sıfatların ezeliğinin kelâm kitaplarında doğurduğu üç soru vardır. Bunlar: Tanrı ile beraber başka ezeli varlıklar olabilir mi? Bu sıfatlar kıdem sıfatı ile mi kadîmlerdir? ve kadîm olmak bekâyı da gerektirdiği için sıfatların bekâsı bir bekâ ile midir? İlk soru mâlum olduğu üzere teaddüd-i kudemâ diye ifade edilen sorun olup bununla ilgili cevapları birinci bölümde takdim etmiştik. Yukarıdaki zât ile sıfatlar arasında gayriyyet ilişkisinin olmadığına dair ifadelerimiz de yine bu soruya cevap teşkil etmektedir. Diğer iki sorunun ise ortak bir yönü vardır ki o da “sıfatlar vasıflanır mı?” yahut “sıfatların sıfatları olur mu?” meselesidir. Bu soru özellikle sıfatların bekâsı konusunda daha yorucu olmuştur. Çünkü kadîme dair yapılan tariflerin kahir ekseriyeti selbî tariflerdir.⁸⁹ Varlığının başlangıcı olmamak vb. şeklindeki tarifler bir adem hâlinden bahsettiği için sıfatlara kadîm denilmesi vücûdî bir ifade olmayacaktır. Ancak bâkî, kelâm geleneği içerisinde daha çok sübûtî bir ifade olduğu için sıfatların bekâsını izah daha çetrefilli olmuştur. Birinci bölümde Neseî'nin deliline tevcih edilen Mu`tezilî şüpheleri izah ederken sıfatların bekâsı meselesine değinmiştik. Hatırlanacağı üzere Neseî, sıfatların bekâsına dair üç cevap zikretmişti. Bunlardan birincisi, sıfatlara bâkî denilmesinden ictinâb edilmesi idi. İkinci cevap sıfatların zâtın bekâsı ile bâkî olmaları, üçüncü cevap ise sıfatların kendi zâtına râci olan zâtına zâid olmayan bir şekilde bâkî olmaları şeklindeydi.⁹⁰ Neseî'nin de tercihi olan⁹¹ son cevaba göre ilim sıfatını ifade

⁸⁹ Neseî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/56.

⁹⁰ Neseî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/211-212.

⁹¹ Neseî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/237.

ettiğimizde ilim sıfatının bekasının kendisi olduğu ve bu sebeple başka bir sığata mahal olması yahut sıfatın vasıflanması durumunun meydana gelmediğı görölmektedir.

e. İlm-i ilâhî ile alakalı olarak son ifademiz ise onun bir illet olduğudur. Neseffî eserinde birçok yerde illet-ma`lûl ilişkisine değinmektedir. Birinci bölümde sıfatlara dair istidlâllerde gâibin şâhide kıyaslanması yollarında da zikredilmişti. Ancak *Tebsıratu'l-edille*'de müstakil bir bölüm olarak illet ve ma`lûl hakkında bilgi verilmemekte ve müstakil bir başlıkta tartışılmamaktadır. Bu sebeple illete dair bilgileri eserin farklı yerlerinden toplayabilmekteyiz.⁹²

Neseffî'nin illet ile alakalı bize verdiği bilgiler arasında mühim olanları illetin ma`lûlünden asla ayrılmadığı, aralarında herhangi bir zaman mufarakatının bulunmadığı ve illetin ma`lûlünden hâli kalmasının imkânsız olmasıdır.⁹³ İlet ve ma`lûl arasındaki bu ilişki ve zorunlu bağ onun şâhid ve gâib için geçerli olmasını da sağlamaktadır. Neseffî arazların a`yân ile olan ilişkisinin de böyle bir illet-ma`lûl ilişkisi olduğunu ifade eder. Cevher ve istitaat meselelerini ele aldığı bahislerde bunu açıkça ifade eden Neseffî, müteharrik olan bir cevher yahut cismin bu ismi almasının, hareketin o mahâl ile olan kıyâmı sebebi ile olduğunu ve hareket ile cisim arasındaki bu ilişkinin illet-ma`lûl ilişkisi olduğunu ifade eder. Böylelikle hareket arazı illet, müteharrik ise onun ma`lûlü olmaktadır.<sup>94</sup> İstitaat meselesinde de kudret arazı ile fiil arasındaki ilişkinin illet-ma`lûl ilişkisi olduğunu ifade etmektedir.⁹⁵ Burada esas itibari ile bir isim-mâna ilişkisi bulunduğu ve aralarındaki ilişki de illet-ma`lûl ilişkisi olduğu için bu durum gâibte de aynıyla caridir. Bu da gâibte olan zât-ı bârînin isimlerinin de böyle bir mâna illetinin ma`lûlü olduğunu gösterir. Bunun izahını özellikle Neseffî'nin gâibi şâhide kıyas ile Allah

⁹² Mütেকaddimîn dönemin diğer mütেকellimlerinden bazıları ise ya eserlerinde illete dair müstakil olarak bab açmakta, yahut konu hakkında müstakil eser vermektedir. Bunlardan en meşhuru olarak Cüveynî'yi zikredebiliriz. Cüveynî *Şâmil* isimli hacimli eserinde hâl görüşünü ayrıntılı olarak ele aldığı bölümünde hem illet hem de ma`lûle dair müstakil başlıklar açarak mevzuyu ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Onun nakliyle öğrendiğimiz kadarıyla Bâkılânî de bu alanda müstakil bir eser yazmıştır. Cüveynî sonrası dönemde ise bunu devam ettiren ve illet-ma`lûl ilişkilerini *Şâmil* tarzında ele alan isim Ebû'l-Kasım el-Ensârî (v. 512/1118)'dir. Ensârî'nin önemi hocasının, hâl nazariyesini kabul ederek ele aldığı bahislerin tamamını hem hâl nazariyesinin kabulü hem de reddi ile beraber ele almasıdır. Cüveynî, *Şâmil*, s. 629-716; Ebû'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, thk. Halid el-Advani, Beyrut: Daru'd-Dıya, 2022, s. 1/513-572; Ebû'l-Kasım el-Ensârî, *el-Gunye fi'l-Kelâm*, thk. Mustafa Haseneyn Abdulhadi, Kahire: Daru's-Selam, 2010, s. 1/495-513.

⁹³ Neseffî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 2/576.

⁹⁴ Neseffî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/115.

⁹⁵ Neseffî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 2/576.

Teâlâ'nın sıfatlarına istidlâlinde görebilmekteyiz.⁹⁶ Böylece ilm-i ilâhînin, zât-ı ilâhînin âlim olmasının ve âlim ismini almasının illeti olduğunu ve burada hiçbir zaman farkının da olmadığını ifade edebiliriz.

Burada ifade ettiğimiz hususların tamamı aynı zamanda ilm-i ilâhînin insanların sahip olduğu ilim arazından başka olduğunu ve aralarında bir mümaseletin olmadığını göstermektedir. Ancak bu kısma mezkûr vecihler haricinde bir itiraz vardır ki o da ilmin taallukları ile alakalıdır. Bu meseleyi de ilm-i ilâhînin taallukları başlığında ele alacağız.

1.2. Taalluk Meselesi

Taalluk kelimesi ve aynı kökten iştikak eden *alaka* ve *ta'lik* kelimeleri İslâmî ilimlerin çoğunda yaygın bir şekilde kullanılmakla beraber günlük dilde de çokça kullanılan kelimelerdir. Mühim olan husus ise bu kullanımların kahir ekseriyeti itibarı ile birbirine yakın olmasıdır. Ayın, lam ve kaf aslî harflerinden oluşan taalluk kelimesi aslında bulunan 'ilişmek' ve 'ilişkin olmak' mânalarını muhafaza etmektedir. Mütercim Âsım Efendi (v. 1235/1819), *taalluk* kelimesinin lügatta "bir nesneyi bir şeye geçirip asmak" ve "bir adamın aşk ve muhabbetine giriftâr olmak" manalarına geldiğini söyler.⁹⁷ Kelimenin Türkçe kullanımları da aynı mânaları hâvîdir. *Kâmûs-i Türkî* ve *Kâmûs-i Osmânî*'de *taalluk* kelimesi için ilişki, ilişik, münasebet, irtibat, mensubiyet, rabıtası ve münasebeti olmak, sevmek ve muhabbet etmek mânaları verilmiştir.⁹⁸

Kelâm ilminde taallukun hassaten sıfatlar meselesinde merkezi bir yeri olduğunu görmekteyiz. Müttekaddimîn dönem eserlerinde daha çok sıfatlara dair konu içerisinde, ilgili bağlamlarda kullanılan ve dikkat çekilen taalluk meselesi, müteahhirîn dönemde ise kimi eserlerde doğrudan sıfatlara dair bir taksimin kaynağı olabilmıştır.

Taallukun tanımı ve mahiyeti meselesine gelince müttekaddimîn dönem kelâm eserlerinde doğrudan bir tarif faaliyeti göze çarpmamaktadır. Ancak müteahhirîn dönem kelâm eserlerinde hem tarif hem de tarife benzer taalluka dair atıflar daha fazladır. Müttekaddimîn dönemin son demleri ile müteahhirîn döneme geçiş safhasında bulunan

⁹⁶ Neseffî, *Tebsîratu'l-edille*, s. 1/218.

⁹⁷ Mütercim Âsım Efendi, *el-Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, Haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, s. 5/4113.

⁹⁸ Mehmed Salâhî, *Kamus-i Osmani*, Haz. Ali Birinci, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019, s. 2/114; Şemseddin Sâmî, *Kamus-i Türki*, İstanbul: İkdâm Matbaası, 1317, s. 417.

mütekellimlerden Cüveynî'nin talebesi olan Ebû'l-Kasım el-Ensârî *İrşad* şerhinde, insanların âlim olmasının illetinin, Allah Teâlâ'nın ilminin insanların âlim olduklarına taalluk etmesi iddiasına, kurulan illet ilişkisi sebebi ile Allah Teâlâ'nın ilminin kıdeminin insanların da ezelde âlim olmalarını gerektirmesi üzerinden itiraz eder. Bu tartışma içerisinde illetin ilm-i ilâhî yahut onun taalluku olması seçeneklerini izah ederken taallukun illet olması hakkında "ilmin taalluku ilmin kendisine zâid bir vasıf yahut hâl değildir." cevabını verir.⁹⁹ Neseî'nin muasırı olan Ensârî'nin taalluk hakkındaki bu ifadelerinden, sıfatların taalluklarının onların zâtının harici bir mâna yahut başka bir şey olmadığı yani vücûd itibari ile sıfatlardan ayrı ve müstakil olmadıkları anlaşılmaktadır.

Fahredden er-Razi ise *el-Muhassal* isimli eserinde Allah Teâlâ'nın kudreti meselesini tartışırken kadîm taallukun son bulması ve fani olması itirazına cevabında "taallukların izafi şeyler olduğunu ve bu sebeple harici vücûdlarının bulunmadığını" ifade etmektedir.¹⁰⁰ Geç müteahhirîn dönem eserlerde ise doğrudan taalluka dair tarifler görebilmekteyiz. Buna göre taalluk "sıfatın, kâim olduğu mahâlde zâid bir şey (*emran zâiden*) talep etmesidir."¹⁰¹ İbn Arafe'ye (v. 803/1401) nispet edildiğine göre taalluk, vücûdî sıfatın lazımıdır ve sıfattan ayrı varlığı (*takarrür*) yoktur. Taallukun en yakın tarifi de şöyledir: "sıfatın zâtı gereği kendisine mensub bir şeyi iktizasıdır."¹⁰² Kimileri bu mensubiyet üzerinden de taalluku salahi ve tencizi diyerek ikiye ayırmış ve sıfata mensub olan şey yani sıfatın müteallakı hariçte mevcûd ise tencizi, değil ise salahi ismini vermişlerdir. Bunun beraberinde gelen tartışma ise taallukun sıfatın kendisine râci olan bir şey mi, yoksa izafi yahut vücûdî mi olduğudur. Müteahhirîne atfedilen görüş taallukun izafi olduğu iken Eş'arî'ye atfedilen görüş sıfatlara râci olması sebebi ile vücûdî olduğudur.¹⁰³ Ensârî'nin yukarıda naklettiğimiz ifadeleri Eş'arî'ye atfedilen görüş ile uyum hâlinindedir. Fahreddin er-Razi'nin kavli ise müteahhirîne atfedilen iddiaya mutabıktır. Taalluka dair yapılan bir başka tarif ise "sıfatın zâta zâid bir şeyi (*emran*

⁹⁹ Ebû'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşad*, s. 1/541.

¹⁰⁰ Fahreddin Râzî, *Muhassal*, s. 144.

¹⁰¹ Ebû'l-Mevâhib el-Yûsî, *Havâşî alâ Şerhi Kübra's-Senûsî (Umdetu Ehli't-Tevfîk ve't-Tesdîd fî Şerhi Akideti Ehli't-Tevhîd)*, thk. Hamid Hammani, Fas: Matbatu'l-Furkan, 2012, s. 2/203.

¹⁰² Yûsî, *Havâşî alâ Şerhi Kübra's-Senûsî*, s. 2/203.

¹⁰³ Yûsî, *Havâşî alâ Şerhi Kübra's-Senûsî*, s. 2/203.

zâiden) iktiza ve istilzamıdır.” şeklindedir. Tarife dair yapılan izahlarda ise sıfatın istilzamı, müteallak ile irtibatı olarak ifade edilmiştir.¹⁰⁴

Taalluka dair yapılan tariflerdeki sıfatın iktiza ettiği emr-i zâidin ne olduğu sorusunun cevabı ise doğrudan sıfatların mütallakları ile ilişkilerinde ve sıfatların mahiyetlerindedir. Müteahhirîn dönem Eş`arî âlimlerinden olan Senûsî (v. 895/1490) *Şerhu's-Suğra* isimli eserinde meani sıfatlar dediği sübûtî sıfatlara dair izahatının sonunda “meani sıfatların taallukat açısından kısımları” isminde bir bab açmıştır. Bu babta sıfatları taallukatı açısından dörde ayıran Senûsî, taalluku olmayan sıfat kısmına hayat sıfatını, sadece mümkünata taalluk eden sıfatlar kısmına kudret ve irade sıfatlarını, bütün mevcûdata taalluk eden sıfatlar kısmına sem’ ve basar sıfatlarını ve aklî hükümlerin (vâcib, mümkün ve mümteni) tamamına taalluk eden sıfatlar kısmına da ilim ve kelâm sıfatlarını yerleştirmiştir.¹⁰⁵ Taallukun farklı farklı sıfatlarla olan bu münasebeti sebebi ile sıfatın iktiza ettiği emr-i zâid kudrete nispetle icad ve idam, iradeye nispetle tahsis, ilme nispetle inkişaf ve kelâma nispetle delâlet olarak ifade edilmiştir.¹⁰⁶ Kudret merkezli yapılan bir başka izahta ise kudret sıfatının taallukunun kendisinin bizzât icad olduğu, bunun neticesi olan emr-i zâidin ise kudretin taalluk ettiği mümkün varlığın vücûdu olduğu söylenmiştir.¹⁰⁷

Sıfatların anlaşılması konusunda ehemmiyetli bir mevkie olan taalluk sebebi ile sıfatların detaylarına dair yapılan tartışmalarda birçok soru ve sorunlar meydana gelmektedir. Bunların ortak olanlarından biri “Allah Teâlâ’nın bütün sıfatlarının ezeli olması sebebi ile bütün sıfatların müteallaklarının ezeli olması gerekir mi gerekmez mi?” sorusudur. Bir diğeri “müteallakın teaddüdü sebebi ile sıfatların teaddüdü” meselesidir. “Diğerleri ise bir tek sıfat birden fazla şeye taalluk edebilir mi, yoksa her bir sıfat için ancak bir müteallaktan mı bahsedilebilir?”, “Taalluk ile vücûd ilişkisi nasıldır?” ve “Bir sıfatın bir nevi taalluku mu vardır, yoksa taalluk nevilerinden bahsedilebilir mi?” sorularıdır. Herhangi bir taallukuna işaret edilmediği için hayat sıfatında gündeme

¹⁰⁴ İbrahim Bâcûrî, *Hâşiye alâ Ümmi'l-Berâhîn (mea Takrîrâtı Şerşimî, Zeynebî, Üchurî ve Enbâbî)*, thk. Mahir Muhammed Adnan, Lübnan: Daru Tahkiki'l-Kitab, 2023, s. 187.

¹⁰⁵ Ebû Abdillâh es-Senûsî, *Şerhu's-Suğrâ*, thk. Enes Şarkavi, Dimeşk: Daru't-Takva, 2019, s. 171. Doğrudan böyle bir taksim yapmış olmasa da Gazâlî’de de taalluk eden sıfatlar mefhumunu görmekteyiz. *İktisad* isimli kelâm eserinde Gazâlî kudret sıfatı için “taalluk eden sıfatlardandır (es-sıfatu'l-müteallika)” ifadesini kullanmaktadır. Gazâlî, *İktisâd*, s. 88.

¹⁰⁶ Bâcûrî, *Hâşiye alâ Ümmi'l-Berâhîn*, s. 187.

¹⁰⁷ Bâcûrî, *Hâşiye alâ Ümmi'l-Berâhîn*, s. 187.

gelmeyen bu sorular ilim, kudret, irade ve tekvin sıfatları için her zaman geçerli olmuş olan sorulardır. Biz de bu soru ve sorunları ilm-i ilâhî merkezinde ele almaya çalışacağız.

1.3. İlm-i İlahînin Taalluku ve Mûtaallakları

Tezimizin bu bölümü sıfat olması haysiyetiyle ne olduğunu takdime çalıştığımız ilm-i ilâhînin taallukunun ne olduğu ve nelere taalluk ettiğine dair olacaktır. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi taalluk bir sıfatın kâim olduğu zât için bir emr-i zâid iktiza etmesidir. Bu emr-i zâidin ne olduğu ise taallukun sıfatına ve keyfiyetine göre değişmektedir. Bu meselenin anlaşılması için evvela ilim sıfatı haricindeki diğer sıfatların taallukları hakkında bir izaha girişecek ve onun akabinde ilm-i ilâhînin taallukunun mahiyetini anlamaya çalışacağız.

1.3.1 Muhtelif Taalluk Nevileri

Sıfatlar meselesinin merkezinde yer alan ve sıfatların anlaşılması için de hayati ehemmiyeti haiz olan taalluk meselesini tek tek sıfatlar özelinde muhtasar bir şekilde ele almak bizlere ilm-i ilâhînin taallukunu anlama konusunda fayda sağlayacaktır. Bu noktada ele alacağımız ilk sıfat kudret sıfatıdır. Kudret sıfatı ile olan ayrılmaz irtibatı sebebi ile tekvin sıfatı da kudret sıfatı ile beraber ele alınacaktır. Kudret ve tekvin sıfatlarının taalluklarından sonra irade ve nihaî olarak kelâm sıfatının taallukundan muhtasaran bahsedilecektir.

1.3.1.1 Kudret ve Tekvin Sıfatlarının Taallukları

Taalluk çeçrevesinde en ayrıntılı tartışmaların yapıldığı sıfat olarak tarif edebileceğimiz kudret sıfatının taallukunun ne olduğu fırkalar arası ayrışmaların da kaynağı olmuştur. Nesefî *Tebşîratu'l-edille*'de daha öncesinde ifade ettiğimiz gibi her sıfat için müstakil bab açmamış ancak çokça tartışılan sıfatlara ayrı başlıklar hâlinde yer vermiştir. Bunlar kelâm, irade ve tekvin sıfatlarıdır. Diğer sıfatlara dair bilgiler ya sıfatlar bahsinin içerisinde yahut bu müstakil başlıkların içerisinde sıfatlarla ilişkisi sebebi ile ele

alınmıştır. Kudret sıfatına dair mâlûmat ise hem tekvin sıfatı bahsi hem de kulların fiilleri ile alakalı olan bahislerin içerisinde bulunmaktadır.

Kudret sıfatı için asıl mesele Allah Teâlâ'nın hem kâdir olması hem de yaratan olmasıdır. Bu iki vasıf farklı şeyler midir aynı şeyler midir, ayrıştıkları nokta nedir ve son olarak kulların fiilleri özelinde Allah Teâlâ'nın kâdir ve yaratıcı olması ne demektir soruları bu bahsin ana sorularıdır diyebiliriz. Biz taalluk çerçevesinde meseleyi hulasa etmeye çalışacağız.

Nesefî, kudret sıfatına dair bir tarif faaliyetine girişmemiştir ancak kudret meselesini tartışırken kudret ile alakalı olarak sıkça kullandığı çeşitli ifadeler vardır. Nesefî bir fiilin meydana gelmesinde sıfatların o fiille ilişkilerini ve sıfatların fiilin meydana gelmesine katkılarını ifade ederken kudretin, fiilin failini muhtar yaptığını ve özgür bir şekilde o fiili gerçekleştirmesini sağladığını ifade etmektedir.¹⁰⁸ Burada muhtar olmanın her ne kadar irade ile daha doğrudan bir bağlantısı olsa da kudretin mütaallaklarında kudret sahibi olan zâtın birbirine zıt olan şeylerin tamamına kâdir olmasının aslında onun muzdar/mecbur bir yapıda değil ihtiyar sahibi bir yapıda olmasının ön şartı olduğunu kastettiği anlaşılmaktadır. Nesefî'nin ilgili pasajını kendi tadilatı ile beraber zikreden Nûreddîn es-Sâbûnî ise kudret için, mefulün failden çıkıp var olabilmesinin mümkün olmasının kudretin bir neticesi olduğunu söyler.¹⁰⁹ Bu ifade üzerinden tanım yapmak gerektiğinde kudret fiilin vücûdunun o zâtın sudurunun mümkün olmasını sağlamaktadır diyebiliriz. Burada kudret mefule bir şey kazandırmıyor bilakis zât için o fiili meydana getirmeyi mümkün kılıyor. Bu tarif bu ifadelerle Allah Teâlâ'ya mahsus olmaktadır. Kulun kudretini de işin içerisine alıp bir tarif yapmak gerektiğinde ise kudretin failin fail olabilmesini sağladığını söylememiz gerekecektir. Bunun sebebi ise Allah Teâlâ'nın kudreti ile insanın kudreti arasındaki ayrımdır.

Kudretin bir şeylerin var olmasını mümkün kılması tam olarak ne demektir ve kudretin taalluk ettiği şey ile ilişkisi nasıl gerçekleşmektedir sorusu hem bizim ana sorumuzdur hem de kudretin mahiyetini anlama konusunda cevaplanması gereken bir soru konumundadır. Bu sorunun cevabında Nesefî ve Nesefî'nin temsil ettiği Hanefî çevre diğer fırkalara karşı tek başına bir mücadele içerisine girmektedir. Mu`tezile, Cebriyye ve Eş`arîyye fırkları kudretin taallukunda icadı yani yaratmayı ön plana

¹⁰⁸ Nesefî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/343.

¹⁰⁹ Sâbûnî, *Kifâye*, s. 174.

almaktadırlar. Kâdir olmanın ve kudretin taalluk etmesinin, mütaallakı vücûda getirmek mânasına gelmesi Hanefîler için tekvin sıfatını inkar anlamına gelmektedir. Bu ise Allah Teâlâ'nın yaratıcılığının ve hâlık ismini almasının boşa düşmesine sebep olur.

Nesefî'nin süreki üzerinde durduğu ve ispata çalıştığı baş mesele kâdir olmak ile yaratmanın birbirinden tamamen farklı şeyler olmasıdır. Bu da aslında kudretin taallukunun, tekvinin taallukundan başka olması ve bir fiilin meydana gelmesi için kudretin taallukunun tek başına kâfi olmamasıdır. Aksi ihtimalde kudret sıfatının icad ismini alabilmesi yahut kudret isminin icad mânasını karşılaması gerekmektedir. Bu da Allah Teâlâ'ya hâlık isminin verilmesinin boşa düşmesi ve gereksiz olmasını iktiza eder.¹¹⁰

Nesefî “icada kâdir olmak” ile “icad”ın birbirinden farklı şeyler olduğunu vurgulayarak icada kâdir olmak ile bir şeyin icad edilemeyeceğini yani yaratmaya kâdir olma vasfının herhangi bir şeyi yaratamayacağını söyler.¹¹¹ Kudret sıfatı taalluk ettiği şeyleri makdûr yapar ve onlara taalluku onların yaratılabileceklerini göstermektedir. Yaratılmanın tahakkuk etmesi ise bu kudret hâlinde başkadır ve Hanefîler buna tekvin sıfatı ismini vermektedirler. Nesefî kudretin ismini daha özel olarak *kudretu'l-ihтира* şeklinde ifade eder. İhtira'nın bizzât kendisi ise tekvin sıfatı olmaktadır.

Nesefî'nin Allah Teâlâ'nın kudreti için *kudretu'l-ihтира* ismini kullanmasının asıl sebebi ise Mu`tezile ve Cebriyye ile meydana gelen kulların fiillerinin yaratılması meselesine işaretidir. Mu`tezile kudretin tek bir nevi olduğunu ve onunda yaratmak manasına geldiğini kabul etmektedir. Bunun neticesinde de insanın kadir olması ile Allah Teâlâ'nın kadir olması aynı manayı ifade etmektedir. Mu`tezile gibi kudretin tek bir nevi olduğunu kabul eden Cebriyye ise kabulü neticesinde kudreti Allah Teâlâ'ya mahsus kabul eder.¹¹² Nesefî ise burada kudretin tek değil iki farklı taalluk nevi olduğunu ve Allah Teâlâ'nın kudretinin *kudretu'l-ihтира* yani yaratma kudreti olduğunu söyler. İnsanın kudreti ise yaratma vasfını haiz olmayan ancak insanı kadir ve fail yapan bir kudrettir. Nesefî bu kudreti de *kudretu'l-kesb* olarak isimlendirir. Böylece Nesefî kudret sıfatının biri Allah Teâlâ'ya diğeri insana mahsus iki farklı taalluku olduğunu ifade etmiş olmaktadır.

¹¹⁰ Nesefî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/341.

¹¹¹ Nesefî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/343.

¹¹² Nesefî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 2/594-595 ve 624.

Kudretin mümkünlerin tamamına taalluku onun birbirine zıt olan şeylere de taalluk etmesi mânâsına gelmektedir. Peki bir sıfatın iki zıddı taalluku ne demektir ve bu, iki zıttın ictiması sorununu meydana getirmez mi? Bu sorunun cevabı yine taallukun mahiyetinde yatmaktadır. Kudretin iki zıddı taalluku ikisinin de mümkün olduğunu göstermektedir. Neseî bunu “Allah Teâlâ zıdları yaratmaya *ale’l-bedel* kâdirdir *ale’l-ıtlak* değil” diyerek ifade eder. O, *ale’l-bedel*’i ise Allah Teâlâ’nın bir hareketi yarattığı bir mekanda hareketi yaratmadığı takdirde sükunu yaratmaya kâdir olması olarak izah eder. İki zıttın mutlak olarak yaratılmasına kâdir olmak ise herhangi bir kayıt ifade etmediği için iki zıttın ictimasını da kapsamaktadır.

Kudretin taallukunun ne olduğu tartışmaları aslında tekvinin taallukunun ne olduğunu da ortaya koymaktadır. Tekvin meydana gelmiş olan makdûra en son taalluk etmiş olan şeydir. Tekvinin taalluku artık o şeyin icadı yani vücûda gelmesi demektir. Meselenin anlaşılması için evvela tekvin-mükevven ilişkisinin gayriyyet ilişkisi olduğu üzerinde duran Neseî, daha sonra tekvinin mükevvene taallukunun, onu ihdası olarak ifade eder. Aynı zamanda tekvin sıfatının ezeli kabul edilmesinden ezeli tekvin sıfatının ezelde vücûdu gerektireceği sorununu bertaraf etmek için de tekvinin taallukunu izah eder. Buna göre tekvinin taalluku ilim ve irade ile birliktedir. Bu, tekvinin her an her şeye taalluk etmesi gibi bir durumun olmadığını gösterir. Bilakis tekvinin taalluku ilimde mâlum olduğu zaman ve zemine göre taalluk etmektedir. Bu sebeple tekvin “hudûs vaktinde mâdumun icadı” olarak tarif edilmektedir.¹¹³ Buradaki kayıt tekvinin ezelden itibaren taalluk etmesine mani değildir. Neseî tekvinin varlığı ile mükevvenin varlığını eşitlemenin şâhid ile gâib arasındaki hatalı kıyastan kaynaklandığını söyler. Şâhid âlemde insanın araz olan fiili ve kudreti aynı anda bulunmaktadır. Bu fiil ile mefulün zaman itibari ile de eşitliğini getirir ki istitaat ile alakalı bahislerde ele alınmış ve izah edilmiştir. Hâlbuki Allah Teâlâ’nın tekvin sıfatı araz olmadığı için bekâ sorununa sahip değildir. Bekâsı olan sıfatın ezelden beri taalluk etmesi ve belli bir zamanda ve mekanda mütaallakın var olması herhangi bir sorun meydana getirmeyecektir. Çünkü ezelde tekvin sıfatı o mütaallaka hudûs vaktinde var olması şeklinde taalluk etmektedir.¹¹⁴

¹¹³ Neseî, *Tebsıratu’l-edille*, s. 1/308.

¹¹⁴ Neseî, *Tebsıratu’l-edille*, s. 1/366.

1.3.1.2 İrade Sıfatının Taallukları

Kudret ve tekvin sıfatları üzerinden gördüğümüz taalluk nevilerinden başka, bir diğer taalluk nevi irade sıfatının taallukudur. Elbette irade sıfatı da, kudretin mütaallakını makdûr, tekvinin mükevven yapması gibi mütaallakını kendi muradı yapmaktadır. Ancak irade sıfatının nelere nasıl taalluk ettiği meselesi meşhur ve tartışmalı bir meseledir. Neseî eserinde irade sıfatının taallukuna ilk olarak, tekvin sıfatının hâdis olduğunu ispatlamak için öne sürülen Buruc suresinin 6. âyeti olan “Allah Teâlâ dilediğini yapandır.” âyetinin izahına dair tartışmada yer verir. Âyet üzerinden fiilin, iradeye bağlanması ve iradenin taalluk ettiği her şeyin de mahluk olması iddiası üzerinden fiilin yani tekvinin hâdis olduğu iddia edilir.¹¹⁵ Neseî bu iddiaya getirdiği izahlarda evvela iradeye bağlananın fiil değil meful olduğunu söyler. Bunun sebebi olarak ise iradenin eserinin, mefulün sıralı ve düzenli bir şekilde çıkması, meydana gelmesi ve failin mecbur/muzdar değil muhtar olmasını sağlamak olduğunu ifade eder.¹¹⁶ Neseî’nin bu ifadelerinde iradenin, vücûda değil vücûda gelecek olanın vücûda gelme keyfiyetine taalluk ettiği anlaşılmaktadır. Bu ise iradenin taallukunun, mütaallakatının vücûda gelmesi hâlinde nasıl gelecekleri olduğunu gösterir. Bu da iradenin şümülû ile kudretin şümülünü eşitler gibi görünmektedir. Ancak burada bir soru gündeme gelir Kudret meydana gelmeyeceği bilinen şeylere de taalluk edebilir ancak irade taalluk edebilir mi?

Bu soru yukarıda “iradenin taalluk ettiği şey mahluktur” iddiası ile de irtibatlı bir sorudur. Neseî meseleyi doğrudan bu şekilde ele almasa da benzer bir şekilde ifade eder. Bu konuda Neseî, Âl-i İmrân suresi 176. âyet ile konuyu tartışır. Âyette Allah Teâlâ “Allah âhirette onlara bir nasib vermemeyi irade eder.” buyurmaktadır. Burada irade müspet bir hâlde yani *yüridu* kalıbında gelmektedir. Ancak murad diyebileceğimiz âhirette bir nasip ve pay vermemek ise vücûdî bir şey değildir. Neseî burada vermemeye mahluk denilemeyeceğini ve bu sebeple de meful olamayacağını söyler.¹¹⁷ Bu ifadeler açıkça irade sıfatının mütaallakı olan muradın var olmak zorunda olmadığına delâlet eder. Bu da bizlere Neseî’nin yukarıda irade için “mefulün düzenli olarak meydana gelmesi” tarifinden maksadının, “yaratılması hâlinde nasıl yaratılırdı” mânasına geldiğini gösterir.

¹¹⁵ Neseî, *Tebsıratu’l-edille*, s. 1/322.

¹¹⁶ Neseî, *Tebsıratu’l-edille*, s. 1/323.

¹¹⁷ Neseî, *Tebsıratu’l-edille*, s. 1/323.

Bu anlayış ise irade sıfatının mütaallakatını tekvinin mütaallakatı ile değil kudretin mütaallakatı ile eşitler. Bu izahata göre irade için aynı kudrette olduğu ve ilimde olacağı gibi mâduma taalluk eder denilebilecektir.

1.3.1.3 Kelâm Sıfatının Taallukları

Taalluk çeşitleri için ele alacağımız son sıfat ise kelâm sıfatıdır. Kelâm sıfatı her ne kadar daha çok mahluk olup olmaması üzerinden tartışılmış ve kelâmî olarak ele alınmış olsa da, taallukları açısından da tartışma ve itirazlara konu olmuştur. Neseî'nin kelâm sıfatı hakkındaki ilk ifadelerinden biri Allah Teâlâ'nın kelâm sıfatı ile mütekellim olup onunla emreden, nehyeden ve haber veren olduğudur.¹¹⁸ Neseî bunu bir başka yerde toplu olarak şu şekilde ifade eder “Allah'ın kelâmı, onun zâtında kâim olan ezeli sıfatıdır. Harfler ve sesler cinsinden değildir. O tek bir sıfattır. Emrettiği şey için emir, nehyettiği şey için nehy ve haber verdiği şey için haberdur.”¹¹⁹ Bu ifadelerden anlaşılan, tek bir sıfat olan kelâm sıfatının üç nevi taallukunun olduğu ve bu taalluklar neticesinde kelâmın emir, nehy ve haber ismini aldığıdır. Ancak Neseî bu hususu açarak daha ayrıntılı olarak şöyle ifade eder “kelâm zâtı itibari ile emir yahut nehy değildir. Bilakis kelâm, fiilin icrasına davet olduğu zaman emir ve fiilden imtinaya davet olduğu zaman da nehy olur.”¹²⁰ Bu ifadelerinden sonra Neseî fiilin yerine getirilmesinin talep edilmesinin aynı zamanda o fiilin zıddından nehyetmek mânasına geldiğini, fiilin icra edilmemesinin talep edilmesinin de fiili yapmamak konusunda bir emir olduğunu söyler. Bu durum ise emrin nehy ve nehyin de emir olduğunu göstermektedir.¹²¹ Bu ifadeler kelâm sıfatının farklı nevilerde taalluklara sahip olmadığını işaret eder.

Neseî'nin eserinde emir ve nehy arasındaki bu mülazemet ilişkisi haricinde emir ve nehyin haber ile ilişkisi açıkça vurgulanmamıştır. Ancak bu ilişkiye dair mâlûmatı Neseî'den çokça istifade eden Sâbûnî'de görebiliyoruz. Sâbûnî, Neseî'nin emir ve nehy konusundaki izahatına benzer ifadeler ile meseleyi takdiminden sonra haberin de bu konuda aynı mevkiye olduğunu söyler. Sâbûnî'nin izahına göre haberin bir şeyin

¹¹⁸ Neseî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/259.

¹¹⁹ Neseî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/283.

¹²⁰ Neseî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/292.

¹²¹ Neseî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/292.

hüsnünden haber vermesi demek emir, bir şeyin kubhundan haber vermesi ise nehydir.¹²² Bu izah bir olan kelâm sıfatının nasıl olup da birbirinden farklı ve hatta birbirinin zıddı olan emir, nehy ve haber mânasına geldiği sorusunun cevabı olmaktadır. Kelâm tek bir sıfattır ve emir ve nehy arasında bir zıtlık olmadığı gibi emir-nehy ile haber arasında da bir mugayeret söz konusu değildir. Bu izahata eğer emir, nehy ve haberîn her dildeki siga yapısına göre şekillenip o sigalara mahsus olduğunu da eklersek netice olarak kelâm sıfatının tek bir taalluku olduğu, şâhid âlemde büründüğü sigalara göre de emir, nehy yahut haber isimlerini aldığını söyleyebiliriz. Neticede Nesefî ve Sâbûnî'nin izahatından anlaşılan, kelâm sıfatının taallukunun, mütaallak hakkında bir davet/talep olduğudur.

Böylece ilim sıfatı harici diğer taalluku olan sıfatlardan bazıları ile muhtelif taalluk nevilerini görmüş olduk. Bu husus yukarıda müteahhirîn dönem kelâm kitaplarından taalluka dair naklettiklerimiz ile de birleştirilebilir. Yukarıda, taallukun tarifinde geçen sıfatın iktiza ettiği emr-i zâid hakkında, kudrete nispetle icad ve idam, iradeye nispetle tahsis ve kelâma nispetle delâlet olduğu söylenmişti. Bu izahı Nesefî'ye uyarladığımız takdirde sıfatların taalluku sebebi ile sıfatın iktiza ettiği emr-i zâidin kudrete nispetle icadın imkânı, tekvine nispetle icad, iradeye nispetle tahsis ve kelâma nispetle davet/talep olduğunu söyleyebiliriz.

1.3.2 İlm-i İlâhînin Taalluku

1.3.2.1 İlm-i İlâhînin Taallukunun Hakikati

İlm-i ilâhînin taalluku hakkında ilk mesele diğer sıfatlardan farklı olarak tek bir tür taalluka sahip olduğudur. Diğer sıfatlar ve hassaten kudret sıfatında iki farklı türde taalluk olduğunu görmüştük ki bunlar ihtira ve kesb taallukları idi. Nesefî kudret meselesini izah ettiği ve iki tür taalluktan bahettiği yerde kudret ile ilim sıfatı arasındaki farka değinmekte ve ilmin taalluk açısından kudretten farklılaştığını ifade etmektedir.¹²³ Meselenin aslı ise insanın kudreti ile Allah Teâlâ'nın kudreti arasındaki farka yapılan bir itirazdır. İtiraza göre Allah Teâlâ'nın insanı âlim yapması ve ona ilim vermesi ancak kendi bildiği şekilde, onda bir ilim yaratması ile mümkündür. Yani Allah Teâlâ aynı kendi bildiği vecih üzere

¹²² Sâbûnî, *Kifâye*, s. 122.

¹²³ Nesefî, *Tebsîratu'l-edille*, s. 2/641.

insanda bir ilim yaratır ki, insan âlim olsun ve Allah Teâlâ da insanı bilgilendirmiş olsun. Eğer Allah Teâlâ'nın yarattığı ilim farklı vecihten olursa yani taallukta bir farklılık meydana gelirse bu aslında ilmin değil zıddı olan cehilin yaratılması demektir. Bunun sebebi Allah Teâlâ'nın ilmi ile bizde yarattığı ilim arasındaki farkın doğrulukta da meydana gelmesidir. Allah Teâlâ'nın ilminin doğruluğu taraflar için müsellemler olduğundan geriye insanda doğru olmayan bilginin meydana gelmesi kalmaktadır. İtiraz sahipleri bunu kudrete kıyaslayarak Allah Teâlâ'nın insanı kâdir kılması ancak kendi kâdir olmaklığı vechesinden gerçekleşebilir demektedirler. Bunun manası da Allah Teâlâ'nın kullarını kendi kudreti olan yaratma kudreti ile kâdir kıldığıdır.¹²⁴

Nesefî bu itiraza kudret ile ilmin mukayesesinin hatalı olduğunu söyleyerek cevap vermektedir. Nesefî delillerin bizlere kudret konusunda iki nevi makdûr ve taalluk olduğunu gösterdiğini söyler. Bunlar yaratılmış makdûr ve iktisab edilmiş makdûrdur. Taalluklar da yaratma ve kesb taalluklarıdır. Ancak ilme dair yapılan araştırmanın neticesi farklıdır. Nesefî ilim hakkındaki durumu şöyle ifade eder:

İlmin mâluma iki vecihten taalluk ettiğini gerektirecek herhangi bir delil bulunmamaktadır. Bilakis deliller göstermektedir ki ilim mâluma bir vecihten taalluk eder. O vecih ise ilmin mâluma olduğu hâl üzere taallukudur. İlim bundan başka vecih üzerine taalluk ederse, bu ilim değil cehil olur.¹²⁵

Nesefî'nin bu ifadeleri ilmin taallukunun neye ve nasıl olduğuna dair mühim ifadelerdir. Buna göre ilmin bir şeye taalluku mütaallakı olan mâlumin olduğu hâli üzerine yani kendiliğine taalluk etmektedir. Buradaki “olduğu hâl üzere” ifadesi aynı zamanda bilginin doğruluğunu sağlayan esas noktadır. Doğruluğun tanımının vakıaya mutabakat olduğu hatırlanırsa, bir şeyin olduğu hâline dair taalluk doğru bir taalluk olacaktır. Böylece ilim ifadesi kendi içerisinde doğruluğu da barındırmaktadır.

Mu`tezilî âlimlerin yaptıkları ilim tariflerinde ortak olan husus ilmin “bir şeyin olduğu hâli üzere gerçekleşmiş bir itikad” olmasıdır. Mu`tezilî ilim tariflerinde vurgulanan “olduğu hâl üzere” kısmı Mu`tezilî ilim tariflerini eleştiren Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından eleştiri konusu edilmemiştir. Mu`tezilî ilim tarifine yapılan

¹²⁴ Nesefî, *Tebsîratu'l-edille*, s. 2/640.

¹²⁵ Nesefî, *Tebsîratu'l-edille*, s. 2/641.

eleştirilerin esas noktaları ilmin tarifinde “şey” ve “itikad” kelimelerinin kullanımı olmuştur. Bu sebeble Neseî ilmin taallukunda olduğu hâl üzereden bahsedebilmekte ve bu, onun Mu`tezilî ilim tariflerini eleştirmiş olması ile çelişmemektedir.

Madem ilmin taallukunun ilmin tarifleri ile doğrudan bir alakası vardır, o zaman ilmin taallukuna ve Neseî'nin buradaki ifadelerine bir de Neseî'nin tercihe şayan olduğuna işaret ettiği Mâtürîdî'nin ilim tarifi üzerinden bakalım. Neseî, Mâtürîdî'nin eserlerinde doğrudan bir ilim tarifi olmasa da Mâtürîdî'nin ifadelerinden istinbat ederek bir ilim tarifi meydana getirmiştir. Buna göre ilim “kâim olduğu zâtta mezkûrun tecellisini sağlayan bir sıfat”tır.¹²⁶ Bu tarifte ilmin bir sıfat olması haricinde iki mühim nokta vardır, biri mezkûr lafzıdır ki bunu ilmin nelere taalluk ettiği konusunda ele almaya çalışacağız. İkincisi ise tecelli ifadesidir. Neseî tecelli kelimesine dair tarifi akabinde herhangi bir şey söylemese de izahına dair Mâtürîdî'den farklı bir bağlamda nakilde bulunur. Ruyetulah meselesinde delil alınan âyetlerden olan Araf suresinin 143. âyetindeki “rabbin dağa tecelli edince” ifadesi hakkında Mâtürîdî, tecellinin zuhur mânasında olduğunu ifade eder.¹²⁷ Mâlumdur ki zuhur Türkçede de kullanıldığı mâna üzerine bir şeyin açığa çıkmasını ve açık olmasını ifade eder. Tecelli için zuhur mânasının yanında zikredebileceğimiz bir diğer ifade ise inkişaftır.¹²⁸ Bu mâlûmat üzerine Mâtürîdî'nin tarifine baktığımızda ilim mezkûrun yani taalluk ettiği şeyin ilim sahibinde inkişafını, kapalılıklarının gitmesini ve ortaya çıkmasını sağlar. Mâlumun inkişafı ve kapalılıklarının gidip mâlumun kendisinin zuhuru ise elbette ancak onun kendisi olarak ortaya çıkması ile gerçekleşebilecektir. O zaman ilmin taallukunun özel ismi diyebileceğimiz inkişaf, mâluma mâlumun olduğu hâl üzere taalluk eder ve inkişafını yani zuhurunu sağlar. Böylece Neseî'nin ilmin taallukunda ifade ettiği “olduğu hâl üzere” ifadesinin, Mâtürîdî'ye nispet ederek tercihe şayan olduğunu söylediği ilim tarifi ile mutabakatı da görülmüş olmaktadır. Yine bu izahatımız neticesinde ifade edebiliriz ki ilmin taallukunun zât için sağladığı emr-i zâid tecelli yani inkişaftır.

Zuhur ve inkişafa ekleyebileceğimiz bir diğer ifade ise tebeyyündür. Neseî her ne kadar ilmin hakiki tarifi konusunda tebeyyün kelimesinin kullanımının bir hata

¹²⁶ Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, s. 1/11.

¹²⁷ Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, s. 1/393; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kuran*, ed. Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006, s. 6/58.

¹²⁸ Saduddin et-Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, thk. Enes Şarkavi, Dimeşk: Daru't-Takva: 2020, s. 113.

olduğunu söylese de¹²⁹ eserinin çeşitli yerlerinde ilim hakkında “ister tecelli ister tebeyyün olsun”¹³⁰ ifadelerini kullanarak tebeyyün kelimesinin ilmi ifade noktasında bir geçerliliği olduğuna işaret eder. Mâna itibari ile de tebeyyünün ilmin taalluku neticesinde mütaallakın açıklanmış, açılmış ve anlaşılmış mânasında mübeyyen olmasına işaret ederek tecelli, zuhur ve inkişaf ile aynı yerde olduğu görülmektedir.

İlmin taalluku hakkında Neseî’nin bir diğer ifadesi ise tekvin-mükevven ilişkisinde aynılığı savunanların meseleyi ifade ederken dile getirdikleri bir itiraza verdiği cevapta ortaya çıkmaktadır. Buna göre itiraz edenler ilmin kendi kendisine de taalluk edebileceğini ve ilmin yine kendisi ile kendine taallukundan ilim ve mâlûmun ittihadının ortaya çıkacağını ifade etmişlerdir. Bunu fiile yani tekvine kıyaslayarak tekvin-mükevven ilişkisinin bu misaldeki ilim-mâlûm ilişkisi olabileceğini ifade etmektedirler.¹³¹ Neseî şâhid-gâib ilişkisi üzerinden şâhid âlemde kudret ve makdûrun bir olmamasından fiil ile mefulün de bir olamayacağını ancak ilimde bu durumun farklı olduğunu söyler.¹³²

Meseleye dair Neseî’nin asıl cevabı ise ilim ve kudretin hakikatine dairdir. Neseî, kudretin makdûrunda bir eserinin olduğunu söyler. Bu, kudreti müessir, makdûru ise mütessir yapar. Bu tesir ilişkisi ise zarûrî olarak müessir ve mütessir arasında bir gayriyyet ilişkisi meydana getirir. Ancak ilme bu cihetten bakıldığında ilmin mâlûmda buna benzer bir tesiri yoktur.¹³³ Çünkü tesir aynı zamanda değişimin işaretidir. Hâlbuki yukarıda ifade ettiğimiz gibi ilim mâlûmun olduğu hâli üzerine taalluk eder yani bir değişim söz konusu olamaz. İlim mâlûma olduğu hâli üzere taalluk ettiği gibi taalluk neticesinde mâlûmda bir değişiklik de meydana getirmez. Bilakis bir değişiklik meydana gelecekse o ilmin kâim olduğu zâtta gerçekleşecektir. Yine ilmin neticesinde ortaya çıkan inkişaf mâlûmun zâtında değil bilakis âlimin zâtında mâlûma dair bir inkaştır. Bu ifadelerimizi Neseî kısa bir şekilde şöyle dile getirmiştir: “İlmin mâlûmda bir tesiri yoktur. İlim mâlûmu olduğu hâlden [başka bir hâle] değiştirmez. Bu sebeple de ilim ve mâlûmun ittihadı muhâl değildir.”¹³⁴ Bu ifadeleri ile aynı zamanda Neseî, bizlere sıfatlar

¹²⁹ Neseî, *Tebsîratu’l-edille*, s. 1/8.

¹³⁰ Neseî, *Tebsîratu’l-edille*, s. 1/281 ve 438.

¹³¹ Neseî, *Tebsîratu’l-edille*, s. 1/332.

¹³² Neseî, *Tebsîratu’l-edille*, s. 1/332.

¹³³ Neseî, *Tebsîratu’l-edille*, s. 1/332.

¹³⁴ Neseî, *Tebsîratu’l-edille*, s. 1/332.

hakkında taalluk haricinde başka vecihlerden de taksim yapma imkânı sağlar. Bizler sıfatları taalluk eden ve etmeyen olarak taksim edebileceğimiz gibi Neseî'nin ilme dair bu ifadelerinden sonra taalluk eden sıfatları da mütaallakında tesiri olan ve olmayan olarak da ayrı bir taksime tabi tutabiliriz.

Neseî'nin ilme dair ilmin kudret ve diğer sıfatlar gibi farklı nevilerde değil de tek nevi taallukunun olması ifadesi, ilme dair yapılan izahatın ilm-i ilâhîye has olmadığını işaret eder. Bu ise insanın ilminin de aynı ilm-i ilâhîde olduğu gibi, bir şeye olduğu hâl üzere taalluk ettiğini söylemeyi gerektirir. Neseî'nin bu husustaki ifadelerine yukarıda naklettiğimiz ilmin mâluma tek vecihten taalluku sözlerini misal verebiliriz. Çünkü Neseî bu cümlelerin öncesinde makdûra iki farklı kudretin taalluk ettiğini, yaratma kudretini Allah Teâlâ'nın kendine has kıldığını, kesb kudretini ise hâdislere verdiğini söyler ve bu cümlenin devamı olarak ilim konusunda böyle bir farklılığa dair herhangi bir delil olmadığını ifade eder.¹³⁵ Bu cümlelerin bütünü bizlere Allah Teâlâ'nın kudreti ile insanın kudretinin farklılaştığını ve farklı nevilerden taallukları olduğunu, ancak ilim konusunda Allah Teâlâ'nın ilminin taalluk nevi ile insanın ilminin taalluk nevinin aynı olduğunu gösterir. Aynı olan şey ise, zâtta inkişafın meydana gelmesidir.

Peki bu durum bir sorun mudur ve Allah Teâlâ ile insan arasında bir müşabeheti meydana getirir mi? Bu sorulara Mu'tezile'nin son büyük mütekellimlerinden biri diyebileceğimiz Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin cevabı, evettir. Neseî sıfatlar meselesinin son bahislerinde Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu konudaki itirazlarını olduğu gibi doğrudan kendi sözlerinden ve iki büyük paragraf hâlinde nakleder. Neseî'nin ifadelerinden bunu doğrudan Basrî'nin bir eserinden aldığı anlaşılmaktadır ancak hangi eseri olduğuna dair bir ifade yoktur. Neseî'nin nakline göre Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin iddiası şöyledir:

Eğer Allah Teâlâ bir mâna[sıfat] ile âlim olsaydı bu mâna kesinlikle bizim âlim olmamızı gerektiren mânanın benzeri olurdu. Çünkü o mâna da[ilm-i ilâhî] bizim ilmimizin taalluk ettiği şeye, aynı taalluk vechesi üzere, aynı vakitte ve aynı yoldan taalluk eder.¹³⁶

¹³⁵ Neseî, *Tebsîratu'l-edille*, s. 2/641.

¹³⁶ Neseî, *Tebsîratu'l-edille*, s. 1/250.

Buna bir misal veren Basrî, Zeydin evde olmasına dair insanın ilmi ve Allah Teâlâ'nın ilmi hakkında "[iki ilimde] zâtı gereği bir (aynı) şeye, bir vecihten, bir vakitte ve bir yoldan taalluk etmektedir." demektedir.¹³⁷ Basrî, bu durumun iki ilim arasında benzerlik olduğunu gösterdiğini söyler.

Nesefî'nin Basrî'den yaptığı nakillerin içerisinde hem Basrî'nin mümaselet tarifi hem de bir/aynı yoldan taalluk ile neyi kastettiği de bulunmaktadır. Buna göre Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, bir yoldan taalluk ile iki ilmin de "ilimlerin detay üzere taalluku" şeklinde taalluk ettiklerini kastetmektedir (*ennehumâ ta'allakâ ta'alluka'l-ulûm `ale't-tafsil*). Yani zâta zâid olan ilim sıfatları, "ilimlerin ayrıntılara taalluku" şeklinde taalluk etmektedir. Basrî, kendi inancına göre ise insanın ilminin "ilimlerin taalluku" ile gerçekleştiğini ancak Allah Teâlâ'nın "âlimlerin taalluku" (*taalluku'l-âlimîn*) ile taalluk ettiğini ve bu sebeple mameseletin meydana gelmediğini söyler.¹³⁸ Mezkûr misal üzerinden Basrî'nin kendi inancına bakıldığında, insanın, evde olan zeyde dair ilmi taalluk eder ve bu "ilimlerin taalluku" şeklindedir. Ancak Allah Teâlâ'ya gelince Basrî bir ilmin taallukundan bahsetmez. Allah Teâlâ'nın doğrudan taallukundan bahseder ve Allah Teâlâ'nın zeyde "âlimlerin taalluku" şeklinde taalluk ettiğini söyler. Bu ifadelerde hem klasik Mu'tezilî anlayıştaki sıfatların inkarı göze çarpar hem de Basrî'nin iki tür taalluktan bahsettiği görülür; biri ilimlerin taalluku (*ta'alluku'l-ulûm*) diğeri ise âlimlerin taalluku (*ta'alluku'l-âlimîn*).

Basrî'nin mümaselet tarifi ise iki şeyin, zâtlarına raci olan şeylerde birbirlerinin yerine geçebilmeleridir. Bu sebeple Allah Teâlâ'nın ilim sıfatına sahip olduğunu söylemek aynı yoldan taalluku kabul etmeyi gerektirecek ve bu da Allah Teâlâ'nın ilmi ile insanın ilminin birbirinin yerine geçebilen aynı şeyler olmasına sebep olacaktır. Ancak kendi izahına göre her ne kadar Allah Teâlâ ile insan aynı şeye dair bilgi sahibi olsa da aynı yoldan taalluk gerçekleşmediği için insanın ilmi ile Allah Teâlâ arasında bir benzerlik meydana gelmeyecektir.¹³⁹

Nesefî, Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'den naklettiği bu iddialara önce Basrî'nin kurduğu irtibatlar ve ifadelerindeki kapalılık üzerinden itiraz etmekte ve daha sonra da kendi cephesinden cevap vermektedir. Nesefî'nin Basrî'nin ifadelerine itirazında iki ana nokta

¹³⁷ Nesefî, *Tebsîratu'l-edille*, s. 1/250.

¹³⁸ Nesefî, *Tebsîratu'l-edille*, s. 1/250.

¹³⁹ Nesefî, *Tebsîratu'l-edille*, s. 1/250.

vardır. Biri âlimlerin taalluku ile neyi kast ettiği diğeri ise taalluktaki iştirakin mümaselete sebep olup olmayacağıdır. Neseî, âlimlerin taalluku ile yani Alah Teâlâ'nın zâtının mâluma taalluk etmesi ile neyin kastedildiğini sorar. Soru nihai kertede “bu taalluk mâlumun Allah Teâlâ'nın mâlumu olmasını sağlıyor mu sağlamıyor mu?” şeklindedir. Bu soruya hayır cevabının verilmesi Allah Teâlâ'nın mezkûr taalluk ile âlim olmadığını söylemek demektir. Çünkü taalluk, mütaallakının Allah Teâlâ'nın mâlumu olmasını sağlamadığı takdirde Allah Teâlâ'nın o mütaallakın âlimi olduğunu söylemek çelişkili olacaktır. Eğer soruya “Allah Teâlâ mezkûr taalluk ile âlim olmuştur” şeklinde cevap verilirse, zâtın taallukunun (*ta'alluku'l-âlimîn*) ilmin mâluma taallukunun aynısı olduğu ortaya çıkar. Çünkü ilmin mâluma taalluku da ilim sahibi olan zâtın âlim olmasını sağlamaktadır. Bu durumda Basrî'nin iddiasına göre Allah Teâlâ'nın zâtının taalluku ile insanın ilim sıfatının taalluku aynı olmakta, bu sebeple de Allah Teâlâ'nın zâtı ile ilim sıfatı arasında yine bir mümaselet meydana gelmektedir.¹⁴⁰ Böylece Neseî aslında Basrî'ye kaçınmaya çalıştığı durumdan lafzi yollarla ve icad edilen yeni istilâhlarla kaçamayacağını söylemektedir. Bu noktada Neseî, sıfatların ispatı meselesi ile bağlantısı olan bir soru sorar. Neseî, ilim sıfatı olmaksızın, zât hakkında, taalluk ettiklerini zâtın mâlumu yapacak olan bir taalluku nasıl iddia ettiklerini sorar. Bu soru sıfatlar meselesi ile doğrudan alakalı olan sıfat olmaksızın sırf zâtın taalluku ile bir şeylerin nasıl mâlum olacağı sorusudur. Bu soruyu diğer sıfatlarla birleştirdiğimizde, “bir zâtın, taalluk ettiği şeyleri hem mâlumu hem de makduru nasıl yaptığı” sorusu ortaya çıkmaktadır. Neseî bu iddaların aklî olmadığını söyler.¹⁴¹

Basrî'ye yapılan ikinci itiraz, taalluk sebebi ile mümaseletin meydana gelmesi hakkındadır. Bu konuda Neseî şunu merak eder, sadece taalluk sebebi ile mi mümaselet meydana gelmiştir, yoksa başka bir sebebi var mıdır? Başka bir sebebin olması ve sadece taalluk sebebi ile mümaseletin meydana gelmediğini söylemek, Basrî'nin iddialarının boşa düşmesine sebep olur. Sadece taalluktan kaynaklanan bir mümaselet varsa da bu, Basrî'nin kendisini kurtarabildiği bir durum değildir. Çünkü Basrî de mâluma taalluk etme noktasında Allah Teâlâ'nın zâtı ile insanın ilmi arasında bir ayrım yapmamıştır. İfade ettiğimiz üzere Basrî'nin vurguladığı nokta bir yoldan taalluk meselesi idi. Bir yoldan taalluku ortadan kaldırması ile mümaseletin de ortadan kalkacağını ifade etmişti.

¹⁴⁰ Neseî, *Tebsîratu'l-edille*, s. 1/252.

¹⁴¹ Neseî, *Tebsîratu'l-edille*, s. 1/253.

Nesefî ise yukarıda ifade ettiğimiz gibi Basrî'nin iki taalluk yolundan bahsetmesine itiraz edip aslında sadece lafta kalan bir ayrım olduğunu göstermişti. Bütün bu anlatım, Basrî'nin Allah Teâlâ'nın zâtı ile insanın ilmi arasında mümaselete düşmesine sebep olacaktır. Sebebi ise ifade ettiğimiz gibi, taallukun iki zâtı da mütaallakın âlimi, mütaallakı da onların mâlumu yapmasıdır.¹⁴²

Nesefî'nin, Basrî'nin mümaselet iddiasına bir diğer cevabı ise mümaselet kabul edildiği takdirde bunun iki ilmin birbirinin misli olduğunu söylemeye yeterli olmayacağıdır. İki ilim hakkında Basrî'nin iddiası, taalluk açısından bir iştirakin ve mümaseletin olduğudur. Bu, iki ilmin diğer cihetlerden ayrılmış olmalarına tesir etmemektedir. Allah Teâlâ'nın ilminin ezelf olması ile insanın ilminin hâdis olması elbette iki ilim arasında farklılığın olduğu cihetlerdir. Bu da iki ilmin sadece taalluk cihetinden iştirakini gösterir. Buna göre Basrî, sadece iki ilim arasında bir cihetten mümaselet olduğunu söyleyebilir. Mümaseleti iki ilmin tamamına teşmili mümkün olmayacaktır.¹⁴³ Nesefî'nin değindiği bu nokta aslında Basrî'ye kendi cephesinden verdiği cevabın dayanağını teşkil eder.

Nesefî kendisinin, Allah Teâlâ'nın ilmi ile insanın ilmüne ve taalluk konusunda bahsedilen iştirak problemine cevabı olarak şunları zikreder:

Bize göre her ne kadar bizim ilmimizin taalluku olsa da bu taalluk istidlâfî bilgide bizim kesbimiz ile zarûrî bilgide ise mahza Allah Teâlâ'nın yaratması ile sabit olmaktadır. Allah Teâlâ'nın ilminin taalluku ise bir başkasının yaptığı bir şey değildir. Böylelikle müşareket meydana gelmemektedir.¹⁴⁴

Nesefî'nin bu cevabı onun mümaselet tarifi ile daha net anlaşılacaktır. Nesefî iki şey arasında mümaseletin o iki şeyin bir vechesinden de meydana gelebileceğini söylemektedir. Hâlbuki Eş'arî bütün vecihlerden muvafakatı, Mu'tezile ise en özel vasıfta yahut sıfat-ı nefsiyyede iştiraki şart koşmaktadır.¹⁴⁵ Nesefî'nin bir vecihten de olsa meydana gelebileceğini söylediği mümaselet için esas şartı o vecihte iki tarafın

¹⁴² Nesefî, *Tebsîratu'l-edille*, s. 1/252.

¹⁴³ Nesefî, *Tebsîratu'l-edille*, s. 1/255.

¹⁴⁴ Nesefî, *Tebsîratu'l-edille*, s. 1/255-256.

¹⁴⁵ Nesefî, *Tebsîratu'l-edille*, s. 1/142-144.

müsavattır.¹⁴⁶ Müsavat şartı yani tam bir denklik/eşitlik şartı, Neseî'nin iki taallukun da -ki ikisi de aynı mâluma taalluk ediyor ve zâtın âlim olmasını sağlıyor- birbirinin müsavisi olup olmadığına bakmasını gerektiriyor. Neseî bu tartışmaları Allah Teâlâ'nın sıfatları ile insanların sıfatlarının aynı olmadığını izah ettiği yerlerde sadece sıfatlar üzerinden izah etmiştir.¹⁴⁷ İlgili bahislerde Neseî, Allah Teâlâ'nın ilminin ezeli, zarûrî ve iktisabi olmayan ve bir başkasına dayanmayan bir ilim olduğunu ancak insanın ilminin hâdis ve zarûrî yahut iktisabi olduğunu söylemiş ve böylece Allah Teâlâ için kullanılan ilim lafzının delâleti ile insan için kullanılan ilim lafzının delâletinin farklılığı üzerinden iki ilim arasında sadece lafzi bir iştirakin olduğunu ifade etmiştir. Yukarıda naklettiğimiz Basrî'ye itirazında da bu mümaselet hakkındaki bakışını taalluk ile beraber ifade etmiştir. Burada hatırlamamız gereken nokta taallukun kendi başına var olan bir şey değil bilakis bir ilmin taalluku olarak bahse konu olmasıdır. İki ilim arasında var olan bu ayrılık onların taalluklarının da aslında ayrı olduğunu gösterir. Burada meseleyi daha rahat çözmeyi sağlayacak olan ise asıl mevcûd olanın sıfat olduğunu söyleyip taallukun izafi olduğunu söylemektir. Bu durumda sadece sıfatlar arasındaki farkı izah etmek kâfi gelecek ve taallukun mümaseleti gibi bir iddia mümkün olmayacaktır.

1.3.2.2 İlm-i İlâhînin Taallukunun Şümülü

Allah Teâlâ'nın ilmi ile insanın ilmi arasındaki farklardan biri de ilmin taallukunun şümül farkıdır. Diğer sıfatlarda da cari olan husus, bir sıfatın birden fazla şeye taalluk edip edemediği meselesidir. Bu ifadelerin tersi ise bir şeye aynı iki sıfatın taalluku meselesidir. Kudret bahsinde daha çok gündeme gelen, “bir makdûra iki kudret taalluk eder mi?” sorusu ilim sıfatı bağlamında “bir mâluma iki ilim taalluk eder mi?” şeklini almaktadır. Bu, cevabı hassaten ilim bağlamında biraz daha rahat ve ihtilafı az olan bir sorudur ve kudret sıfatında meydana gelen ihtilaflara benzer ihtilaflar çok fazla görülmemektedir. Bir mâluma iki ilmin taalluk etmesine yahut insanın ilminin taalluk ettiği şeylere Allah Teâlâ'nın da ilminin taalluk ettiğine dair Neseî'nin delili kudret ve irade sıfatlarında da ifade ettiği gibi insanın ilmini Allah Teâlâ'nın yaratıyor olmasıdır. Allah Teâlâ'nın insanda yarattığı ilme dair bilgisi ve insanı bilgilendiriyor olması o ilmin mütaallakına

¹⁴⁶ Neseî, *Tebsîratu'l-edille*, s. 1/150.

¹⁴⁷ Neseî, *Tebsîratu'l-edille*, s. 1/142-155.

dair kendisinin de bilgisi olduğunun göstergesidir. Bu da bir mâluma birden fazla ilmin taallukunu açıkça göstermektedir.¹⁴⁸

Yukarıda ifade ettiğimiz bir ilmin birden fazla mâlumunun olup olamayacağı meselesi¹⁴⁹ de esasında diğer sıfatlarla ortak olan bir bahistir. Diğer sıfatlarda da bir kudretin bir makdûru yahut bir iradenin bir muradı tartışmaları caridir. Bu meselede Allah Teâlâ'nın sıfatları ile insanın sıfatları arasında aded cihetinden ayrışmanın sebebi olarak evvela zikredilmesi gereken husus, insanın sıfatlarının araz olmasıdır. İnsanın sıfatlarının kendi gibi hâdis olması ve bunun yanında bekâsı olmayan arazlar olması onların, Allah Teâlâ'nın sıfatlarından ayrıştığı esas noktadır. Bu sebeple genel olarak hâdis sıfatların tek bir mütâallakı olduğu ifade edilmiştir. İlim özelinde Neseî'nin ifadelerine baktığımızda hâdis ilmin tek mâlumunun olduğunu ifade ettiği görülmektedir. Ancak Neseî bu konuda Hanefîler arasında net ve tek bir tercih olmadığına işaret eder. Neseî'nin bu konudaki ifadesi “Ashabımızın çoğuna göre hâdis ilim ancak bir mâluma taalluk eder.”¹⁵⁰ şeklindedir. Neseî her ne kadar bu konuda daha fazla mâlûmata girmeyip mezhep içi ihtilafın detaylarından ve isimlerden bahsetmese de biz bu konuya dair bir atfı Neseî ile aynı dönemde ve yakın coğrafyada yaşamış ve ondan 26 sene sonra vefat etmiş olan Ebû İshak es-Saffar'ın *Telhisu'l-edille li kavaidi't-tevhid* isimli eserinde bulmaktayız. Saffar ilme dair açtığı bahislerin içerisinde müstakil bir fasılda ilmin mâluma taallukundan bahsetmektedir.

Ebû İshak es-Saffar, Neseî gibi herhangi bir detaya girmeksizin ve mezhep içi atıflar ve isimlerden bahsetmeksizin ilmin taalluku hakkında bilgi verir. Ancak burada Saffar, Neseî'de olduğu gibi ashabımızın çoğu yahut bir kısmı ifadesini de kullanmaz ve doğrudan tercihini ifade eder. Saffar'ın ifadesine göre bir ilim en az iki mâluma taalluk etmektedir. Saffar'ın kullandığı ifadeler mühim olduğu için ilgili kısmı ele almak gerekmektedir. Saffar'ın ilmin taalluku hakkındaki ifadesi şöyledir: “Bil ki bir ilmin taalluk ettiği en az iki mâlum vardır. Biri bir şeye dair bilgidir. Diğerisi ise âlimin kendisinin o şeyi bildiğine dair bilgisidir. Çünkü âlim kendisinin o şeyi bildiğini bilmese

¹⁴⁸ Neseî, *Tebşiratu'l-edille*, s. 2/641.

¹⁴⁹ Müteahhirîn dönem kelâm kitaplarında mesele müstakil bir başlık altında ele alınmıştır. Bknz. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 2/393; Saduddin et-Taftazânî, *el-Makâsıd*, çev. İrfan Eyibil, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019, s. 312.

¹⁵⁰ Neseî, *Tebşiratu'l-edille*, s. 2/682.

o şeye dair bilgisi tahakkuk edemez.”¹⁵¹ Saffar’ın ifadeleri sayesinde Nesefî’nin ashabımızın çoğu diyerek dışarıda bıraktığı âlimlerden en azından birinin Saffar’ın kendisi olduğunu öğreniyoruz. Ancak Saffar bunu herhangi bir âlime nispet etmediği için daha fazla mâlûmatı elde edemiyoruz.

Saffar’ın ifadelerinin dikkat çeken kısmı bir ilmin en az iki mâluma taalluk etmesidir. Burada en az ifadesi daha fazlasına da imkân tanıdığını ihsas etmektedir. Bu, bir ilme birden fazla mâlum nispetinin kaçınılmaz ifadesidir. Bir ilmin bir mâluma has olmadığı söylediği andan itibaren herhangi bir kısıtlamada bulunmak mümkün olamayacaktır.¹⁵² Ancak ispat için de delil gerekmektedir. Bu sebeple Saffar bir ilmin asıl taalluk ettiği şey haricindeki diğer taallukunun aslında o şeye dair ilmin tahhakuku için taalluk etmesi gereken, ilmin kâim olduğu zâtın o şeye dair bilgi sahibi olduğu bilgisi olduğunu söyler.

İnsanın bildiğini bilen olması, natık olmasının mânasını ifade ederken çokça kullanılan ifadelerdendir. Bu durumun yani insanın bildiği şeyi bildiğini de biliyor olması her bir bilme faaliyetinin içinde istisnasız gerçekleşmektedir. Bu sebeptendir ki Saffar bunu ayrı bir ilim olarak ele almamış, insanın bir şeyi bildiği ilmin bizzat kendisinin aynı zamanda o şeyi biliyor olmasına da taalluk ettiğini ifade etmiştir.

Nesefî’nin de Saffar’ın sözleri ile aynı olmasa da bu konuya dair ifadeleri bulunmaktadır. Nesefî yukarıda da zikrettiğimiz ilim-mâlum ittihadı üzerinden fail-meful ittihadına dair yapılan itiraza cevap verirken ilim-mâlum ittihadını da izah etmektedir. Mesele Allah Teâlâ’nın ilmi ve kudreti ile de alakalı olduğu için Nesefî meseleye şâhid-gâib ilişkisi üzerinden yaklaşmaktadır. Şâhid âlemde ilmin ve mâlumun ittihadı o ilmin âlimi için mümkündür. İnsanın kendi ilmine dair bilgisi yine aynı ilim ile gerçekleşmektedir. Yani ilim kendisine taalluk etmektedir. Bu ise ilim ile mütaallakı olan mâlumun aynı şey olması demektir.¹⁵³ Burada Saffar’ın ifadelerinden farklı olarak “âlimin âlim olduğu bilgisinden” değil “âlimin ilmine dair bilgisinden” bahsediliyor. Ancak insanın kendisinin ilmine dair bilgisi elbette onun âlim olduğuna dair bilgi mânasına gelecektir. Hassaten Ehl-i Sünnet’in âlim ile ilim arasında kurduğu ilişki

¹⁵¹ Saffâr, *Telhisu’l-edille*, s. 1/90.

¹⁵² Ebu’l-Hasan el-Eşarî ve Mutezile’nin çoğu bu kısıtlanamama durumundan dolayı bir hâdis ilmin iki mâluma taalluk edemeyeceğini kabul etmektedir. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, s. 2/393.

¹⁵³ Nesefî, *Tebşiratu’l-edille*, s. 1/332.

hatırlandığında bu esas daha bariz olacaktır. Nesefî bunu doğrudan değil ancak Kalânîsî'ye verdiği cevapta zikreder.

Erken dönem Ehl-i Hâdis mütekellimi olarak zikredilen Kalânîsî, âlimin ilmine dair bilgisinin başka bir ilimle gerçekleştiğini iddia eder. Nesefî ise buna cevap olarak böyle bir durumun iki farklı ilimden bahsetmek anlamına geleceğini ve bu iki ilim arasında zorunlu bir ilişki olmayacağından dolayı birinin varlığı ve diğerinin yokluğunun tasavvur edilebileceğini söyler. Buna göre birinci ilmin olup ikinci ilmin olmaması muhtemeldir. Bu durumda ise insan bir şeyi bilir ancak onu bildiğini bilmemiş olur ki bu muhâldir.¹⁵⁴ Nesefî'nin Kalânîsî'ye verdiği cevapta insanın bir şeyi bilip onu bildiğini bilmemesi hâline mümkün değil demesi bizi Saffar ile aynı noktaya getirmektedir. Bir şeyi bilmek ve onu bildiğini bilmek. Ancak bu hâle dair Saffar ve Nesefî'nin ifadeleri farklıdır. Saffar bu durumu “bir ilmin iki mâluma taalluku” olarak ifade ederken Nesefî buna “ilim ve mâlumun ittihadı” demektedir. Nesefî'nin ifadeleri sarîh olmadığı için ilim ve mâlumun ittihadından muradı “ilmin bir şeye taalluku ile kendine taalluku aynıdır burada iki taalluk yoktur” mu yoksa Saffar'ın dediği gibi “ilim hem şeye taalluk eder hem de o şeyi bildiğine dair kendisine taalluk eder” mânasını mı kastetmektedir tam olarak anlaşılamamaktadır. İkinci ihtimal yani Saffar'ın ifadeleri ile aynı görüşte olması ilim ve mâlumun ittihadına mani değildir çünkü taalluk ilimden başka bir şey değildir. Bu sebeple ilmin iki mâluma taalluku ikinci mâlum kendisi olduğu için ittihadı mani değildir.

Hâdis ilmin her ne kadar birden fazla mâlumu olabilse dahi bu, insanın bir ilim ile her şeyi bilmesi mânasına gelmemektedir. Çünkü insanın ilminin hâdis olması onun ilminin ya zarûrî ya da iktisabî olmasını zorunlu kılmaktadır. Bu ise, zarûrî olarak bilinenlerin iktisabî olarak bilinmemesi ve iki farklı bilgi türünün bir araya gelememesi demektir. Netice olarak insan, bildiklerini farklı farklı ve onlara has bilgi neveleri ile bilmektedir. Allah Teâlâ'nın ilmi ise onun sıfatı olup araz olmaması ve ezeli olması sebebi ile zarûrî ve iktisabilikten uzak tek bir tür ilimdir. Bu ise onun taallukunda herhangi bir farklılaşmayı ve mümânaatı ortadan kaldırmaktadır. Bu sebeple Allah Teâlâ'nın ilmi tek bir ilim olarak bütün mâlûmata taalluk eder. Buna bir mâlumun bütün hâlleri de dahildir.

¹⁵⁴ Nesefî, *Tebsîratu'l-edille*, s. 1/332. Bu ifadelerin benzeri Bakillânî ve Cüveynî'ye nispet edilerek nakledilmiştir. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 2/397.

Allah Teâlâ'nın her şeyi bilmesinin bir nevi alt tartışması olan bir şeyin bütün hâllerini bilmesi çeşitli tartışmalara sebep olmuştur. Mâlumda meydana gelen değişikliklerin ilimde de değişiklik meydana getirip getirmeyeceği ve yeni ilme ihtiyacın olup olmaması gibi meseleler kelâm kitaplarında tartışılan meselelerdir. Neseî bu hususa kelâmullah bahsinin içerisinde değinmektedir. Kelâmullahın hem ezeli olup hem de geçmiş ve gelecekte yani hâdisattan haber vermesini izah ederken, Allah Teâlâ'nın bir kimsenin zaman içerisindeki değişimlerinden ayrı ayrı haber vermesindeki değişimin haberde değil haber verilendeki değişim sebebiyle olduğunu ifade eder. Buna Allah Teâlâ'nın ilmi ile mâlûmatı arasındaki ilişkiyi misal veren Neseî, Allah Teâlâ'nın Adem aleyhisselam'a dair bilgisi üzerinden bir izah takdim eder. Neseî'nin izahı şöyledir:

Adem aleyhisselam var olmadan önce onun varlığına dair Allah Teâlâ'nın bilgisi “o var olacak” şeklinde bir bilgidir. Bu bilgi Adem aleyhisselam var olduktan sonra ise “o vardır” şeklinde bir bilgidir. Aynı bilgi Adem aleyhisselam yok olduktan sonra ise “o vardı” şeklinde bir bilgidir. Bu muayyen olarak her bir mevcûd için böyledir. Burada, bize göre ilimde, Mu`tezileye göre de zâtta herhangi bir değişiklik yoktur. Değişim ancak mâlumdadır.¹⁵⁵

Neseî'nin ifadeleri gayet sarihtir. İlim taalluk ettiği şeydeki değişimlerle değişmemektedir. Bunun aslî sebebi ise ilmin ezeli olup mâlumun hâdis olmasıdır. Bu, ezeli ilmin, mâlumu her hâli ile kuşatmasını sağladığı için, mâlumda meydana gelen değişiklik her ne kadar insanlar için yeni bir hâl ve yeni bir bilgi hüveyetinde olsa da ezeli ilim için herhangi bir değişiklik söz konusu olmayacaktır. Böylece ezeli ilim yani ilm-i ilâhî bütün hâdisatı değişimleri ile beraber kuşatmaktadır.¹⁵⁶

¹⁵⁵ Neseî, *Tebîrâtı'l-edille*, s. 1/297.

¹⁵⁶ Bu mesele aynı zamanda filozoflar tarafından mütekellimlerin sıfat anlayışlarını eleştirmek için de kullanılmıştır. Bu sebeple mâlumun değişmesi ile ilmin değişmesi ve hudûsu iddiası ve buna verilen cevaplar kelâm kitaplarında ve felsefe reddiyelerinde maruf ve meşhurdur. Meselenin İbn-i Sina açısından daha özel hâli ise mezkûr meselenin Allah Teâlâ'nın eşyayı cüzi olarak değil külli olarak bilmesi iddiasının mesnedi olmasıdır. İbn Sina'nın ifadeleri için bkz. İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Mead*, s. 19; İbn Sînâ, *Danışname-i Alai*, s. 248-252; Ebû Ali İbn Sînâ, *Şifa, İlahiyat*, ed. İbrahim Medkur, Kahire: el-Heyetu'l-Amme li Şuuni'l-Matabii'l-Emiriyye, 1960, s. 10/359-362; Ebû Ali İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, ed. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, s. 165-166. Gazâlî de *Tehafût* isimli eserinin 13. meselesini bu bahse ayırmıştır. Gazâlî, *Tehafûtü'l-Felâsife*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, s. 276-294. Meseleye dair erken tartışmayı İmâm-ı Azam'ın *el-Fıkhu'l-Ekber* isimli eserinde görebilmekteyiz. İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe, *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, İstanbul: İFAV, 2015, s. 72.

1.3.3 İlm-i İlâhînin Mûtaallakları

1.3.3.1 Mâdum ve İlmin Mâduma Taalluku

İlm-i ilâhînin taallukunun mahiyetine dair takdim etmeye çalıştığımız izahat sonrası artık bu nevi bir taalluk ile ilim nelere taalluk etmektedir sorusunu sorabiliriz. İlm-i ilâhînin tecelli/inkışaf üzere olan taallukunun alanının neler olduğu tartışması Nesefî'nin sıfatlar bahsi içerisinde müstakil fasıl açtığı bir meseledir.¹⁵⁷ Esasında dışarıdan bakınca daha basit gibi görünen mesele içerisine girildiğinde ve detaylara inildikçe bağlandığı varlık-yokluk bahisleri ile beraber çetrefelli bir hâl almaktadır.

Umumen ilmin, hassaten ilm-i ilâhînin nelere taalluk edip etmediği meselesinin ilk tartışma noktası, mâduma taalluk edip etmemesidir. İlm-i ilâhînin taallukunun mahiyeti üzerinden konuşulması gereken meselede azınlık bir grup mütekellim ilm-i ilâhînin mâduma taalluk edemeyeceğini, ancak mevcûdata taalluk edebileceğini söylemişlerdir. Geri kalan mütekellimler ise ilm-i ilâhînin mevcûd olsun mâdum olsun bunların tamamına şamil olduğu görüşündedirler. Nesefî doğrudan bu bahsin altında ele almasa da aslında filozofların da bu konudaki görüşlerine değinmektedir. Bizler Nesefî merkezli olarak bu görüşleri takdime gayret edeceğiz.

Ebû'l-Muîn en-Nesefî, ilm-i ilâhînin mûtaallakları ile alakalı müstakil bir fasıl açmıştır. İlgili fasılda Nesefî, meseleyi Allah Teâlâ'nın ezelde âlim olduğunu kabul edenler arasında meydana gelen bir ihtilaf olarak takdim eder. Buna göre Allah Teâlâ'nın ezelde âlim olduğunu kabul edenler neyin âlimi olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Ancak bu ihtilaf öncesi bir ittifak noktası vardır. Allah Teâlâ'nın ezelde âlim olduğunu söyleyen herkes Allah Teâlâ'nın kendi zâtını bildiğini ifade ederler. Tartışma Allah Teâlâ'nın ezelde kendi zâtı haricinde başka bir şey bilip bilmediği hakkındadır.¹⁵⁸ Nesefî bu soruya -biri hakkında ihtilaf olmakla beraber- üç kişi haricinde aslında herkesin müşterek cevabının, Allah Teâlâ'nın ezelde hem kendini hem de zâtı harici var olacak olan ne varsa mâdum olmaları ile beraber hepsini bildiği şeklinde olduğunu söyler.¹⁵⁹ Bu konuda ihtilaf edip farklı görüş sahibi olanlar ise Rafızilerden Hişam b. Hakem (v.

¹⁵⁷ Nesefî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/196-199.

¹⁵⁸ Nesefî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/196.

¹⁵⁹ Nesefî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/196.

179/795) ve Mu`tezile'den Hişam b. Amr el-Fuvatî'dir (v. 218/833). Üçüncü isim ise görüşü hakkında farklı rivayetler olan Cehm b. Safvan et-Tirmizî'dir.

Nesefî'nin iki Hişam'a nispet ettiği görüş “ezelde her şeyin mâdum olması sebebi ile Allah Teâlâ'nın zâtı harici herhangi bir şeyi biliyor olmadığı”dır. Bunun gerekçesi ise ilmin mâduma taallukunun muhâl olmasıdır.¹⁶⁰ Nesefî Hişam b. Hakem ve Hişam b. Amr'ın bu konudaki delilleri hakkında uzun ve ayrıntılı bilgi vermemekte, daha çok naklî delillerden dayanaklarını zikretmektedir. Aklî delil olarak tek ifade ilmin mâduma taallukunun muhâl olduğudur ki bunun da izahı zikredilmiş değildir.

Cehm b. Safvan hakkında ise Nesefî toplam üç rivayetten bahseder. Bunlardan ilki Ebû'l-Hüseyin el-Hayyat'ın rivayetidir. Bu rivayete göre Cehm b. Safvan ilmi ilâhînin mâduma taalluku hakkında, Allah Teâlâ bir şeyi hudûs hâlinde bilir demiş ve ilmin mâduma taallukunu imkânsız addetmiştir.¹⁶¹ Ancak Nesefî birkaç sayfa önce meşayihimiz dediği Hanefî İmâmlara nispet ettiği rivayetin bu konuda daha güvenilir olduğunu söyler. Bu da Nesefî'nin ikinci rivayeti olmaktadır.¹⁶² Üçüncü rivayet olarak

¹⁶⁰ Nesefî, *Tebşîratu'l-edille*, s. 1/196. Hayyât *el-İntisâr* isimli Mu`tezile mütekellimlerine İbnu'r-Râvendî (v. 301/914) tarafından yapılan itiraz ve iftiralara cevap verdiği eserinde, Fuvatî'nin bu konu hakkındaki görüşüne de değinir. İbnu'r-Râvendî, Fuvatî'nin Allah Teâlâ'nın var olmadan önce eşyayı bilmediğini söylediğini nakleder. Hayyât da bu sözün nispetine değil anlaşılma şekline itiraz eder. Hayyât, bu sözü sebebiyle Fuvatî'nin aynı Hişam b. Hakem gibi Allah Teâlâ önceden bilmez sonra bilir dediğini ve Allah Teâlâ'ya hâdis ilim nispet ettiğini zannettiğini söyleyerek İbnu'r-Râvendî'ye itiraz eder. Hâlbuki hâdis ilmi ilâhî görüşü ile Allah Teâlâ'nın bir şeyleri bilmez iken sonradan bilmesi iddiasının Hişam b. Hakem'e ait olduğunu söyleyen Hayyât, Fuvatî'nin asıl gayesinin şey kelimesinin kullanımı ile alakalı olduğunu söyler. Fuvatî'ye göre tartışma noktası Allah Teâlâ'nın mâdumu bilip bilmemesi değildir. Tartışma noktası Allah Teâlâ'nın bildiği bu isimlere şey ismi verilebilir mi verilemez mi noktasıdır. Hayyât'ın bunu ifade ederken *hilâfun fi'l-esmâi'l-mâ'lûmât* ifadesi aslında mâdumun mâlum olduğunu göstermektedir. Bunu destekler mahiyette Hayyât, Fuvatî'nin Allah Teâlâ'nın ezelde dünyayı yaratacağını ve sonra yok edeceğini bildiğini söyler. Hayyât'ın bu ifadeleri Fuvatî'nin görüşünün aslında diğer mütekellimler ile aynı olduğunu göstermektedir ancak tek eksik nokta bu izahın Fuvatî'ye mi ait olduğu yoksa Hayyât'ın tevili mi olduğudur. Bu konuda Eş'ri'nin verdiği mâlûmat Hayyât'ı destekler mahiyettedir. Eş'ri Fuvatî'den görüşünü naklederken onun evvela Allah Teâlâ'nın ezeli olarak âlim ve kâdir olduğunu söyler. Bundan sonra ise “Allah Teâlâ ezelde eşyayı bilen midir?” sorusuna eşya kelimesinin ihsâs ettiği mana sebebi ile hayır cevabını verdiğini nakleder. Ka`bî de Fuvatî ve ashabından bu konu hakkında Allah Teâlâ ezelde eşyayı bilir demenin muhâl olduğunu, şey kelimesinin mevcûd mânasına geldiğini ve mâdumun şey olmadığı sözlerini nakletmiştir. Ka`bî her ne kadar Fuvatî'nin eşya kelimesi ile neyi kastettiğini açıklamış olsa da hocası Hayyât gibi Allah Teâlâ'nın ezelde bir şeylerin olacağını bildiğini dile getirmemiştir. Hatta Ka`bî “onlara Allah eşyanın olacağını biliri niye kabul etmediniz” diye sorulsa bu sözün de muhâl olduğunu çünkü eşya kelimesini kullanmanın onların var olmadan öncede şey oldukları mânasına geleceğini söylerler.” der ve Fuvatî'ye göre mâdumun mevcûd olduktan sonra ancak hakkında konuşulabilir bir şey olduğu görüşünde olduğunu nakleder. Ancak Hayyât'taki ezelde olacakları bilir vurgusu talebesi Ka`bî'de yoktur. Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât, *el-İntisâr*, çev. Yüksel Macit, İstanbul: Endülüs, 2018, s. 91; Eş'ri, *Makâlât*, s. 241; Ka`bî, *Makâlât*, s. 251-252.

¹⁶¹ Nesefî, *Tebşîratu'l-edille*, s. 1/196.

¹⁶² Nesefî, *Tebşîratu'l-edille*, s. 1/193.

ise Nesefî, Eş'arî mütekellim Abdulkahir el-Bağdâdî'nin (v. 429/1037) bir grup mütekellimden naklettiği rivayete yer verir. Bu rivayete göre Cehm b. Safvan Allah Teâlâ'nın eşyayı hudûsundan önce bildiğini söyler ancak bu bilme Allah Teâlâ'nın eşyanın hudûsundan önce yarattığı hâdis bir ilim ile gerçekleşmektedir.¹⁶³ Bu rivayet Cehm'in Allah Teâlâ'nın eşyayı, Hayyat'ın rivayetinin aksine hudûs anında değil hudûs öncesi ama hâdis bir ilim ile bildiğini açıkça göstermektedir. İlmin hâdis olması ise tartışma noktası değildir.

Nesefî'nin ilm-i ilâhînin mütaallaklarına dair faslından önce sıfatlar hakkındaki umûmî izahının içerisinde Cehme b. Safvan'dan yaptığı nakil ise daha sonrasında meşayihâ nispet ettiği ve bizim ikinci olarak saydığımız rivayettir. Bu rivayette Cehm'in hem ilim hem kudret sıfatı hakkındaki ifadeleri hem de ezeli ilim anlayışına karşı reddi bulunmaktadır. Nesefî'nin ifadeleri şu şekildedir “Cehm b. Safvan et-Tirmizi'den rivayet edildiğine göre, O (Allah Teâlâ) kendisi için bir ilim yaratıp da onunla âlim olmadan önce ezelde âlim değildir.”¹⁶⁴ Bu ifadelerden sonra Nesefî, Cehm'in kudret hakkındaki görüşü ile alakalı rivayet ihtilaflarını zikreder. Cehm'in bu ifadeleri görüldüğü gibi Bağdâdî'nin naklîne daha çok benzemektedir Burada Cehm'in vurguladığı nokta ilmin ezeli olmamasıdır. Ancak bu, eşyayı yaratmadan önce bilmesine mani değildir. Nesefî'nin nakillerinden Cehm'in esas noktasının ilim sıfatının ezeli olduğu anlaşılmaktadır. Cehm âlim olmanın ilim sıfatı ile gerçekleştiğini kabul eder. Ancak bu sıfatın ezelde var olmasının teaddüd-i kudemâ sorununa yol açacağını söyleyerek Allah Teâlânın ancak hâdis sıfatlar ile muttasıf olduğunu kabul eder. Böylece Cehm'in iddiasının aslında Allah Teâlâ'nın mâdumu hâdis bir ilimle bildiği şeklinde olduğu ortaya çıkmaktadır.¹⁶⁵

Nesefî, ilm-i ilâhînin mâduma taalluk etmediğini söyleyenlerin naklî delil olarak çeşitli âyetler öne sürdüklerini ifade etmiştir. Bunlar Mülk suresi 2. âyet “O, hanginizin

¹⁶³ Nesefî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/196. Bağdâdî'nin ifadesi için bkz. Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usûluddin*, thk. Ahmed Şemseddin, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002, s. 117.

¹⁶⁴ Nesefî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/193.

¹⁶⁵ Cehm'in Allah Teâlâ'nın ilmi hakkındaki görüşü için Ka'bi'nin verdiği mâlûmat, Nesefî'nin ifadeleri ile mutabıktır. Ka'bi, Cehm'den iki farklı rivayette bulunur. İlk rivayet kendi bölge âlimlerinden rivayet ettiği Horasan rivayetidir. Buna göre Cehm, Nesefî'nin Hanefî meşayihından naklettiği gibi Allah Teâlâ'nın ilminin hâdis olduğu söylemiştir. Bununla beraber Cehm'e göre Allah Teâlâ'nın eşya var olmadan önce onlara dair bir ilim yaratıp onunla âlim olması da mümkündür. Ka'bi'nin ikinci rivayeti ise hocası Hayyat'tandır. Ka'bi, Nesefî'nin Hayyat'tan yaptığı naklîn aynısını rivayet eder. Ancak Ka'bi hocasından nakilde bulunurken ona ulaştığına göre diyerek aslında Hayyat'ında bir nevi ravi mevkiinde olduğuna işaret eder. Ka'bi'nin Horasan rivayeti ile Nesefî'nin meşayih rivayetinin, iki tarafın da Hanefî olması hasebiyle aynı kaynağa bağlanması gayet mümkündür. Ka'bi, *Makâlât*, s. 254.

daha güzel amel yapacağını sınamak (bildirmek, imtihan) için ölümü ve hayatı yaratandır.”, Bakara suresi 143. âyet “Senin yöneldiğin yeri (Kâbe'yi) biz ancak Peygamber'e uyanı, ökçeleri üzerinde geri dönenenden ayırdetmemiz için kible yaptık.” Taha suresi 44. âyet “Ona yumuşak söz söyleyin. Belki öğüt alır, yahut korkar.”, Abese suresi 3. âyet “(Ey Muhammed!) Ne bilirsin, belki de o temizlenecek.”, Yunus suresi 14. âyet “nasıl davranacağınızı görelim diye” ve Kehf suresi 12. âyet olan “iki zümreden hangisinin bekledikleri süreyi daha iyi hesap ettiğini bilelim.” âyetleridir.¹⁶⁶ Âyetlerdeki kesin ve katî bilgi ifade etmeyen aksine ihtimal bildiren ifadelerin Allah Teâlâ tarafından kullanılmış olması, iddia sahipleri tarafından Allah Teâlâ'nın mâdumu bilmediğinin kendi tarafından bir ifadesi olarak telakki edilmiştir.

Nesefî ilmin mâduma taalluk edip etmeme meselesini detaylarına inerek ele almış değildir. İslam içi ve naklî delil merkezli bir takdimde bulunduğu için verdiği cevaplar da daha çok bu vecihtendir. Nesefî'nin birinci cevabı, tahkiki olarak Allah Teâlâ'nın ilminin ispatı, diğer cevapları ise ilzami cevaplardır.¹⁶⁷ Nesefî'nin ilmin mâduma taalluk etmediği iddiasına cevabı Allah Teâlâ'nın yaratıcı olması üzerinden ilerlemektedir. Sıfatların ispatı bahsinde Allah Teâlâ'nın fiillerinin muhkem ve mutkan olması ve içerisindeki hikmetin onun ilim sahibi bir fail olduğunun göstergesi olduğu ifade edilmişti. Bu delil bütün mütekellimler tarafından da kullanılmaktadır. Nesefî muhkem fiilin, failin ilmine işaret ettiğinin gayet sarîh olduğunu ifade eder. Böyle olunca bu ilmin fiilden önce olması zarûrîdir. Fiilden sonra meydana gelen bir ilmin fiilin ihkamına tesiri olmayacaktır.¹⁶⁸ Nesefî'nin kullandığı ilzami deliller ise Kur'ân-ı Kerîm'de istikbale dair haberlerin varlığıdır. Hem mucize kabilinden ileride gerçekleşecek olaylara yapılan atıflar hem de kıyamet ve âhirete dair verilen bilgilerin tamamı o dönemde henüz mevcûd olmayan yahut hâlâ var olmamış olan mâdumat hakkındadır. Mâdumattan haber verilmesi ise ilmin taallukunun açık bir göstergesidir.¹⁶⁹ İlm-i ilâhînin mâduma taalluk etmediğine dair delil olarak ileri sürülen âyet-i kerimelere ise Nesefî, âyetleri tevil ederek cevap vermiştir. Âyetlerin çoğu Allah Teâlâ cihetinden değil insanlar cihetinden ifade edilmiş ve aslında Allah Teâlâ'nın ilminin izharı mânasına gelmektedir. Yine bazı âyetlerdeki “bilelim diye”

¹⁶⁶ Nesefî, *Tebsîratu'l-edille*, s. 1/196-197.

¹⁶⁷ Nesefî, *Tebsîratu'l-edille*, s. 1/197-199.

¹⁶⁸ Nesefî, *Tebsîratu'l-edille*, s. 1/197.

¹⁶⁹ Nesefî, *Tebsîratu'l-edille*, s. 1/198.

ifadeleri ise bildirmek mânâsındadır. Neseffî bu cevapları çok uzâtmadan asıl merci yeri dediği tefsir kitaplarına işaret etmiştir.¹⁷⁰

1.3.3.1.1 Mâdumun Şeyiyyeti

Her ne kadar Neseffî ilm-i ilâhînin mâduma taalluku meselesini müstakil bir kısımda ele alıyor, kısa atıf ve izahlarla geçiyor olsa da meselenin bağlandığı mühim bir nokta vardır ki o nokta mâdumun şeyiyyeti meselesidir. Mu`tezile'nin ayırıcı görüşlerinden diyebileceğimiz mâdumun şeyiyyeti meselesi mütekaddimîn dönem kelâmında da mütahhirinde de önemli bir yer işgal etmiştir. Mâdumun şeyiyyeti görüşünü ilk ortaya atan olarak Mu`tezilî mütekellimlerden Ebû Ali el-Cübbâî'nin de hocası olan Şahham'ın (v. 270/883) adı zikredilir.¹⁷¹ Mâdumun şeyiyyetine dair getirilen eleştirileri Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'inde görmemiz de iddianın kısa bir süre içerisinde yayılıp tartışmalara konu olduğunu göstermektedir.¹⁷²

Mâdumun şeyiyyeti meselesi Mu`tezile'nin varlık meselesine dair tavrını ortaya koyan mühim bir meseledir. Buna göre şeyiyyet Ehl-i Sünnet'te olduğu gibi vücûd mânâsına gelmemekte bilakis vücûddan daha umûmî bir mânaya sahip olmaktadır. Mâdumun, mevcûd ile arasında var olan çelişki durumu şey ile arasında bulunmamakta bilakis şey, mevcûdu ve mâdumu da şamil daha umûmî bir mefhum olmaktadır. Şeyin mâdum ve mevcûd hâllerinde bulunuyor olması da şeyin mâdum iken yalın şeylik hâli ile, daha sonra sahip olduğu vücûd sıfatı ile büründüğü hâlin arasını ayırmayı da sağlamıştır. Bu ise bir şeyin kendisi ve vücûdu arasındaki bir ayrımı ifade eder. Mâdum olan şeyin mevcûd olması, ona varlık verilmesi ve yaratılması demek olacak ve Allah Teâlâ'nın yaratması ile mâdum olan şey mevcûd hâle gelecektir. Ancak mâdum olan şeyin ademdeki şeyliği aynı vücûdu gibi bir zâta bağlı mıdır sorusu can alıcı bir sorudur. Bu soru sebebiyledir ki mâdumun şeyliği meselesi daha çok kudret ve tekvin meselelerinde ele alınıp eleştirilmiştir. Çünkü mâdumun şeyliğini kabulde, Allah Teâlâ'nın bir şeyin şeyliğinin yaratıcısı olduğu değil vücûdunun yaratıcısı olduğu iddiası

¹⁷⁰ Neseffî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/198-199.

¹⁷¹ Cüveynî, *Şâmil*, s. 124.

¹⁷² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019, s. 168-175.

söz konusudur. Bu ise mâdum şeylerin ezeli olması ve Allah Teâlâ'nın yaratmadığı şeyler olması gibi sorunları meydana getirmektedir.¹⁷³

Mâdumun şeyliği meselesinin ilim cihetinden takdimi ise bu tarz bir sorunu barındırmamakta bilakis ilm-i ilâhînin mâduma da taalluk ettiğinin bir delili ve göstergesi olmaktadır. İlm-i ilâhînin mâduma taalluku iddiası farklı vecihlerden ispatlanmaya çalışılsa da tam olarak ademe taalluk etmek ne demektir sorusunun cevabı net olarak verilmiş değildir. Bu sebeple Mu'tezile'den Hişam b. Amr el-Fuâtî ilmin ancak mevcûda taalluk edeceğini söylemiştir. Yokluğa taalluk etmek taallukun mütaallakının olmaması demektir. Mu'tezilenin buna getirdiği çözüm ilm-i ilâhînin mevcûda değil sabit olana taalluk etmesidir. Sübût yani şey olmak vücûd mânasında değildir. Mevcûd, haricî âlemde var olmuş olan mânasına gelmektedir. Yani sübûtu hariçtedir. Ancak tek sübût nevi bu değildir. Bir şeyin sabit olduğunun göstergesi onun kendisi haricindeki şeylerden ayrılmış olmasıdır. Bir şeyi onun gibi olmayanlardan ayırıştırabilmemiz onun bir nevi sübûtunun olduğunu ifade eder.¹⁷⁴ Bu sübût sayesinde de ilim ona taalluk eder. Yoksa mahza bir yokluk söz konusu değildir.

Aslında burada da Fuâtî'de olan endişenin aynısı vardır diyebiliriz. Ancak çözüm olarak mevcûd yerine daha farklı bir kelime olarak şey/sübût tercih edilmiştir. Burada sübût ile ifade edilen de aslında bir nevi vücûddur diyebiliriz. Bilenin bildiğini, haricî vücûd dışında bir nevi varlık atfı ile ancak ilme mevzu hâle getirebildiği ifade edilmiş olmaktadır. Mühim nokta ise, bu bir nevi varlık olan sübûtun harici varlığı olmadan nasıl sübûta sahip olduğudur. Bu husus kapalı olsa da nihayetinde Mu'tezile ilm-i ilâhînin mâduma taallukuna bir çözüm getirmiş olmaktadır. Buna göre ilm-i ilâhî mâduma taalluk etmektedir çünkü mâdum olarak şeyler bulunmaktadır. İlm-i ilâhî ise mâdum sabitlere taalluk etmektedir.

Nesefî mâdumun şeyiyyeti meselesini kudret ve tekvin sıfatları muvacehesinde ele almış ve bu vecihlerden eleştirmiştir. Nesefî mâdumun şeyliği meselesini ele aldığı ilk kısımda Mu'tezile'nin filozoflar gibi Allah Teâlâ harici ezeli şeyler ispat ettiğini söylemiştir. Ancak Nesefî'ye göre Mu'tezile bunu açıkça değil daha gizli ifadelerle dile getirmiştir. Nesefî'nin takdimine göre Mu'tezile'nin iddiası “Âlem mâdum iken de bir

¹⁷³ Nesefî, *Tefsîratu'l-edille*, s. 1/76.

¹⁷⁴ Fahreddin Râzî, *Muhassal*, s. 48.

şeydi ancak Allah Teâlâ her ne kadar âlemi ademden vücûda çıkarmış olsa da şeyin şeyliğı Allah Teâlâ tarafından meydana getirilmiş değildir.” şeklindedir. Neseфі, Ka’bî’nin bu kadarı ile yetindiğini ancak Cübbâî ve Basra Mu`tezilesinin vücûd hâlinde cevher ve araz olan şeylerin adem hâlinde de cevher ve araz olduklarını söylediklerini ifade eder. Ka’bî’nin hocası Hayyat ise vücûd hâlinde cisim olanın dahi adem hâlinde de cisim olduğunu söylemiştir.¹⁷⁵ Neseфі’nin mâdumun şeyliğini sorun olarak ifade ettiğı vechesi, mâdum şeylerin şeyliklerinin Allah Teâlâ’nın yaratmasına konu olmamaları sebebi ile hâdis olmamaları yani ezeli olmalarıdır.¹⁷⁶

Mâdumun şeyiyyetinin Neseфі tarafından konu edilen bir diğ er bağlamı ise kudretin taallukları meselesidir. Neseфі, Mu`tezileye göre mâdumun şey olduğunu söyledikten sonra Mu`tezileye göre failin kudretinin sadece vücûda taalluk edip şeyiyyete taalluk etmediğini söyler. Buna göre bir şeyin hareket, siyah, zât ve cevher olması ezelde sabit olan ve kudretin taalluk etmediğı şeylerdir. Mu`tezileye göre kudretin tek nevi olması da dahil olunca ne insan ne de Allah Teâlâ için bir şeye şeylik kazandırmak gibi bir durum söz konusu değildir. İnsanın da Allah Teâlâ’nın da yaptığı mâdum şeylere vücûd kazandırmaktır. Bu sebeple tek kudret ihdas kudretidir.¹⁷⁷

Neseфі’nin bu meseleye itirazı evvela vücûd ve zât arasında yahut vücûd ve şeyiyyet arasında herhangi bir farkın olmadığı noktasındandır. Neseфі müteahhirîn döneminde vücûd-mahiyet ilişkisi olarak devam eden vücûd-zât ilişkisi hakkında Mu`tezile’nin mâdumun şeyliğı iddiasının tam zıddı olacak şekilde, bir şeyin zâtından gayrı bir vücûdunu kabul etmemekte ve vücûd zâtıdan başka bir şey değildir demektir. Bu kabul, mâdumun şeyliğine tatbik edildiğinde ise şeyin şeyliğinin Allah Teâlâ’ya dayanmaması vücûdunun da dayanmaması demek olmaktadır. Bu ise Allah Teâlâ’nın tamamen boşa düşmesi, atıl olması ve hâdislerin yaratıcıları olmaksızın var oldukları ve ezeli oldukları mânasına gelmektedir. Neseфі’ye göre ise Allah Teâlâ âlemi yaratmış ve şeylere şeyiyyetlerini o vermiştir.¹⁷⁸

Neseфі ilm-i ilâhînin mâduma taalluk edip etmediğine dair ihtilafların olduğu bahislerde ilmin mâduma taallukunun mahiyetine dair herhangi bir izahta bulunmamış ve

¹⁷⁵ Neseфі, *Tebsıratu’l-edille*, s. 1/75.

¹⁷⁶ Neseфі, *Tebsıratu’l-edille*, s. 1/75.

¹⁷⁷ Neseфі, *Tebsıratu’l-edille*, s. 2/655.

¹⁷⁸ Neseфі, *Tebsıratu’l-edille*, s. 2/655.

sadece bu taallukun sübûtu üzerinden bir tartışma yürütmüştür. Bu ispat ile iktifa edip mâduma taallukun mahiyeti konusundaki bilgisizlikle uğraşmamak hâli, itirazların cevaplanması ve daha kesin ve katî olanlarla uğraşmak gayesinden ileri gelmektedir. Bu sebeple de mâdumun şeyiyyetini ele aldığı bahislerde ilm-i ilâhînin mâduma nasıl taalluk ettiğini gündem etmeyip kudretin taalluk etmemesinin doğurduğu problemlerle ilgilenmiştir. Bu sebeple ilm-i ilâhînin mâduma nasıl taalluk ettiği, yokluğa dair bilginin nasıl mümkün olduğu, mütaallakı mâdum olan bir taallukun ne demek olduğu gibi sorunlar gündem edilmemiştir.

Bizler Neseffî'nin cephesinden bu duruma dair bir tefekkürde bulunduğumuzda ilmin taalluk edebilmesi için bir nevi varlığın şart olduğunu görebilmekteyiz. Ancak bu vücûd kesinlikle bilinen anlamı ile ve şeyin eş anlamlısı olan haricî varlığı ifade eden mevcûd değildir. Mâduma, Mu'tezile'nin atfettiği tarzda bir şeylik yahut sübût atfetmenin sorunları da ortadadır. Peki hem ezeli mevcutlardan hem de mâdumun şeyliğinden bahsetmeden ilmin mâduma taallukundan nasıl bahsedebileceğiz? İnsanın mâdum hakkındaki bilgi ve ifadeleri bize bu konuda yardımcı olabilir. Bizler mâdum şeylere dair hem bilgi hem de ifade sahibiyiz. İnsanın mâdum ile ilişkisine bakıldığında mahza bir yokluk ile kurulan bir ilişki değildir. İnsan bir nevi varlık kazandırdığı şeyleri kendisine konu edinmektedir. Bu varlık kazandırma kendi kendine düşünen bir insan için sadece zihninde gerçekleşirken, mâdum hakkında diğer insanlara bir şey söyleyen insan için ise hem zihinde hem de dilde varlık kazandırma şeklinde gerçekleşmektedir. Bu sayede insan mâdumları düşüncenin yahut dilin konusu edebilmekte ve onun hakkında hükümlerde bulunabilmektedir. Mahza yokluktan bahsetmek, işaret etmek ve yokluğa mânalar yüklemek elbette mümkün olmayacaktır. Burada akla gelen soru insanın mâduma zihninde yahut dilinde kazandırdığı varlık nevi tam olarak nedir? Haricî varlıktan farkı nelerdir? Bu sorular ifade etmeye çalıştığımız çözümün cevaplama gereken sorulardır.

Yukarıda dile getirmeye çalıştığımız meseleler müteahhirîn dönem içerisinde varlık-mahiyet ve zihni varlık tartışmalarında gündeme gelen meselelerdir. Mütেকaddimîn dönem kelâmında bu meselelere dair ifadeler aradığımızda Neseffî'de her ne kadar açık bir ifade ile karşılaşmasak da Neseffî'nin muasırı Eş'arî âlimlerden Ebû'l-Kasım el-Ensârî'nin *İrşad* şerhindeki ifadeleri bize yardımcı olacaktır. Ensârî'nin ifadeleri şöyledir “Adem vücûda izafetle yahut vücûd takdiri ile bilinir. Bu zarûrî bedîhî

vecihlerden bir vecihtir.”¹⁷⁹ Ensârî mâdumun biliniş şeklinin onu vücûda izafe ederek yahut ona bir vücûd takdir ederek gerçekleştiğini söyler. Aslında bu ifadeler bizim insanın bir nevi varlık kazandırmasından bahsettiğimiz durumun ifadesidir. Bu varlık kazandırma çeşitli mahâllerde onu var etme yahut o mahâllere has bir varlık verme ya da o mahâllerde var olduğu takdiri/faraziyesi ile gerçekleşmektedir. Yani mâduma varlık izafesi yahut mâdumun var olduğunun takdir edilmesi ona bir nevi varlık kazandırmak mânasındadır. Ancak bu varlık, yaratma kudretine sahip olmayan insanın sadece izafetle meydana getirdiği bir şey olduğu için asla eleştirilen mânada bir varlığı yahut sübûtu söz konusu değildir. Böylece Allah Teâlâ’nın onu yaratması demek şeyiyyeti ile beraber var etmesi mânasına gelecektir. Çünkü ondan farazi bir durumda bahsedilmiştir. Bu farazi bahsediş bahse konu olanın şeyliğinin varlığı ile bütün olarak ele alınmakta ve bunlar arasında bir gayriyyet olmaksızın gerçekleşmektedir. Bu sebeple mâduma dair ifadelerin doğruluk ve yanlışlığı dahi varlıkları farz edildiği takdirde doğru yahut yanlış olmaları manasına gelmektedir.

İnsan üzerinden ifade etmeye çalıştığımız mâdumun bilinir olmasının mahiyetini Allah Teâlâ’ya tatbik ettiğimizde insanda olan sonradan mâdumu zihinde yahut dilde meydana getirme hâlleri olamayacağı ve Allah Teâlâ ezeli olarak âlim olduğu için bu durum mâdumun ezelden beri bahsettiğimiz tarzda bir nevi varlığının olmasını gerektirecektir. Bu ise insanın zihninde yahut dilinde olurken Allah Teâlâ’nın ilminde olacaktır. Ezelde her şey mâdum ise Allah Teâlâ onları nasıl biliyor meselesi “çünkü hepsi onun ilminde mevcut” cümlesi ile hâllolabilecektir. Burada, ilimde mevcut ifadesi bahsettiğimiz vücûd nevilerini ve hakiki vücûdu değil izafi durumu ifade ettiği için mâdumların ezeliği gibi bir sorun meydana gelmemektedir. Çünkü onlar, ezeli diye bir hükümde bulunabileceğimiz herhangi bir varlığa sahip değildir. Varlıkları takdir edildiğinde ise alacakları hüküm hâdis olmalarıdır. Bunu destekleyecek bir nokta ise vücûdlarının takdir edilmesi ifadesinin kudret, irade ve tekvin sıfatlarının taalluk etmesi mânasına gelmesidir. Tekvin sıfatının taalluk etmesi ise onun hâdis olduğunu söylemek için yeterlidir. Neseî de bunu “varlığı herhangi bir sebebe dayanan şey hâdistir”¹⁸⁰ diyerek tekvin bahsinde tekvinin ezeli olması sebebi ile mükevvenin de ezeli olması iddialarına itiraz olarak dile getirmiştir. Böylece ilm-i ilâhînin mevcudata “olduğu hâl

¹⁷⁹ Ensârî, *Şerhu’l-İrşâd*, s. 1/520.

¹⁸⁰ Neseî, *Tebîrâtı’l-edille*, s. 1/361.

üzere” olan taalluku aynıyla mâdum içinde geçerli olmakta ve bu biraz olsun Neseffî vechesinden izah edilmiş olmaktadır.

1.3.3.2 İlm-i İlâhînin Mûtaallaklarının İsmi: Mâlum ve Mezkûr

İlmin mevcûda taalluku ile beraber mâduma da taalluku, ilim sıfatının bütün sıfatlar arasında taalluk açısından en şümüllü sıfat olduğunu göstermiştir. Kudret, irade ve tekvin sıfatlarının mûtaallakları zikredilenler, hâdisler yahut mümkünler olarak ifade edilmektedir. Ancak ilme gelince içerisine hem kadîm mevcud hem hâdis mevcûdlar girmekte hem de hiç mevcûd olmayan ve olmayacak olanlar da girmektedir. Peki ilmin mûtaallaklarının umûmî ismi nedir? Mevcûdat, hâdisler yahut mümkünler bu soruya cevap olamamakta, hep bir eksiklik meydana gelmektedir. “İlim her şeye taalluk eder” cümlesi dahi şey kelimesinin kelâm ilmindeki husûsî mânasının mevcûd olması hasebi ile kelâmî açıdan nakıstır. Mevcûd ve mâdumun cevap olarak beraber zikredilmesi ise aslında bir müşterek isim cevabı değil mûtaallakları tek tek saymak mânasına gelmektedir. Burada düşünülebilecek ilk cevap diğer sıfatlarda olduğu gibi sıfattan iştikak eden bir isimdir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi kudret sıfatı mûtaallakını maddî, irade sıfatı murad ve tekvin sıfatı da mükevven yapar. Buna dayanılarak ilmin mûtaallaklarının umûmî ismi için mâlum denilebilir. Bu ifade şümül itibari ile herhangi bir mûtaallak dışarıda bırakmamaktadır. Sıfatlar arasında en şamil olan sıfatın ilim sıfatı olması elimizdeki şümülü en geniş mefhumun da mâlum olmasını sağlamaktadır. Bu sebeptendir ki metafizik anlamda yapılacak en üst taksimat mâlumu kısımlarına ayırmaktır.

Mâlum kelimesi, bu şümülü ve ilmin taalluk çerçevesini tam ifadesi sebebi ile ilim tariflerinde de çokça zikredilmiştir.¹⁸¹ Neseffî’nin eserinin en başında ilk olarak ele aldığı ilmin tarifi tartışmalarında Mu`tezile mâdumun şeyiyyeti inancı sebebi ile ilmi şey ile tarif etmiş ve mûtaallakları şey içerisine almıştır. Buna yapılan itiraz, mâdumun şey değil mevcûd olması ve imkânsızların Mu`tezile’ye göre de şey olarak isimlendirilmemesi şeklindedir.¹⁸² Bâkılânî, bazı Eş`arîler, bazı Hanefîler ve Ebû İshak el-İsferâyînî ise marifet, derk ve tebeyyün gibi kelimeler kullansalar da mütallak olarak mâlum ifadesini

¹⁸¹ Neseffî, *Tebsıratu’l-edille*, s. 1/6 ve 8.

¹⁸² Neseffî, *Tebsıratu’l-edille*, s. 1/5.

zikretmişlerdir. Neseffî'nin bu tariflere yaptığı itirazlar marifet, derk ve tebeyyün kelimelerindeki eksiklik ve kapalılık sebebiyledir.¹⁸³

Ancak Neseffî çok üzerinde durmasa da bu tariflerde, farklı bir bağlamda ifade ettiği bir hata da bulunmaktadır ki o da ilmin tarifinde yine kendisi ile izah edilecek bir kelimenin kullanılmasıdır. Mâlum, ilmin taalluk ettiği şey olduğu için ilmin tarifinde kullanımı bir nevi devir yahut totoloji meydana getirecektir. Bu sebeple mâlum kelimesi her ne kadar ilmin şamil olduklarının tamamını şamil olsa da tarif tekniği açısından hatalıdır. Burada ilmin tarifinde hem mâlum kelimesinin şümulünü ifade edebilecek hem de teknik olarak tarifi hataya düşürmeyecek bir kelime ihtiyacı hasıl olmaktadır. Bu noktada devreye Neseffî'nin Mâtürîdî'ye nispet ettiği tarif girmektedir. Hatırlanacağı üzere Mâtürîdî'ye nispet edilen tarif “ilmin mezkûru zâtta münkeşif kılması” idi. Bu tarifte ilmin mütaallakı mezkûr olarak ifade edilmiştir. Mezkûr kelimesinin ilimle doğrudan bir bağının olmaması ilim-mâlum hatasını ortadan kaldırmakta aynı zamanda ilmin taalluk ettiklerini de içerisinde barındırmaktadır. Bu sebeple herhangi bir dil ve tarif hatasına düşmeden ve ilmin şümulunu de daraltmadan ilmin mütaallakı olarak mezkûru dile getirebiliriz.

Mezkûrun mâna ve izahına dair Neseffî tarafından, ilim tarifinin akabinde herhangi bir detay zikredilmiş olmasa da eserde mezkûr kelimesinin şümulüne dair bir ifade tespit edebilmekteyiz. Neseffî sıfatlar bahsinde gayriyyet tariflerini zikrettiği bölümde Ebû Hâşim el-Cübbâî'den bir tarif zikreder. Bu tarife göre birbirinin gayrı olan iki şey “biri, diğerinin altına bütün olarak girmeyen iki mezkûr”dur. Neseffî bu tarife yaptığı itirazda mezkûr kelimesinin kullanılmasının hatalı olduğunu söyler. Gerekçesi ise mezkûr kelimesinin hem mevcûd hem de mâdum için kullanılması ve ikisini de şamil olmasıdır.¹⁸⁴ Bu ifadeler hem mezkûr kelimesini izah etmekte hem de ilim tarifinde bilinçli olarak ve devre düşmeden mâlumun şümulüne erişmek maksadıyla özellikle seçildiğini göstermektedir.

Müteahhirîn dönem kelâmında ise Mâtürîdî'ye nispetle Neseffî'den naklettiğimiz ilim tarifi, günümüze kadar şöhretini sürdürmüş olan Adudiddin el-Îcî'nin *el-Mevâkıf*'ı ve eserin Seyyîd Şerîf Cürcânî tarafından yapılan şerhi,¹⁸⁵ Sadeddin Taftazânî'nin *el-*

¹⁸³ Neseffî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/6-8.

¹⁸⁴ Neseffî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/241.

¹⁸⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 1/177.

Makâsîd'ı ve kendi şerhinde¹⁸⁶ yer almış ve bu sebeple meşhur hâle gelmiştir. Ancak bu tarifi tanıyıp hakkında ayrıntılı izahların yapılmasında Taftazânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'inin yeri ayrıdır. Birçok haşiyelere ve alt haşiyelere konu olmuş eserde Taftazânî ilim tarifi olarak Mâtürîdî'nin tarifini zikretmekte ve izah etmektedir. Taftazânî tariftaki tecelli kelimelesini zuhur ve ittihaz olarak açtıktan sonra mezkûr kelimesi için “zikredilen ve tabiri mümkün olan (*ma yüzkeru ve yumkinu en yuabbara anhu*)” izahında bulunur.¹⁸⁷ Taftazânî'nin tabir ifadesi doğrudan dili hedeflediğini göstermektedir. Bu sebeple tarifdeki mezkûr dile dökülebilen olarak almamız mümkün olacaktır.

Bu izahatın neticesi ise en geniş içeriğe sahip olan mâlum mefhumunu mezkûrun karşılayabilmesi, mezkûrun da dile dökülebilen olarak anlaşılması ve ilim ile dil arasındaki ilişkiyi gündeme getirmesidir. Dil, söz ve dile dökme fiili ise sıfatlar bağlamında düşünüldüğünde kaçınılmaz olarak kelâm sıfatını işaret etmektedir. İnsanın ilmi açısından ifade edildiğinde bildiklerinin tamamının aynı zamanda dile dökülebildiği şeyler olması ilim sıfatı ve kelâm arasında bir mutabakat kurmayı sağlamaktadır. Elbette burada dile dökmüş olmak değil dile getirebilme özelliğine sahip olup bunun imkânsız olmaması kıstastır. Bu, dilin mütaallakı ile ilmin mütaallakını eşitleyen bir durumdur. Bu vecheden ifade edebiliriz ki ilmin mütaallakı ile kelâmın mütaallakı aynıdır. İkisi de şümul itibarı ile eşittir. Bu sebeple müteahhirîn dönem eserlerinde sıfatların taallukları konu edildiğinde ilim ve kelâm arası ilişkiye de değinilmektedir. Yukarıda kendisinden bu konuda nakilde bulunduğumuz Senûsî, *Şerhu's-Suğra* isimli eserinde sıfatları taalluklarına göre taksim ederken son kısımda aklî hükümlerin tamamına taalluk eden sıfatlar olarak ilim ve kelâm sıfatlarını zikretmiştir.¹⁸⁸

1.3.3.3 İlmin Vecihlere Taalluku

İlim sıfatının mütaallakatı içerisine mâdumların da girdiğini ve ilmin mütaallakının en umûmî ifadesi olarak mezkûrun kullanıldığını ifadeden sonra ilmin taalluku hakkında mütaallak vechesinden konuşabileceğimiz bir diğer husus, ilmin mütaallaka taalluk keyfiyetidir. Ancak burada ilmin “olduğu hâl üzere” olan keyfiyetinden değil mütaallakın

¹⁸⁶ Taftazânî, *Makâsîd*, s. 99; Saduddin et-Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Amira, Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1998, s. 194.

¹⁸⁷ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 112.

¹⁸⁸ Senûsî, *Şerhu's-Suğra*, s. 171.

yapısı sebebi ile meydana gelen ve değişen keyfiyetinden bahsetmekteyiz. İlmin taallukunun mahiyeti olarak bir şeye olduğu hâl üzere taalluk etmesi ifadesi zihinlere, mâlumların -daha doğru bir ifade ile mezkûrların- tek bir yapıda oldukları ve ilmin o yapıya taalluku ile bilme faaliyetinin tamamlanıp o şeye dair hakiki bilginin meydana geldiği düşüncesini getirebilir. Hâlbuki Neseî mevcûdların tek ve bütün bir yapıda olmayıp çeşitli vecihlerinin olduğunu söyler. Bu sebeple bir şeyi bilmek demek onu tamamen kuşatmış olmayı ve ona dair herhangi bir bilgisizliğin olmadığını ifade etmez.

Neseî'nin bu meseleyi dile getirdiği yer yine gayriyyet tarifleridir. Neseî, mezkûr kelimesi hakkındaki naklimizde olduğu gibi gayriyyete dair tarifleri ele alıp eleştirdiği kısımda bazı Mu`tezilîlerden şöyle bir tarif nakleder: “birbirinin gayrı olan iki [şey] birinin bilinip diğerinin bilinmemesi mümkün olan iki[şey]dir.”¹⁸⁹ Bilinebilme ve bilinememe ifadelerinin gayriyyeti göstermesi iddiasına dair Neseî'nin cevabı ise bir şeyin bir vecheden bilinip diğer vechesinden bilinemeyebileceğidir.¹⁹⁰ Neseî tek bir şeyin dahi her ne kadar yapı itibarı ile bir gibi gözükse de aslında çeşitli vecihlerinin olduğunu söyler. Vecih itibarı ile meydana gelen çeşitlilik bir gayriyyeti ifade etmemektedir çünkü hâla aynı şeyden bahsedilmektedir. Neseî buna misal olarak siyaha dair olan bilgiyi verir. Bir kimsenin siyaha dair bilgisi onun bir renk olduğuna taalluk edebilir ancak aynı kişi siyahın araz olması hasebiyle bekâsı imkânsız olan olduğunu bilmeyebilir. Bu misalde siyaha dair bilinen ve bilinmeyenler siyahın vecihleridir ve siyahın gayrı değil bizzât kendisidir. Bu vecihlerin siyahın gayrı olduğu iddiası siyah arazında başka sıfatların kâim olduğu mânasına gelecektir ki bu da mâlum olduğu üzere muhâldir.¹⁹¹

Neseî'nin bizlere bahsettiği gayriyyet tarifi ve bir şeyin çeşitli vecihlerden bilinip bilinmemesi meselesi burada Neseî'nin bizlere takdim ettiği üç beş satırlık basit bir mesele midir? Vecihlere ve ilmin taallukuna dair yapılan kısa bir araştırma dahi bunun böyle olmadığını, bilakis Neseî'nin değindiği meselenin doğrudan hâller ve külliler meselesi ile bağlantılı olduğunu göstermektedir. Meselenin külli ıstılahı şeklindeki takdim ve tartışmaları daha çok müteahhirîn dönem kelâmında olduğu için bizler Neseî ve muasırları çerçevesinde meseleye değinmeye çalışacağız.

¹⁸⁹ Neseî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/243.

¹⁹⁰ Neseî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/243.

¹⁹¹ Neseî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 1/243.

Evvela Nesefî'nin bazı Mu'tezilî mütekellimlere nispetle naklettiği gayriyyet tarifini ele alacağız. Nesefî'nin nakline göre bu mütekellimler iki şey arasındaki gayriyyeti birinin biliniyorken diğerinin bilinmemesinin mümkün olmasına bağlamaktadır. Tarifdeki bilinip bilinmemenin gayriyyeti ve muhâlefeti iktiza ettiği iddiası aynı ifadelere dayanılarak yapılan hâl ispatı delilini akla getirmektedir. Her ne kadar hâl nazarîyesinin ilk mümessili olan Ebû Hâşim'den doğrudan nakiller konusunda kaynaklarımız kısıtlı olsa da Ebû Hâşim sonrası hâl nazarîyesini kabul eden mütekellimler sebebi ile kısır olmayan bir literatüre sahibiz. Burada elbette akla ilk olarak mütekaddimîn dönem kelâmında Eş'arîlik için merkez şahsiyet olan Cüveynî gelmektedir. Mâlumdur ki Cüveynî erken dönem eserleri olan *Şâmil* ve *İrşâd*'da hâl nazarîyesini müdafaa etmiş, delillerini ortaya koymuş ve itirazlara cevap vermiştir. Cüveynî'nin hâllerin sübûtuna dair ortaya koyduğu delillerin meşhurlarından biri ise bizim mevzumuzu doğrudan ilgilendiren ilmin taallukları açısından hâllerin ispatıdır.

Cüveynî'nin ifadeleri üzerinden takdim edersek delil şu şekildedir, insanın bir cevhere dair bilgisi evvela onun var olduğuna dairdir. Cevherin varlığını bilen insan onun mütehayyiz olduğunu bilmeyebilir ve bunu sonradan öğrenebilir. Böylece iki ilim hasıl olmuştur ki biri cevherin vücûduna taalluk eder diğeri ise tehayyüzüne. Bu iki farklı mütaallakı olan iki ilim hakkında, ikisinin aslında bir ilim olduğu iddia edilemeyecektir. Çünkü biri biliniyorken diğeri bilinmiyordu, bu bir ilmin hem ilim hem cehil olmasını gerektirir ki muhâldir. O zaman kesinlikle burada iki ilim vardır.¹⁹² Bu sefer soru Cüveynî tarafından ilim üzerinden değil mütaallak üzerinden sorulur. Bu iki ilmin mütaallakı bir midir? Cüveynî burada iki ilmin aynı mâluma taalluk ettiği cevabını imkânsız görür. Çünkü bu durum cevherin vücûdu ve tehayyüzünün bir olduğunu ifade eder. Ancak verilen misalde biri biliniyorken diğeri bilinmiyordu. Ya vücûda dair bilgi aynı zamanda tehayyüze dair bilgi denilecek ki misal bunu yalanlıyor yahut bir şeyin hem biliniyor hem bilinmiyor olduğu söylenecektir. Verilen misal üzerinden yürütelen tefekkür zarûî olarak elimizde iki ilim ve iki farklı mütaallak yani mâlum olduğunu gösterir. Bu aşama için aynı zamanda Nesefî'nin bazı Mu'tezilî mütekellimlerden naklettiği gayriyyet tarifinin ispat kısmıdır diyebiliriz. İlmin iki şeye farklı farklı taalluku mütaallakların birbirinin gayrı olmasını gerektirdi. Cüveynî'nin, bu gayriyyet ispatı akabinde sorduğu soru ise “iki

¹⁹² Cüveynî, *Şâmil*, s. 635.

mâlumdan biri cevherin varlığıdır ve peki diğer mâlum olan cevherin tehayyüzü nedir?” şeklinde¹⁹³ Tehayyüz cevherin arazı değildir, mâdum da değildir aynı zamanda kesinlikle cevherin vücûduna da zaittir. Cüveynî buradan çıkan sonucun zarûrî olarak ne mevcûd ne mâdum olarak vasıflanamayacak olan ancak mevcûdun bir sıfatı olarak dile getirilebilecek olan hâl olduğunu söyler.¹⁹⁴

Cüveynî *İrşâd*’da ilgili delile dair bir itiraza değinir. Cüveynî’nin ifadesi şöyledir:

Hâlleri kabul etmeyenler bazen [ilmin ihtilafından mâlumun ihtilafının meydana gelmesine itiraz için] bir şeyin bir vecihten bilinip diğerinden bilinemeyebileceğini söylerler. Hâlbuki vecihleri öne sürmek hâlleri ispat etmek demektir. Kelâm ilmi ile uğraşanların hâllerden kaçmaları mümkün değildir, ister hâl desinler, ister vecih ister de nefis sıfatı desinler.¹⁹⁵

Cüveynî’nin bu ifadeleri bizlere iki şeyi göstermektedir. Birisi hâl nazarîyesinin hassaten ilmin taalluku üzerinden yapılan ispatına bir kısım mütekellimler bir şeyin bir vecihten bilinip bir vecihten bilinmemesi ile itiraz etmişlerdir. İkincisi ise Cüveynî bundan haberdardır ve bunu hâl nazarîyesinin reddi değil bilakis ispatı addeder.

Cüveynî’nin bu ifadeleri, ilk defa kendisine yöneltilen itirazlara verdiği bir cevap değildir. Aslında bu ifadeler Bâkılânî’nin, kendisini hâl nazarîyesini kabul ettiği için eleştirenlere dair savunmasının Cüveynî tarafından dillendirilmesidir. Bu bilgiye ise Cüveynî’nin talebesi ve Neseî’nin bir diğer muasırı olan Kiyâ el-Herrâsî (v. 504/1110) üzerinden vakıf olmaktadır. Vukufiyetimiz ise Mehmet Aktaş’ın Cüveynî’nin hâl anlayışına dair kâleme aldığı müfid bir makale sayesinde gerçekleşmiştir. Aktaş makalesinin dipnotunda ilgili bölümü Kiyâ el-Herrâsî’nin *Usûlüddin* isimli eserinden alıp tercüme etmiştir. Bu nakle göre Kiyâ el-Herrâsî, Bâkılânî’nin kendisine yöneltilen “Ebû’l-Hasan el-Eş’arî hâlleri kabul etmemiş iken sen nasıl kabul edersin” eleştirilerine verdiği cevapta iddiaların aksine Eş’arî’nin hâlleri kabul edip kullandığını söylemiştir. Bâkılânî, Eş’arî’nin eserlerinin hâller ile dolu olduğunu söylemiş ve buna delil olarak Eş’arî’nin eserlerinde “bir şey bir vecihten bilinir bir vecihten bilinmez” dediğini göstermiştir. Bâkılânî “Eş’arî’nin vecih dediğine biz hâl diyoruz” diyerek müdafaasını

¹⁹³ Cüveynî, *Şâmil*, s. 635.

¹⁹⁴ Cüveynî, *Şâmil*, s. 635; Cüveynî, *İrşâd*, s. 81-82.

¹⁹⁵ Cüveynî, *İrşâd*, s. 82.

nihayete erdirir.¹⁹⁶ Cüveynî de Bâkılânî'nin böyle bir iddiada olduğuna sadece işaret eder. Cüveynî'nin *Şâmil*'deki ifadesi “Kadı [Bâkılânî] bazen, sözlerinden yaptığı çıkarım ile Şeyhimize [Eş`arî] hâller görüşünü nispet ederdi.” şeklindedir.¹⁹⁷

Bu mâlûmat ile bir araya gelince kelâm tarihi açısından ehemmiyetli bilgiler meydana gelmektedir. Buna göre kelâm eserlerinde ve tartışmalarda vecihlerden bahsetmek ve vücuhu kullanmak daha eskilere, Eş`arî'ye kadar gitmektedir. Vücuhun hâl mânasına geldiği ise Bâkılânî tarafından öne sürülmüş ve Cüveynî tarafından devam ettirilmiştir. Ancak Eş`arîlik içerisinde bu iddianın muarızları da bulunmaktadır. Onlara göre ise vücuh ifadesi asla hâl mânasına gelmemektedir. Bâkılânî'nin karşısında yer alan bu iddianın sahibi olarak ise İbn Fûrek'in adı geçmektedir.¹⁹⁸ İbn Fûrek Eş`arî'nin bir şeyin bir vecihten mâlum bir vecihten meçhul olduğunu söylediğini uzun ve çeşitli nakillerle beraber ortaya koyduktan sonra şu ifadeler ile isim vermeden Bâkılânî'nin iddialarına cevap verir:

[Eş`arî] Siyahın mevcûd olduğu bilinir, sonra; muhdes, araz ve renk olduğu bilinir, der ve bunlar siyahın hâlleridir ve zâta zâid sıfatlarıdır demekten geri durur bunu kabul etmezdi. Bilakis siyahın muhdes ve siyah olduğuna dair bilgi aynı tek bir zâta taalluk eden iki ilimdir, derdi.¹⁹⁹

İbn Fûrek aslında bu izahını en başta Eş`arî için bir şeyin bir vecihten mâlum bir vecihten meçhul olduğunu söylediğini ifade ederken kullandığı “bir şey” kelimesi ile vurgulamıştır. Ancak burada daha ayrıntılı ve açık ifadeleri söz konusudur.

Bu konuya Neseî tarafından yapılan katkı sadece yukarıda naklettiğimiz bağlam değildir. Neseî kulların fiilleri meselesinde kabih fiilin meydana getirilmesine dair bahsin içerisinde vücuh meselesine biraz daha ayrıntılı değinir. Neseî fiilin hüsün-kubuh olarak tavsifi meselesinde Neccâriyye'den nakilde bulunurken, onların fiillerin cihetleri olduğunu söylediklerini ifade eder. Neccâriyye'nin iddiası fiilin cihetleri olduğu ve bir fiilin Allah Teâlâ'nın fiili olması cihetinden kabih olmayıp insanın fiili olması cihetinden kabih olduğudur. Bunun fiil üzerinden misali küfrün hem şey, hem araz hem de bir itikad

¹⁹⁶ Mehmet Aktaş, “Kelâm Atomculuğunun Tümel Modeli: Cüveynî Örneğinde Ahvâl Teorisi”, *Nazariyat* 7/2 (Ekim 2021), s. 65.

¹⁹⁷ Cüveynî, *Şâmil*, s. 631.

¹⁹⁸ Mehmet Aktaş, *Ahvâl*, s. 65.

¹⁹⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 308.

olmasıdır ve bunlar fiilin cihetleridir. Bir diğer misal ise yukarıdaki misallerle ortak olan siyah rengidir. Siyah hem şeydir, hem araz hem de renktir.²⁰⁰

Nesefî, Neccâriyye'den naklettikleri akabinde cihetler hakkında erken kelâm literatüründeki ihtilaftan bahseder. Buna göre Mu`tezilî mütekellimler cihetlere karşı çıkmışlar ve arazların hiçbir şekilde cihetleri olmadığını iddia etmişlerdir. Nesefî bu konuda Mu`tezilî mütekellimlerin oldukça sert ve katı bir tavırları olduğunu ve cihetleri savunanları ahmaklıkla itham ettiklerini söyler.²⁰¹ Bunlardan İskâfî (v. 240/854) ve Cafer b. Harb'in adını zikreden Nesefî aynı zamanda bu iki ismin ve diğerlerinin, fiillerin cihetlerinin iptaline dair müstakil eserler kaleme aldıklarını söylemiştir. Nesefî, Mu`tezilî mütekellimlerin cihetlere itiraz gerekçesi olarak da ciheti zâhir mânası olan yönler yani altı yön olarak ele aldıklarını ve bu sebeple sadece cisme mahsus olduklarını söylediklerini ifade eder.²⁰² Hâlbuki bu, başta Neccâriyye olmak üzere cihetlerden bahsedenlerin maksadını bilmemek ile alakalıdır. Nesefî burada Neccâriyye'ye cihetler üzerinden yapılan eleştirilerin, maksadı ve mânayı bilmemekten kaynaklandığını söyledikten sonra kendisinin ve temsil ettiği Hanefî kelâmının fiiller konusunda cihetleri kabul etme mecburiyetleri olmadığını da vurgular. Mâtürîdî'nin de her ne kadar eserlerinde fiilin cihetlerinden bahsetmiş olsa da, maksadının birçok konuda olduğu gibi müsahele yolu ile meseleyi takdim ve karşı tarafı ilzam olduğunu söyler. Nesefî hüsün-kubuh meselesinde, fiilin cihetleri konusunda açık ve sert bir karşı tavra sahip olmasa da görüşlerinin asıl dayanağının cihetleri ispat olmadığını da vurgular.²⁰³ Ancak dikkat edilmesi gereken nokta Nesefî'nin bu ifadelerinin fiiller meselesine has olması ve inkar ifade etmemesidir. Naklettığımız üzere Nesefî bir şeyin bir vecihten mâlum diğerinden meçhul olmasını kabul etmekte ve böylece muarızlarına cevap vermektedir.

Nesefî'nin cihetleri izahı sadedinde dile getirdiklerine bakıldığında o, Neccâriyye üzerinden ifade ile onların cihetlerden ve cihetlerin varlığından bahsederken Mu`tezile'nin iddia ettiği gibi altı yönü değil bilakis ibare ve mâna açısından cihetlerden bahsettiklerini söylemiştir. Nesefî'nin bu ifadesindeki ibare kelimesi meseleyi dile bağladığına dair bir işarettir. Bir sonraki izahında ise Nesefî cihetleri, bir şeyin zâtı

²⁰⁰ Nesefî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 2/670.

²⁰¹ Nesefî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 2/672.

²⁰² Nesefî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 2/670.

²⁰³ Nesefî, *Tebsıratu'l-edille*, s. 2/671.

sebebiyle hakettiği vasıflardan ayırmakta ve cihetlerin zât sebebi ile değil bir şeye yapılan izafetler sebebi ile kazanılan vasıflar olduğunu söylemektedir. Bu sebeple Neseî, cihetlerin farklılaştığını söylediği şeylerin izafet itibari ile sabit olan vasıflar olduğunu söyler. Mesele fiiller etrafında döndüğü için de bu cihetlere yani izafetle sabit olan vasıflara verdiği misaller bir fiilin taat, masiyet, hikmet, sefeh, hayır ve şer olmasıdır.²⁰⁴

Eş`arî, Bâkılânî, İbn Fûrek, Cüveynî ve Kiyâ el-Herrâsî'den yapılan nakiller sayesinde Neseî'nin aslında çok kısa ifadeler ile derin ve ayrıntılı meseleler hakkındaki tavrını ortaya koyduğunu rahatlıkla görebilmekteyiz. Bunu Neseî'nin muasırı ve “bir şeyin vecihten mâlum bir vecihten meçhul olması” ile hâl tartışmalarına da değinen Cüveynî'nin bir diğer talebesi Ebû'l-Kasım el-Ensârî'nin ifadeleri ile daha da ileri götürebilmekteyiz. Ensârî hem hocası Cüveynî'nin *İrşad*'ına geniş bir şerh yazmış hem de müstakil olarak hacimli bir kelâm metni kâleme almıştır. İçerikleri ve ifadeleri birbirine çok benzeyen ve kimi yerleri tamamen aynı olan bu iki metinde de Ensârî, hâl nazariyesini hocası Cüveynî'nin eserleri üzerinden delilleri ile beraber takdim etmiş ve daha sonra hâl nazariyesini, kabul etmeyenlerin bunlara verdiği cevaplar ve kendi izahları ile beraber tartışmıştır. Ensârî, *İrşad* şerhinde Cüveynî'nin ilmin taallukları açısından hâlleri ispat etmesini takdim ettikten sonra bu iddiaya itiraz etmiş ve hâlleri reddetmiştir.

Ebû'l-Kasım el-Ensârî hâllerin ispatındaki esas dayanak noktasının eşyanın iştirak ve ihtilaf noktaları olduğunu söyler. İki şey arasındaki iştirak ve ihtilaf noktaları ise onların sahip olduğu umûmî ve husûsî vasıfları ortaya çıkarmaktadır. Siyah ve beyazın misalinde, ikisinin de renk olması ortaklaştıkları bir vasıftır. Siyah ve beyaz olmaları ise onları birbirlerinden ayıştırmaktadır. İştirak ve ihtilaf noktalarının farklı olması ve yukarıda taalluk üzerinden ifade ettiğimiz gibi ilmin siyaha taalluk edip renk olmasına, araz olmasına yahut bekâsının imkânsız olmasına taalluk etmemesinin de mümkün olması siyah, araz, hâdis ve rengin birbirinin gayrı ve muhtelif şeyler olduğunu gösterir. Bunlardan siyah olmak harici vasıfların tamamı umûmîdir. Hâlleri kabul edenler bu umûmî vasıfları siyahın zâtına zâid hâller olarak ifade etmektedirler.²⁰⁵ Ensârî'nin bu konuya umum-husus açısından getirdiği cevaplar ve Neseî'nin bu konuda eserinin birçok yerinde bulunan ifadeleri meselenin daha çok külliler bahsi ve varlık-mahiyet tartışmaları ile alakalı olduğunu gösterir. Küllîler ve umum-husus ilişkisi ana konumuz olmadığı için

²⁰⁴ Neseî, *Tebîrâtı'l-edille*, s. 2/671.

²⁰⁵ Ensârî, *Şerhu İrşad*, s. 1/526.

detaylara girmeyeceğiz. Ancak Mehmed Aktaş'ın vücut ve itibar kelimeleri için dile getirdiği “Bu kavramların Gazzali öncesi kelâmcılar ile Gazzali sonrası kelâmcılar için ne anlam ifade ettiği incelemeye değer bir konudur.”²⁰⁶ sözlerinin aynıyla bu kelimelerle de doğrudan bağlantılı olan umum-husus ıstılah çifti içinde geçerli olduğunu vurgulamak isteriz.

Ensârî'nin Cüveynî'nin ilmin taalluku üzerinden yaptığı hâl ispatına yönelik eleştirisi Neseffî'nin ifadeleri ile aynıdır. Ensârî bir şeyin bir vecihten bilinip diğer vecihten bilinmemesinin, hâli kabul edenler tarafından iki ilmin mütallakının farklı olması gerekir iddiasını ortadan kaldırdığını söyler. Neseffî'de de gördüğümüz gibi vurgu cihetlerin bir şeyin zâtından ayrı ve müstakil olmayıp bilakis zâta râci olmalarınadır. Mesele bu hâli ile mâdumun şeyiyyeti ve varlık-mahiyet bahisleri ile de doğrudan irtibatlıdır. Ensârî vecihlerinin kabulünün hem Bâkîllânî hem de Cüveynî tarafından dile getirildiği gibi aslında hâlleri kabul mânasına geldiği itirazlarından da haberdardır. İsim vermeden “siz aslında hâlleri vecihler diyerek dile getirdiniz.” diyenlere cevap olarak Ensârî, bunun zandan ibaret olduğunu söyler. Bir şeyin birbirinden ayrı olarak ve farklı farklı bilinen cihetlerinin umum-husus mânalar olduğu söyleyen Ensârî, bunun dil âlimlerinin bir ıstîlâhı olduğunu ifade eder. Buna göre dilciler rengi renk sınıflarını kapsayacak (*yeummu*) bir isim olarak, arazi da hâdis mânalar sınıfını kapsayacak bir isim olarak ortaya koymuşlardır. Ensârî'nin buradaki renk ve arazın birer “isim” olmasına dair vurgusu, Neseffî'nin cihet hakkındaki izahında geçen “ibare” ifadesi ile mutabıktır. Neseffî aynı zamanda varlığın ism-i cins olmadığını ifade ederken cevher, arazi, canlı ve bitki gibi kelimelerin cins isimler olduğunu söylemekte ve aynı esasa vurguda bulunmaktadır.²⁰⁷ Unutmamak gerekmektedir ki müteahhirîn dönemde küllî denilen kelimelere Neseffî'nin ve muasırı diğer bazı mütekellimlerin isim demesi onların vücut-zat ayniyeti anlayışlarının bir meyvesidir. Netice olarak Ensârî umum ve husus ifadelerinin isim olduklarını, isimden başka bir mercilerinin olmadıklarını ve mevcûd bir zâttan bahsedilirken o zâtta herhangi bir umumluk yahut hususluğun bulunmadığını ifade eder.²⁰⁸ Ensârî'nin ifadeleri Neseffî'nin hem ciheti ele aldığı yerlerdeki hem teşbih

²⁰⁶ Mehmed Aktaş, *Ahvâl*, s. 65.

²⁰⁷ Neseffî, *Tebsîratu'l-edille*, s. 1/159.

²⁰⁸ Ensârî, *Şerhu İrşâd*, s. 527.

bahsinde ele aldığı vücûd-zât tartışmalarındaki ve hem de sıfatlar bahsindeki birinci bölümde tablo şeklinde göstermeye çalıştığımız taksimatı ile mutabakat hâlinedir.

Ensârî ile Neseîî arasındaki fark Ensârî'nin hâli kabul edenlerin de bulunduğu bir gelenekten geliyor olması ve dahası doğrudan hocası olan Cüveynî'nin bu konudaki çabaları ve eserleridir. Bu durum onu, hâller konusuna dolayısıyla bu bahislere özel olarak eğilmeye sevk etmiş ve bu sayede görüşlerini daha derli toplu bir hâlde sunabilmiştir. Neseîî ise özellikle hâller konusunda sadece Ebû Hâşim'e atıfda bulunması ve onu da sıfatlar meselesindeki farklı telakkilerden biri olarak ele alması, Eş'arî gelenekte daha derli toplu olan mâlûmatın çok daha dağınık bir hâlde eserinin birçok yerinde farklı bağlam ve detaylarla bulunmasına sebep olmuştur. Ancak şunu açıkça ifade edebiliriz ki Ebû'l-Muîn en-Neseîî hem kendisinden önceki kelâm birikiminin tamamına hem de muasırlarının gündemi olan meselelere tam bir vukufiyet içerisinde hareket etmiştir. Neseîî'nin bu vukufiyeti müstakil çalışmalara konu olacak derecede geniştir. Kullandığı eserler, nakilde bulunduğu isimler ve ıstılahlar bunu ortaya koymaktadır. En mümeyyiz vasfı ise bunların tamamına bir Hanefî mütekellimi olarak yaklaşp asla herhangi bir tarafın mukallidi olmamasıdır.

SONUÇ

Kelâm ilmine özel isim olacak derecede merkezde bulunan ilâhî sıfatlar meselesi, bu ilmin diğer büyük başlıkları olan varlık, ilim, cevher ve araz gibi meselelerinden hali olmayan geniş bir alandır. Bu meselenin anlaşılması yahut saydığımız diğer meselelerin ele alınması elbette birbirlerinden müstağni kalamayacakları şekilde bir irtibata sahiptir. Mütেকaddimîn dönem kelâm kitaplarında bu husus sarahaten ifade edilmiş olmasa da, bu kitapların tanzimi ve mevzularının sırası bu konuda fikir verebilmektedir. Mütעהhîrîn döneminde ise eklenen yeni konularla yeni bir tanzime gidilmiş ve umur-i âmme bahisleri eklenerek olanca genişliği ile ele alınmıştır.

Bu ifadelerimizi Nesefî'nin sıfat anlayışını takdim etmeye çalıştığımız birinci bölümde görmek mümkündür. Burada dikkat edilmesi gereken husus Nesefî'nin mütעהhîrîn dönem kelâmının ıstılahlarından daha çok mütেকaddimîn dönem kelâmının ıstılahlarını kullanmakta olduğudur. Bunlar, Nesefî'nin vücûd-zât, vücûd-mevcûd ve umûm-husûs ıstılahlarını kullanmasında kendisini açıkça göstermektedir. Bu ıstılahlar mütেকaddimîn dönemin sonlarına doğru giderek öne çıkmış, yaygınlık kazanmış ve merkezîleşmeye başlamıştır. Bu durumu mütעהhîrîn dönemdeki umur-i âmme bahislerinin habercisi saymak mümkündür.

Vücûd-zât ilişkisi ve mütעהhîrîn dönemin yaygın kavramlarından olan küllîler meselesi, Nesefî'yi sıfatlar ve sıfatların taallukları hakkında belli bir anlayışa götürmüştür. Buna göre vücud-zat ilişkisi bir özdeşlik ilişkisi olduğu için bir sıfatın vücudu ile kendisi/zatı arasında bir ayrılık bulunmamaktadır. Bu kabulün neticesi ise sıfatın hakikati ve özü olarak ifade edebileceğimiz taallukun, sıfatın bizzat kendisi olmasını sağlamıştır. Sıfat ile onun vücudu ve taalluku birbirinin aynı olan şeylerdir. Bu durum umûm-husûs üzerinden ifade edildiğinde, bir sıfat için birçok umûmî vasıftan bahsedilebilmektedir. Ancak bunlar asla sıfatın vasıflanması manasına gelmemektedir. Çünkü umûmî vasıfların sıfatın haricinde sübutları bulunmamaktadır. Bu ifadelerin doğrudan irtibatlı olduğu konu ise mümâselet-müşâbehet bahsidir. Böylece ne ilâhî sıfatlar ne de ilâhî sıfatların insanların sıfatlarına benzeyip benzemediği meselesi mütেকaddimîn dönem özelinde, vücûd-zât ve umûm-husûs konuları ele alınmaksızın işlenemeyecektir. Bu konuda Nesefî'de dağınık halde bulunan mâlûmatın daha rahat anlaşılabilmesi, onun muasırı diğer mütেকellimlerin konu hakkındaki ifadeleri ile

mukayeseli olarak ele alınmasına bağlıdır. Bu mukayese Neseî'nin kendi dönemi ile olan irtibatını da göstermektedir.

İlâhî sıfatlar arasında ilim sıfatını özel olarak incelemek Allah Teâlâ'nın âlim oluşunun hakikatini ele almak mânasına gelmektedir. İlm-i ilâhînin sıfat olması hususiyetleri, onu hâdis ilimden ayıracak ve onun insanda bulunan ilim arazından ayrıldığı noktaları gösterecektir. Neseî bunları özellikle mümâselet meselelerinde ele almıştır. İlim sıfatına daha özel bir vecihten yaklaşmak ise ona sıfat olması haysiyetiyle değil bizzat kendisi yani ilim olma haysiyetiyle yaklaşmayı gerektirmektedir. Bu ise taallukun bir diğer ifadesidir. Bu sebeple biz sıfatın hakikati olarak, onun taallukunu ifade ediyoruz.

Neseî'nin ilmin taalluku konusundaki ifadesi gayet sarihdir. İlim sıfatı bir şeye “olduğu hâl üzere” taalluk etmektedir. Bu, ilim sıfatının ilim sıfatı olmasının, ilişki içerisinde bulunduklarının hallerini mâlum hale getirmesi demektir. Taallukun sıfatın hakikati olması ve “olduğu hale” taalluk etmesi, ilim tariflerindeki tartışmaların ve doğru tarifi bulmanın da anahtarı olduğunu göstermektedir. Buna, ilmin taalluku ile İmam Matürîdî'nin ilim tarifi arasındaki irtibatı göstererek işaret etmeye çalıştık.

İlm-i ilâhînin taalluku hakkındaki ikinci soru, onun şümülû hakkındadır. Akaid metinlerinden itibaren Allah Teâlâ'nın her şeyi biliyor olmasının hakikati ele alınmış ve ilmin taalluk genişliği görülmeye çalışılmıştır. Bu konuda tartışmaların etrafında döndüğü konu ise mâduma ilmin taalluk edip etmeyeceği meselesidir. Biz bu meselede, Allah Teâlâ'nın mâdumu mâdum iken biliyor olup olmadığından ziyade, mâduma ilmin nasıl taalluk ettiğinin öne çıktığı kanaatindeyiz. Bu soruya Mu`tezile mâdumun şeyiyyeti nazariyesi ile cevap vermiştir. Her ne kadar hem Neseî'de hem diğer mütekaddimîn mütekellimlerinde mâdumun şeyiyyeti meselesinde kudret sıfatı üzerinden bir tartışma yürütülmekte ise de bu, nazariyenin farklı vecihlerden yanlışlanması demektir. Ancak ilim vechesinden nazariye, ilmin mâduma taallukunun ispatını ifade etmektedir. Biz bu meseleye Neseî'ye bağlı kalarak cevap vermeye gayret ettik. Bu cevap çabası ise zaruri olarak bizleri vücûd mefhumunu tekrardan ele almaya götürmektedir. Bu nokta da artık mütekaddimîn kelâmından müteahhirîne geçişin mühim bir kapısı olacaktır.

İlim sıfatı hakkında son olarak ele aldığımız bahis cihetler ve ilmin cihetlere taalluku oldu. Cihetler hâl nazariyesini kabul eden mütekellimlerin iddialarını ispat ve ifade için kullandıkları bir ıstılah olmakla beraber hâl nazariyesini reddedenler tarafından

da sıklıkla kullanılmaktadır. Neseî vecih ıstılahını hâl nazariyesi ile irtibat kurmadan yukarıda ifade ettiğimiz umûm-husûs ile bağlantılı olarak ele almaktadır. İfade ettiğimiz gibi umûmî vasıflar zattan ayrı olmadıkları için ilmin umûmî vasıflara olan farklı zamanlardaki taallukları ve bu taalluklardaki ayrışma sadece bir şeyin farklı vecheleri demektir ve bu zattan ayrı vasıflar oldukları mânasına gelmeyecektir. Neseî'nin bu konudaki görüşleri de muasırları ve hâl nazariyesi tartışmaları ile beraber ele alındığında hak ettiği kıymeti görecektir.

Hulasa olarak ifade edebiliriz ki, Allah Teâlâ'nın ilmi, mevcûd olsun mâdum olsun, dile getirilebilecek ve kendisinden haber verilebilecek olanların (mezkûr) tamamına, bütün vecihlerden ve oldukları hâl üzere taalluk etmektedir. Taalluk mezkûrun Allah Teâlâ'da münkeşif olarak bulunması demektir. Böylece anlaşılmaktadır ki sıfatlar meselesindeki “sıfatlar hâdis mi kadîm mi” tartışmasının esas parçalarından biri taallukun hudûsu ve kıdemi tartışmasıdır. İlm-i ilâhînin ezeli olarak mezkûra bilâ istisnâ taalluk ediyor olması hem onun en şümullü sıfat olup kapsamı dışında hiçbir şeyin olmadığını göstermekte hem de bu ilmin doğruluğuna işaret etmektedir. Sıfatın taalluku, kendisinden başka bir şey olmadığı için sıfatların vasıflanması sorunu da meydana gelmemektedir. İlmin, taalluk ettiği bir şeyin bütün vechelerine taalluku da o şey ile vecihleri arasında bir ayrılığı (hâller) göstermemektedir. Böylece Neseî hem ilm-i ilâhînin ezeli ve şâmil bir sıfat olduğunu söylemiş hem de buradan yola çıkarak mâdumun şeyiyyeti ve hâllerin ispatının delillendirilemeyeceğini ortaya koymuştur.

BİBLİYOGRAFYA

- Abdulcebbâr, Kâdî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. Çev. İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Aktaş, Mehmet. “Kelam Atomculuğunun Tümel Modeli: Cüveynî Örneğinde Ahvâl Teorisi”, *Nazariyat* 7/2 (Ekim 2021): 53-82.
- Âsım Efendi, Mütercim. *el-Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*. Haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Bâcûrî, İbrahim. *Hâşiye `alâ Ümmi'l-Berahîn (mea Takrîrâtı Şerşîmî, Zeynebî, Üchurî ve Enbâbî)*. Thk. Mahir Muhammed Adnan, Lübnan: Daru Tahkiki'l-Kitab, 2023.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Usûlüddîn*. Thk. Ahmed Şemseddin, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Buhârî, Alâuddin Abdülaziz. *Keşfu'l-Esrâr `an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*. Thk. Abdullah Mahmud, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2019.
- Cürcânî, Seyyîd Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- . *et-Ta`rifât*. Thk. Muhammed Sıddık Minşavi, Kahire: Daru'l-Fadile, 2004.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî. *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye*. Thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, Mısır: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Tûras, 1992.
- . *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâtu`i'l-Edille fî Usûli'd-dîn*. Thk. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdülmünim, Mısır: Mektebetu'l-Hancı, 1950.
- . *eş-Şâmil fî Usûli'd-dîn*. Thk. Ali Sami Neşşar, İskenderiye: Mearif, 1969.
- Delen, Halil İbrahim, “Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin Kelâm Sistemi” Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2022.
- Ebû Hanîfe, İmâm-ı Azam. *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*. Çev. Mustafa Öz, İstanbul: İFAV, 2015.
- Ensârî, Ebû'l-Kasım. *el-Gunye fî'l-Kelâm*. Thk. Mustafa Haseneyn Abdulhadi, Kahire: Daru's-Selam, 2010.
- . *Şerhu'l-İrşâd*. Thk. Halid el-Advani, Beyrut: Daru'd-Dıya, 2022.
- Erdoğan, Ziya. “İbnü'l-Melâhimî'nin Ahkâm Teorisinin Zât-Sıfât İlişkisi Tartışmalarındaki Yeri”, *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, Ö1: İslami İlimler Özel Sayısı (Ekim 2023): 149-188.

- Eş`arî, Ebû'l-Hasan. *el-Lüma` fi'r-Reddi `ala Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida`*. Thk. Hasan eş-Şafîi, Abu Dabi: Meclisu Hukemai'l-Muslimin, 2022.
- . *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*. Çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi'l-İtikâd*. Çev. Osman Demir, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- . *Tehâfütü'l-Felâsife*. Çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. "Ebû Haşim el-Cübbâî'nin Zat-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi" Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2008.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyin. *el-İntisâr*. Çev. Yüksel Macit, İstanbul: Endülüs, 2018.
- İbn Fûrek, Ebûbekir. *Mucerredü Makâlâtü'l-İmâmi's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş`arî*. Thk. Muhammed Faruk Haşim, Amman: Daru'n-Nur, 2022.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *Dânişnâme-i Alâî*. Çev. Murat Demirkol, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- . *el-İşârât ve't-Tenbîhât*. Ed. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- . *el-Mebde ve'l-Me`âd*. Thk. Abdullah Nurani, Tahran: Müessese-i Mutalaat-ı İslami, 1343.
- . "er-Risaletü'l-Arşıyye", Mecnû`u Rasâili İbn Sina. Haydarabad: Mearifi Osmaniyye, 1354.
- . "İlâhiyyât", eş-Şifâ. Ed. İbrahim Medkur, Kahire: el-Heyetu'l-Amme li Şuuni'l-Matabii'l-Emiriyye, 1960.
- Ka`bî, Ebu'l-Kasım. *Kitâbu'l-Makâlât ve me`ahu `Uyûnu'l-Mesâil*. Thk. Hüseyin Hansu, İstanbul: KURAMER, 2018.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- . *Te`vîlâtü'l-Kurân*. Ed. Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.
- Melâhimî, Ruknuddîn. *el-Fâik fi Usûli'd-dîn*. Thk. Faysal Bedir Avn, Kahire: Daru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2010.
- . *Kitâbu'l-Mu`temed fi Usûli'd-dîn*. Thk. Wilferd Madelung-Martin McDermott, Londra: al-Huda, 1991.

- Nesefî, Ebû'l-Berekât. *Menâru'l-Envâr*. Çev. Soner Duman vd., İstanbul: Bekâ Yayınları, 2016.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tebşîratu'l-edille*. Thk. Claude Salame, Dimeşk: el-Mahedu'l-İlmiyyi'l-Fransi li'd-Dirasati'l-Arabiyye, 1990.
- Râzî, Fahreddin. . *el-İşâre fî Usûli'l-Kelâm*. Çev. Serkan Çetin-Ulvi Murat Kılavuz, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- . *el-Muhassal*. Thk. Eşref Altaş, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Sâbûnî, Nûreddîn. *el-Kifâye fî'l-Hidâye*. Thk. Muhammed Aruçi, Beyrut: Daru İbn Hazm, 2014.
- Saffâr, Ebû İshâk. *Telhîsu'l-edille li Kavâ'idî't-Tevhîd*. Angelice Brodersen, Beyrut: el-Mahedu'l-Elmani li'l-Ebhasi's-Şarkıyye, 2011.
- Salâhî, Mehmed. *Kâmûs-i Osmânî*. Haz. Ali Birinci, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Sâmî, Şemseddin. *Kâmûs-i Türkî*. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1317.
- Senûsî, Ebû Abdillâh. *Şerhu's-Suğrâ*. Thk. Enes Şarkavi, Dimeşk: Daru't-Takva, 2019.
- Siğnâkî, Hüsâmüddîn. *et-Tesdîd fî Şerhi't-Temhîd*. Thk. Ali Tarık Ziyat Yılmaz, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Taftazânî, Saduddin. *el-Makâsîd*. Çev. İrfan Eyibil, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- .*Şerhu'l-Akâid*. Thk. Enes Şarkavi, Dimeşk: Daru't-Takva: 2020.
- .*Şerhu'l-Makâsîd*. Thk. Abdurrahman Amira, Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1998.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Funûn ve'l-'Ulûm*. Ed. Refik el-Acem, Lübnan: Mektebetu Lübnan, 1996.
- Yûsî, Ebû'l-Mevâhib. *Havâşî alâ Şerhi Kübra's-Senûsî ('Umdetu Ehli't-Tevfîk ve't-Tesdîd fî Şerhi 'Akâdeti Ehli't-Tevhîd)*. Thk. Hamid Hammani, Fas: Matbatu'l-Furkan, 2012.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Muhammed Enes		KARAÇOBAN
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	Arapça		
ve Düzeyi	İyi		
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lise	2011	2015	İstanbul Anadolu İmam-Hatip Lisesi
Lisans	2015	2020	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2020	2024	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri ABD (Kelam) Tezli Yüksek Lisans
Doktora			
Çalıştığı Kurum/lar	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı	
1.			
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
Tarih		19 / 11 / 2024	
İmza			
Adı Soyadı		Muhammed Enes KARAÇOBAN	

