T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

ŞERHU'L-AKĀİD HÂŞİYELERİNDE VARLIK VE ULÛHİYYET

DOKTORA TEZİ

Hasan Sefa TURAN

BURSA - 2023

T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

ŞERHU'L-AKĀİD HÂŞİYELERİNDE VARLIK VE ULÛHİYYET

DOKTORA TEZİ

Hasan Sefa TURAN

Danışman:
Prof. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ

BURSA – 2023

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı'nda 711823017 numaralı Hasan Sefa TURAN'ın hazırlamış olduğu "*Şerhu'l-Akāid Hâşiyelerinde Varlık ve Ulûhiyyet*" başlıklı doktora tezi ile ilgili savunma sınavı, ……/……/20…. günü …… - ……..…….. saatleri arasında yapılmıştır. Alınan cevaplar sonunda adayın …….. (başarılı / başarısız) olduğuna …… (oybirliği / oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Prof. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Orhan Ş. KOLOĞLU
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Abdülgaffar ASLAN
Manisa Celal BayarÜniversitesi

Üye
Prof. Dr. M. Fatih BİRGÜL
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Doç. Dr. Kadir GÖMBEYAZ
Kocaeli Üniversitesi

…./…./ 20….

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 18/10/2023

Tez Başlığı / Konusu: Şerhu'l-Akāid Hâşiyelerinde Varlık ve Ulûhiyyet

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 204 sayfalık kısmına ilişkin, 18/10/2023 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 12'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

1- Kaynakça hariç
2- Alıntılar hariç/dahil
3- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

18/10/2023

Adı Soyadı:	Hasan Sefa TURAN
Öğrenci No:	711823017
Anabilim Dalı:	Temel İslam Bilimleri
Programı:	Doktora
Statüsü:	☐ Y.Lisans ☒ Doktora

Danışman
18/10/2023
Prof. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ

*** Turnitin programına Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane web sayfasından ulaşılabilir.**

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum "*Şerhu'l-Akāid Hâşiyelerinde Varlık ve Ulûhiyyet*" başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Hasan Sefa TURAN

Öğrenci No: 711823017

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Programı: Doktora

ÖZET

Yazar adı soyadı	: Hasan Sefa TURAN
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	: Kelam
Tezin niteliği	: Doktora
Mezuniyet tarihi	: ……/……./20
Tez danışmanı	: Prof. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ

ŞERHU'L-AKĀİD HÂŞİYELERİNDE VARLIK VE ULÛHİYYET

Bu çalışma Mâtürîdî bir âlim olan Ömer en-Nesefî'nin *akāid* risalesine Eş'arî kelâmcı Teftâzânî'nin yazmış olduğu *Şerhu'l-Akāid* adlı şerh ve bu şerhin üzerine yazılan bazı önemli hâşiyeleri kendisine konu edinmiştir. Teftâzânî'nin elinde Nesefî'nin kısa ve öz olan risalesi, felsefî kelâma giriş mesabesinde bir eser hüviyetine bürünmüş ve İslâm dünyasının birçok bölgesinde eğitim öğretim müfredatında temel eserlerden biri hâline gelmiştir. Eserin bu kadar hüsnü kabule mazhar olması, üzerine birçok hâşiye çalışmasının yapılmasına zemin hazırlamıştır. Yazılan bu hâşiyeler yalnızca metnin kapalı yönlerini açıklamakla kalmamış, yeri geldiğinde muhaşşîlerin kendi kelâmî yaklaşımlarını serdettikleri müstakil eserler hüviyetine dönüşmüştür. Bu minvalde çalışmada temel alınacak sekiz hâşiye belirlenmiştir. Bunlar; Hayâlî, Siyalkûtî, Kestelî, Ramazan Efendi, İsâmüddin el-İsferâyînî, İbn Ebî Şerîf, Bikāî ve Zekeriyyâ el-Ensârî'nin yazmış olduğu hâşiyelerdir.

***Şerhu'l-Akāid* ve zikredilen hâşiyeler kelâm ilminin felsefî meseleleri bünyesine dâhil ettiği dönemin birer ürünüdür. Nitekim muhaşşîler dönemin bu yaklaşımını hâşiyelerinde devam ettirmiştir. Özellikle varlık ve ulûhiyyet meseleleri daha detaylı bir biçimde ele alınmıştır. Öyle ki Meşşâî felsefenin temel farklılıkları bu meseleler üzerinden gelişmişti. Dolayısıyla çalışma varlık ve ulûhiyyet meseleleri temelinde şekillenmiştir. Söz gelimi genel olarak varlık düşüncesi, özel olarak ise fiziksel varlıkların kelâm ve felsefe gelenekleri arasındaki anlaşılma şekilleri kıyaslanarak bu konuda Şârih ve muhaşşîlerin görüşleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Ulûhiyyet meseleleri açısından ise Allah'a atfedilen selbî ve sübûtî sıfatlar Şârih üzerinden ele alınarak müteahhir kelâmdaki dönüşümlere ve değişikliklere dikkat çekilmiştir.**

Anahtar kelimeler: Kelâm, Felsefe, Varlık, Ulûhiyyet, Şerh, Hâşiye, Teftâzânî, Şerhu'l-Akāid.

ABSTRACT

Name & Surname	: Hasan Sefa TURAN
University	: Bursa Uludağ University
Institute	: Institute of Social Sciences
Field	: Basic Islamic Sciences
Subfield	: Kalam
Degree awarded	: PhD.
Date of degree awarded	: ……/……/2023
Supervisor	: Prof. PhD. Ulvi Murat Kılavuz

EXİSTENCE AND DIVINITY IN SHARḤ AL-ʿAḲĀʾİD HĀSHIYAHS

This study deals with the commentary named Sharḥ al-ʿAqāʾid written by the Ash'arī theologian al-Taftāzānī to the ʿAqāʾid treatise of Umar al-Nasafī, a Māturīdī scholar, and some important hāshiyahs written on this sharḥ. In the hands of al-Taftāzānī, al-Nasafī's short and concise treatise has assumed the status of an introductory work to philosophical kalām and has become one of the fundamental texts in the curriculum of education in various regions of the Islamic world. The fact that the work is so well received has laid the groundwork for many sharḥ studies on it. These hāshiyahs did not only explain the obscure aspects of the text, but also turned into independent works in which the muḥashshīs expound their own theological approaches. In this respect, eight hāshiyahs to be taken as a basis for the study have been determined. These are hāshiyahs written by al-Khayālī, al-Siyālkūtī, Muṣliḥ al-Dīn al-Kastalī, Ramaḍān ibn Muḥammad al-Ḥanafī, 'Iṣām al-Dīn al-Isfarāyīnī, Ibn Abī Sharīf, al-Biqāʿī, and Zakariyyā al-Anṣārī.

Sharḥ al-ʿAqāʾid and the mentioned hāshiyahs are the products of the period in which the science of kalām included philosophical issues. Thus the muḥashshīs continued this approach of the period in their hāshiyahs. In particular, the issues of existence and divinity are discussed in more detail. So much so that the fundamental differences of Peripatetic philosophy developed through these issues. Therefore, the study was shaped on the basis of ontology and divinity issues. For instance, by comparing the idea of existent in general, and the ways in which physical beings are understood between the kalam and philosophy traditions in particular, the views of Shāriḥ and muḥashshīs on this subject have been tried to be determined. In terms of divinity issues, the negative and substantive attributes attributed to Allah are handled through the Shāriḥ, and attention is drawn to the transformations and changes in the post-classical period kalām.

Keywords: Kalām, Philosophy, Existence, Divinity, Sharḥ, Hāshiyah, al-Taftāzānī, Sharḥ al-ʿAqāʾid.

ÖNSÖZ

İslâmî ilimler olarak adlandırabileceğimiz ilimler tasnifi içerisinde meselelerinde en fazla değişime ve dönüşüme uğrayan ilmin kelâm olduğu söylenebilir. Bu durumun en bariz örneklerinden birisi, özellikle Fahreddin er-Râzî ile zirveye ulaşan, kelâmın Meşşâî felsefeyle iç içe geçtiği felsefî kelâm olarak adlandırılabilecek dönemdir. Kelâm, ilk dönemden bu yana her zaman felsefî meselelerle ilgili hâldedir. Ancak Meşşâî felsefeyle karşılaşması diğer dönemlerdeki ilişkilerden farklıdır. Nitekim kelâm, Meşşâî felsefeyi reddetme gayesini taşısa bile kendi iç bünyesini etkilemesine engel olamamıştır. Özellikle kelâm ilminin tarihsel sürecinde şerh ve hâşiye yazım şeklinin kullanıldığı dönemde bu etki açık bir şekilde kendisini göstermektedir.

Şerh ve hâşiye döneminin önde gelen eserlerinden birisi Teftâzânî'nin Ömer en-Nesefî'nin *Akāid*'ine yazmış olduğı *Şerhu'l-Akāid* adlı şerhtir. Bu eser felsefî meselelerle harmanlanmış kelâma giriş mesabesindedir. Diğer taraftan Eş'arî bir kelâmcının Mâtürîdî kelâmını özetleyen bir akide kitabına şerh yazması, iki Sünnî kelâm ekolünün kelâm içi görüşlerinin kıyaslamasını vermesi açısından önemlidir. Hem felsefî kelâma giriş mesabesinde olması hem de iki Sünnî kelâm ekolünü ilgilendiren bir eser olması vb. sebeplerden ötürü *Şerhu'l-Akāid* üzerine birçok hâşiye yazılmıştır. Bu hâşiyeler meselelerin yeniden ele alınmasında ve tahlil edilmesinde kayda değer rol oynamaktadırlar.

Felsefî meselelerle iç içe geçmiş kelâmın anlaşılmasının ciddi zorluklar arz ettiği aşikardır. Bir de buna dönemin yazım şekli olan şerh ve hâşiye metodunun ilave anlaşılma problemleri eklenince metinleri anlamak ve tahlil etmek iyice zor hâle gelmektedir. Bu konuda sürekli yanına giderek - kısmen rahatsız ederek - bilgisine ve tecrübesine başvurduğum kıymetli mesai arkadaşım Arş. Gör. Dr. Seracettin Eraydın'a müteşekkirim. Ayrıca tezin şekillenmesinde tecrübelerinden sıkça istifade ettiğim Dr. Öğr. Üyesi Remzi Akyel ve oda arkadaşım Arş. Gör. Dr. Muhammet Cihat Oruç'a desteklerinden dolayı teşekkür ediyorum. Diğer taraftan daima bana yol gösteren, çalışmamım temelinde

değerli katkıları olan kıymetli hocam Prof. Dr. Abdülgaffar Aslan'a teşekkürlerimi sunuyorum.

Son olarak doktora eğitimi sürecinde bir vesileyle tanıştığım, kendisini abim gibi gördüğüm, çalışmamı satır satır okuyan, ne zaman arasam beni dinleyen, her zaman desteğini esirgemeyen ve çalışmanın oluşmasında büyük katkıları olan kıymetli danışmanım Prof. Dr. Ulvi Murat Kılavuz'a çok teşekkür ediyorum.

Hasan Sefa TURAN

2023 Manisa

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ..... **iii**
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU ..... **iv**
YEMİN METNİ ..... **iv**
ÖZET ..... **v**
ABSTRACT ..... **vi**
ÖNSÖZ ..... **vii**
İÇİNDEKİLER ..... **ix**
KISALTMALAR ..... **xi**
GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM
ŞERHU'L-AKĀİD HÂŞİYE GELENEĞİ

1.1. Şerh ve Hâşiye Dönemi Kelâmının Temel Karakteristiği 11
1.2. Şerhu'l-Akāid ve Teftâzânî 14
1.3. Şerhu'l-Akāid Hâşiyeleri 18
1.3.1. Hayâlî Ahmed Efendi ve Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye 18
1.3.2. Siyalkûtî ve Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid li'l-Hayâlî 20
1.3.3. Muslihuddin Kestelî ve Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid 22
1.3.4. Ramazan b. Muhammed el-Hanefî ve Şerhu Ramazan Efendi 24
1.3.5. İsâmüddin İsferâyînî ve Hâşiyetü'l-İsâm 25
1.3.6. Kemâlüddîn İbn Ebî Şerîf ve el-Ferâid fî halli Şerhi'l-Akāid 27
1.3.7. Burhânüddîn el-Bikāî ve en-Nüket ve'l-fevâid 28
1.3.8. Zekeriyyâ el-Ensârî ve Hâşiyetü Şeyhi'l-islâm Zekeriyyâ el-Ensârî 29

İKİNCİ BÖLÜM
ÂLEM TASAVVURU VE İSBÂT-I VÂCİB

2.1. Eşyanın Hakikati Vurgusu 31
2.2. Varlığın Sınıflandırılması 52
2.3. Âlemin Temel Bileşenleri 59
2.3.1. Cevher 60
2.3.2. Araz 73
2.3.3. Cisim 80
2.3.4.Cevher ve Arazların Hâdis Olması 84
2.4. Âlemin Muhdisi 86
2.4.1. İsbât-ı Vâcib 87
2.4.2. Teselsülün İptali Hakkında Getirilen Deliller 92

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SIFATLAR EKSENİNDE ALLAH TASAVVURU

3.1. Selbî Sıfatlar 99
3.1.1. Vahdâniyyet 99
3.1.2. Kıdem 110
3.1.3. Kıyâm bi-nefsihî 112
3.1.4. Muhâlefetün li'l-havâdis 115
3.1.4.1. Allah'ın cisim ve cevher olmaması 116
3.1.4.2. Allah'ın musavver, ma'dûd, mütecezzî ve mütenâhî olmaması 120
3.1.4.3. Allah'ın herhangi bir mâhiyet ve keyfiyetle vasıflanmaması 123
3.1.4.4. Allah'ın zaman ve mekândan münezzeh oluşu 124
3.1.4.5. Allah'ın hiçbir şeye benzememesi 127
3.1.4.6. Hiçbir şeyin Allah'ın ilmi ve kudreti dışında olmaması 129
3.2. Sübûtî Sıfatlar 132
3.2.1. Zât - Sıfat İlişkisi 132
3.2.2. Sıfatlar Allah'ın zâtının ne aynıdır ne de gayrıdır 137
3.2.3. Sübûtî Sıfatlar 149
3.2.3.1. İlim 149
3.2.3.2. Kudret/Kuvvet 152
3.2.3.3. Hayat 154
3.2.3.4. Sem' ve Basar 154
3.2.3.5. İrade/Meşîet 156
3.2.3.6. Kelâm 161
3.2.3.7. Tekvîn/Tahlîk 177
3.3. Rü'yetullah 188

SONUÇ 199

KAYNAKÇA 203

ÖZGEÇMİŞ 217

KISALTMALAR

a.mlf. : aynı müellif

b. : bin, ibn (oğlu)

bk. : bakınız

çev. : çeviren

drl. : derleyen

ed. : editör

haz. : hazırlayan

Hz. : hazreti

İSAM : TDV İslâm Araştırmaları Merkezi

mlf. : müellif, yazar

nşr. : neşreden

öl. : ölüm tarihi

slt. : saltanat

thk. : tahkik eden

ts. : tarihsiz

vb. : ve benzeri

vd. : ve devamı

v.dğr. : ve diğerleri

GİRİŞ

1. Çalışmanın Mâhiyeti ve Sınırları

İslâm düşünce tarihi genel olarak ele alındığında farklı ilmî disiplinlerin kendi iç dinamiklerinde dönem dönem farklılık arz eden değişimler dikkat çekmektedir. Fıkıh, hadis ve tasavvuf gibi temel İslâmî ilimler, İslâm düşünce geleneğinde farklı süreçlerden geçerek günümüze kadar ulaşmışlardır. Bu süreç, ilmî disiplinlerin mevzu, yöntem ve mesâilinde önemli değişmeler meydana getirmiştir. Çalışmanın dâhil olduğu ilmî disiplin kelâm açısından bakılacak olursa da durum yine bu şekildedir. Kelâm ilmi, ilk teşekkül ettiği dönemden günümüze kadar farklı süreçler geçirmiştir. Kelâm, ilk Mu'tezîliler elinde şekillenmiş, müteakiben Ehl-i sünnet ve diğer mezhepler elinde devam ettirilmiştir. Kelâm ilmi kendi iç dinamiklerindeki değişime göre farklı dönemlere ayrılabilir. Kökenleri Teftâzânî (öl. 792/1390) ve İbn Haldûn'a (öl. 808/1406) kadar giden,[1] kelâm tarihini, Gazzâlî'yi (öl. 505/1111) mihenk noktası olarak alıp kabaca mütekaddimûn ve müteahhirûn şeklinde iki evreye ayıran dönemlendirme bunun bir örneğidir.[2] Müteahhirûn dönemi de kendi içinde özellikle Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) ile başlayan felsefe ile mezcedilmiş kelâm, "Felsefi Kelâm Dönemi" ve devamındaki "Şerh ve Hâşiyecilik Dönemi" şeklinde alt başlıklarla ayrıntılandırılmıştır.[3] Aktüel İslâm düşünce tarihi çalışmalarından *İslâm Düşünce Atlası* da temeli mütekaddimûn ve müteahhirûn anlayışına dayanan alternatif bir dönemlendirme önerisi sunmaktadır. Buna göre, İslâm düşünce tarihi Klasik Dönem (7-11. yüzyıllar), Yenilenme Dönemi (12-16. yüzyıllar), Muhasebe Dönemi (17-18. yüzyıllar) ve Arayışlar Dönemi (19-20. yüzyıllar) olarak tasnif edilmektedir.[4] Bu dönemlendirme önerileri, kelâm ilminin geçirdiği evreler açısından takip edilmektedir. Bu tasnifler dikkate alındığında, çalışmanın odaklanacağı

---

1 Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1408/1988), 12; Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008), 2/831.

2 Ulvi Murat Kılavuz - Ahmet Saim Kılavuz, *Kelâma Giriş*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 61.

3 Ahmet Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 397-398; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2016), 32-38; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, nşr. Melikşah Sezen (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2022), 124; Orhan Şener Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş* (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 149-153.

4 İbrahim Halil Üçer, "İslam Düşünce Tarihi İçin Bir Dönemlendirme Önerisi", *İslam Düşünce Atlası,* haz. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022), 1/50.

dönem tam olarak Fahreddin er-Râzî ile başlayan felsefî kelâm döneminin bir devamı kabul edilebilecek Şerh ve Hâşiyecilik ya da Yenilenme dönemleridir. Kelâm, mütekaddimûn veya klasik dönemde kurucu düşünürler elinde temel konularını, klasik eserlerini ve kullandığı yöntemi ortaya koyarak teşekkülünü tamamlamış ve İslâm düşüncesinde felsefenin karşılığı olarak nazarî düşüncenin merkezi olmuştur. Müteahhirûn ya da Yenilenme Dönemi'nde ise kelâm için en önemli değişiklik, başlıca muhatap kitlenin, ehl-i bid'at mezhepler ya da İslâm dışı din ve akımlar yerine filozoflar zümresi olarak değişmesidir. Bu durum kelâmın mevzu, yöntem ve mesâilinde çeşitli değişiklikleri beraberinde getirmiştir. Nitekim Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akāid* adlı eserinin girişinde "sem'iyyât bahisleri olmasa kelâmın felsefeden ayrılamayacak duruma geldiğini" belirtmesi,[5] bu farklılığa işaret etmesi açısından önemlidir. Dolayısıyla Müteahhirûn ya da Yenilenme Dönemi'nde kelâm, felsefe bahisleriyle iç içe geçmiş bir hâle bürünmüştür.

Yaklaşık on dört asırlık İslâm düşünce tarihi, belirli kalıplara sıkıştırılarak ele alınmaya çalışılmıştır. Söz gelimi, müteahhirûn döneminin uzantısı olan Şerh ve Hâşiyecilik ya da yenilenme olarak tabir edilen bu dönem, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda birçok Batılı İslâm araştırmacısı tarafından gerileme ve çöküş dönemi olarak adlandırılmıştır. Bu dönemin yoğun olarak kullanılan yazım şekli olan şerh ve hâşiye metodu, düşüncenin gelişiminden ziyade aynı fikirlerin tekrarlanmasından ibaret görülmüştür. Öyle ki şerh ve hâşiye yazım türü gayrımeşru, güven telkin etmeyen ve zayıf bir metot olarak gösterilerek değeri düşürülmüştür.[6] Nitekim Ernest Renan'ın (1823-1892) Gazzâlî'yi, felsefenin sonraki asırlar boyunca çektiği işkenceyi başlatan bir felsefe düşmanı olarak nitelendirmesi ve onu takiben Ignaz Goldziher'in (1850-1921), Sünnî düşüncenin aklî ilimlere darbe vurduğunu iddia ederek felsefî çalışmaların Gazzâlî sonrasında tümüyle ortadan kalktığını savunması, gerileme fikrinin temellerini oluşturmaktadır.[7] Öyle ki Renan, Arap felsefesinin İbn Rüşd'ün ölümüyle sona erdiğini belirterek Kur'ân'ın özgür düşünceye karşı galip geldiğini ifade etmiştir. Renan, İbn Rüşd sonrası İslâm düşüncesini yok sayarak İslâm dünyasının 1798 yılında Mısır'ın işgal edilmesiyle özgür düşünceye

5 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 12.

6 İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 5.

7 Üçer, "İslam Düşünce Tarihi İçin Bir Dönemlendirme Önerisi", 47.

yeniden kavuştuğunu iddia edecek kadar ileriye gitmiştir.[8] Bu bakış açısı farklı araştırmacılar tarafından devam ettirilerek İslâm düşünce tarihi çalışmalarında, en azından bir süre için, egemen düşünce hâline gelmiştir. Bu düşünceye göre on üçüncü yüzyılla on beşinci ya da on altıncı yüzyılla on yedinci yüzyıl arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Dolayısıyla art arda gelen bu dönemler birbirlerinin tekrarından ibaret olarak görülmüştür. Ancak son dönemde bu iddiayı kabul etmeyen Batılı İslâm araştırmacıları da ortaya çıkmıştır. Nitekim Shlomo Pines (1908-1990), Gazzâlî'nin İslâm felsefesine ölümcül darbeyi vurduğu söyleminin aceleci bir genelleme olduğunu ifade etmektedir. Pines'e göre Gazzâlî'den sonra aklî ve felsefi bilimlerin gerilemesi fikri hatalı bir düşüncedir.[9] Bu düşünce son zamanlarda araştırmacılar arasında mâkes bulmuştur. Söz gelimi müteahhir dönem kelâm ve felsefesi üzerine çalışmalar yapan Frank Griffel'in yakın dönemde Türkçeye kazandırılan *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*[10] (*İslam'da Klasik–Sonrası Felsefenin Teşekkülü*) adlı eseri, gerileme iddiasını reddeden önemli çalışmalardan birisidir. Bu eser, temel olarak İslâm dünyasında Gazzâlî'den sonra felsefî ilimlerin gelişimine odaklanmaktadır. Griffel, Gazzâlî'den sonra felsefenin varlığının çok açık olduğunu ve nasıl bu kadar uzun süre gözden kaçırılmış olabileceğinin sorgulanması gerektiğini ifade eder.[11] Dolayısıyla on ikinci yüzyıl sonrasını tamamen gerileme ve çöküş dönemi olarak anlayan bu düşüncenin kabul edilmesi mümkün değildir. İlk dönemde kurucu düşünürler ve metinler eliyle inşa edilen meseleler şerh ve hâşiyecilik ya da yenilenme döneminde tahkik edilmiştir. Nitekim Gazzâlî sonrasının kelâm ilmine damga vuran ismi Fahreddin er-Râzî'nin eserleri incelendiğinde bu iddianın temelsiz olduğu anlaşılacaktır. Onun İbn Sînâ (öl. 428/1037) üzerine yazmış olduğu şerhler, oryantalistlerin iddia ettiği şekliyle yaratıcılıktan uzak taklitçi bir tavırla kaleme alınmamıştır. Râzî'nin çalışmaları konuları derinlemesine izah eden, yeri geldiğinde eleştiren, yeri geldiğinde delilleri gözden geçirip tahkik eden eserler hüviyetindedir. Söz gelimi İbn Sînâ'nın en önemli eserlerinden birisi olan *el-İşârât ve't-tenbîhât* üzerine Râzî'nin yapmış olduğu şerh, bu durumu yansıtan en bariz örneklerden

---

8 Frank Griffel, *İslam'ı Düşünmek -Bir Dini Anlama Denemesi-*, çev. Mücahid Kaya (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022), 44.

9 Frank Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, çev. İbrahim Halil Üçer- Muhammed Fatih Kılıç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 21.

10 bk. Frank Griffel, *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam* (Oxford: Oxford Unıversıty Press, 2021).

11 Frank Griffel, *İslam'da Klasik-Sonrası Felsefenin Teşekkülü*, çev. Faruk Akyıldız - A. Şeyma Ataç (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023), 19.

birisidir. Nitekim Râzî, şerhinde İbn Sînâ'nın sunduğu teorilerin sağlam temellere dayanıp dayanmadığını sorgulamaktadır. Yani İbn Sînâ'nın dediklerini açıklamaktan ziyade onun görüşlerinin doğruluğunu tahkik etmektedir.[12] Dolayısıyla söz konusu dönem, meselelerin tekrar edilmesiyle teşekkül eden bir dönem değildir. Yukarıda kaydedilen ikinci tasnif açısından, Yenilenme dönemi de kendi içerisinde kabaca ilk tasnifteki -Felsefî Kelâm dönemine karşılık gelen- Erken Yenilenme Dönemi ve -ana hatlarıyla diğer tasnifteki Şerh ve Hâşiyecilik dönemine tekabül eden- Geç Yenilenme Dönemi olarak iki kısma ayırılabilir. Erken Yenilenme Dönemi on ikinci yüzyıl ilâ on dördüncü yüzyılları kapsarken Geç Yenilenme Dönemi ise on beş ve on altıncı yüzyılları kapsamaktadır. Erken Yenilenme Dönemi kullanılan yöntemlerin imkanlarının derinleştirildiği bir evreye karşılık gelmektedir. Kelâmcılar bir taraftan İbn Sînâ'dan miras aldıkları burhanî/kesin delillere dayalı yöntemin imkânlarını derinleştirirken, diğer yandan bu yöntemin doğruya/hakikate ulaştırma noktasındaki yeterliliğini/gücünü tahkik etmişlerdir. Geç Yenilenme Dönemi ise ortaya konulan yöntemlerin sınırlarının zorlandığı bir evredir. Bu dönemde yöntemsel bütünlük ortaya çıkmaktadır. Yani hakikatlerin yalnızca bir yöntemle elde edilemeyeceği ancak yöntemsel bütünleşmeler yoluyla elde edilebileceği vurgulanır. Kelâmcılar ve filozoflar tarafından ortaya konan nazar yönteminin tek başına hakikate ulaştırmasının mümkün olmadığı, bundan dolayı müşahede yönteminin de kullanılmasının gerekliliği belirtilmiştir.[13] Yani kelâm, felsefe ve tasavvuf yöntemlerini birbirine rakip görmeden oluşturulabilecek bir hakikat arayışı, amaca ulaşmak için en iyi yöntem olarak görülür. Bu yöntemsel bütünlük anlayışı daha çok Osmanlı dönemi âlimleri arasında hissedilmektedir.

Esasen Klasik dönemde kaleme alınmakla birlikte, Yenilenme döneminde ön plana çıkan akaid metinlerden birisi *Metnü'l-Akāid* ya da *Akāidü'n-Nesefî* adlı eserdir. Bu eser Ebû Hafs Necmüddîn Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142) tarafından kaleme alınmıştır. Bir Hanefî-Mâtürîdî âlim olan Nesefî'nin Mâtürîdî kelâmını özetler nitelikte yazdığı akaid metni, İslâm ilmî muhitlerinde yoğun bir ilgi görmüş ve üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Nesefî'nin yazdığı "*Metnü'l-Akāid'e*" Eş'arî kelâmcı Sa'deddin et-Teftâzânî'nin yapmış olduğu şerh bu çalışmaların en önemlisi olarak görülmektedir. Öyle ki Teftâzânî'nin yazmış olduğu şerh, *Akāid* metninden daha fazla şöhret sahibi olmuş ve Nesefî'nin

12 Griffel, *İslam'ı Düşünmek*, 61-62.
13 Üçer, "İslam Düşünce Tarihi İçin Bir Dönemlendirme Önerisi", 57.

metninin tanınmasını sağlamıştır. İslâm dünyasının çoğu beldesinde eğitim öğretim müfredatında Teftâzânî'nin şerhi ders kitabı olarak okutulmuş ve üzerine birçok hâşiye çalışması yapılmıştır. Özellikle Osmanlı kelâm muhitlerinde Teftâzânî'nin eserine ayrı bir önem atfedilmiş ve üzerine birçok Osmanlı âlimi tarafından hâşiye yazılmıştır.[14] *Şerhu'l-Akāid* üzerine yapılan hâşiyeler sadece metnin kapalı yönlerini açıklamakla kalmamış, meseleleri derinlemesine inceleyen ayrı birer eser hüviyetini kazanmıştır. Nitekim Şemseddin Ahmed el-Hayâlî'nin (öl. 875/1470[?]) yazmış olduğu hâşiye, Osmanlı medreselerinin kelâm müfredatında *Şerhu'l-Akāid*'den daha üst bir kelâm eseri olarak yer almaktadır. Dolayısıyla *Şerhu'l-Akāid* üzerine yazılan hâşiyeler tartışılan problemleri yeknesak hâle getirmemiş, aksine metne canlılık ve derinlik katan birer eser hüviyetinde şekillenmiştir. Özellikle kelâmın temel mesâilini oluşturan ulûhiyyet/ilâhiyyât meselelerinde bu canlılık ve derinlik daha fazla kendisini hissettirmektedir. Şerh ve hâşiyecilik ya da Geç Yenilenme döneminde yoğun bir ilgiyle karşılaşan bu şerh ve hâşiyeler modern dönem akademik çalışmalara pek fazla konu edilmemiştir. Bu sebeple çalışma, *Şerhu'l-Akāid* ve hâşiyeleri üzerinden ulûhiyyet/ilâhiyyât ve buna temel teşkil ettiği ve ilintili olduğu ölçüde varlık meselelerini incelemeyi kendisine hedef edinmiştir.

Anlaşılacağı üzerine çalışmada metin ve mesele olmak üzere iki yönden sınırlandırmaya gidilmektedir. *Şerhu'l-Akāid* üzerine hâşiye yazım geleneği uzun bir zamanı kapsamakta ve içerisinde birçok âlim ve eseri barındırmaktadır. Bu sebeple söz konusu geleneğin uzun asırlara yayılması ve ihatası zor bir hacimde olması sebebiyle belli başlı eserler çalışma kapsamına alınmıştır. Teftâzânî şerhini on dördüncü yüzyılda kaleme almış ve bu yüzyılı takiben on beş ve on altıncı yüzyıllarda şerh üzerine yoğun bir hâşiye yazımı olmuştur. Aynı zamanda şerh üzerine en önemli hâşiyeler bu yüzyıllarda kaleme alınmıştır. Bu sebeple çalışmada uygulanan birinci sınırlama dönemsel olarak *Şerhu'l-Akāid* hâşiye yazım geleneğinin teşekkül ettiği dönem olan on beşinci ve on altıncı yüzyıllar ile sınırlandırılmasıdır. İkinci sınırlandırma ise genel bir çerçeve belirlemek adına eserlerin niteliği, etkisi ve Osmanlı ilmî muhitlerindeki yansıması üzerinden yapılacaktır. Osmanlı ilmî muhitlerinde Teftâzânî bilinen bir âlimdi ve yazdığı eserler ilgi uyandırıyordu. Bu sebeple Osmanlı uleması tarafından metin üzerine birçok hâşiye yazılmıştır. Osmanlı

[14] İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 28.

döneminde yazılan bu hâşiyeler üzerinden ulema, birbirleriyle meseleleri tartışmışlardır. Osmanlı uleması ilmî yetkinliklerini ispat edebilmek için temel eserler üzerine hâşiye yazmaktaydı. Söz gelimi, Fatih dönemi Osmanlı ulemasından Hayâlî Ahmed Efendi'nin (öl. 875/1470 [?]) yazmış olduğu hâşiye, şerh üzerine yazılan önemli hâşiyelerden biridir. Kâtib Çelebi (öl. 1067/1657), Hayâlî'nin hâşiyesini îcaz yoluyla yazdığını ve zeki talebelerin bu hâşiyeyle imtihan edildiğini ifade eder.[15] Ayrıca Leknevî'nin (öl. 1304/1886), Hayâlî'nin hâşiyesini değerlendirirken zamanın ulemasının elinden düşmediğini belirtmesi, bu hâşiyenin önemini göstermesi açısından öne çıkan bir anekdottur.[16] Hayâlî üzerine ise yazılan hâşiyeler arasından en önde geleni Hindistanlı âlim Abdülhakîm es-Siyalkûtî'nin (öl. 1067/1657) yazdığı hâşiyedir.[17] Siyalkûtî, Hayâlî'nin değindiği meseleleri felsefî kelâm döneminin etkisinde detaylı bir şekilde açımlamaktadır. Diğer bir *Şerhu'l-Akāid* hâşiyesi ise Osmanlı âlimi Muslihuddin Mustafa b. Muhammed el-Kestelî'nin (öl. 901/1496) bazı noktalarda Hayâlî'ye itiraz ederek yazdığı eserdir. İstanbul'un ilk kadısı olan Hızır Bey'in (öl. 863/1459) öğrencileri arasındaki ilmî rekabetin hâşiyeler üzerinden sürdürüldüğü görülmektedir. Bu sebeple Hayâlî, Siyalkûtî ve Kestelî hâşiyeleri çalışmaya dâhil edilmiştir. Bir diğer Osmanlı âlimi Ramazan b. Muhammed el-Hanefî'nin (öl. ?) de *Şerhu'l-Akāid* hâşiyesi bulunmaktadır. Meseleleri yalın bir üslupla işleyen Ramazan Efendi, diğer hâşiyelerin anlaşılmasına da önayak olmaktadır. Bu sebeple çalışma kapsamına alınmıştır. Osmanlı ilmî muhitlerinde kabul gören önemli hâşiyelerden birisi de İsâmüddin el-İsferâyînî'nin (öl. 945/1538) yazmış olduğu hâşiyedir. İsâm, hâşiyesinde Hayâlî'nin görüşlerini sık sık gündemine alarak bazen eleştirirken bazen de kabul etmektedir. Nitekim üzerine farklı dönemlerde Osmanlı âlimleri tarafından hâşiyeler kaleme alınmıştır. Bu hâşiyelere örnek olarak Akkirmânî Kefevî (öl. 1174/1760) ve Veliyyüddin Cârullah'ın (öl. 1151/1738) yazmış olduğu hâşiyeler zikredilebilir. Osmanlı toprakları dışında Memlükler ilim havzasında da Teftâzânî'nin bu şerhi bilinmekte ve Memlükler hâkimiyetindeki bölgelerdeki medreselerde *Şerhu'l-Akāid* okutulmaktaydı. Öyle ki *Şerhu'l-Akāid* üzerine hâşiye

---

15 Hacı Halîfe Mustafa b. Abdillah Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Şerefeddin Yaltkaya - Rıfat Bilge (Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1941), 2/1145.

16 Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sânî, (Kahire: Matbaatü's-Saâde, ts.), 43.

17 Osman Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 439.

yazımı Osmanlı ulemasından daha önce Memlük ulemasının gündeminde olmuştur. Nitekim Memlük ulemasından Kemâlüddîn İbn Ebî Şerîf'in (öl. 906/1500) yazdığı hâşiye bu minvalde zikredilebilir. İbn Ebî Şerîf hâşiyesi, Osmanlı ulemasının yazmış olduğu hâşiyelere kaynaklık etmesi açısından önemlidir. Bu hâşiye, Kâtib Çelebi'nin ifadesiyle Hayâlî hâşiyesinin kaynağıdır.[18] Zikredildiği üzere Hayâlî hâşiyesi ise *Şerhu'l-Akāid* üzerine yazılmış hâşiyelerin en fazla itibar görüp şöhret bulanıdır. Dolayısıyla İbn Ebî Şerîf'in hâşiyesi *Şerhu'l-Akāid* hâşiye geleneği olarak tabir edilen sürecin temel referans kaynağı konumundadır. Bu sebeple İbn Ebî Şerîf'in yazmış olduğu hâşiye Osmanlı hâşiye yazım geleneğiyle irtibatlı olması sebebiyle çalışmaya dâhil edilmiştir. Bu hâşiye ile bağlantılı olarak Memlük ulemasından Şâfiî fakihi Zekeriyyâ en-Ensârî (öl. 926/1520) ve Burhânüddîn el-Bikāî'nin (öl. 885/1480) yazmış olduğu hâşiyeler de çalışmada yer yer konuyla irtibatları açısından kullanılacaktır. *Şerhu'l-Akāid*'e hâşiye yazımı üzerinden kendini gösteren bu ilmî süreklilik, eserlerin sayısının belli bir sayıya ulaşması, müelliflerin birbirlerine itiraz edip konuları dakikleştirmesi ve ilmî çevrelerde çokça rağbet görmesi açısından bir gelenek olarak isimlendirmeyi hak etmiş görülmektedir.

2. Yöntem

Çalışma kelâm ilminin herhangi bir meselesini ele almanın getirdiği zorluklara ilave olarak, yoğunlaştığı dönemin yazım şeklinin şerh ve hâşiye metodu olması sebebiyle kendine has birçok zorluğu bünyesinde barındırmaktadır. Özellikle müteahhir kelâm dönemiyle ilgili belirlenmiş yöntemlerin olmaması, zikredilen zorlukları bir kat daha arttırmaktadır. Nitekim müteahhir dönem kelâmcıları seleflerine göre meseleleri daha ince ve ayrıntılı bir şekilde felsefeyle harmanlanmış olarak ele almışlardır. Kelâmcıların uyguladığı bu yöntem, şerh ve hâşiye döneminin getirmiş olduğu anlaşılma zorluklarıyla birlikte daha karmaşık bir hâle bürünmüştür.

Şerh ve hâşiye döneminde yazılan birçok eser açıklamış olduğu asıl metin üzerinden müstakil eserler hüviyetine dönüşmüştür. Bu durum çalışmada ele alınan *Şerhu'l-Akāid* ve hâşiyeleriyle ilgili de kısmen söylenebilir. Bu sebeple çalışmada ilk olarak pek fazla inceleme konusu yapılmamış hâşiyeler birbirleriyle kıyaslanarak ele alınmıştır. Bu sayede çalışmada meselelerin inceleneceği temel kaynakların profili belirginlik kazanarak kelâm tarihi açısından bu eserlerin konumları tespit edilmeye çalışılmaktadır. Meseleler ele

[18] Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1145.

alınırken kelâm ilminin sistematik düzeni takip edilmiştir. Ele alınan şerh ve hâşiyeler kısmen bu sistematikliği takip etmiş olsalar da yer yer işlenen konunun dışına çıkmalar gözlemlenmektedir. Bu sebeple çalışmada oluşturulan konu sistematiği takip edilerek konular birbiriyle bağlantılı olarak sistematik bir şekilde incelenmeye çalışılmıştır.

Şerh ve hâşiye döneminin getirdiği bir diğer zorluk ise müelliflerin görüşlerinin tespit edilebilmesinde yaşanan güçlüktür. Nitekim yazılan şerh ve hâşiyeler iyi takip edilmediğinde müellifin kastı yanlış anlaşılabilmektedir. Söz gelimi şerh ve hâşiyelerde sıklıkla kullanılan "kīle" (قيل) yani "şöyle denildi" veya "şu şekilde itiraz getirildi" anlamlarına gelen lafız, dikkatli takip edilemediğinde şerh veya hâşiyeyi yazan kimsenin görüşü gibi anlaşılabilmektedir. Bu sebeple konu bütünlüğünün sağlanabilmesi için ilk olarak işlenen konu bütüncül bir şekilde ele alınmış, daha sonra konu özelinde bölüm şekillendirilmiştir. Konular işlenirken genel yaklaşımlar serdedilmiş, yeri geldiğinde müelliflerin isimleri zikredilerek kendi görüşleri aktarılmıştır. Konular betimlendikten sonra analiz edilerek kelâm ilmi açısından ortaya konulan yenilik ve farklılıklar tespit edilmiştir.

Çalışmada kullanılan temel metin *Şerhu'l-Akāid* olması hasebiyle meseleler Teftâzânî üzerinden incelenmiştir. Baş rol olarak Teftâzânî isminin her defasında zikredilmesi yerine "Şârih" nispeti çalışmanın ikinci bölümünden itibaren tercih edilmiştir.

3. Temel Kaynaklar

Çalışma temel olarak *Şerhu'l-Akāid* üzerine yazılan hâşiyelerden oluşmaktadır. Bu hâşiyelerin detaylı incelemesi birinci bölümde yapılacaktır. Bu sebeple burada hâşiyelerle irtibatı yoğun olan eserler zikredilecektir. *Şerhu'l-Akāid* üzerine hâşiye yazan muhaşşîler eserlerini kaleme alırken birçok eserden istifade etmişlerdir. Özellikle müteahhir dönem kelâmının başat sîmalarından Fahreddin er-Râzî'nin eserleri onların başucu kaynakları arasında yer almaktadır. Dolayısıyla şerh ve hâşiyeler incelenirken müteahhir kelâmın temel eserlerine müracaat kaçınılmaz bir hâle gelmiştir.

İlk olarak Fahreddin er-Râzî'nin *Muhassalü efkâri'il-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-hükemâi ve'l-mütekellimîn*[19] adlı eseri zikredilebilir. İsminden de anlaşılacağı üzere Râzî, eserinde hem ilk dönem kelâmcılarının hem son dönem kelâmcılarının hem

[19] bk. Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, nşr. ve çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019).

de filozofların görüşlerini birbirleriyle kıyaslayarak sunmaktadır. Râzî görüşleri sunarak eleştirisini yapıp kendi tercihlerini belirtir. Râzî *Muhassal*'ı dört ana bölüm olarak tertip etmiştir. İlk bölüm giriş mesabesinde olup bilgi teorisi ve mantık konularını içerir. Burada sunmuş olduğu mantık anlayışı İbn Sînâcı ve Aristotelesçi mantık anlayışından büyük oranda etkilendiğini gösterir. *Muhassal*'ın en orijinal kısmı ise ikinci bölümdür. Nitekim Râzî direkt olarak vahiyle bağlantılı olmayan ontoloji ve kozmoloji meselelerini bu bölümde inceler. Her ne kadar Râzî, atomculuğa dayanan âlem anlayışını benimsemiş gibi görünse de İbn Sînâ ve Aristoteles'in âlem anlayışlarından bazı düşünceleri benimsemiştir. Üçüncü bölüm ise Allah'ın varlığı, sıfatları ve fiilleri meselelerinde kelâmın doktrinlerini sunar. Bu kısımda da Râzî'nin seleflerinden farklı düşündüğü birçok nokta bulunmaktadır. Dördüncü bölüm ise sem'iyyât bahislerini içerir. Yani peygamberlik, ahiret, iman ve son olarak hilafet bahsini işleyerek kitap nihayete erdirilir. Aslında bu kitap Râzî'nin *Nihâyetü'l-ukūl fî dirâyeti'l-usûl* adlı hacimli eserinin kısaltılmış versiyonu olarak kabul edilebilir.[20] *Muhassal* üzerine farklı şerhler kaleme alınmıştır. Bunlardan Nasîrüddin et-Tûsî'nin (öl. 672/1274) eleştiri mahiyetinde olan *Telhîsü'l-Muhassal* ve Kâtibî'nin (öl. 675/1277) *el-Mufassal fî şerhi'l-Muhassal* adlı şerhler en önde gelenleridir. *Şerhu'l-Akāid* muhaşşîleri takipçisi oldukları felsefi kelâm döneminin bu eserinden yoğun bir şekilde faydalanmışlardır. Özellikle Ramazan Efendi, hâşiyesini kaleme alırken açık olarak belirtmese de bu esere atıfta bulunmaktadır.

İkinci olarak zikredilebilecek eser Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin (öl. 816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eseridir.[21] Bu eser Cürcânî'nin hocası Adudüddin el-Îcî'nin (öl. 756/1355) *Mevâkıf* adlı eserine şerhidir. Cürcânî'nin bu eseri felsefî kelâm döneminin zirve eserlerinden kabul edilmektedir. Öyle ki üzerine pek çok hâşiye ve ta'lîkat yazılmıştır. *Şerhu'l-Akāid* muhaşşîlerinin en fazla atıf yaptıkları kaynak eserdir. Özellikle Siyalkûtî, tahkik yönteminin getirdiği dakiklik ile meseleleri ele alırken Cürcânî'nin bu eserine ve üzerine yazılmış bazı hâşiyelere atıfta bulunur. Diğer taraftan Cürcânî'nin Teftâzânî ile aynı dönemde yaşamış olması ve aralarındaki ilmi rekabet, muhaşşîlerin hâşiyelerini yazarken Cürcânî'ye sıklıkla başvurmalarının sebebi olarak görülebilir. Cürcânî *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı altı bölüm (*mevkıf*) hâlinde tertip etmiştir. Müteahhir dönemin belirgin bir

[20] Griffel, *İslam'da Klasik-Sonrası Felsefenin Teşekkülü*, 304.

[21] bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015).

özelliği olarak ilk bölümü bilgi teorisi ve mantık konularına ayırmıştır. İkinci bölümde ise genel durumlar diye ifade edilebilecek *umûr-i âmme* meseleleri ele alınır. Yani varlığın zorunlu, cevher ve arazdan ibaret olan kısımlarından birine ait olmayan genel durumlar ifade edilir. Söz gelimi varlık-yokluk, mâhiyet ve birlik-çokluk vb. meseleleri zikredilebilir. Üçüncü ve dördüncü bölüm ise ontoloji meselelerine ayrılmış olup cevher ve arazla bağlantılı konular işlenir. Beşinci ve altıncı bölümde ise klasik kelâmın temel konuları olan ulûhiyyet ve sem'iyyât bahisleri ele alınmıştır.

Üçüncü olarak Şârih Teftâzânî'nin kendi eseri olan *Makāsıd* üzerine yazmış olduğu şerh çalışması *Şerhu'l-Makāsıd* adlı eseridir.[22] Kelâm tarihinde Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserinin muadili sayılabilecek bu çalışma, felsefî kelâm döneminin önde gelen eserleri arasındadır. Teftâzânî açısından *Şerhu'l-Akāid* orta düzey seviyesinde bir eser kabul edilecek olursa *Şerhu'l-Makāsıd* ise ileri düzey bir kelâm eseri kabul edilmelidir. *Şerhu'l-Akāid* muhaşşîleri zaman zaman Teftâzânî'nin görüşlerini kıyaslamak amacıyla bu eserine başvurmaktadırlar.

Dördüncü olarak takriben on sekizinci yüzyılın son çeyreği ile on dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamış olan Hindistanlı âlim Ferhârî'nin (öl. [?]) *en-Nibrâs Şerhu Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*[23] adlı eseri çalışma için önemli bir yardımcı kaynak mesabesindedir. Öyle ki Ferhârî, eserinde bugüne kadar yazılmış önde gelen *Şerhu'l-Akāid* hâşiyelerinden istifade ederek yeni ve detaylı bir hâşiye kaleme almıştır. Onun bu çabası hâşiyelerde işlenen konuların anlaşılması için kayda değerdir. Ferhârî yalnızca geçmişte yazılmış hâşiyelerden faydalanmakla kalmamış, bu görüşler arasından kendi kabul ettiği kriterler temelinde tercihlerini belirtmiştir.

---

22 bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1419/1998).

23 bk. Ebû Abdirrahmân Abdülazîz b. Ahmed b. el-Hâmid el-Ferhârî, *en-Nibrâs Şerhu Şerhi'l-Akāid* (İstanbul: Âsitane Kitabevi, 2009).

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞERHU'L-AKĀİD HÂŞİYE GELENEĞİ

1.1. Şerh ve Hâşiye Dönemi Kelâmının Temel Karakteristiği

Şerh, sözlük anlamı olarak "eti kesmek, bir şeyi yaymak veya genişletmek, sözün müphem kalan kısımlarını açıklığa kavuşturmak",[24] hâşiye ise "doldurmak, lazım olandan daha fazla söz söylemek veya yazmak" gibi anlamlara gelmektedir.[25] Bu minvalde şârih, "şerhi/açıklamayı yazan" muhaşşî ise "hâşiyeyi yazan" demektir. Şerh türü eserler Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akāid* girişinde belirttiği gibi mücmelleri tafsil, zor yerleri açıklamak, dürülü ifadeleri neşr ve gizli nüktelerin ortaya çıkarılması amacıyla yazılmaktadır. Ayrıca müellifin amacını açıklamak ve meseleleri derinlemesine işlemek bu metodun özelliklerindendir. Söz gelimi *Şerhu'l-Akāid* özelinde bu durum incelendiğinde metnin şerh ve hâşiye düzeyini aştığı gözlemlenir. Nitekim Ömer en-Nesefî'nin dört sayfalık metni Teftâzânî'nin elinde yüz sayfayı geçen hacimli bir esere dönüşmüştür. Nesefî'nin metni sade bir akaid kitabı iken Teftâzânî'nin şerhi felsefeyle harmanlanmış kelâmın giriş metni olacak bir hüviyettedir. Dolayısıyla yazılan şerhler yalnızca metni açıklamak amacıyla kaleme alınmamış, müellif kendi kelâmî düşüncelerini şerh aracılığıyla ortaya koymuştur.

Şerh ve hâşiye yazım türünün kelâm eserleri, genel olarak felsefî kelâm dönemini yansıtır. Öyle ki Gazzâlî sonrasında kelâm açısından muhataplık ilişkisinin başka kelâm fırkaları ve diğer din mensuplarından filozoflar zümresine yönelmesi, kelâmın içeriğinde bir değişime sebep olmuştu. Nitekim kelâm ilminin gelişim serüveninde İbn Sînâ'nın bir mihenk taşı olarak kabul edilmesi herhalde abartılı bir düşünce olarak görülmez. Onun Kindî, Farâbî vb. filozoflar eliyle başlatılan, İslâmî bir felsefe diyebileceğimiz geleneğin, İslâmî ilimler içine yerleşmesindeki katkısı büyüktür. İbn Sînâ, Aristoteles'in felsefî düşüncelerinin İslâm dünyasında kabul görmesine büyük bir etki etmiştir. O, Aristo

[24] Sedat Şensoy, "Şerh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 23 Mayıs 2023).
[25] Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Hâşiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 23 Mayıs 2023).

felsefesinin İslâm'ın tevhîd anlayışıyla örtüştüğünü vurgulayarak felsefe ve İslâm düşüncesini harmanlamıştır. Öyle ki kendisinden sonra kelâmcılar açısından felsefe denilince "İbn Sînâ" felsefesi anlaşılır hâle gelmiştir.[26] İbn Sînâ'nın görüşlerini ele alıp detaylı bir biçimde incelemeye tâbi tutan meşhur Eş'arî kelâmcı Gazzâlî'nin, bu incelemeleri sonucunda mantık ilmini İslâmî ilimlere dâhil etmesi, kelâma birçok noktada değişim getirmiştir. Öyle ki bu etki İslâm dünyasında pek çok mantık eseri ve şerhlerinin yazılmasına, ayrıca medrese müfredatlarında mantığın ilk okutulan dersler arasına girmesine sebep olmuştur. Mantık, Aristoteles'ten itibaren bütün bilimler için hazırlayıcı bir bilim olarak kabul edilir. Öyle ki bütün bilimler, bir meseleyi ele alırken düşünceler arasındaki dengeyi gözetmek durumundadır. Bu dengeyi sağlayan ise mantık ilmidir. Bu sebeple bütün bilimlerin önünde yer alır.[27] Gazzâlî mantığın bu gücünü ve önemini kavrayarak doğru düşünmenin bilimine büyük önem vermiş ve onu ilimlerin başı kabul etmiştir. Bunun yanı sıra kelâm, felsefi konuların birçoğunu içerir duruma gelmiştir. Kelâmcılar kendilerini eleştiren ve güçlü bir teoriye sahip olan filozoflar karşısında onların meselelerini, metotlarını kelâma dahil ederek çözümlemeye çalışırlar. Bunun sonucunda da felsefî meselelerin çoğu kelâma dahil edilmiştir. Kelâm açısından böyle bir durumun ortaya çıkması gayet tabiidir. Zira bir kelâmcının yaşadığı dönemin düşünsel planında gerçekleşen değişim ve dönüşümlerden bihaber kalması düşünülemez.

Kelâmcılar ilk dönemlerden itibaren felsefî meselelerle ilgilenmişlerdir. Ancak özellikle İbn Sînâ sonrası bu etkileşim zirveye ulaşmıştır. Kelâm içerisinde filozoflara yönelik sistemli ilk eleştiri Gazzâlî tarafından yapılmıştır. Nitekim O, *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde filozofların görüşlerini yirmi mesele hâlinde ele alıp eleştirir. Gazzâlî'den sonra bu eleştiriler Eş'arî gelenek içinde Şehristânî (öl. 548/1153) tarafından *Musâra'atü'l-felâsife* adlı eseriyle devam ettirilmiştir.[28] Mu'tezile geleneği açısından ise İbnü'l-Melâhimî'nin (öl. 536/1141) *Tuhfetü'l-mütekellimin* adlı eseri bu eleştirilerin ilki olma özelliği taşımaktadır.[29] Genel olarak kelâm açısından en önemli İbn Sînâ inceleme ve eleştirisi ise Fahreddin er-Râzî tarafından yapılmıştır. Râzî, İbn Sînâ felsefesini ayrıntılı

---

26 Veysel Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi* (Ankara: OTTO Yayınları, 2015), 13-14.

27 Heinz Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 35-36.

28 bk. Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *Musâra'atü'l-felâsife*, thk. Muvaffak Fevzi el-Cebir (Dımaşk: Dârü'Nînavâ, 2019).

29 İbnü'l-Melâhimî'nin Meşşâî filozofları eleştirisi üzerine yapılmış bir çalışma için bk. Orhan Şener Koloğlu, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi* (Bursa: Emin Yayınları, 2010).

olarak ele almış ve onun görüşlerinin kelâmcılar tarafından daha iyi bir biçimde anlaşılmasını sağlamıştır. Râzî'nin eserleri kelâm ve felsefenin ayrılmaz bir şekilde iç içe geçtiği dönemin başlatıcısı olarak görülebilir. Ancak Râzî'nin seleflerinden önemli bir farkı vardır. O, İbn Sînâ felsefesini incelerken her zaman tam olarak bir kelâmcı gibi davranmaz. Sanki hakikati arayan bir yolcu olduğu izlenimini verir.

İbn Sînâ'nın İslâm'ı Aristo felsefesiyle uyumlu hâle getirerek sunması birçok düşünürü bu felsefeye çekmiştir. Nitekim Fahreddin er-Râzî'yle yoğun bir şekilde incelemeye alınan İbn Sînâ felsefesine yönelik ilgi halefleri tarafından devam ettirilir. Artık kelâm ilmi açısından İbn Sînâ felsefesi vazgeçilmez bir mesele hâlini almıştır. Râzî'den sonra yazılan kelâm kitaplarının çoğu İbn Sînâ felsefesini mündemiç olarak barındırmaktadır. Dolayısıyla on üçüncü yüzyıldan sonra yoğun olarak kullanılan şerh ve hâşiye yazım yönteminin kelâmî yapısı Râzî çizgisinde gelişmiştir. Bu minvalde İbn Sînâ felsefesinden tevarüs edilen heyûlâ-sûret, bir varlığın mâhiyeti, hakikati ve hüviyeti gibi kavramlar, ayrıca kelâmın kavramsal örgüsünü değiştirebilecek güçte olan zorunlu-mümkün varlık gibi kavram ikilileri, şerh ve hâşiye kelâm eserlerinde ayrıntılı olarak ele alınır. Bu durum genel olarak nübüvvet ve ahiret meselelerinden ziyade ilâhiyyat meselelerinde kendini göstermektedir.

İlk olarak filozofları sistemli olarak inceleyip ele alan Gazzâlî, onlara karşı sert bir tavır takınmıştı. Onun bu tavrı ilk karşılaşma açısından normal görülebilir. Ancak Gazzâlî'den sonra kelâmcılar onun başlattığı sert tavrı yavaş yavaş yumuşatmışlardır. Nitekim Râzî de İbn Sînâ özelinde filozofları eleştirir ancak bu eleştirinin dozu Gazzâlî kadar değildir. Râzî sonrası ise kelâmcılar artık filozofların bazı teorilerini benimsemeye başlamışlar ve tavır gittikçe yumuşamıştır. Tabii ki bu yumuşama yalnızca kelâm geleneği açısından söz konusu değildir. Özellikle tasavvuf geleneği içerisinde gelişen vahdet-i vücûd öğretisi, felsefenin tasavvufa etkisi açısından önemlidir. Kelâmın şerh ve hâşiye döneminde ise yöntemsel bütünleşme neticesinde farklı ilmi disiplinlerin metotları bütüncül olarak uygulanarak hakikat arayışında gelenek taassubu kısmen azalmıştır. Bunun sonucunda ise filozofların görüşleri daha fazla ön plana çıkmıştır. Söz gelimi çalışma açısından Siyalkûtî bu konuda örnek olarak gösterilebilir. Siyalkûtî, Gazzâlî'nin filozofları tekfir etmesinin doğru olmadığı kanaatini taşımaktadır. Yeri geldiğinde ise filozofların görüşlerine meyletmektedir. Bununla birlikte bu durum, onun bağlı bulunduğu geleneğin dışına itilmesi anlamına gelmemektedir.

Anlaşıldığı üzere şerh ve hâşiye döneminin genel kelâmî yapısı, felsefî meselelerin ve bilhassa mantığın yoğun olarak kullanıldığı bir görünüm arz eder. Bu durum *Şerhu'l-Akāid* ve hâşiyeleri açısından da geçerlidir. Şimdi ise çalışmanın kapsamında olan *Şerhu'l-Akāid* ve hâşiyeleri bu minvalde incelenecektir.

1.2. *Şerhu'l-Akāid* ve Teftâzânî

Şerhu'l-Akāid Hanefî-Mâtürîdî bir âlim olan Ömer en-Nesefî'nin[30] yazmış olduğu *el-Akāidü'n-Nesefiyye* adlı eser üzerine Eş'arî bir kelâmcı olan Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin[31] yazmış olduğu bir şerh çalışmasıdır. Nesefî'nin metni sade, kısa ve veciz ifadelerle Mâtürîdî akaidini özetler niteliktedir. Nitekim Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin (öl. 508/1115) *Tabsıratü'l-edille* kitabının içindekiler bölümü incelendiğinde Ömer en-Nesefî'nin akaid metninde kullandığı başlıklar ile benzer olduğu görülecektir. Yani Ömer en-Nesefî takipçisi olduğu geleneğin görüşlerini kısa ve öz bir biçimde bu eserinde sunmak istemiştir.[32] Wensinck'in tanımlamasına göre Nesefî'nin bu risalesi, ilmî ve fikrî bir

---

30 Tam ismi Ömer b. Muhammed b. Ahmed b. İsmâîl b. Muhammed b. Alî b. Lokmân'dır. Ebû Hafs en-Nesefî el-Hanefî olarak nitelenmiştir. Lakapları ise Necmüddîn, Şeyhu'l-İslâm ve Müftî es-sakaleyn'dir. Hicrî 471 yılında Semerkand yakınlarındaki Nesef şehrinde doğmuştur. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, "Mukaddime", *Şurûh ve Havâşî'l-Akāidi'n-Nesefiyye li'Ehli's-Sünnet ve'l-cemaa el-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye*, mlf. Hayâlî v.dğr. (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2019), 1/26; Nesefî'nin eserleri ise şunlardır: 1. *el-Akāidü'n-Nesefiyye* 2. *el-Manzûmetü'n-Nesefiyye fi'l-hilâf* 3. *et-Teysîr fî ilmi't-tefsîr* 4. *el-Kand fî zikri ulemâi Semerkand* 5. *Tılbetu't-talebe* 6. *Tuhfetü'l-mülûk* 7. *el-Hasâil fi'l-mesâil* 8. *Fetâva'n-Nesefî* 9. *el-Hasâil fi'l-furû*. bk. Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 67-68.

31 Tam ismi Mesûd b. Ömer b. Abdullah et-Teftâzânî'dir. Meşhur lakabı Sa'düddîn'dir. Teftâzânî, Horasan vilayetindeki şehirlerden biri olan Nesâ şehrine bağlı olan Teftâzân köyünde doğmuştur. Doğum tarihi kesin olarak bilinememekle birlikte kaynaklarda hicrî 712 ve 722 yılları güçlü ihtimaller olarak zikredilmektedir. İslâmî ilimlerin birçok alanında eser sahibi olan Teftâzânî, özellikle kelâm ve belâgat alanında yazdığı eserlerle ilim dünyasında yer edinmiştir. Önde gelen kelâm eserlerinden bazıları şunlardır: 1. *el-Makāsıd* 2. *Şerhu'l-Makāsıd* 3. *Şerhu'l-Akāid* 4. *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm*. Belâgat alanında ise önde gelen eserleri şunlardır: 1. *Şerhu Tasrîfi'z-Zencânî* 2. *el-İrşâd* 3. *el-Mutavvel fi'l-meânî ve'l-beyân* 4. *Şerhu Miftâhi'l-ulûm*. Mezîdî, "Mukaddime", 1/29-30; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 158; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (İstanbul: Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, 1951), 429-430.

32 Bu eserin Ömer en-Nesefî'ye ait olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. Nitekim Leknevî, bu küçük akaid risalesinin kelâmcı yönüyle daha fazla tanınan Burhâneddîn en-Nesefî'ye ait olma ihtimalini daha doğru bulmaktadır. Son dönem kelâmcılarından İsmail Hakkı İzmirli bu yaklaşımı benimser. Ancak Teftâzânî'nin risaleyi Ömer en-Nesefî'ye nispet etmesi bu kanaatin doğru olmadığını göstermesi açısından önemlidir. Nitekim Kâtib Çelebi ve İsmail Paşa gibi müellifler de bu eseri Ömer en-Nesefî'ye atfederler. Yusuf Şevki Yavuz, "Akāidü'n-Nesefî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 11 Mayıs 2023); Leknevî'nin ifadeleri eleştiriye açıktır. Öyle ki bu risalenin yazılması için güçlü bir kelâmî formasyona ihtiyaç yoktur. Bundan dolayı kelâmcı yönü olan birine risalenin atfedilmesi gerekmemektedir.

değişiklik getirmeyen basit bir ilmihal kitabı hüviyetindedir.[33] Bu tanımlama, kelâm ilminin düşünsel gelişiminde risalenin yerini göstermesi açısından önemlidir. Nitekim Wensinck'in ifadesinde olduğu gibi bu risale, kelâmî bir formülasyona sahip olmaması sebebiyle "inanç ilmihali" olarak tanımlanabilir. Diğer taraftan elimizde Ömer en-Nesefî'nin kelâm ilmiyle ilgili başka bir eserinin olmaması, onun kelâmcı kişiliğinin pek fazla olmadığının göstergesi olması açısından önemlidir. Buna rağmen Ömer en-Nesefî'nin bu metni, İslâm dünyasında çok meşhur hâle gelmiştir. Basit bir metnin bu kadar meşhur hâle gelmesinin en önemli sebebi, eser üzerine yaşadığı dönemin önde gelen kelâmcılarından olan Teftâzânî'nin şerh yazmasıdır. Nitekim eserin bu kadar çok meşhur olmasını gerektirecek başka bir etken bulunmamaktadır.

Teftâzânî, bu akaid risalesi üzerine şerh yazarak metni İslâm dünyasında meşhur hâle getirmiştir. Onun yazmış olduğu şerh, ilmî çevrelerde çokça rağbet görüp benimsenmiştir. Nitekim şerh üzerine İslâm dünyasının büyük bölümünde yazılan hâşiyeler eserin ne derece rağbet gördüğünü göstermesi açısından önemlidir. Özellikle Teftâzânî'nin eserleri üzerine Osmanlı âlimleri çeşitli çalışmalar yapmışlardır. Bu eserler arasında ise *Şerhu'l-Akāid*'in ayrı bir önemi vardır. Osmanlı ilmî çevrelerinde bu şerhin çok fazla ilgi görüp medrese müfredatına girmesinin birkaç açıdan izahı yapılabilir. İlk olarak Osmanlı kelâmcılarının çoğu Fahreddin er-Râzî'den miras kalan felsefî kelâm ile ilgilenmişlerdir. *Şerhu'l-Akāid* ise felsefî kelâma giriş mesabesinde sayılabilecek bir eser olması hasebiyle önemli bir ihtiyacı karşılamıştır denilebilir. İkinci olarak Osmanlı kelâmcıları genel olarak Hanefî/Mâtürîdî çizgisini benimsemektedir. Bu minvalde *Şerhu'l-Akāid*'in Mâtürîdî bir metin üzerine yazılan bir şerh olması, bu eseri tercih açısından önemli bir faktör olabilir. *Şerhu'l-Akāid*'in bu etkisi günümüzde de kısmî olarak hâlâ devam etmektedir. Öyle ki günümüzde Anadolu coğrafyasında faaliyet gösteren bazı medreselerde *Şerhu'l-Akāid* ders kitabı olarak okutulmaya devam etmektedir.

Teftâzânî şerhinin girişinde büyük imam, İslâm âlimlerinin öncüsü gibi vasıflarla nitelendirdiği Ömer en-Nesefî'yi yazmış olduğu bu akaid risalesinden dolayı övmektedir. O, bu risalenin tertip ve düzenini çok beğendiğini, bundan dolayı kapalı yerlerini açmak, mücmel yerlerini tafsil etmek ve meseleleri tahkik etmek için üzerine şerh yazdığını belirtmektedir. *Şerhu'l-Akāid*'in muhtevasının büyük çoğunluğu kelâmî meselelere

[33] A. J. Wensinck, "Nesefî", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964), 9/199.

ayrılmıştır. Ancak bunun yanında ictihad, sahabenin hayırla anılması, fâsığın arkasında namaz kılmanın hükmü, hurma şırası, mestler üzerine mesh etmek ve kâhinleri tasdik etmenin hükmü gibi fıkhî meseleler, akaid metninde bulunması sebebiyle şerhe de konu edinmiştir. Diğer taraftan kelâmî meseleler ise şunlardır: kelâm ilmi ve tarihine giriş, bilgi, varlık, âlemin yapısı, Allah'ın varlığı ve sıfatları, rü'yetullah, insanların fiilleri, meâd, ahiret ahvâli, nübüvvet, kitaplar, imamet ve imanın mahiyeti.[34]

Teftâzânî'nin Eş'arî geleneğe mensup bir kelâmcı, şerh yazdığı metnin ise Mâtürîdî kelâm anlayışını yansıtan bir metin olması, Teftâzânî'nin iki kelâm geleneği arasında nasıl bir konum aldığı sorusunun sorulmasını gerekli kılmaktadır. Nitekim W. Montgomery Watt, bu soruyu sorarak birçok noktada Teftâzânî'nin şerh ettiği metinden memnun olmadığı tespitini yapar.[35] Watt bu tespitinde haklı görünmektedir. Teftâzânî, Mâtürîdî bir metni şerh ettiğinin farkında olup bazı noktalarda açık olarak itirazını belirtmeden eleştirisini dile getirmektedir. Söz gelimi, Sünnî kelâm ekollerinin temel ayrışma noktalarından birini temsil eden tekvîn sıfatı meselesinde bu durum görülmektedir. Teftâzânî kendisi doğrudan tekvîn sıfatını reddetmek yerine "muhakkik âlimler tekvîn sıfatını kabul etmemektedir" diyerek itirazın derecesini biraz hafif tutarak eleştirisini dile getirir. Dolayısıyla Teftâzânî, şerh ettiği metne yeri geldiğinde itirazlar sunarak metne bağlı kalmamıştır.

Teftâzânî'nin göstermiş olduğu bu tavır, yalnızca Mâtürîdî gelenek açısından değildir. Aynı tavrı genel olarak kendi tâbi olduğu Eş'arî geleneği bazı konularda açık olarak eleştirmese de yer yer katılmadığı veya farklı düşündüğü meselelerin olduğunu hissettirerek devam ettirir. Teftâzânî *Şerhu'l-Akāid*'i yazarken katı ve taassup sahibi bir Eş'arî gibi davranmamıştır. Yani mütekaddim dönem kelâmcılarındaki Sünnî akideyi savunma tavrı Teftâzânî tarafından tam olarak sergilenmez. Müteahhir kelâmcıların genel özelliği olarak kabul edebileceğimiz meseleleri en ince ayrıntısına kadar tahkik etme yöntemini devam ettirdiği söylenebilir. Diğer taraftan *Şerhu'l-Akāid* orta seviye bir kelâm kitabıdır. Bundan dolayı Teftâzânî bazı konuların detaylarına girmemektedir. Ancak farklı düşündüğü veya problemli gördüğü noktalarda ise bu durumu açık olarak hissettirmektedir. Söz gelimi sıfatların zâta göre konumunun ne olduğu meselesinde

---

34 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 9.

35 W. Montgomery Watt, *İslâmî Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 137.

Hamîdüddîn ed-Darîr (öl. 666/1268) adlı bir âlime nispet ederek eleştirdiği görüş, aslında mütekaddim kelâmcıların sıfat anlayışını yansıtmaktadır. Dolayısıyla tâbi olduğu geleneğe hüsnü zannını sürdürerek doğrudan seleflerinin ismini vermeden eleştirisini dile getirmiştir. Onun geliştirdiği bu tavır aslında Fahreddin er-Râzî'yle birlikte gelişen tahkik yönteminin bir devamı olarak görülebilir.

Teftâzânî bazı konularda net bir sonuca ulaşmadan meseleyi irdeleyerek tercihi okuyucuya bırakmıştır. Bu durum orta seviye bir kelâm kitabı okuyan bir öğrenci için bir anda kendisini kelâmî delil formülasyonunun içinde bulması demektir. Bu açıdan kelâmın öğretilmesinde önemli bir yeri vardır. Diğer taraftan orta seviye bir kelâm kitabında öğrencinin bu tavırla karşılaşması, öğrenci açısından inanç zayıflığına yol açabilmektedir. Bu durum bazı medrese müfredatlarından *Şerhu'l-Akāid*'in kaldırılmasına sebebiyet vermiştir.[36] Ancak bu yaklaşım doğru değildir. Nitekim bu gibi eserlerin müfredattan alınıp yerine kelâmî tartışmaların az olduğu eserler koymak etkili bir çözüm olarak görülmemelidir. Öğrencinin kelâmî formülasyondan uzaklaşıp yalnızca akîde düzeyinde eğitim alması, taklitten kurtulamaması ve kendi delillerini üretememesine sebebiyet vermektedir. Özellikle yaşadığımız bilgi çağında öğrenciyi bazı bilgilerden uzak tutarak inancını muhafaza etme düşüncesi tam tersi bir etkiye neden olacaktır.

Teftâzânî *Şerhu'l-Akāid*'i yazarken birçok noktada konu özelinde zihninde gelebilecek itirazları sunarak cevaplamaya gayret eder. Yani bir konunun öncesi ve sonrası Teftâzânî'nin zihninde mevcuttur ve konuyu ona göre işler. Bundan dolayı bazı yerlerde konunun ortasından girilmiş hissiyatı okuyucularda oluşur. İşte burada *Şerhu'l-Akāid* üzerine yazılmış olan hâşiyeler, metnin öncesi ve sonrasıyla bütüncül olarak anlaşılması noktasında önemli bir fonksiyona sahiptir. Özellikle işlenen konunun arka planını okuyucuya sunarlar. *Şerhu'l-Akāid* muhaşşîleri, genel manada şerhini yaptıkları metinden fazla kopmasalar bile yer yer Teftâzânî'nin görüşlerini eleştirerek muhalefet ederler. Onların yazmış oldukları hâşiyeler, geleneğin bütüncül olarak anlaşılmasını kolaylaştırıcı metinler olma özelliğine sahiptir. Ayrıca muhaşşîler yalnızca konuların tekrarını yapmamakta, kendi kelâmî düşüncelerini de geleneği tahkik ederek inşa etmektedirler. Diğer taraftan muhaşşîler yazmış oldukları hâşiyeler üzerinden birbirleriyle görüş alışverişinde bulunmuşlardır. Bu durum bazen birbirlerini ret veya kabul üzerinden

[36] Talha Hakan Alp, "Giriş", *Şerhu'l-Akāid*, mlf. Sa'düddîn et-Teftâzânî (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 21-22.

gerçekleşmiştir. *Şerhu'l-Akāid* üzerine hâşiye yazma ameliyesi zamanla bu durumun bir gelenek hâline evrilmesine sebebiyet vermiştir. Yazıldığı dönemden bugüne kadar hâlâ üzerine şerh çalışmalarının yapılması, bu durumun en önemli göstergelerindedir.

1.3. Şerhu'l-Akāid Hâşiyeleri

1.3.1. Hayâlî Ahmed Efendi ve Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye

Şerhu'l-Akāid üzerine yazılan hâşiyeler arasında en muteber ve meşhur olanı Hayâlî'nin yazmış olduğu hâşiyedir. Molla Hayâlî olarak tanınan muhaşşînin asıl adı Şemseddin Ahmed olup babası Hoca Musa Efendi'dir.[37] Hayâlî, Fatih Sultan Mehmed devrinin önde gelen âlimlerinden birisi olup şerh ve hâşiye türünde birçok eseri vardır.[38] Bu şerh ve hâşiyeler Nasîruddîn et-Tûsî, Teftâzânî, Cürcânî ve Devvânî gibi âlimlerin eserleri üzerine yazılmıştır. Bunun yanı sıra sufî bir yönü bulunan Hayâlî, Zeyniyye tarikatına intisap etmiş bir âlimdi. Onun "Hayâlî" lakabıyla anılması, kelâmî meseleleri dakik bir şekilde ele alması ve nazik bir üsluba sahip olması sebebiyledir.[39] Hayâlî ilk tahsilini babasının yanında gördükten sonra Sultaniye Medresesi'nde eğitim almaya gitmiştir. Burada Alâeddin Ali et-Tûsî (öl. 887/1482) ve Hızır Bey'e öğrencilik yapmıştır. Bu vesileyle ilmî silsilesi Hızır Bey, Molla Yegân ve Molla Fenârî gibi önemli isimler aracılığıyla Fahreddin er-Râzî'ye ulaşmaktadır. Eğitimini tamamladıktan sonra ise farklı medreselerde müderrislik yapmıştır.[40] Hayâlî her vakit ilim ve ibadetle iştigal edip bir an bile ilimden uzak kalmamaya çalışmıştır. Bunun yanında zâhidâne bir yaşam tarzı benimsemiş olup gece ve gündüz bir öğün yemek yiyip azla yetinen bir âlimdi. Nitekim Taşköprülüzâde onun için, "baş parmağıyla işaret parmağını halka yapar, elini sokar ve kol kasına kadar o halkadan geçirirdi" ifadelerini kullanır. Hayâlî'yi tasvir ederken

---

37 Metin Yurdagür, *Mâveraünnehir'den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelâmcıları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 135.

38 Hayâlî'nin kelâm ilminde yazmış olduğu diğer şerh türündeki eserleri şunlardır: 1. *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye* 2. *Hâşiye alâ Şerhi Tecrîdi'l-Akāid* 3. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Makāsıd* 4. *Hâşiyetü Şerhi'l-Mevâkıf* 5. *Hâşiye alâ İsbâti'l-Vâcib* 6. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'l-Adudiyye,* Yurdagür, *Ünlü Türk Kelâmcıları,* 137-138.

39 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri,* haz. M. A. Yekta Saraç (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2016), 305-306.

40 Yurdagür, *Ünlü Türk Kelâmcıları,* 136.

kullandığı bu ifadeler, çok zayıf bir fiziksel görünüme sahip olduğunu göstermektedir. Öyle ki yaşamı da çok kısa sürmüş olup henüz otuz üç yaşında iken vefat etmiştir.[41]

Hayâlî'nin *Şerhu'l-Akāid* üzerine yazmış olduğu hâşiye yalnızca Osmanlı ilmî çevrelerinde değil, aynı zamanda İslam dünyasının farklı yerlerinde kabul görmüş bir çalışmadır. Nitekim abartılı olarak ifade edilen, üzerine dört yüz veya beş yüz civarında hâşiye yazıldığı bilgisi, her ne kadar ihtiyatla yaklaşılması gereken bir bilgi olsa da bu eserin ne derece rağbet gördüğünü göstermesi açısından önemlidir. Osmanlı kelâm çevrelerinde özel bir yer edinen Hayâlî hâşiyesi, *Şerhu'l-Akāid*'e göre daha üst bir kelâm eseri olarak görülmüştür. Nitekim bu hâşiye, zeki öğrencilerin imtihan edildiği veciz bir metin olarak da kullanılmıştır.[42] Hayâlî yazmış olduğu hâşiyeyi dönemin Sadrazamı Mahmud Paşa'ya ithaf etmiştir. Hayâlî hâşiyesinin girişinde, "Ey gece yolculuğu yapan kişi bu lambayı al! Bu öyle bir kitaptır ki içinde insanlar için içinde hidayet ve nur vardır. Bu kitap, *Şerhu'l-Akāid*'in gizli yerlerini veya kapalı yönlerini sana gösterir." demektedir.[43] Hayâlî bu ifadeleriyle hâşiyesinin öğrenciler nezdinde amaçlanan fonksiyonuna vurgu yapmıştır. Yani bu hâşiyeyi okuyan bir öğrenci, *Şerhu'l-Akāid*'i daha rahat bir şekilde anlayabilecektir. Halbuki durum hiç de öyle görünmemektedir. Nitekim Hayâlî'nin yazmış olduğu hâşiye, üzerine yazılan metin yani *Şerhu'l-Akāid*'e göre daha zor anlaşılmaktadır. Hayâlî, *Şerhu'l-Akāid*'i açıklamak isterken daha da zorlaştırmıştır. Bu sebeple Hayâlî hâşiyesi üzerine yazılan hâşiye çalışmaları, *Şerhu'l-Akāid* üzerine yazılan hâşiye sayılarına göre daha fazla olmuştur.

Hayâlî, *Şerhu'l-Akāid* sistematiği içerisindeki her konuya değinmemiştir. Özellikle bazı konularda Hayâlî'nin herhangi bir yorumu yoktur. Bazı yerlerde ise konunun tam olarak bağlamını vermeden açıklamalar zikretmektedir. Diğer taraftan Hayâlî, meselelerin açıklamasını yaparken kullanımı yaygın olmayan kelimeleri sık sık kullanır. Bu durum da yazılan ibarenin anlaşılma zorluğunu bir kat daha arttırmaktadır. Kâtib Çelebî'nin *Keşfü'z-zunûn* adlı eserinde Hayâlî hâşiyesi hakkında yazmış olduğu bir not Hayâlî hâşiyesi hakkında çok önemli bir bilgi sunmaktadır. Çelebi notunda, Hayâlî hâşiyesinin

---

41 Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye – Osmanlı Âlimleri*, haz. Muhammet Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 240.

42 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1145.

43 Şemseddin Ahmed el-Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye - Mecmûatü Havâşi'l-Akîdeti'n-Nesefiyye* içinde, thk. Muhammed Hâdi eş-Şemarhî el-Mardînî (Diyarbakır: Mektebetü Seydâ, 1438/2016), 15-17.

İbnü'l-Hümâm'ın (öl. 861/1457) öğrencilerinden Kemâlüddîn İbn Ebî Şerîf'in yazmış olduğu hâşiyeden alındığının söylendiğini belirtmektedir.[44] Yani Hayâlî'nin yazmış olduğu hâşiyenin temel kaynağı İbn Ebî Şerîf'in yazmış olduğu hâşiyedir. Bu iddia tetkik edildiğinde doğru olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim Hayâlî'nin kullanmış olduğu ibarelerin çoğu, İbn Ebî Şerîf'in kullandığı ibarelerin aynısıdır. Bu durumun istisnaları Hayâlî'nin İbn Ebî Şerîf'den görüş olarak farklı düşündüğü yerlerdir. Söz gelimi sübûtî sıfatlarda tartışma konusu olan tekvîn sıfatı hususunda Hayâlî, İbn Ebî Şerîf'ten farklı düşündüğü için onun metninin ibarelerini kullanmamıştır. Ancak çoğunluk İbn Ebî Şerîf'in hâşiyesinden alınmıştır. Dolayısıyla Hayâlî'nin hâşiyesi, tam olarak kendi üretimi olan orijinal bir çalışma hüviyetinde değildir.

1.3.2. Siyalkûtî ve Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid li'l-Hayâlî

Hayâlî'nin yazmış olduğu hâşiye üzerine sayısı tam olarak belli olmayan pek çok hâşiye yazılmıştır. Bunlardan en çok rağbet görüp ilmî çevrelerde kullanılan hâşiye ise Hindistanlı âlim Abdülhakîm es-Siyalkûtî'nin (öl. 1067/1657) yazmış olduğu hâşiyedir. Nitekim Kâtib Çelebi, yazılan hâşiyeler arasında en güzelinin Siyalkûtî'nin yazdığı hâşiye olduğunu ve âlimler arasında çok beğenildiğini ifade eder.[45] Siyalkûtî, Hindistan'ın Pencap eyaletine bağlı Siyalkut bölgesinde dünyaya gelmiştir. Babür hükümdarlarından Sultan Cihangir (slt. 1605-1627) ve Şah Cihan (slt. 1628-1658) dönemlerinde yaşamını sürdürmüştür.[46] Ders arkadaşlarından birisi ünlü mutasavvıf İmam Rabbânî'dir (öl. 1034/1624). Öyle ki daha sonra ona intisap ederek onu *müceddidü'l-elfi's-sânî* olarak adlandırmıştır. Siyalkûtî, İslam düşüncesi açısından eklektik yorumların fazlaca kullanıldığı bir dönemde eserlerini kaleme almıştır. Nitekim bu tavır onun eserlerinde de görünmektedir.[47] Söz gelimi bir mesele ele alınırken yalnızca tâbi olunan geleneğin görüşlerinden istifade etmek yerine, diğer geleneklerin de görüşleri ele alınarak en doğrusunun tespit edilebilmesi amaçlanmaktadır. Diğer bir deyişle kelâm, felsefe ve tasavvuf gibi ilimlerin görüşleri birbirinden ayrıştırılarak ele alınmamış, meselelere bütüncül olarak bakılmaya gayret edilmiştir. Siyalkûtî de bu yaklaşımı benimseyip uygulayan âlimler arasındadır.

---

44 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1145.
45 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1148.
46 Mezîdî, "Mukaddime", 1/57.
47 İbrahim Halil Üçer – Abdullah el-Mamun, "Abdülhakîm es-Siyâlkûtî", *İslam Düşünce Atlası*, haz. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022), 5/1754-1755.

Siyalkûtî, İslâm düşünce geleneği açısından on yedinci yüzyılın en önemli temsilcisi sayılabilir. Nitekim Fahreddin er-Râzî sonrasından gelişen felsefî kelâm, başka bir deyişle tahkik döneminin yöntem anlayışını eserlerinde yoğun bir şekilde kullanır. Siyalkûtî daha çok şerh ve hâşiye türünde eserler vermiştir.[48] Eklektik anlayışın bir tezahürü olarak eserlerinde vahdet-i vücûd ve İşrak felsefesinin izlerine rastlanmaktadır. Diğer taraftan Meşşâî filozoflara karşı olumsuz olan yaklaşımı değiştirmeye çalışmıştır. Nitekim bundan dolayı Gazzâlî'nin filozofları tekfir etmesinin doğru olmadığı kanaatine sahiptir. Siyalkûtî bir meseleyi ele alırken bazen kelâmî yaklaşımı tercih ederken bazen de filozofların yaklaşımlarını benimsemektedir. Söz gelimi âlemin yaratılması konusunda kelâmcıların yoktan yaratma fikrini kabul etmeyip yaratmanın zorunlu varlıktan taşma yani sudur yoluyla olduğunu savunur. Diğer taraftan ise filozofların benimsediği nedensellik ilkesini kabul etmemektedir.[49]

Siyalkûtî'nin Hayâlî hâşiyesi üzerine yazmış olduğu hâşiye, Osmanlı ilmî çevrelerinde ilgi görmüş ve sık olarak başvuru kaynağı olarak kullanılmıştır.[50] Siyalkûtî'nin bu hâşiyesi Hayâlî'nin hâşiyesiyle kıyaslandığında hacimlidir. Nitekim birçok meselede Hayâlî bir iki cümle açıklamayla yetinirken Siyalkûtî ise Hayâlî'nin bu açıklamalarını fazlaca detaya inerek açımlamaya çalışır. Hayâlî'nin eserinin tamamında yüzeysel olarak konuları işlemesi, Siyalkûtî'nin konuları genişletmesine imkân vermiştir. Söz gelimi Hayâlî, âlemin yaratılışının incelendiği konu başlığında meseleyi iki cümleyle açıklar. Siyalkûtî ise bu iki cümleyi iki sayfa olarak genişletip ele alır.[51] Siyalkûtî genel olarak Hayâlî'nin konu işleyiş sıralamasını takip etmektedir. Hayâlî'nin bir mesele hakkında fikir beyan etmediği yerlerde o da herhangi bir açıklama yapmamıştır. Siyalkûtî hâşiyesini kaleme alırken birçok müteahhir dönem kelâm ve felsefe eserlerinden istifade eder. Özellikle Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı onun için temel kaynak mesabesindedir. Bunun yanında Osmanlı âlimlerinden Molla Fenârî'nin torunu Hasan Çelebi'nin (öl.

---

48 Yazmış olduğu bazı eserler şunlardır: 1. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf* 2. *Zübdetü'l-efkar* 3. *Hâşiye ale'l-Mutavvel* 4. *er-Risâletü'l-Hakaniyye fi tahkiki mebahisi'l-ilm* 5. *Ta'lîkāt alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî alâ Şerhi'l-Akāid* 6. *Hâşiyetü'd-Devvânî ale'l-Akāidi'l-Adudiyye* 7. *Hâşiyetü's-Siyâlkûtî alâ Hâşiyeti Abdülgafûr ale'l-Câmi* 8. *Hâşiye ale't-Tasavvurât* 9. *Hâşiye alâ Şerhi Celâleddîn ed-Devvânî* 10. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Metâli* Üçer - al-Mamun, "Abdülhakîm es-Siyâlkûtî", 5/1755.

49 Üçer - al-Mamun, "Abdülhakîm es-Siyâlkûtî", 5/1755.

50 Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi*, 439.

51 Abdülhakîm b. Şemsüddîn Muhammed es-Siyalkûtî el-Pencâbî el-Hindî el-Hanefî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye - Şurûh ve Havâşî'l-Akāidi'n-Nesefiyye li'Ehli's-sünnet ve'l-cemâa el-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye* içinde, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2019), 3/12-16.

891/1486) *Şerhu'l-Mevâkıf* üzerine yazmış olduğu hâşiye, Siyalkûtî'nin en fazla atıf yaptığı eserlerden birisidir. *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı bir Osmanlı âliminin hâşiyesi üzerinden okuyup onu başvuru kaynağı olarak kullanması, Siyalkûtî'nin Osmanlı ilmî çevreleriyle ne derece ilişkili olduğu göstermesi açısından önemlidir.

1.3.3. Muslihuddin Kestelî ve Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid

Hayâlî'nin haşiyesinden sonra Osmanlı âlimleri arasında *Şerhu'l-Akāid* üzerine yazılan hâşiyelerin en meşhur ve muteber olanlarından birisi de Kestelî'nin (öl. 901/1496) yazmış olduğu hâşiyedir. Tam ismi Muslihuddin Mustafa b. Mehmed olan Kestelî, Aydın'ın Nazilli ilçesine bağlı Kestel beldesinde doğmuştur. Kestelî, Hayâlî ile aynı dönemde yaşamıştır. O da Hayâlî gibi Hızır Bey'in öğrencilerindendir.[52] Onun Hayâlî'ye göre daha uzun bir yaşam sürmesi, Osmanlı ilim geleneğine daha fazla katkı sağlamasına vesile olmuştur.[53] Kestelî'nin takipçisi olduğu gelenek Hanefî - Mâtürîdî geleneğidir. Bununla birlikte dönemin kelâmcıları arasında yaygın olan Fahreddin er-Râzî'den tevarüs edilen felsefî kelâm geleneğinin de sıkı bir takipçisidir.[54]

Ansiklopedik bir bilgi birikimine sahip olan Kestelî güçlü bir ilmi kişilikle öne çıkmaktadır. Nitekim Taşköprülüzâde'nin babasından aktarımına göre, dönemin pek çok ilim adamı bir cenaze vesilesiyle geldikleri İstanbul'da Kestelî'nin evine misafir olmuşlardır. Kestelî, içinde afyonlu macun bulunan bir kutu getirerek âlimlere ikramda bulunur. Bazıları bunu kabul ederken bazıları ise kabul etmemiştir. Öyle ki o dönemde Kestelî'nin afyon çiğnediği hakkında bazı suçlamalar vardı. Bunun üzerine Kestelî, kendisi afyonlu macundan yer ve etkisini göstermeye başlayınca felsefî ilimlerden, fıkıhtan, tarihi konulardan ve Arap kasidesinden söz eder. Bu ilim dallarında alışılmışın dışında konulardan bahsederek orada bulunan âlimleri şaşırtır. Hocazâde ve Hatibzâde gibi âlimlerin bulunduğu başka bir ilim meclisinde de Kestelî'nin İbn Sînâ'nın *el-Kânûn* ve *eş-Şifâ* kitaplarına vâkıf olması, âlimler nezdinde hayret verici olarak karşılanır. Nitekim Hocazâde, Kestelî'ye *el-Kānûn*'u başta sona inceleyip incelemediğini sorar.

---

52 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 425.

53 Nitekim pek çok eser telif eden Kestelî'nin eserleri şunlardır: 1. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid* 2. *İ'tirâzâtü'l-Kestelî alâ ba'zi ibârâti's-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî* 3. *Risâle fî bahsi'l-cihe* 4. *Hâşiyetü's-Suğrâ ale'l-mukaddimâti'l-erbaa mine't-Telvîh* 5. *Hâşiyetü'l-Kübrâ ale'l-mukaddimâti'l-erbaa mine't-Telvîh* 6. *Risâle alâ evveli Şerhi'l-Vikâye fî kavlihî "Sâle ilâ mâ yutahhar"* 7. *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerîf alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*. İsrafil Şen, "Molla Kestelî'nin Hayatı ve Eserleri", *Tahkik İslâmi İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/2 (Aralık 2019), 317-318.

54 Şen, "Molla Kestelî'nin Hayatı ve Eserleri", 302.

Bunun üzerine Kestelî, İbn Sînâ'nın bütün eserlerini incelediğini hatta *eş-Şifâ* eserini yedi defa baştan sona incelediğini ifade eder.[55] Bu anlatılar Kestelî'nin felsefî kelâm döneminin başlatıcı unsuru İbn Sînâ felsefesi hakkındaki bilgisinin derinliğini vermesi açısından önemlidir. Aslında bu durum Kestelî'nin de Fahreddîn er-Râzî'nin izinden gittiğini gösterir. Nitekim Râzî de İbn Sînâ'nın tüm eserlerini inceleyerek kendi felsefî düşüncesini ortaya koymuştur.

Kestelî'nin yazmış olduğu *Şerhu'l-Akāid* hâşiyesi ilmî ortamlarda kabul görmüş, *Şerhu'l-Akāid*'le birlikte defalarca basılmış ve Hayâlî hâşiyesiyle birlikte en fazla okunan hâşiyelerden birisi olmuştur.[56] Kestelî hâşiyesi kapsamlı bir şekilde yazılmış olup Hayâlî haşiyesiyle kıyaslandığında daha derli toplu ve sistematik bir eser görünümündedir. Kestelî hâşiyesinde, daha çok müteahhir dönemin Eş'arî kelâmcılarına atıf yapar. Diğer taraftan yeri geldiğinde Aristoteles ve İbn Sînâ gibi filozoflara da atıflar yapmaktadır. O, hâşiyesinde hem kelâmcı hem de filozof kimliğine bütüncül bir şekilde sahip olduğu izlenimini verir. Yani Kestelî, yalnızca kelâmcı kimliğini ön plana çıkarmamakta, İbn Sînâ felsefesine olan vukufiyeti sebebiyle filozof kimliğini de ön plana çıkarmaktadır. Nitekim hâşiyenin girişinde şu ifadeleri kullanır: "Hamd, varlığı zorunlu olan, kendisine secde edilmesinin zorunlu olduğu, kendisinden iyiliğin feyezan ettiği ve tüm varlıkların kendisinden taştığı varlığadır. Mümkün olan en güzel salâtlar/dualar, mümkün olan insanlar arasından en şereflisine olsun."[57] Bu ifadeler dikkatli incelendiğinde Kestelî'nin filozofların kavramlarını kullandığı görülür. Nitekim Meşşâî filozofların en önemli kavramları kabul edilebilecek varlığın kategorik olarak zorunlu ve mümkün şeklinde ikiye ayrılması, Kestelî'nin giriş sözlerinin temelini oluşturmaktadır. Ayrıca "tüm varlığın kendisinden taştığı varlığa hamd olsun" ifadesini kullanması sudur teorisini çağrıştırması açısından önemlidir.

Kestelî, hâşiyesini yazma nedeni olarak samimi olduğu arkadaşlarının ondan böyle bir talepte bulunmasını gösterir. Ona göre Teftâzânî eşsiz bir âlim olup yetkin olmadığı hiçbir alan yoktur. Onun zihninde Teftâzânî, öyle bir âlimdir ki muhkem olan bir düşünceyi/sözü bile nesh edebilecek bir seviyeye sahiptir. Öyle ki Kestelî, İbn Sînâ bile

---

55 Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'ik*, 246-248.

56 Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm*, 435.

57 Muslihuddin Mustafa b. Muhammed el-Kestelî, *Hâşiye alâ Şerh'il-Akāid, Mecmûatü Havâşi'l-Akîdeti'n-Nesefiyye*, thk. Muhammed Hâdi eş-Şemarhî el-Mardînî (Diyarbakır: Mektebetü Seydâ, 1438/2016), 14.

ilimde onunla yarışacak olsaydı mutlaka Teftâzânî'den geri kalırdı demektedir. Kestelî övgüye devam ederek meşhur hatip ve şair "Sahbân el-Vâilî, Teftâzânî ile aynı dönemde yaşamış olsaydı onu dinledikten sonra bir daha konuşmazdı" demektedir. Ancak her ne kadar Teftâzânî eşsiz ve mükemmel bir âlim olsa da zaman geçtikçe onun eseri de anlaşılmakta güçlük çekilir hâle gelmiştir. Bu sebeple Kestelî, şerhin anlaşılmasına katkı sağlamak için bu hâşiyeyi yazdığını belirtmektedir.[58]

1.3.4. Ramazan b. Muhammed el-Hanefî ve *Şerhu Ramazan Efendi*

Kaynaklarda iki Ramazan Efendi'den bahsedilmektedir. İlki Ramazan b. Abdülmuhsin el-Vizevî (öl. 979/1571) olup daha çok şiirlerinde kullandığı Bihiştî mahlasıyla bilinmektedir. Bihiştî Hayâlî'nin yazmış olduğu hâşiyeye, *Hâşiyetü'l-Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye li'l-Hayâlî* adlı bir hâşiye yazmıştır.[59] Burada bahsedilen kişi ise Bihiştî olmayıp kendisini hâşiyesinin girişinde "Ramazan b. Muhammed el-Hanefî" olarak tanıtan başka bir muhaşşîdir.[60] Ramazan b. Muhammed el-Hanefî, Bihiştî gibi Hayâlî hâşiyesine hâşiye yazmamıştır. Onun hâşiyesi doğrudan *Şerhu'l-Akāid*'e yazılmıştır. Uludağ, *Şerhu'l-Akāid* tercümesi girişinde Ramazan b. Muhammed'in ölüm tarihi olarak 1025/1616 tarihlerini zikretmektedir.[61] Uludağ, büyük ihtimalle Ramazan b. Muhammed el-Hanefî'yi, Halvetî tarikatı şeyhlerinden Mahfî Ramazan Efendi'yle (öl. 1025/1616) karıştırmaktadır. Ancak Mahfî Ramazan Efendi olarak anılan Halvetî tarikat şeyhinin eserleri hakkında kesin bilgi sahibi değiliz. Yani Ramazan b. Muhammed el-Hanefî ile Mahfî Ramazan Efendi'nin aynı kişiler olup olmaması belirsiz bir durumdur. Hatta Bursalı Mehmed Tahir, Mahfî Ramazan Efendi'ye bazı kimseler tarafından *Şerhu'l-Akāid* şerhinin nispet edildiğini, ancak bunun hatalı bir tespit olduğunu ifade etmektedir.[62] Dolayısıyla kendini Ramazan b. Muhammed el-Hanefî olarak adlandıran muhaşşînin tam olarak hayatı hakkında bilgi bulunmamaktadır.

---

58 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerh'il-Akāid*, 14-15.

59 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 41; bk. Bihiştî Ramazan Efendi, *Hâşiyetü'l-Bihiştî ale'l-Hayâlî* (İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye, 1326/1908).

60 Ramazan b. Muhammed el-Hanefî, *Şerhu Ramazan Efendi alâ Şerhi'l-Akāid - Mecmûatü Havâşi'l-Akîdeti'n-Nesefiyye* içinde, thk. Muhammed Hâdi eş-Şemarhî el-Mardînî (Diyarbakır: Mektebetü Seydâ, 1438/2016), 13.

61 Süleyman Uludağ, "Giriş", *Kelâm İlmi ve İslam Akāidi Şerhu'l-Akāid*, mlf. Sa'duddîn et-Teftâzânî (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 58.

62 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 77.

Ramazan Efendi'nin yazmış olduğu hâşiye *Şerhu Ramazan Efendî* olarak bilinmektedir. Hanefî/Mâtürîdî geleneğe sıkı bir şekilde bağlı olan bir muhaşşîdir. Nitekim şerhinin birçok yerinde bunun izlerini görmek mümkündür. Bunun yanı sıra hâşiyesini yazarken Fahreddin er-Râzî'ye sıklıkla atıfta bulunur. Özellikle bir konuda farklı bir görüşü varsa Râzî'nin görüşlerini serdeder. Ayrıca konuyla bağlantılı olarak *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Makāsıd* gibi eserlere atıfta bulunur. Ramazan Efendi meseleleri yalın ve sade bir üslupla işlemeye gayret etmiştir. Dolayısıyla diğer hâşiyelerle kıyaslandığında *Şerhu'l-Akāid* metninin daha rahat anlaşılmasını sağlamıştır. Nitekim Teftâzânî'nin kurduğu cümlelerin arka planındaki kelâmî tartışmalara değinerek konunun daha iyi anlaşılmasını sağlar. Ramazan Efendi yalnızca *Şerhu'l-Akāid* metninde incelenen meselelere bağlı kalmamıştır. Hiç akla gelmeyecek yerlerde farklı bir meseleye değinip konuyu genişletir. Söz gelimi Teftâzânî'nin mukaddimesine başlarken yazmış olduğu besmele lafzını şerh ederek lafızda bulunan "Allah" kelimesi hakkındaki dilsel tartışmalara değinir. Dolayısıyla Ramazan Efendi hâşiyesi şerhin de ötesine geçerek ayrı bir eser hüviyeti elde etmiştir denilebilir.

Ramazan Efendi, hâşiyesinin girişinde Teftâzânî'nin ilmî yetkinliğini övmektedir. Ancak yeri geldiğinde Mâtürîdî kimliğinin verdiği saikle Sünnî kelâm ekolleri arasında ihtilaflı olan meselelerde Teftâzânî'yi eleştirir. Nitekim Mâtürîdî anlayışa ters düştüğü zaman Eş'arîleri Ehl-i sünnet dışı olarak gösterme eğilimi vardır. Bu tavrı özellikle tekvîn meselesinde daha fazla ön plana çıkar. Bu durum Ramazan Efendi'nin Mâtürîdî kimliğinde taassup sahibi olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

1.3.5. İsâmüddin İsferâyînî ve *Hâşiyetü'l-İsâm*

İsâmüddin el-İsferâyînî (öl. 945/1538) şerh ve hâşiye döneminin önde gelen kelâmcılarındandır. Nitekim kelâm, Arap dili ve mantığa dair birçok şerh ve hâşiye yazmıştır. Bunlardan birisi de *Şerhu'l-Akāid* üzerine yazdığı hâşiyedir. Tam ismi Ebû İshâk İsâmüddîn İbrahim b. Muhammed b. Arabşâh el-İsferâyînî olan muhaşşî, 873 yılında Horasan'ın Nişâbur şehri yakınlarındaki İsferâyin'de doğmuştur. Soyu, Eş'arî gelenek içinde önemli bir kelâmcı olan Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye (öl. 418/1027) dayanmaktadır. İsâm, özellikle aklî ilimler alanında kendisini yetiştirmiştir. Medreselerde

okutulan ders kitaplarına yazmış olduğu şerh ve hâşiyeler[63] ilmî çevrelerde büyük bir ilgi görmüştür. Eserlerinde şerh ve hâşiye döneminin yöntemi kabul edilebilecek tahkik metodunu titizlikle uygular. Zikredilen görüşler arasından farklı görüşleri ele alıp güçlü ve zayıf yönlerini belirleyip tercihini ona göre yapmaktadır. Bu sebeple gelenek içerisinde kendisine muhakkik ve müdekkik gibi unvanlar verilmektedir.[64]

İsâm'ın yazmış olduğu *Şerhu'l-Akāid* hâşiyesi,[65] Hayâlî ve Kestelî'nin yazmış olduğu hâşiyelerden hacim olarak daha geniştir. Kâtib Çelebi'nin ifadesiyle "hâşiye titizlikle hazırlanmış olup hoş/güzel bir hâşiyedir". İsâm konuların hepsini sistematik bir şekilde ele almış olup bütüncül bir eser ortaya koymuştur.[66] Bu hâşiye Osmanlı ilmî çevrelerinde de etkili olmuştur. Nitekim on sekizinci yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Veliyyüddin Cârullah[67] ve Akkirmânî Kefevî,[68] İsâm hâşiyesi üzerine hâşiye yazmışlardır.[69] Üç eser birçok defa birlikte basılmıştır. İsâm hâşiyesinin en önemli özelliklerinden birisi ise daima Hayâlî'nin hâşiyesine atıfta bulunulmasıdır. İsâm, hâşiyesini yazarken sürekli olarak Hayâlî'nin görüşlerini ele alıp değerlendirmektedir. Bu değerlendirmelerinde ise genel olarak Hayâlî'yi görüşlerinden dolayı eleştirir.

---

63 Öne çıkan eserlerinden bazıları şunlardır: 1. *el-Atvel* 2. *Mîzânü'l-edeb* 3. *Hâşiyetü'l-İsâm ale'l-Câmî* 4. *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd ale'l-Akāidi'n-Nesefiyye* 5. *Şerhu Tehzîbi'l-mantık ve'l-kelâm* 6. *Hâşiyetü Şerhi'l-Mevâkıf*; bk. Mezîdî, "Mukaddime", 54.

64 Yakup Kara, "İsâmüddîn İsferâyînî", *İslam Düşünce Atlası*, haz. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022), 4/1603.

65 bk. Ebû İshâk İsâmüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd ale'l-Akāidi'n-Nesefiyye - Şurûh ve Havâşî'l-Akāidi'n-Nesefiyye li'Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa el-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye* içinde, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2019).

66 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1146.

67 On sekizinci yüzyıl Osmanlı dönemi âlimlerindendir. Kadı, fakih ve mantıkçı yönleriyle ön plana çıkmıştır. Tefsir, hadis, fıkıh, kıraat, akaid, mantık, tasavvuf ve astronomi alanlarında çok sayıda eser telif etmiştir. Özellikle kendisinden önceki mantık eserlerini derlemiş, bunların üzerine şerh ve hâşiyeler kaleme almıştır. Tahsin Özcan, "Veliyüddin Cârullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 18 Mayıs 2023).

68 Cârullah gibi on sekizinci yüzyıl Osmanlı dönemi âlimlerindendir. İzmir ve Mısır kadılığı yapmıştır. Özellikle aklî ilimlere yönelen Akkirmânî kelâm, felsefe, hadis, fıkıh ve tefsir gibi konularda eser telif etmiştir. Süleymaniye Kütüphanesinde birçok yazma hâlinde eseri vardır. Sakıb Yıldız, "Akkirmânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 18 Mayıs 2023).

69 Bk. Veliyüddin Cârullah, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-İsâm - Şurûh ve Havâşî'l-Akāidi'n-Nesefiyye li'Ehli's-sünne ve'l-cemâa el-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye* içinde, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2019); Muhammed b. Hamîd b. Mustafa el-Kefevî el-Akkirmânî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-İsâm - Şurûh ve Havâşî'l-Akāidi'n-Nesefiyye li'Ehli's-sünne ve'l-cemâa el-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye* içinde, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2019).

1.3.6. Kemâlüddîn İbn Ebî Şerîf ve el-Ferâid fî halli Şerhi'l-Akāid

Tam adı Muhammed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Ali b. Ebî Şerîf el-Makdisî'dir. Ebü'l-Meâlî, Kemâlüddin ve Şeyhü'l-İslâm gibi sıfatlarla vasıflandırılmıştır.[70] İbn Ebî Şerîf 822/1419 yılında Kudüs'te doğmuştur.[71] Dönemin ünlü hadis âlimi İbn Hacer'den (öl. 852/1449) ders almıştır. İbn Hacer, yazdığı icazetnamesinde onun fetva verebilecek derecede yetişmiş bir âlim olduğunu belirtmiştir.[72] Kahire'de dönemin önde gelen Mâtürîdî kelâmcılarından İbnü'l-Hümâm'ın (öl. 861/1457) ders meclisine katılmıştır. İbn Ebî Şerîf, İslâmî ilimlerin çoğu alanında geniş bilgi sahibi bir âlim olup daha çok kaleme aldığı şerh ve hâşiyelerle bilinmektedir. Sehâvî (öl. 902/1497), onun zeki, hafızası ve muhakemesi güçlü, öğrencileriyle ilmî münazara yapmayı seven ve rivayetleri muteber bir âlim olduğunu ifade etmektedir.[73]

İbn Ebî Şerîf, Memlükler döneminde kelâm disiplininde nitelikli eserler kaleme almış âlimlerdendir. Onun Eş'ariyye'ye mensup olmasına rağmen Mâtürîdî kelâmcı İbnü'l-Hümâm'ın *el-Müsâyere*'sine, *el-Müsâmere bi-'şerhi'l-Müsâyere* adında bir şerh yazması Mâtürîdiyye çevrelerinde de tanınmasını sağlamıştır. Diğer bir kelâm eseri ise *Şerhu'l-Akāid*'e yazmış olduğu *el-Ferâid fî halli Şerhi'l-Akāid* adlı hâşiyedir.[74] Bu hâşiye, İslâmî ilimler geleneğine dolaylı yoldan büyük bir etki bırakmıştır. Nitekim Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* adlı eserinde bu hâşiyenin Hayâlî haşiyesinin kaynağı olduğu tespitinin yapıldığını belirtmektedir.[75] Leknevî'nin, çok faydalandığını ve dönemin âlimlerinin onu elinden düşürmediğini belirtmesinden de[76] anlaşıldığı üzere Teftâzâni şerhi üzerine yazılan hâşiyelerden ilim erbabı arasında en meşhuru olan, Osmanlı dönemi kelâm âlimlerinden Hayâlî'nin hâşiyesinin kaynağı olarak İbn Ebî Şerîf'in hâşiyesinin gösterilmesi bu eserin önemini daha da arttırmaktadır. İbn Ebî Şerîf'in hâşiyesi mantık kaidelerinin ve felsefî izahların sıkça kullanıldığı bir eserdir. Onun yeri geldiğinde

---

70 Muhammed Azâzî, "Mukaddime", *el-Ferâid fî halli Şerhi'l-Akāid*, mlf. Ebü'l-Meâlî Kemâlüddîn Muhammed b. Muhammed Ebî Bekir b. Alî b. Ebî Şerîf el-Makdisî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017), 31.

71 Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi li-ehli'l-karni't-tâsi* (Beyrût: Dârü'l-Cîl, 1992), 9/64.

72 İlyas Çelebi, "İbn Ebû Şerif, Kemâleddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 30 Nisan 2021).

73 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi,* 9/65, 66.

74 bk. Ebü'l-Meâlî Kemâlüddîn Muhammed b. Muhammed Ebî Bekir b. Alî b. Ebî Şerîf el-Makdisî, *el-Ferâid fî halli Şerhi'l-Akāid*, thk. Muhammed Azâzî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017).

75 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1145.

76 Leknevî, el-Fevâidü'l-behiyye, 43.

Teftâzânî'nin görüşlerini kabul etmeyip eleştirmesi de esere ayrı bir orijinallik kazandırmıştır.

1.3.7. Burhânüddîn el-Bikāî ve *en-Nüket ve'l-fevâid*

Tam adı İbrâhim b. Ömer b. Hasen er-Rubât b. Ali b. Ebi Bekr el-Bikāî eş-Şâfiî'dir. Künyesi Ebü'l-Hasen'dir.[77] Burhânüddîn lakabıyla anılmaktadır.[78] Bikāî günümüzde Lübnan'ın Bekaa vadisinde bulunan "Hırbetü Rûha" kasabasında 809/1406-1407 yılında doğmuştur.[79] Bikāî babasını ve amcalarını kaybettiği acı bir hadiseden dolayı doğduğu yerden bir daha dönmemek üzere ayrılmış ve Memlükler idaresinde olan Şam'a gitmiştir. Birçok hocadan farklı ilimleri tahsil eden Bikāî'nin önde gelen hocalarından birisi ünlü hadis âlimi İbn Hacer el-Askâlânî'dir.[80] Bikāî, birçok eser kaleme almış, farklı ilmî disiplinlerde eser vermiştir.[81] Kelâm disiplininde verdiği eserlerden birisi de *Şerhu'l-Akāid* haşiyesidir. Bu hâşiyenin temel özelliği ise hocası Muhammed b. Ya'kūb el-Kāyâtî'nin[82] *Şerhu'l-Akāid* derslerindeki notlarının temel alınarak oluşturulmasıdır. Bikāî, hocası Kāyâtî'nin derslerinden elde ettiği bilgilerin üzerine kendisi tamamlamalar yaparak *Şerhu'l-Akāid* hâşiyesini tamamlamış ve ortaya çıkan bu esere *en-Nüket ve'l-*

---

77 Burhânüddîn Ebü'l-Hasen İbrahîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât b. Ali b. Ebi Bekr el-Bikāî, *Unvânu'z-zamân bi-'terâcimi'ş-şuyûh ve'l-akrân*, thk. Hüseyin Habeşî (Kâhire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2001), 2/61.

78 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Nazmü'l-ikyân fî a'yâni'l-a'yân*, thk. Philip Hitti (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1928), 24.

79 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 1/101.

80 Bikāî, *Unvânu'z-zamân*, 2/62.

81 Önemli eserlerinden bazıları şunlardır:1. *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. Kur'ân ilimleriyle alakalı olan bu eser ayetler ve sûretler arasındaki ilişkiye değinmektedir. Bikāî Kur'ân'ı Kerim surelerine verilen isimlerin tesadüfî olmadığını, hepsinin içeriğiyle bir bağı olduğunu ifade ederek tefsirine bu ismi vermiştir. 2. *Unvânü'z-zaman fî terâcimi'ş-şüyûh ve'l-akrân*. Bu eser Bikāî'nin tarihçi yönünü yansıtmaktadır. Döneminde yaşayan âlimlerin ve arkadaşlarının biyografilerine yer verdiği eseridir. 3. *Tenbîhü'l-gabî ilâ tekfîri İbn Arabî veya en-Nusûs min küfri'l-Fusûs* ve *Tahzîru'l-ibâd min ehli'l-inâd bi-'bid'-'ati'l-ittihâd* adlı iki eserinde İbn Arabî ve İbn Fârız'ın görüşlerinin yanlışlığına değinmiş ve onları küfre düşmekle itham etmiştir. Bu telifleri sebebiyle birçok âlim tarafından eleştirilmiştir. Söz gelimi Süyûtî, bu eserlere cevap niteliğinde *Tenbîhü'l-gabî bi-'tebrieti İbn Arabî* adlı eserini kaleme alarak İbn Arabî'yi savunmuştur. İhsan Latîf Ahmed er-Rûmî, "Mukaddime", *en-Nüket ve'l-fevâid alâ Şerhi'l-Akâid*, mlf. Burhanüddîn el-Bikāî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012), 26-28; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd es-Sâlihî el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnâût (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 9/510. Bu konuda Arif Aytekin tarafından adlı bir çalışma yapılmıştır. Bk. Arif Aytekin, *Bikaî'nin İbn Arabî Eleştirisi (Fusûsü'l-Hikem Örneği)*, (İstanbul: Küresel Kitap, 2019).

82 Tam adı Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Yak'ūb b. Muhammed el-Kāyâtî'dir. Kahire yakınlarındaki Feyyûm kentinde hicrî 780 yılında doğmuştur. Bikāî Kāyâtî'den birçok ilim okumuştur. Süyûtî, *Nazmü'l-ikyân,*154; Rûmî, "Mukaddime", 47; Detaylı biyografi için bk. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb,* 7/268.

fevâid alâ Şerhi'l-Akāid ismini vermiştir.[83] Dolayısıyla Bikāî'nin bu eseri, hocası Kāyâtî'nin açıklamaları üzerine inşa edilmiş bir metin olarak görünmektedir. Bikāî, haşiyesini hicrî 850'li yıllarda Nûreddîn Ali b. Ahmed b. Ömer el-Bûşî'ye ödünç olarak vermiştir. Eser Bûşî'nin elindeyken meşhur olmuş ve Kahire'de birçok ilim meclisine yayılmıştır. Bikāî, hâşiyenin meşhur hâle gelip rağbet görmesi sebebiyle üzerinde düzeltmeler yapma ihtiyacı duymuş ve bu düzeltilmiş nüshanın kullanılmasını talep etmiştir. Aksi hâlde eserin kendisine nispet edilmesini uygun görmemiştir. Bikāî bu eseri yazma amacının Ehl-i sünnet ve'l-cemaat mezhebine uymak olduğunu ifade etmektedir.[84]

1.3.8. Zekeriyyâ el-Ensârî ve Hâşiyetü Şeyhi'l-islâm Zekeriyyâ el-Ensârî

Tam adı Zekeriyyâ b. Muhammed b. Ahmed b. Zekeriyyâ es-Süneykî eş-Şâfiî'dir.[85] Soyu Ensâr'ın Hazrec kabilesine dayandığı için Ensârî olarak da isimlendirilir.[86] Zeynüddîn, Şeyhü'l-islâm gibi birçok künye ile vasıflandırılmıştır.[87] Zekeriyyâ el-Ensârî, 826/1423 yılında Mısır'ın doğusundaki Süneyke beldesinde dünyaya gelmiştir. İlim tahsili için Kahire'ye gitmiş ve Ezher'de eğitim almıştır. Muhtelif ilim dallarında birçok âlimden ders almış ve ilimde yetkin bir seviyeye gelmiştir. Nitekim Bikāî ve İbn Ebî Şerîf gibi o da İbn Hacer'in ders halkalarına katılmıştır.[88] Tasavvufa da ilgi duyan Ensârî birçok tarikattan hırka giymiştir.[89] Genç yaşta ders ve fetva verebilecek seviyeye ulaşan Ensârî, döneminde Şâfiî fıkhında otorite kabul edilecek bir yetkinliğe ulaşmış ve birçok medresede ders vermiştir.[90] Nitekim Memlükler emiri Sultan Hoşkadem kendisine kadılık teklifinde bulunmuş ancak bu görevi kabul etmemiştir.[91] Sultan Kayıtbay döneminde ise bu teklifi kabul ederek en yüksek dinî rütbe olan şeyhülislâmlık görevine getirilmiştir.[92]

Zekeriyyâ el-Ensâri daha çok fıkıh, tasavvuf ve hadis ilmindeki eserleriyle bilinmektedir. Ancak Kur'ân ilimleri, mantık, Arap dili gibi diğer ilmî disiplinlerde de birçok eseri bulunmaktadır. Kelâm ilminde ise bilinen az sayıda eseri bulunmaktadır. Bu eserlerden

---

83 Bikāî, *en-Nüket ve'l-Fevâid alâ Şerhi'l-Akāid,* nşr. İhsan Latîf Ahmed er-Rûmî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012), 157-158.
84 Bikāî, *en-Nüket ve'l-fevâid*, 158.
85 Suyûtî, *Nazmü'l-ikyân*, 113.
86 Arafe Abdurrahman Ahmed Abdurrahman en-Nâdî, "Mukaddime", *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid bi-'îdâhi Şerhi'l-Akāid,* mlf. Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyyâ el-Ensârî (Kuveyt: Dârü'd-Diyâ, 2013), 14.
87 İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb,* 10/186.
88 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 3/234.
89 Sehâvî, *ed-Dav'ül-lâmi'*, 3/237.
90 İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 10/187.
91 Sehâvî, *ed-Dav'ül-lâmi'*, 3/237.
92 İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 10/187.

birisi Kâdî Beydâvî'nin (öl. 685/1286) *Tavâli'u'l-envâr* adlı müteahhir dönem felsefî kelâm eserine yazmış olduğu *Levâmiu'l-efkâr fî şerhi Tavâli'i'l-envâr* adlı şerhidir. Bu eser Mısır kütüphanelerinde yazma hâlindedir.[93] Diğer bir kelâm eseri de çalışmada konu edilen *Şerhu'l-Akāid*'e yazmış olduğu *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid bi-'îdâhi Şerhi'l-Akāid* adlı hâşiyedir. Ensârî'ye göre *Şerhu'l-Akāid* tasnif edilen kelâm kitaplarının en değerlilerindendir. Bu sebeple faziletli kişiler olarak vasıflandırdığı bazı kişiler tarafından kendisinden *Şerhu'l-Akāid*'in zor yerlerini açıklayan, kapalı yerlerini açıklığa kavuşturan ve yeni faydalar veren bir hâşiye yazılması istenmiş, Ensârî de, hâşiyesini bu talepler doğrultusunda kaleme almıştır.[94] Ensârî haşiyesini yazarken *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Makāsıd* gibi müteahhir dönem felsefî kelâm eserlerinden ve İbn Ebî Şerîf ve Hayâlî haşiyesi gibi kendisinden önce yazılan hâşiyelerden istifade etmiştir.[95] Ensârî, hâşiyesinin genelinde şârih Teftâzânî'nin görüşlerini kabul edip kısa izahlar getirmekte, bazı yerlerde ise ona itirazlar serdetmektedir.

93 Nâdî, "Mukaddime", 57.

94 Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyya el-Ensârî, *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid bi'îdâhi Şerhi'l-Akāid*, thk. Arafe Abdurrahman Ahmed Abdurrahman en-Nâdî (Kuveyt: Dârü'd-Diyâ, 2013), 120-121.

95 Nâdî, "Mukaddime", 89.

İKİNCİ BÖLÜM

ÂLEM TASAVVURU VE İSBÂT-I VÂCİB

2.1. Eşyanın Hakikati Vurgusu

Dış dünyada, yani zihin haricinde varlığı kabul edilen şeylerin hakikatlerinin var olup olmadığı, yani gerçekten var olup olmadıkları tartışması Antik Yunan'a kadar gitmektedir. O dönemde şeylerin hakikatlerinin olmadığını, olsa bile genel geçer bir hakikatten bahsedilemeyeceğini ve şeylerin hakikatlerine dair bilginin elde edilemeyeceğini iddia eden filozoflar Sofist olarak adlandırılmıştır.[96] Antik Yunan'da Sofist kelimesi, ilk kullanıldığı dönemlerde bilen, bilgili kişi ve bir konuda derin bilgi ve uzmanlık sahibi gibi olumlu anlamlar ifade etmektedir.[97] Nitekim Atina'nın kanunlarını düzenleyen Solon gibi Yunan milletine etki etmiş, adı her zaman saygıyla anılan bazı devlet adamları ve kanun koyucuları bu adla anılmaktaydı.[98] Sonraki dönemlerde ise siyasette yararlı olmayı öğreten kimse ve söz söyleme sanatı üzerine ders veren kimse gibi anlamlarda kullanılmıştır.[99] Ancak Sofist kelimesi zamanla kullanıldığı bu olumlu anlamları kaybetmiştir. Milattan önce beşinci asırda kendilerini Sofist olarak adlandıran filozoflar zümresi varlığın hakikatine dair şüpheci yaklaşımları ve yüksek meblağlar karşılığında ders vermeleri gibi çeşitli sebeplerden dolayı Sokrates, Eflatun ve Aristoteles tarafından ağır eleştirilere tâbi tutulmuşlar ve Sofist kelimesi "yanıltıcı sözler kullanarak muhatabı aldatmayı ve küçük düşürmeyi sanat edinenler" şeklinde olumsuz bir manaya bürünmüştür.[100] Sofistler, doğa felsefesi ile ilgilenenlerin belirli bir doğruda uzlaşamamasını insan zihninin ve bilme yetisinin sınırlı olmasına bağlamaktadırlar. Onlar, kendilerine kadar ifade edilen düşünceleri değerlendirip belirli bir doğrunun olamayacağı fikrine evrilmişlerdir. Nitekim Elealılar'ın[101] değişmenin imkânsız olduğu

---

96 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 14.

97 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1961), 42; Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi 2* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 19; Murâd Vehbe, *el-Mu'cemü'l-felsefî*, (Kâhire: Dâru Kubâ el-Hadîse, 2007), 355; Cemîl b. Habîb b. el-Hûrî Dâvud Salîbâ, *el-Mu'cemü'l-felsefî*, (Beyrut: Dârü'l-Kitâb el-Lübnânî, 1982), 1/658.

98 Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi 2*, 19.

99 Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 42; Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, (Konya: Hü-Er Yayınları, 2011), 155.

100 İbrahim Emiroğlu, "Sûfestâiyye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Şubat 2022).

101 Elealılar, Güney İtalya'daki Elea kentinde Parmenides tarafından kurulan okuldaki düşünceye sahip kimseleri ifade eder. Bu okulu öne çıkaran düşünce, oluş ve değişmenin olmadığını savunmasıdır. Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2022), 55-56.

fikriyle, tam zıddı olarak Herakleitos'un[102] yalnızca değişmenin gerçek olduğu fikri, Sofistler'in düşüncesinde ortak bir gerçeği ifade etmektedir. Buna göre değişmenin olmaması bilginin de yokluğunu gerektirir. Çünkü her şey, kendisiyle özdeş kalır ve onlara herhangi bir vasıf ya da nitelik yüklenemez. Diğer düşünceye göre ise her şey değiştiğine göre bilgi de imkânsızdır. Çünkü bu durumda kalıcı bir şeyden bahsedilmesi mümkün değildir. Bu durumda herkes için geçerli, mutlak ve nesnel bir bilgiden bahsedilmesi söz konusu değildir.[103] Bu tavırları özellikle Eflatun tarafından sert bir biçimde eleştirilir. Onun düşüncesinde kesin ve mutlak bilgi mümkündür.[104] Bu sebeple Sofistler'e karşı sert tutum takınmış ve onları karikatürleştirerek gülünç durumlara sokmuş, onlarla alay edip yerden yere vurmuştur.[105] Eflatun, Sofistler'i sahte bir ilmi yüksek fiyatla satan, hocalık yaparken de sadece kazançlarını ve kendi menfaatlerini düşünen kimseler olarak nitelendirmiştir.[106] Eflatun'un Sofistler'e karşı sert tutum takınmasının, onun bilginin imkânı hakkında kesin kanaat sahibi olmasından kaynaklandığı görülmektedir.

İlk dönem Sofistleri olarak Protagoras, Gorgias, Hippias, Prodikos isimleri zikredilebilir. Özellikle Protagoras'ın Sofistler içerisinde ayrı bir yeri vardır. O, genel geçer bir bilginin olmadığını Herakleitos'un öğretisine dayanarak açıklamaya çalışmıştır. Protagoras'a göre varlığın temel maddesi sürekli bir akış içerisindedir. Bu yüzden de hiçbir şey belli bir şey değildir. Duyu yoluyla elde ettiğimiz bilgiler de duyumlayanın o andaki durumuna bağlı olması sebebiyle genel geçer bilgi olmaktan uzaktırlar. Protagoras'ın meşhur ifadesi "insanın her şeyin ölçüsü olması", genel geçer bir bilginin olmadığını ifade etmesi açısından önemlidir.[107] Diğer öne çıkan Sofist filozoflardan birisi de Gorgias'dır. Onun öğretisindeki üç temel tezi şüpheciliğini ortaya koyması açısından önemlidir. Bunlardan ilki hiçbir şeyin var olmadığı, ikincisi herhangi bir şeyin var olmuş olsa bile bilinemeyeceği ve nihai olarak herhangi bir şeyin bilinmesi mümkün olsa bile başkasına

---

102 Elea Okulunun kurucusu Parmenides'in "*Değişme çelişik olduğu için imkânsızdır*" tezine karşı "*Değişme çelişiktir, bundan dolayı da çelişki, yani karşıtların birliği, gerçekliğin özünü meydana getirir*" antitezini savunmuştur. Herakleitos'a göre her şey akış ve değişme içindedir. Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 68-69.

103 Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 100-101.

104 Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 226.

105 Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Muammer Sencer (İstanbul: Say Yayınları, ty.) 1/187.

106 Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 155; Kâmıran Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1958), 30; Vehbe, *el-Mu'cemü'l-felsefî*, 355.

107 Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 42-43.

iletilemeyeceği tezleridir.[108] Gorgias'ın ilk tezi varlık meselesine, ikincisi düşünmeye, üçüncüsü ise dil yani iletişimle ilgili karşılaşılan problemlere işaret etmektedir. Gorgias, Protagoras'ın şüpheciliğini ileri noktaya taşıyarak nihilizme kadar götürmüştür.[109] Zikredilen filozoflar Antik Yunan'da Sofistler eliyle ortaya çıkan şüpheciliğin ilk mümessilleri olarak görülmektedir. Helenistik dönem felsefesinde ise şüphecilik Pyrhon ve Timon elinde sistemli bir ekol olarak ortaya konulmuştur. Timon, Pyrhon'un görüşlerinin aktarıcısı ve düzenleyicisidir. Onun aktarımına göre Pyrhon'un görüşleri üç soruda özetlenebilir: "Şeylerin doğası nedir?"; "Onlara karşı nasıl bir tutum izlemeliyiz?" ve "Bu tutumun bizim açımızdan sonucu ne olacaktır veya ne olmalıdır?" Pyrhon şeylerin doğası hakkında onların ne duyuyla ne de akılla bilinebilmesinin mümkün olduğunu ve haklarında doğru ya da yanlış bir hüküm vermenin imkânsız olduğunu söylemektedir. Bunun sonucunda Pyrhon'a göre onlara karşı tutumumuz hiçbir yargıda ve görüşte bulunmamak olmalıdır. Böylelikle insan şeyler hakkında konuşmamakta ve onlarla ilgili olarak bütün kaygılardan korunarak ruh dinginliğine ulaşmakta ve mutluluğu elde etmektedir.[110]

İslâm kelâmcıları Antik Yunan'da yaşamış olan bu şüpheci filozofları gündemlerine almışlardır. Onlar, kendi Allah ve âlem anlayışlarının zeminini sağlam kılmak için şüpheciliği reddetmişlerdir. Bu reddetme, her ne kadar Antik Yunan'da ortaya çıkan filozoflar üzerinden gerçekleşse de aslında kelâmcılar her çağda neşet etmesi mümkün olan şüpheci düşüncelerin eleştirisini yapmaktadırlar. Kelâmcılar şüpheci düşünceleriyle bilinen Antik Yunan Sofistler'ini reddederek bir nevi şüpheci düşüncenin merkezine müdahale etmektedirler. Varlık ve bilgi meselesini ele alış ve bu bağlamda özel olarak Sofist iddiaların reddi, ilk Mu'tezilî kelâmcılara kadar dayanmaktadır. Sünnî kelâm geleneğinde ise bu anlamda öncü rol, Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'den (öl. 324/935-6) farklı olarak eserinde bizzat kelâm sistematiğinin bilgi konusuna da yer veren Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye (öl. 333/944) aittir. Nitekim İmam Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd* adlı sistematik kelâm eserinde, Antik Yunan'nın şüpheci filozoflarına değinmekte ve onların iddialarının eleştirisini yapmaktadır.[111] İmam Mâtürîdî'nin Sofist filozofları gündemine alıp

---

108 Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, 46-47.

109 Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, 48-49.

110 Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi 4* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), 439-440.

111 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Âruçi (Ankara: İSAM Yayınları, 1423/2003), 234.

eleştirmesi takipçileri tarafından devam ettirilmiştir. Nitekim İmam Mâtürîdî'den sonra ekolün en önemli siması olan Ebü'l-Muîn en-Nesefî (öl. 508/1115) de bu eleştirileri devam ettirmektedir.[112] Ebü'l-Muîn'den sonra ise onun *Tebsıratü'l-edille* adlı eserinin fihristi kabul edilebilecek *Akāidü'n-Nesefi*'nin yazarı Ömer en-Nesefî, Sofistler'i gündemine alarak eserine başlangıç yapmakta ve Sofist eleştirisini devam ettirmektedir. Nitekim Ömer en-Nesefî, *Akāid'*ine "Ehl-i hak dedi ki: Sûfestâiyye'nin hilafına eşyanın hakikatleri sabittir (varlıklar hakikaten vardır) ve onlara dair bilgi elde etmek mümkündür." cümlesini kurarak giriş yapmaktadır.[113]

Kelâmcılar filozoflar tarafından böyle bir ayrım yapılmasa bile genellikle Sofistler'i üç gruba ayırarak incelemektedirler.[114] Onların işaret ettikleri filozoflar Sofistler'in önde gelenleridir. Bunlar Protagoras'ın el-İndiyye, Gorgias'ın el-İnâdiyye ve Pyhron'un Lâedriyye mezhebi olarak ayrılmışlardır.[115] Pyhron her ne kadar Helenistik felsefe döneminin filozoflarından olsa da onun sistematik şüpheciliğinin temeli Sofistler'e dayandığı için kelâmcılar tarafından Sofistler içerisinde kabul edilerek incelenmektedir. Şârih Teftâzânî de aynı sınıflandırmayı kullanarak üç Sofist fırkadan bahsetmektedir. Şârih, sofist kelimesinin türetildiği *sûfestâ* tabirinin izahını ise kelimenin olumsuz manasını temel alarak yapmaktadır. Ona göre *sûfestâ* içi çürük, dışı süslenmiş hikmet ve şatafatlı bilgi demektir.[116] Yani dışarıdan bakıldığında faydalı gibi görünen ancak hakikatle süslenmiş bir aldatmaca olarak görülen bilgi manasındadır. Şârih'in bu açıklaması Eflatun'un ve diğer filozofların kelimeye yükledikleri olumsuz anlamlar ile benzeşmektedir. Nitekim kavram, sonradan "kuruntuya dayalı öncüllerle oluşturulan fâsid kıyas"ı ifade eden safsata kelimesine[117] de kaynaklık edecek tarzda dönüşmüştür.

---

112 Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Claude Salamé (Dımaşk: Institut Français de Damas, 1990), 1/12.

113 Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî, *el-Akāidü'n-Nesefiyye*, thk. İbrahim Aydemir (İstanbul: Haşemi Yayınevi, 2013), 7.

114 Kelâmcıların çoğu yukarıda ismi geçen üç Sofist fırkadan söz eder. Ancak bazı Sünnî kaynaklarda dördüncü Sofist fırkadan da bahsedilir. Bu fırka, Sofistler'in gulâtı (aşırıları) olarak isimlendirilir. Gulât Sofistler'e göre tek bildiğimiz şey bilmediğimizdir.; bk. Şerefüddîn Ebû Muhammed İbnü't-Tilimsânî, *Şerhu Meâlimi usûli'd-dîn*, thk. Nizâr Hammâdî, (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Maârif, 2011), 54; Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyde (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/20; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid,* 94, 95.

115 Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999) 1/125.

116 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 14.

117 Emiroğlu, "Safsata", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Ekim 2022).

Şârih Teftâzânî ilk olarak Nesefî'nin yukarıda zikredilen ifadelerle metnine giriş yapmasının sebebini ele almaktadır. Ona göre eşyanın hakikatini vurgulayan bu ifadeler, kelâmın istidlâl yönteminin temelini sağlam kılma gayesine matuftur. Ona göre kelâmın özellikle isbât-ı vâcib konusundaki metodu yaratılmış varlık, olgu ve olayların (*muhdesât*) varlığıyla yaratıcının varlığına, birliğine, sıfatlarına ve fiillerine istidlâl etme üzerine bina edildiği için ilk olarak muhdesâtın varlığının gerçekliğinin vurgulanarak giriş yapılması bu minvalde uygun düşmektedir.[118] Diğer bir ifadeyle eşyanın hakikatlerini bilmenin sabitliği hükmü, yaratıcının varlığına istidlâl etmeye mukaddime mesabesindedir.[119] Nitekim kelâmcıların kullandığı kıyâsü'l-gāib ale'ş-şâhid yani duyulur âlemden hareketle duyu ötesi âleme ulaşma metodu, onların en önemli istidlâl etme şekillerindendir. Bu sebeple bilgi elde edilebilecek tüm varlıkların gerçekliği hakkında şüphe duyulması kelâmın tüm sisteminin çökmesi ya da en azından temelden sarsılması anlamına gelecektir. Dolayısıyla kelâmcıların Antik Yunan'da ortaya çıkan Sofist filozoflar üzerinden şüpheciliğe karşı çıkıp reddetmeleri kendi varoluşlarının temelini güçlendirmeye matuftur.

Şârih, Nesefî'nin giriş cümlesi olarak ifade ettiği hususları en ince noktasına kadar açımlar. İlk olarak ibaredeki hakikat kelimesini mâhiyet kavramıyla yakın ilişkisi bakımından inceler. Ona göre bir şeyin hakikati ve mâhiyeti, insanın düşünen canlı olması gibi, onu o yapan ana unsurdur (ما به الشيء هو هو). Mâhiyet veya hakikate dâhil olmayan "yazan" ve "gülen" olma gibi durumlar ise insanın ârızî özellikleridir. Bu sebeple ârızî özellikler olmadan insanın tasavvuru mümkündür.[120] Mâhiyet kelimesi "ما هو" yani "o nedir?" ifadesine nispet olarak "ي" ve te'nîs " ة " harfinin eklenmesiyle meydana gelir. Nispet harfi eklendikten sonra " و " harfi düşmüştür. Mâhiyetin "ما هي" ifadesinden türemesi zayıf görülmüştür.[121] İsâmüddin ise mâhiyet kelimesinin (ما) edatından türetildiğini savunmaktadır.[122] Genel kabul olarak mâhiyetin "ما هو" harflerinin birleşimiyle meydana geldiği kabul edilir. Bu minvalde düşünüldüğünde terim olarak mâhiyet, bir varlığı ne ise o yapan özü, yani şeyin kendisiyle şey olduğu olguyu ifade

118 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 12.
119 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 93.
120 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 13.
121 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 2/38; Akkirmânî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-İsâm*, 2/41-42; Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, nşr. Ali Dahrûc – Abdullah Hâlidî (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), "mâhiyet", 2/1423.
122 İsâmüddin İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ şerhi's-Sa'd*, 2/38.

eder.[123] Şârih'in yapmış olduğu mâhiyet tanımı bir varlığın özünün diğer parçalarından ayrıştırılması açısından önemlidir. Bu özün yani mâhiyetin, ontolojik statüsünü nasıl elde ettiği ise problemin temel noktasını oluşturur.[124] Genel kabul olarak muhaşşîler, mâhiyetlerin sırf mâhiyet olmasında fâil illetin etkisinin olmadığı noktasında hemfikirdirler. Ancak Şârih'in ibarede iki zamir kullanması, onları muhtelif yorum ihtimallerine sürüklemiştir. Buna göre ilk ihtimal "şey" kelimesinin mübteda, iki munfasıl zamirin ise haber kabul edilmesi,[125] ikinci ihtimal iki munfasıl zamirin "şey" kelimesine râci olması ve bu sebeple fâil illetin tanımda yer almasından dolayı munfasıl zamirlerden birinin fazlalık olması sebebiyle iptal edilmesi (ما به الشيء هو),[126] üçüncü ihtimal ise bir

123 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd,* 1/399.

124 Mâhiyetlerin mec'ûl (yaratılmış) olup olmaması ihtilaflı ve girift bir meseledir. Mec'ûliyet kavramının mâhiyet özelinde ilk kullanımlarına Fahreddin er-Râzî'nin eserlerinde rastlanılmaktadır; ör. bk. Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât,* thk. Muhammed Mu'tasım bi'llah el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1410/1990), 1/143-144; Meselenin temel noktası mâhiyetlerin ontolojik statülerini nasıl elde ettiklerini soruşturmadan ibarettir. Bu noktada Râzî, Mu'tezile'nin "ma'dûmun zât olduğu" görüşüyle Meşşâî filozofların sırf mâhiyet hususundaki görüşlerini birlikte ele alır. O, iki görüş arasındaki farkı dikkate almaksızın Meşşâî filozofların "mâhiyetlerin mec'ûl olmadığı" görüşünü savunduklarını iddia ederek onları eleştiriye tâbi tutar. Nasîrüddin et-Tûsî (öl. 672/1274) ise Râzî'nin eleştirilerini kabul etmemektedir. Ona göre mâhiyetlerin yaratılmamış olması, mâhiyetlerin mutlak yokluktan varlığa çıkarılmamış olduğu anlamına gelmez. Çünkü bizler bir mâhiyeti varsaydığımızda bu mâhiyet bir yaratanın yaratmasıyla var olmuş değildir. Fâil ilk eserini vücuda getirdikten sonra bizler mâhiyet kavramına aklî soyutlama yoluyla ulaşmaktayız. Yani Tûsî, filozofların mâhiyetlere, Mu'tezile'nin ma'dûm zâtlara ezelîlik atfetmesi gibi ezelîlik atfetmediği ifade eder. Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen et-Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, thk. Abdullah Nûrânî (Beyrut: Dârü'l-Advâ, 1985), 84. Teftâzânî mâhiyetlerin yaratılıp yaratılmadığı hususunda üç görüş zikretmektedir. Birincisi, kelâmcıların görüşü, mutlak olarak basît ya da bileşik olsun tüm mâhiyetlerin yaratılmış olduğu fikridir. İkincisi, filozofların çoğu ve Mu'tezile'nin görüşü, mutlak olarak basît ya da bileşik olsun tüm mâhiyetlerin yaratılmamış olduğu fikridir. Üçüncüsü, bazılarına nispetle, bileşik mâhiyetlerin yaratılmış, basît mâhiyetlerin ise yaratılmamış olduğu fikridir. Teftâzânî ise kelâmcıların görüşünü benimsemekte ancak filozofların görüşlerinin de yanlış anlaşıldığını ifade etmektedir. Ona göre filozofların mâhiyetlerin yaratılmış olduğunu kabul etmemelerinin gayesi, fâile ihtiyaç duymanın mâhiyetin arazlarından olmadığını ifade etmektir. Yani onlar da mâhiyetlerin dolaylı yoldan yaratıldığını kabul etmektedirler. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd,* 1/428-431; Cürcânî de Tûsî gibi Râzî'nin bu konuda hata ettiğini belirtir. Ona göre "mâhiyetler mec'ûl değildir" sözü, "mâhiyetlerin kendilerine bir yapanın yapması/ca'li veya müessirin etkisi taalluk etmez" anlamındadır. Dolayısıyla sırf mâhiyetler mec'ûl olmadığı gibi, onların kendinde varlıkları da mec'ûl değildir. Aksine mâhiyetler, mevcut olmaları yani bir hakikate sahip varlıklara dönüşmeleri açısından mec'ûldür. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/612; Bu ifadeler Tûsî'nin Râzî'yi eleştirerek filozofların asıl maksatlarını açıklamasının devamı niteliğinde görülebilir. Nitekim Cürcânî, mâhiyetlerin mec'ûllüğü ile mec'ûl olmadığı görüşlerini birleştirmiştir. Yani mâhiyetler varlıklardan aklî soyutlama yoluyla elde edilir. Varlıklar ise yaratıcının yaratmasıyla varlığa gelir. Bu durumda dolaylı olarak mâhiyetler yaratılmış olmakta ve direkt fâilin etkisi meydana gelmemektedir. Nihayetinde mâhiyetler, bir fâil/câ'il/müessirin etkisi olmaksızın mec'ûldürler. Muhaşşîler de bu konuda Teftâzânî ve Cürcânî'nin açıklamaları muvacehesinde görüşlerini şekillendirirler. Onların mâhiyetlere ezelîlik atfetmesi tâbi oldukları ilmî gelenekler göz önüne alındığında mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla onlar da Teftâzânî ve Cürcânî'nin açıklamalarını takip etmektedirler.

125 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 65.

126 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 89-90; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 65; Bihiştî, *Hâşiyetü'l-Bihiştî ale'l-Hayâlî*, 23; İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 2/38.

zamirin ism-i mevsûle, diğerinin ise "şey" kelimesine râci olmasıdır ki bu durumda tanıma ârızî özellikler dâhil olacağından itibar edilmemiştir;[127] dördüncü ihtimal ise Şârih'in ibarelerinde herhangi bir eksikliğin bulunmadığı, aksine fâil illetin dâhil edilmediği makbul bir tanım olarak kabul edilmesidir (ما به الشيء هوهو).[128] Zikredilen ihtimaller fâil illeti tanımın dışında tutmak için gösterilen bir çabanın ürünüdür. Söz gelimi, insanın insanlık mâhiyeti onun kendisi sebebiyledir, başka bir müessir fâil ya da yaratıcının (*câ'il*) yaratmasıyla (*ca'l*) değildir. Yaratıcının etkisi vücuda getirmededir.[129] Binaenaleyh mâhiyetler bir yaratıcının yaratmasıyla söz konusu ve var (*câ'ilin ca'liyle mec'ûl*) olmazlar. Muhaşşîler arasındaki bu ihtilaf tamamen lafzî görünmektedir. Çünkü hepsinin ortak düşüncesi mâhiyetin kendi olmaklığında fâil illetin etkisinin olmadığıdır. Bu ise mâhiyetlerin bir câ'il'in ca'liyle mec'ûl olmadığı şeklinde ifade edilmektedir. Bu ifade, fâil illetin mâhiyete doğrudan yaratma etkisinin olmadığını ifade eder. Mâhiyetleri varsaymamız, bunların varlığa bürünmüş tikel formları olan varlıkların dış dünyada yaratılmış olmasıyla ilgilidir. Eğer dış dünyada herhangi bir varlık yoksa mâhiyetlerin de varlığından bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla mâhiyetlerin varlığı dış dünyada varlıkların var edilmesine bağlıdır. İşte bu bağlılık sebebiyle mâhiyetler mec'ûliyet (yaratılmışlık/var edilmişlik) sıfatı ile vasıflanırlar.

Şârih yukarıdaki ifadeleriyle mâhiyet ve hakikate aynı anlamı vermiş gözükmektedir. Ancak bu iki kavramın eş anlamlı olması dış dünyada bir şeyin hakikatinin ve mâhiyetinin ayırt edilmemesi sebebiyledir. Yoksa iki kavram arasında itibarî bir farklılık bulunmaktadır.[130] Nitekim Şârih ifadenin devamında buna değinmekte ve bir şeyin dış dünyada tahakkuk etmiş halini *hakikat*, dış dünyada diğer şeylerden ayrı bir şahsiyet kazanmasını *hüviyet* ve bu iki durumdan sarfınazar eylediğimizde oluşan durumu da *mâhiyet* olarak adlandırmaktadır.[131] Nitekim mâhiyet hakikatten daha umumi bir anlam ifade eder. Buna göre hakikat, dış dünyada vücud bulmakla, mâhiyet ise dış dünyadaki varlığa itibar edilmeden dikkate alınmalıdır. Söz gelimi insanın mâhiyeti düşünen canlı olmasıdır ve dış dünyada bir gerçekliği vardır. Bu gerçeklik, hakikatinin olduğunu göstermektedir. Ancak Anka kuşu örneğini düşündüğümüzde dış dünyada fiziksel bir

127 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 90; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 65.
128 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerh'il-Akāid*,65; Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid*, 165.
129 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 2/54.
130 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 2/37-38.
131 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 13.

varlık olarak yer almamasından dolayı hakikatinin olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Anka kuşunun yalnızca mâhiyetinden bahsedilebilir.[132] Anlaşıldığı üzere mâhiyet ve hakikat arasında itibarî bir farkın olduğu kabul edilmektedir. Hüviyet ise cüz'î hakikat olarak adlandırılmakta ve cüz'î hakikat ile şeyin dış dünyadaki fiziksel varlığı kastedilmektedir. Dış dünyada gözlemlenen şeyler yani varlıklar üç itibar cihetinden ele alınmaktadır. Aslında insanın duyu yetisinin kapsamına giren itibar hüviyettir. Duyu yetilerimiz fiziksel olarak kendi cinsi içinde şahsiyet kazanmış türleri müşahede etmektedir. Mâhiyet ve hakikat ise zihnî tanımlama yoluyla elde edilen itibarlardır. Hüviyeti vücuda gelmiş olduğu ârızî niteliklerden ayırma yoluyla bu itibarlara ulaşılabilmektedir.

Şârih dış dünyada bulunan şeylerin itibar çözümlemelerini yaptıktan sonra şeyin ne olduğu konusuna değinmektedir. Ona göre şey, "mevcut" demektir. *Sübût, tahakkuk, vücûd ve kevn* aynı anlama gelen eş anlamlı kelimelerdir. Bunların manaları ise kolaylıkla anlaşılıp kavranabilecek seviyede apaçıktır (*bedîhî*).[133] Nitekim Şârih, genel Eş'arî kabul olan "şeyin mevcut olanlar için kullanılabileceği", ma'dûm için "şey"in kullanılmasının ise yalnızca mecazî manada olabileceği görüşünü benimsemektedir. Şârih, *sübût* ve *tahakkuk* kavramları hususunda, *Şerhu'l-Makāsıd* adlı eserinde ise farklı bir kanaat benimsemekte ve bu iki kavramı eş anlamlı değil müsavi olarak ele almaktadır. İki kavramın eş anlamlı olmasıyla müsavi olması arasında ise fark vardır. İki kavramın eş anlamlılığı onların lafızlarının farklı, anlamlarının bir olması manasındadır. Ancak bu kavramların müsavi olması ise hem lafızlarının farklı hem de anlamlarının farklı olması demektir. Müsavi kavramlar kapsayıcılık bakımından birbirlerine eşittirler. Yani tanımlanan şeyin farklı yönlerine işaret etmekle birlikte ikisinin de bir şeyin tanımı hususunda aynı derecede öneme sahip olması demektir.[134] Muhaşşî Kestelî ise şey ve mevcut kavramlarına dikkat çekmektedir. Ona göre bu iki kavram eş anlamlı olmayıp müsavidir. Kestelî, iki kavram arasında itibarî bir farklılığın bulunduğunu ifade eder. Ona göre "mevcut", dış dünyada vücud bulma itibarıyla ele alınırken "şey" ise dış dünyada vücûd bulup kendisi dışındakilerden nitelikleriyle ayrışmış varlığa denilmektedir.[135] Kestelî sanki burada mevcudun var olma niteliği olan vücûd ile hakikati, "şey" olma ile

132 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 64.
133 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 13.
134 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 91; Bikāî, *en-Nüket ve'l-Fevâid*, 200.
135 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 67-68.

de hüviyeti özdeşleştirmiş görünmektedir. Şârih'in şey kelimesinin yalnızca mevcut varlıklar için kullanılabileceğini vurgulaması Mu'tezile mezhebine bir reddiye içermektedir. Mu'tezile'ye göre Şârih'in ifade ettiği gibi sübût ve vücûd kavramlarının eş anlamlı olmaları mümkün değildir. Onlara göre sübût, vücûd kavramından daha umumidir. Yani ma'dûm mümkünler varlığa gelmeden önce zihin dışında (hariçte) sabit olup henüz vücûda gelmemişlerdir.[136] Mu'tezile ma'dûm mümkünlerin bu durumdaki hâllerine şey'iyyet yükleyerek belirli nitelikleri haiz olduklarını belirtmiştir. Nitekim Fahreddin er-Râzî ileri gelen Mu'tezile âlimlerine atıfla bu görüşü şöyle nakletmektedir: "Mümkün ma'dûmlar, varlığa geçmeden önce zât, a'yân (cevher) ve hakikattir. Failin etkisi onları zât kılmada değil, bu zâtları mevcut kılma şeklindedir."[137] Mu'tezile'nin ma'dûm mümkünlere şey'iyyet yüklemesi Sünnî kelâmcılar tarafından sert eleştirilere maruz kalmıştır. Ehl-i sünnet bu konuda Meryem Sûresi'nin dokuzuncu ayetini delil olarak kullanmaktadır. Ayette şöyle buyurulmaktadır: *"(Vahiy meleği) dedi ki: Evet, öyle. (Ancak) Rabbin diyor ki: Bu, bana göre kolaydır. Nitekim daha önce, hiçbir şey değil iken seni de yarattım*." (Meryem 19/9) Burada Allah, yokluk hâlindeyken şey'iyyeti nefyetmiştir. Dolayısıyla eğer ma'dûma şey'iyyet yüklenmesi uygun olsaydı Allah yokluk hâlinde şey'iyyeti nefyetmezdi.[138] Bu tartışmanın diğer bir tarafı ise kudret

---

136 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 2/40; Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid*, 168; Mu'tezile ekolü bu konuda yekpare bir görünüm sergilememektedir. İlk dönem Mu'tezile ekolünün önde gelen sîmâlarından Ebü'l-Hüzeyl (öl. 235/849-50 [?]) ve Hişâm b. Amr el-Fuvatî (öl. 218/833'ten önce) gibi kelâmcılar, ma'dûmu mahza olumsuzlama olarak kabul ederler. Yani onlar ma'dûma şey'iyyet atfetmezler. Mu'tezile kendi içerisinde ilk olarak Ebû Ali el-Cübbâî'den (öl. 303/916) sonra Behşemiyye-İhşîdiyye olarak ikiye ayrılmıştır. ör. bk. Orhan Şener Koloğlu, "Behşemiyye-İhşîdiyye Çekişmesi: Kısa Bir Tarihsel İnceleme", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 285-298; Son dönemde ise ana damar olan Behşemî ekolü temsil eden Kâdî Abdülcebbâr'dan (öl. 415/1025) sonra ekol içinden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (öl. 436/1044), görüşleriyle ayrışarak "Hüseyniyye" olarak adlandırılan ana damardan ayrılan kolu temsil eder. Ebü'l-Hüseyin, Mu'tezile içinde Ehl-i sünnet'in görüşlerine yakınlaşması açısından farklı bir eğilimi temsil etmektedir. O, birçok konuda Behşemîler'den ayrılmıştır. Bu konulardan birisi de ma'dûmun şey'iyyeti meselesidir. Ebü'l-Hüseyin' e göre ma'dûm, yokluk hâlinde iken bir zât değildir. İbnü'l-Melâhimî (öl. 536/1141) bu görüşü yorumlarken, meşhur dilci Sîbeveyhi'nin (öl. 180/796) şey tanımını aktararak, "kendisinden haber verilmesi ve bilinmesi uygun olan" olguyu "şey" olarak tanımlar. Ona göre zât ise şey manasında kullanılır. Yani zât, kendisinden haber verilip bilinebilen bir olgudur. Böyle bir olguya yokluğu hâlinde varlık isnat edilmesi ise mümkün değildir. Rükneddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârezmî, *Kitâbü'l-Fâik fî usûli'd-dîn*, nşr. Wilferd Madelung - Martin McDermott (Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2007), 91-92; Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*, 48; Cârullah, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-İsâm*, 2/51; Sünnî kaynaklarda genel olarak Mu'tezile hakkında toptancı bir yaklaşım sergilenmekte ve ekol içindeki ayrışmalar dikkate alınmaksızın görüşler isnat edilmektedir.

137 Fahreddîn er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*, 50-51.

138 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 68.

sıfatıyla bağlantılıdır. Nitekim Mu‘tezile’ye göre “şey”, mevcut manasında kabul edildiğinde, kudret sıfatı, mevcudun tekrardan var edilmesinin muhal olması sebebiyle iptal edilmiş olur. Yani şey kavramına mevcut manasının verilmesi, yaratılışın temelini iptal eder. Ancak Ehl-i sünnet, şey kavramına mevcut anlamı yükleyerek yaratılışın mevcut temelli yaratılmasını kastetmemektedir. Ehl-i sünnet’e göre muhal olan, önceki varlıkla mevcudun îcâdıdır.[139] Yani yaratılış, Mu‘tezile’nin şey’iyyet atfettiği ma‘dûm mümkünler üzerinden gerçekleşmemekte, tamamen saf/katışıksız yokluktan var etme şeklinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla Sünnî kelâmın temel kabullerinden olan âlemin yoktan yaratılması, Mu‘tezile’nin ma‘dûm zât görüşüyle zıt düşünceler olarak algılanmıştır. Ma‘dûmlara nitelik atfeden bu görüş sanki ezelde Allah’tan başka ezelî varlıkların var olduğuna dair bir düşünce akla getirmektedir. Bu sebeple Sünnî kelâm tarafından ciddi bir muhalefetle karşılaşmıştır.

Şârih bu açıklamalarına getirilebilecek bir itirazdan bahsetmektedir. Onun açıklamalarına göre eşyanın hakikatlerinin sabit olduğunu beyan eden önerme, aynı anlama gelen kavramların birbirlerine yüklenmeleriyle meydana gelmektedir.[140] Ancak aslında bir önerme kurulurken mevzu ve mahmulün hem lafız olarak hem de mana olarak farklı olması gereklidir. Burada ise önermenin mevzu ve mahmulü eş anlamlı kavramlardır.[141] Burada itiraz üç sebepten kaynaklanmaktadır: Birincisi hakikatin tanımı (**ما به الشيء هو هو**), ikincisi şeyin mevcuda eşitlenmesi (**كون الشيء بمعنى الموجود**) ve üçüncü olarak sübût ile vücûd kavramlarının eş anlamlı kabul edilmesidir.(**كون الثبوت بمعنى : الوجود**)[142] Yani şey’iyyet ile vasıflandığı bilinen bir şeyin (tekraren) varlığına hükmedilmesi anlamsız olmaktadır.[143] Dolayısıyla “şey” tabirinin Ehl-i sünnetin görüşü doğrultusunda mevcuda eşitlenmesi ve sübutla vücudun eş anlamlı olmasıyla önermenin “sabit olan şeyler sabittir” gibi boş ve anlamsız olduğu yönünde bir izlenim oluşmaktadır.

Şârih bu sözden (**حقائق الاشياء ثابتة**) maksadın eşyanın hakikatlerinin varlığına inanmak olduğunu ifade eder. Ona göre dış dünyada müşahhas olarak var olup idrak ettiğimiz at, gök veya yer gibi çeşitli isimlerle anılan şeylerin gerçekte var olduğu bu önermeyle ifade

139 Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethü’l-ilâhi’l-mâcid*, 170.
140 Teftâzânî, *Şerhu’l-Akāid*, 13.
141 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 69; Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethü’l-ilâhi’l-mâcid*, 172.
142 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 91; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Akāidi’n-Nesefiyye*, 68; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti’l-Hayâlî*, 2/102; İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü’l-İsâm alâ Şerhi’s-Sa‘d*, 2/92.
143 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Akāid*, 68.

edilmektedir. Nitekim yaratıcı hakkında "Vâcibü'l-vücûd mevcuttur" önermesi onun hayalî veya farazî olmayıp bizzat gerçek bir varlığa sahip olduğunu ifade etmektedir ve anlamı olan bir önermedir. Aynı şekilde eşyanın hakikatleri hakkında ifade edilen önerme de bu minvalde varlığın gerçek olduğunu vurgulamaktadır.[144] Yani "inancımızda/kanaatimizde mevcut olan mâhiyetler, hariçte de mevcuttur" manasındadır.[145] Muhaşşîler bu itiraz karşısında Şârih'in ibarelerini tevil ederler. İbn Ebî Şerîf mevzu ve mahmulün cihet farklılığından bahsetmektedir. Mevzu, tasavvur etme yani zihinde belirme yönünden işlev görürken mahmulün ise mevzu olanı isbat etme cihetinden bir işlevi vardır. Yani "sabittir" mahmulünün iki farklı ciheti bulunmaktadır. Birinci olarak inancımız/kanaatimiz ve isimlendirmemize göre hakikatlerin varlığı; ikinci olarak ise dış dünyada hakikatlerin var olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla İbn Ebî Şerîf'e göre bu, cihet özelliklerini ihtiva etmeyen "sabit olan şeyler sabittir" önermesi gibi anlamsız bir önerme değildir.[146] Hayâlî, önermenin açık olduğunu ve beyana ihtiyaç olmadığını belirtir. Ancak bu önermenin bir meseleyi anlamakta zorluk çeken zihinler muhatap alındığında anlaşılması için açıklama gerekebileceğini belirtmektedir. Hayâlî'ye göre Eş'arîler'in mecazî olarak ma'dûmu şey olarak adlandırmaları bu önermede dikkate alınırsa böyle bir itiraz getirilemez. Böyle bir durumda şeyin kapsayıcılığı genişleyerek ma'dûmlar da ona dâhil olmaktadır. Dolayısıyla önermedeki kavramlar farklılaştığı için eş anlamlı kavramların birbirlerine yüklenmesiyle meydana gelen problem ortadan kalkmaktadır.[147] Kestelî ise şey ve mevcut kavramlarının eş anlamlı olmayıp müsavi olduğunu ifade ederek bu problemi çözmektedir. Ona göre insan âleme baktığında zahirî olarak sabit durumlar görmektedir. Bu müşahede edilen durumlar isim ve sıfatlarla birbirlerinden ayrışmışlardır ve biz onları şey olarak isimlendiririz. Bu isimlendirme zihnî bir ameliye ile gerçekleştikten sonra onların dış dünyadaki varlıklarının var olduğunu belirtmek anlamsız olmayıp bir mana ve delâleti bulunmaktadır.[148] Ancak bu ayrım Şârih'in ibarelerinde yoktur. Bundan dolayı itirazın bu şekilde reddedilmesi uygun olmaz.[149] Ramazan Efendi'ye göre de eşyanın hakikatlerinin sabit olduğunu ifade eden önerme her ne kadar eş anlamlı kavramlarla oluşsa da bu kavramların arasında hakikat

144 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 13.
145 Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid*, 172.
146 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 91-92.
147 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 72.
148 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 70.
149 Bihiştî, *Hâşiyetü'l-Bihiştî ale'l-Hayâlî*, 25.

farklılıkları bulunmaktadır. Ona göre bu önermeden maksat öznenin varsayımından bağımsız olarak eşyanın hakikatlerinin sabit olduğunun vurgulanmasıdır. Yani hakikatler sübjektif tecrübelerle idrak edilse de değişmeyen objektif hakikatler mevcuttur. Diğer taraftan hakikatler dış dünyada mevcut varlıklar cihetinden ele alındığında onların sabit olduğunu belirtmek anlamsız olmakta iken zihindeki varlıkları yani mâhiyetleri düşünülüp dış dünyadaki varlıklarının sabitliğini belirtmek ise anlamsız olmamaktadır. Dolayısıyla bu önerme boş, anlamsız olmayıp aksine bir kasıt ve anlamı söz konusudur.[150] Siyalkûtî, Hayâlî'nin problemin çözümü noktasında getirmiş olduğu açıklamayı destekleyerek güzel bir açıklama olduğunu ifade eder. Ona göre itirazın reddedilmesi için üç yol vardır. Bunlardan birincisi ibarede geçen hakikat kavramının mâhiyet manasında alınması, ikincisi Hayâlî'nin ifade etmiş olduğu üzere "şey" kavramının mecazî anlamda kullanılmış olması ve üçüncü olarak da sübût ile varlığa gelmenin kastedilmiş olmasıdır.[151] Aynı kavramların birbirine yüklenmesi sonucunda ortaya çıkan ifadenin anlamı, ifadeyi telaffuz eden öznenin söyleyiş biçimine göre değişebilir. İfadenin söyleniş bağlamı da ayrı bir önem taşır. Bu minvalde "eşyanın hakikatleri sabittir" önermesi düşünüldüğünde, onun bir bağlamı olduğu ve anlamlı bir söyleniş şekline sahip olduğu görülür. Bu durum anlamsızlık iddiasını ortadan kaldırmaktadır. Muhaşşîlerin vermiş olduğu cevaplar ise teknik anlamda makbuldür. Özellikle Hayâlî'nin cevabı, itirazın reddedilmesi adına kayda değerdir.

Şârih, "eşyanın hakikatleri sabittir" önermesini açıklayıp ileri sürülebilecek itirazları cevapladıktan sonra bu hakikatlere dair bilgi elde edilebileceğini ifade etmektedir. Aslında Şârih'in asıl ulaşmak istediği maksat bilgi elde etmenin mümkün olduğunu ispat etmektir. Çünkü kelâm, delillerini bu âlem üzerine bina etmektedir. Dolayısıyla âlemde müşahede edilen varlıkların gerçeklikleri yoksa kelâmın delilleri iptal olmaktadır. Şârih, âlemde var olan hakikatlerin tasavvur ve tasdik cihetinden bilinebilmesinin mümkün olduğunu ifade eder.[152] Söz gelimi o, "insan vardır" diyerek eşyanın sübutunu, "insan hâdistir" diyerek eşyanın hâllerinin sübutunu tasdikî olarak bilmenin mümkün olmasını kastetmektedir.[153] Ancak bu önermeyle eşyanın hakikatlerinin tamamının bilgisine vâkıf olmak kastedilmemektedir. Öznenin yani insanın ulaşabileceği eşyanın cinsleri

150 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 72.
151 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 2/108.
152 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 13.
153 Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid*, 173.

kastedilmektedir. Müellif Nesefî ve Şârih'in maksadı, eşyanın hakikatlerinin sabit olduğu, yani varlıkların vehim veya hayal, başka bir deyişle sanal olmayıp hakikaten var oldukları bilgisine ulaşılabileceğidir. Şârih'in ifadesine göre bu önerme hiçbir şeyin hakikati olmadığını, olsa bile hiçbir şeyin hakikatinin sabit olup olmadığının bilinemeyeceğini savunanları reddetme gayesine matuftur. Bu şüpheciler de Antik Yunan filozoflarından Sofistler'dir.[154]

Bilginin oluşabilmesi için bilgi elde edilecek varlıkların sabit olması gereklidir. Nitekim var olan şeylerin hudûs ve imkân gibi özelliklerinin bilinebilmesi, bu şeylerin gerçekten var olduğunu bilmeye bağlıdır. Söz gelimi bir kelâmcı için bu önerme, en önemli amacına ulaşmak için bir araç mesabesindedir. Nitekim o, bu önerme sayesinde aslî meselelere geçmeden evvel bir tenbihte bulunmuş olur.[155] Bu önerme, tüm hakikatlerin tafsilî olarak bilinebileceğini kastetmemekte, ancak icmalî olarak tüm hakikatlerin bilinebileceği beyan etmektedir. Nitekim önermenin kapsamı, insanın bilgisine ulaşabileceği cinslerin yani dış dünyada müşahede ettiğimiz a'yân ve arazlar cinsinden şeylerin cinslerinin varlığını içermektedir.[156] Öznenin veya insanın bilgi elde etmesi sınırlı bir alan içindedir. İnsan zihni müşahede ettiği varlıkları zihinsel olarak soyutlama yaparak kategorik hâle getirir. Bu bölümlemeyle varlıkları belirli bir ahenk içeresinde kavramaya çalışır ve bütün hakikatleri tafsilî olarak kavraması veya elde etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla önerme, dış dünyada hakikatlerin var olduğunu ve bu hakikatlerden de insanın bilgi elde etmesinin mümkün oluşunu vurgulamak için irat edilmiştir.

Sözü edilen önerme genel geçer bilginin var olduğunu ifade ederek şüpheci düşünceleri reddetmektedir. Şüphe denilince akla gelen ilk düşünce hareketi Antik Yunan'da yaşamış olan Sofist filozoflardır. Şârih, Sofistler üzerinden genel geçer bilgi savunusu yapmaktadır. Bu minvalde Sofist düşüncelere karşı iki delil getirir. Onun getirmiş olduğu birinci delil, duyu verilerinin bilgisine dayanarak oluşturulan tahkikī delildir.[157] Tahkikī delil, eşyanın hakikatlerini ispatlama noktasında önemlidir.[158] Tahkikī delil, delil getiren/delillendirmede bulunan kimse (*müstedil*) tarafından önermeleri kabul edilen ve

154 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 14.
155 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 2/130.
156 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 93; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 75-76; Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 76; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 75; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 2/140; Bihiştî, *Hâşiyetü'l-Bihiştî ale'l-Hayâlî*, 27.
157 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 14.
158 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 95.

onun inanç ve düşüncelerine göre düzenlenmiş delil olarak tanımlanır.[159] Şârih, tahkikī delili "bazı şeyleri a'yânla, bazı şeyleri ise beyanla zorunlu olarak bilmemiz" olarak ifade eder. Diğer bir değişle Şârih, tahkik delilinde bazı şeylerin bilgisinin zorunlu olarak duyu verileriyle elde edildiğini, bazı şeylerin ise idrak eden kişilerin açıklamasıyla bilgisine vâkıf olunmasının zorunlu olarak meydana geldiğini belirtir.[160] Bu delille tüm Sofist grupların (Lâedriyye, İnâdiyye ve İndiyye) iddiaları reddedilmiş olur. A'yân ve beyân bilgisine isnat edilen kesinlik yanlış değildir.[161] A'yân bilgisiyle kastedilen duyu vasıtasıyla elde edilen duyu bilgileridir.[162] Beyân bilgisinin, doğru olmama ihtimali olması sebebiyle, kesin bilgi vermesi ise ilk anda doğrudan anlaşılmaz. Aslında burada beyân ile kastedilen burhânî bilgidir.[163] Son dönem muhaşşîlerinden Ferhârî, Şârih'in burada kastının zarûrî bilginin elde edilebileceğini ifade etmek olduğunu belirtir.[164] Hasılıkelâm duyularımızla dış dünyadaki varlıkları müşahede edip onlarla duyu aracılığıyla bağlantı kurabilmekteyiz. Bu tecrübelerimizi ise bir başkasına aktarma yoluyla paylaşmaktayız. Dolayısıyla içinde yaşadığımız âlem dikkate alındığında, zorunlu olarak bazı şeylerin bilgisinin oluştuğu apaçık bir şekilde gözlemlenmektedir.

Şârih'in ikinci olarak getirdiği delil ise müstedilin düşüncelerine uymayıp önermelerini kabul etmediği hâlde yalnızca hasmın iddiasını çürütmek için ileri sürülen ve hasmın inanç ve düşüncelerine göre düzenlenmiş ilzâmî delildir.[165] Tahkikī delilde müstedil hem doğru bulduğu fikri savunup hem de hasmın delillerini çürütmüş olmaktadır. Ancak ilzâmî delilde ise her ne kadar önermeler kabul edilmese de hasmı köşeye sıkıştırıp onun fikirlerini çürütmek amaçlanmaktadır. Şârih ilzâmî delilde iki ihtimale dikkat çeker. Onun zikrettiği birinci ihtimale göre eğer eşyanın nefyi tahakkuk etmezse varlığı sabit olmuş olur (**ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبتت**). Diğer taraftan ikinci ihtimale göre eğer eşyanın nefyi gerçekleşirse bu durumda nefiy, hüküm çeşitlerinden olduğu için bir hakikat ortaya çıkmış olur (**ان تحقق فالنفي حقيقة من الحقائق**). Dolayısıyla her iki ihtimalde de varlığa ya da bilgiye dair bir gerçeklikten bahsedilmiş/bir gerçeklik kabul edilmiş olur.[166]

---

159 Ferhârî, *en-Nibrâs*, 76.
160 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 14.
161 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 2/180.
162 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 95; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 78.
163 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 2/180; Akkirmânî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-İsâm*, 2/184.
164 Ferhârî, *en-Nibrâs*, 77.
165 Ferhârî, *en-Nibrâs*, 76.
166 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 14.

Şârih'in ifadeleri farklı açılardan yorumlanabilmektedir. Onun zikrettiği birinci ihtimalde nefiy hükmü, eşya/varlıklar için özel bir vasıf veya ona/onlara ilişen belirli bir mana olmayıp ve eşya için zihinde sabit olan bir hüküm olmadığı takdirde, yani nefiy hükmünün yokluğunda, Sofistler'in kabul ettiği batıl evhamlar ve fasit hayaller kabilinden bir hüküm hâline gelir ve nefyin bir gerçekliği bulunmadığı için varlıkların varlığının reddedilmesi (eşyanın menfi olması) mümkün değildir. Çünkü menfi olan/nefyedilen, nefiy/nefyeden sıfatıyla vasıf kazanmıştır. Nefiy sıfatı olmadığında ya da gerçek dışı düşünce olarak kabul edildiğinde herhangi bir şeye menfi dememiz mümkün değildir.[167] Dolayısıyla nefyin gerçekleşmemesi şeyin sabit oluşunu gerekli kılar.[168] Diğer ihtimale göre ise nefiy hükmü ile eşya vasıflandığında eşya yok durumuna düşmektedir. Bu durumda ise hükmün bir çeşidi olan nefiy kabul edilmiş olmakta ve mâhiyetlerden bir mâhiyet veya hakikatlerden bir hakikat ortaya çıkmış olmaktadır.[169] Nefiy hükmünü Sofistler'in kabul ettiği batıl hükümlerden kabul edip eşyanın nefyini iptal etmek tutarlı görünmemektedir. Nitekim hüküm olarak nefiy, batıl kabul edildiğinde, nefiy ortadan kalktıktan sonra amaçlanan maksat, yani eşyanın hakikatinin sabit oluşu, Sofistler nezdinde gerçekleşmesi mümkün olmayabilir. Çünkü onların dayandıkları temel bir kabul bulunmamaktadır. Yani genel olarak kabul edilen mantıksal kaidelerin Sofistler nezdinde itibarı yoktur.

Diğer bir yorum Şârih'in birinci ihtimalde çelişmezlik ilkesi üzerinden delilini kurgulamasının hatalı olduğu fikrine dayanmaktadır. Bu ilkeye göre, bir şey hem kendisi hem de başka bir şey olamaz. Önermeler açısından bakılacak olursa çelişik olan iki önermeden biri doğru ise diğeri mutlaka yanlıştır.[170] Yani nefiy tahakkuk etmemişse doğal olarak eşyanın hakikatinin sabit oluşu ortaya çıkmaktadır.[171] Ancak Şârih'in ilzâmî delilde kullandığı birinci ihtimal sonuca ulaştırması açısından yetersizdir. Nitekim çelişmezlik ilkesinin Sofist şüphecilere karşı kullanılması doğru değildir.[172] Çünkü Sofistler, aynı anda iki çelişik durumun her ikisinin birden söz konusu olmamasının

---

167 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 78.

168 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 2/181; Bikāî, *en-Nüket ve'l-Fevâid*, 202.

169 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 78; İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 2/181; Bikāî, *en-Nüket ve'l-Fevâid*, 202.

170 İbrahim Emiroğlu – Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 79.

171 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 78-79.

172 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi Akāidi'n-Nesefiyye*, 78; İbn Ebî ŞerÎf, *el-Ferâid*, 95; Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid*, 179.

(*irtifâu'n-nakīzayn*) imkânsızlığını veya aynı anda iki çelişik durumun gerçekleşmemesinin (*ictimâu'n-nakīzayn*) zorunluluğu hakkındaki zorunlu bilgiyi kabul etmemektedir. Sofistler nezdinde çelişmezlik ilkesi, burhânî bilgi düzeyinde olmayıp zanniyyât kabilindendir. Yani onlar için bu ilke diğer bilgiler gibi fasit düşünceler olarak kabul edilir. Bu sebeple onlara göre nefyin tahakkukunun gerçekleşmemesi (eşyanın nefyedilmemesi) eşyanın sübûtunu gerekli kılmamaktadır. Dolayısıyla çelişmezlik ilkesini temel ilke olarak kabul etmeyen Sofistler'e karşı bu ilkenin kullanılması mümkün değildir.[173] Zikredilen bu problem sebebiyle ilzâmî delilde Şârih'in kullandığı ikinci ihtimal ile delilin kurgulanması gerekmektedir. Nitekim bu ihtimal, hasmın yani Sofistler'in kabul ettiği bir önermeyi barındırır. Sofistler'in mutlak olarak kabul ettiği tek bilgi, eşyanın hakikatinin nefyedilmesidir. Buradaki nefiy ise hüküm çeşitlerinden bir hakikat olarak ortaya çıktığı için eşyanın hakikatlerinden bir hakikat, yani şu veya bu şekilde varlığa ya da bilgiye ilişkin bir hüküm ortaya çıkmış olmaktadır. Böylelikle Sofistler'in kabulü üzerinden eşyanın hakikati ispat edilmiş olur.[174] Bu açıklamaya, Sofistler'in yalnızca mevcudatın hakikatini inkâr ettiği yanılgısına düşenler tarafından şöyle bir itiraz getirilebilir: "*Nefiy bir hüküm, hüküm bir tasdik türü, tasdik bir bilgi türü ve bilgi ise dış dünyadaki mevcut arazlar kabilinden olmaktadır. Ancak kelâmcıların çoğu, bilginin hariçte bir vücudunun olduğunu kabul etmemektedirler. Dolayısıyla en açık bilgileri bile kabul etmeyen şüphecilere karşı böyle bir delilin kurgulanması nasıl doğru olabilecektir?*" Bu itirazın temel noktası, Sofistler'in inkârını dış dünyadaki mevcudatın hakikatine hasretmektir. Ancak bu düşünce yanlıştır. Nitekim Sofistler, ister ma'dûm olsun ister mevcut her şeyin hakikatini inkâr etmektedirler. Dolayısıyla dış dünyada mevcut olan veya ma'dûm şeylerden birisi ispat edildiğinde Sofistler'in inkârı iptal olmaktadır. Ayrıca Şârih'in burada zikrettiği tahakkuk kelimesi vücûd bulmak manasında değildir. Çünkü nefiy hükmü, dış dünyada müşahhas olarak varlığı bulunmasa bile özü itibariyle sabit bir hakikati ifade etmektedir. Nitekim bundan dolayı nefyin vücudunun olmaması (müşahhas varlık kazanmaması/hâriçte varlığının bulunmaması) eşyanın varlığıyla çelişir ve onun varlığını gerektirmez.[175] Yani nefiy hükmü haricî olarak

---

173 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 2/194.

174 Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid*, 180; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 78; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 95.

175 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 79; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 96; Ahmed b. Muhammed b. Hıdr el-Umrî Şihâbüddîn el-Hanefî el-Ma'rûf bi-kavli Ahmed el-Kâzerûnî, *Hâşiyetü'l-Hayâlî* -

varlık kazanmasa bile zihnî düzeyde kendinde bir varlığa sahiptir. Zihnî varlık düzeyinde bulunması nefyin yokluğu anlamına gelmeyeceğinden ötürü eşyaya nefiy hükmü yüklenir ve eşyanın varlığı gerekmez. Bu durumda nefiy hükmü sabit bir zihnî hakikat olarak ortaya çıkar ve bir hakikat ispat edilmiş olur.

Şârih nihaî olarak Sofistler'in zarûrî bilginin türleri olan duyu verileri (*hissiyyât*) ve bedîhiyyât bilgilerinin genel geçer bilgi vermediği iddialarını konu edinmektedir. Hissiyyât bilgileri duyu organları vasıtasıyla elde edilen duyu bilgilerini kapsamaktadır. Duyu bilgisine şüphe ile yaklaşılması bazen duyudan kaynaklı hataların olması sebebiyledir.[176] Nitekim Sofistler duyu algılarının çoğu kere hatalı bilgi verdiklerini söyleyerek bu bilgi türünden genel geçer bilgi elde edilemeyeceğini iddia ederler. Onlar şaşı kimsenin biri iki görmesi ve safra hastasının tatlıyı acı hissetmesi gibi duyu algılarının yanıldığı durumları temel alarak duyu yoluyla elde edilen bilgilerle genel geçer bir bilginin hâsıl olmasını kabul etmemişlerdir. Bedîhiyyât bilgileri ise aklın sadece önermenin iki tarafını tasavvur etmesiyle ulaştığı bilgidir. Sofistler'e göre bedîhiyyât bilgilerinde zaman zaman görüş ayrılıkları meydana gelmiş ve ancak dakik bir düşünmeyle çözülebilecek birtakım şüpheler ârız olmuştur. Dolayısıyla onlara göre bu bilgiler de genel geçer bilgi vermekten uzaktırlar. Diğer bilgi türü olan nazarî bilgilerin ise temeli zarûrî bilgilerden oluştuğu için zarûrî bilgilerin iptali onların da iptali anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Sofistler'e göre hiçbir şekilde genel geçer bilgi elde edilmesi mümkün değildir.[177] Sofistler, duyu algılarının tümel bilgilerde söz sahibi olmadığını, tikel bilgilerde ise hata ihtimalinin bulunması sebebiyle genel-geçer bilgi vermesinin mümkün olmadığını ifade eder.[178] Bu itiraz özel olarak Lâedriyye grubundan sâdır olmuştur. Onlara göre ne duyu bilgisine ne de aklî bilgiye güven duyulabilir. İki bilgi türü de şüphe içerdiği için genel geçer bilgi vermekten uzaktır. Bütünün parçasından büyük olması gibi aklın düşünmeksizin elde ettiği bedîhî bilgilere dahi şüpheyle yaklaşırlar.

Şurûh ve Havâşî'l-Akāidi'n-Nesefiyye li'Ehli's-sünnet ve'l-cemâa el-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye içinde, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2019) 2/203; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 2/196.

176 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 80.

177 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 14; Şârihin bilgi türlerinde kullandığı sınıflandırma hocası Adudüddin el-Îcî'nin tasnifiyle aynıdır. Nitekim Îcî, bedîhîyi zarûrîden daha dar anlamda kullanır. O, zarûrîyyâtı genel başlık olarak kabul etmekte, alt dalları olarak ise vicdâniyyât, bedîhiyyât ve hissiyyât olarak üç kısma ayırmaktadır. Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî, *el-Mevâkıf*, thk. Abdurrahman b. Ahmed el-Lâyicî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 14.

178 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 80.

Bilgi türlerinden sayılan haber ise duyu veya akıl bilgisine dayanması sebebiyle onlar nezdinde güvenilir değildir.[179]

Şârih duyu yoluyla elde edilen bilgilerin genel geçer bilgi vermeyeceği iddiasını kabul etmemektedir. Ona göre duyu algılarının kısmî sebeplere bağlı olarak yanılması, söz konusu sebeplerin bulunmadığı genel duyu bilgisinin güvenirliğine zarar vermez.[180] Yani bazı durumlarda duyu verilerinin verdiği bilgilerde yanılma olabilir. Ancak bu durum genel olarak duyu bilgisinden genel geçer bilgi elde edilemeyeceği manasına gelmemektedir.[181] Bedîhî bilgilerde de aynı şekilde kısmî aksaklıklar sebebiyle ihtilaf oluşmaktadır. Bilgiye konu olan kavramların içeriği hakkında bilgi sahibi olmamak gibi ârızî sebepler, bedîhî bilgilere gölge düşürmektedir. Ancak hata ihtimali bulunması hissiyyât ve bedîhiyyât bilgilerinden genel geçer bilgi elde edilmesini imkânsız kılmamaktadır.[182] Genel, yani tüm tikel durumlar için söz konusu ve geçerli olabilecek bir hata sebebi bulunmamaktadır.[183] Bu sebeple tümel kaideler inşa edilirken tikel sebeplerin temel alınması doğru değildir. Yani şaşı bir kimsenin bulanık ve çift görmesi veya kıyıdan uzaklaşan gemide yolcu olan birisinin gemi kıyıdan uzaklaştıkça kıyı algısının farklılaşması, güneşin aydınlatıcı, ateşin sıcak olması gibi aklın herhangi bir düşünmeye ihtiyaç duymadan elde ettiği ve hataya sevk edebilecek etkenlerin bulunmadığı genel duyu verilerinin genel geçer bilgi vermesine herhangi bir zarar vermemektedir. Duyu bilgisinde genel bir hata olmadığı ise, balın tatlılığını idrak etmek gibi, aklın bedîhîliği vasıtasıyla elde edilmektedir.[184] Bu açıklamaya dakik bir itiraz yöneltilmiştir. Nitekim duyu bilgisinin kesin hüküm vermesinin akıl aracılığıyla gerçekleşeceği düşüncesi yanlıştır. Mahsûsla yani hissedilenler ile kesin bilginin hâsıl olması aklın bedîhî olarak kabul ettiği bir durumdur. Dolayısıyla burada duyu bilgisinde kesinliğin oluşmasını aklın onayına bağlamak yanlış bir düşüncedir.[185] Buradaki itiraz zarûrî bilginin türlerine yöneliktir ve hedefi, duyu bilgisi yani hissiyyât ve aklın vasıtasız olarak elde ettiği bilgileri, yani evveliyyâtı birbirinden ayırmaktır. Yani hissiyyâtın genel

---

179 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi Akāidi'n-Nesefiyye*, 80; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 96; İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 2/181; Bikāî, *en-Nüket ve'l-Fevâid*, 203; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 2/198.

180 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 14.

181 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 2/216.

182 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 14.

183 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 2/212.

184 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 81; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 97-98.

185 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 81.

geçer bilgi vermesi aklın bedîhî olarak kabul ettiği bir durumdur. Ancak hissiyyât bilgileri aklın herhangi bir vasıta olmaksızın elde ettiği evveliyyât bilgileri gibi değildir. Bu sebeple burada ifade edilen balın tatlılığı gibi durumlarda aklın bedîhîliğinin kesin olmasının evveliyyât bilgilerinden zannedilmesi ihtimalini içermesi sebebiyle hatalı bir ifade olarak görülmüştür. Balın tatlılığı gibi idrakler, âdi bilgiler - yani birçok kişinin tecrübesiyle aynı sonuca ulaşılmış ancak zıddına imkânı olan - türündendir. Söz gelimi, Uhud Dağı'nın altın olmadığını tecrübelerimizle biliyoruz. Ancak onun altın olma ihtimali bizim âdi bilgi olarak elde edip yakīnî bilgiye dönüşen bilgimizin genel geçerliğine herhangi bir zarar vermez.[186] Dolayısıyla duyu algılarımız vasıtasıyla elde ettiğimiz bilgiler, her ne kadar tikel durumlarda bazen yanılma ihtimali olsa da aklın süzgecinden geçerek genel geçer bilgi verme yetisine sahiptir.

Duyu verilerinin genel geçer bilgi verebileceğini kabul etmeyen yalnızca Sofistler değildir. İlk Çağ'ın önde gelen düşünürlerinden Eflatun ve bazı filozoflar, duyu verilerinin genel geçer bilgi vereceğini kabul etmemişlerdir. Onlar duyu bilgilerinin yanılmaya çok elverişli olduğunu, bu sebeple duyularla genel geçer bilgi elde edilemeyeceğini savunmaktadırlar. Onların nezdinde yalnızca aklî olan bedîhî veriler vasıtasıyla genel geçer bilgi elde edilebilir. Aslında aklî bilginin güvenilir olduğunun kabul edilmesi, duyu bilgisinin de güvenilir bir bilgi olarak kabul edilmesini gerektirir. Nitekim akıl, kendisi genel geçer bilgiye ulaşabiliyorsa aynı şekilde duyudan gelen verileri süzgecinden geçirerek genel geçer bilgi elde edebilir. Dolayısıyla aklî bilgiyi kabul etmek, duyu bilgisini kabul etmeyi gerektirmektedir. Bazen duyu vasıtasıyla aklın elde ettiği bilginin duyu bilgisinin yanılması neticesinde yanlış olması ihtimali, duyu verisinden elde edilen bilgiyi tümden dışlamayı gerektirmez. Söz gelimi, gölgeyi ilk gördüğümüzde hareketsiz olarak idrak ederiz. Ancak daha sonra başka bir konumda yine aynı gölgeyi hareketsiz olarak görürüz. Bu iki durumdan aslında gölgenin hareketli olduğu bilgisini elde ederiz. Bu bilgi, iki yanlış idrakten elde edilen yakīnî bir bilgidir. Dolayısıyla hata ihtimalinin olması, duyu verileri yoluyla elde ettiğimiz bilgilerin kesinliğinin değerini düşürmemektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir durum vardır. Duyu verileri yoluyla elde ettiğimiz bilgide hak bir idrak, yani hakka'l-yakīn vasfını taşıma seviyesi yoktur. Yani duyu verilerinde elde edilen bilgiler oransal olarak

[186] Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 2/217.

yüzde yüz doğruluk payı taşımamaktadır. Bu durumun böyle olması Allah'ın âlemin düzenini maslahat gereği bu şekilde yapmasından dolayıdır.[187] Velhâsıl duyu verilerinin oransal olarak yüzde yüzlük bir doğruluğa ulaştırma ihtimalinin olmaması, bu tür bilgilerden genel geçer bilgi elde edilemeyeceği manasına gelmemektedir.

Fahreddîn er-Râzî *el-Muhassal* adlı eserinde İlk Çağ'da Sofistler haricinde duyu verilerinden elde edilen bilgilere şüpheyle yaklaşan görüşlerden bahsetmektedir. Nitekim Râzî, duyu bilgilerini reddedip yegâne gerçek bilginin bedîhiyyât türü bilgiler olduğunu kabul eden filozofları Eflatun, Aristoteles, Batlamyus ve Galen olarak belirtir.[188] Râzî'nin filozoflar hakkındaki "duyu bilgilerini kabul etmedikleri" eleştirisi Nasîruddîn et-Tûsî tarafından kabul edilmemektedir. Nitekim Tûsî, *el-Muhassal*'ın tenkitli bir şerhi olan *Telhîsu'l-Muhassal* adlı eserinde Râzî'nin ifadelerini eleştirmektedir. Tûsî'ye göre duyumsama, bir aletle idrak etmekten ibarettir. Duyular veya duyu haricindeki başka şeylerle idrak edilen şeylerin arasında doğru veya yanlış kararı vermek hüküm olarak adlandırılır. Ona göre duyu, sadece aletle idrakten ibaret olup hüküm vermeye elverişli değildir. Yani duyunun görevi aracılık yapmak olup hüküm vermek değildir. Hükmü veren, duyu vasıtasıyla gelen bilgiyi süzgecinden geçirerek bir karara varılmasını sağlayan akıldır. Dolayısıyla duyular için kendi başına kesindir veya değildir diye bir hüküm verilemez. Yalnızca duyuların algıladığı bilgi akılla karşılaştırıldıktan sonra böyle bir hüküm verilebilir. Tûsî'ye göre filozofların "hissiyyât yakīnî değildir" diye bir görüşü yoktur. Çünkü onlar evveliyyât, mahsûsât, mücerrebât, mütevâtirât ve hadsiyyâtı yakīniyyâtın türleri olarak kabul etmektedirler. Filozoflara göre bunlar, kabul edilmesi zorunlu hükümlerdir. Bu hükümler içerisinden mücerrebât, mütevâtirât ve hadsiyyât ise tikellerin yani cüz'îlerin bilgisini elde etmekle gerçekleşmektedir. Tikeller veya cüz'îlerin bilgisi ise duyular vasıtasıyla elde edilir. Dolayısıyla Tûsî'ye göre filozoflar, duyu verilerinin verdiği bilgilere güvenip kullanmaktadırlar.[189] Tûsî'nin bu eleştirilerinin Eflatun hakkında doğru olması zor bir ihtimal olarak görünmektedir. Çünkü Eflatun'un bilgi felsefesinde duyu verilerinin genel geçer bilgi vereceği iddiası bulunmamaktadır.

187 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 81-82-83.
188 Fahreddîn er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*, 25.
189 Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, 12-13.

Ona göre değişen bir şey hiçbir zaman bilinemez. Duyular ise bize değişen ya da değişebilecek nesnelerin bilgisini verdiği için vermiş oldukları bilgilere güvenilemez.[190] Şârih delillerini ortaya koyup Sofist düşünceleri eleştirdikten sonra aslında bu şekilde düşünenlerle herhangi bir tartışmaya girilmesinin faydasız olduğuna vurgu yapmaktadır. Ona göre başta Lâedriyye olmak üzere Sofistler'le tartışıp onları ikna etmek mümkün değildir. Çünkü onlar, üzerinde konuşup tartışabileceğimiz herhangi bir bilginin genel geçerliliğini kabul etmemekte ve her konuşulan hakkında şüphe içinde olduklarını belirtmektedirler.[191] İnsanlar arasında iletişimi veya anlaşmayı sağlayacak genel geçer bilgilerin bulunmadığını iddia etmek, tam manasıyla bir kaos durumudur. Dolayısıyla bu fikirde olan kişilerle herhangi bir tartışmaya girmek anlamsızdır.[192] Şârih nihayetinde bu şekilde düşünenlerin yani Sofistler'in kesin bilginin varlığını kabul etmeleri için ateşe atılmalarının gerektiğini ifade eder. Bu durumda onlar ya ateşin varlığını kabul edecekler ya da yanıp gideceklerdir.[193] Ateşe atılmaları sonucunda hissiyyât bilgilerinden elemin varlığını zorunlu olarak idrak ederler. Aklî olarak ise ateşin olmadığı durumda elemin olmadığını düşünüp ateşin varlığıyla zorunlu bir kıyasa girecekler ve aklî bilginin varlığını idrak etmiş olacaklardır.[194] Böylelikle gittikleri yolun bâtıl olduğu ortaya çıkmış olacaktır. Nitekim bazı hâşiyelerde Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) Sofistler'le ilgili böyle bir hüküm verdiği anlatılmıştır. Anlatıya göre Ebû Hanîfe, Sofist düşünceye sahip birinin ateşe atılmasını emretmiş ve o kişi ateşe atılmıştır. Sofistin bedeni acı çekmeye ve parçalanmaya başlayınca Ebû Hanîfe, "ateşin hakikati yoktur nasıl acı çekiyorsun?" diye

---

190 Eflatun'un felsefî sistemi idealar düşüncesi üzerine kuruludur. Buna göre birbirinden tamamen ayrı idealar ve görünüşler âlemi bulunmaktadır. Görünüşler âlemi, duyu yoluyla algıladığımız ve sürekli değişme içinde olan âlemdir. İdealar âlemi ise öncesiz ve sonsuz olan ve herhangi bir değişmenin konu olmadığı ideal varlıkların âlemidir. Eflatun objektif bilginin varlığını kabul etmektedir. Ancak görünüşler âleminde duyu vasıtasıyla elde edilen bilgiler sübjektif tecrübeler olup objektif hakikatler değildir. Bu sebeple görünüşler âlemindeki varlıkların gerçek bilgisini akıl bize vermektedir. Görünüşler âlemindeki varlıklar, idealar âlemindeki bulunan asıllarının yansımalarını oluşturur. Ona göre gerçek bilgi değişmez ve tümel olanın bilgisi olup o da akıl yoluyla kazanılmaktadır. Duyu algısı ise gerçek bir bilgi olmayıp muhtemel bir bilgidir. Onun kesinlik verememesi, duyu yanılsamalarından dolayı güvensiz oluşları ve algıladıkları nesnelerin sürekli bir değişme durumunda bulunmaları sebebiyledir. Nitekim Eflatun'a göre bilgi, görünüşler âleminde tecrübe ettiğimiz sürekli değişen tikel durumların değil, tümel ve değişmez olanın bilgisidir. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2/258-260; Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 234.

191 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 14; İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 2/212; Râzî, Sofistler'e cevap vermeyle meşgul olmanın, onların amaçlarına meydan vereceğini ifade eder. Ona göre doğru olan, onların şüphelerini cevaplamaktan uzak durmak ve duyu bilgilerini kabul edinceye kadar onları cezalandırmaktır. Bu sayede duyu bilgilerini kabul edecekler ve bunun sonucunda bedîhî bilgileri de benimseyeceklerdir. Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*, 35.

192 Bihiştî, *Hâşiyetü'l-Bihiştî ale'l-Hayâlî*, 28.

193 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 14; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 82.

194 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 98.

Sofiste soru yöneltmiş ve bu durum karşısında Sofist kişi, görüşünden dolayı tövbe ederek yolundan geri dönmüştür.[195]

2.2. Varlığın Sınıflandırılması

İçinde yaşanan varlıksal boyutun kelâmcılar tarafından gerçekliğinin vurgulanması, yaratıcıya ulaşma açısından elzem bir durumdu. Varlığın gerçekliği ortaya konulduktan sonra kelâmcıların varlık için sordukları temel ontolojik soru varlığın kaynağının ne olduğu ve ontolojik konumunun sorgulanması olmuştur. Varlığın nereden geldiği sorusu ilah tasavvurunun belirginleşmesi adına mühimdir. İbn Sînâ sonrası dönemde kelâmcıların muhatapları daha çok filozoflardan oluşmaktadır. Bu durum varlık özelinde gelişen tartışmalar için de geçerlidir. Özellikle Gazzâlî ile başlayan felsefe-kelâm gerilimi, müteahhir dönemin tartışmalarının seyrini belirlemiştir. Bu tartışmaların en önemlilerinden birisi de Gazzâlî'nin İslam filozoflarını küfürle itham ettiği üç meseleden biri olan âlemin ezelîliği ile ilgili problemlerdir.[196] Kelâmcıların hedefindeki en önemli filozof ise İbn Sînâ olmuştur. Filozoflar ve kelâmcılar varlığın bir hakikate sahip olduğu noktasında ve varlığın kaynağı meselesinde ortak bir kanaate sahiptirler. Onlara göre varlığın gerçekliği/hakikati vardır ve varlığın kaynağı bir yaratıcıya yani Allah/Vâcibü'l-vücûd'a dayanmaktadır. Ancak varlığın ontolojik konumu sorgulamasında ise filozoflar ve kelâmcılar arasında temel görüş ayrılıkları bulunmaktadır.

Varlık adlandırması mevcûdât arasında müşterektir. Kelâmcılar mevcûdâtı kadîm ve muhdes varlık olarak iki kısma ayırırlar. Varlığının başlangıcı ve sonu olmayan kadîm varlık Allah iken; varlığının bir başlangıcı ve sonu olan muhdes varlık ise Allah dışındaki yaratılmış her şey yani âlemdir.[197] Muhdes varlıkların mâhiyetinin ve kaynağının ne olduğu sorusuna Nesefî, "âlem bütün parçalarıyla hâdistir" diyerek cevap vermektedir.[198] Nesefî'nin bu açıklaması, varlığın bir yaratıcı eliyle yaratıldığına işaret etmektedir. Şârih Teftâzânî âlem kavramının, Allah'ın dışında bulunan ve Allah'ın bilinmesine yarayan

---

195 Akkirmânî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-İsâm*, 2/214.

196 İmam Gazzâlî *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı meşhur eserinde filozofların yirmi konuda hata ettiğini bunlardan üçünde ise küfre düştüklerini belirtir. Onun filozofları küfürle itham ettiği meseleler ise âlemin ezelî olduğu, Allah'ın cüz'îyyâtı değil yalnızca küllileri bildiği ve ahiret hayatının cismani olarak gerçekleşmeyeceği düşünceleridir. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *Filozofların Tutarsızlığı*, nşr. ve çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 14, 125, 207.

197 Fahreddîn er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*, 72.

198 Ömer en-Nesefî, *el-Akāidü'n-Nesefiyye*, 8.

varlıklara işaret ettiğini ifade eder. Söz gelimi cisimler âlemi, arazlar âlemi, bitkiler âlemi ve hayvanlar âlemi gibi kullanımlar Allah dışındaki varlıkların kısımlarını ifade etmekte kullanılır. Ona göre "Allah'ın dışında" tabiriyle Allah'ın sıfatları hariç tutulmuş olur.[199] Bu ifade, ilk dönemlerden itibaren tartışma konusu olan Mu'tezile'nin "sıfatlar zâtın aynısıdır" görüşüne reddiye olarak söylenmiştir.[200] Nitekim Şârih, Sünnî kelâmın temel kabulü olan Allah'ın sıfatlarının Allah'ın zâtı olmadığı gibi, aynı zamanda O'nun zâtından ayrı olmadığı düşüncesini devam ettirdiği izlenimini vermektedir. Şârih, yer ve gökte her ne varsa bütün unsurlarıyla yokluktan varlığa çıkarılarak hâdis olduklarını ifade eder. Ona göre Allah dışındaki bütün varlıklar yok iken var kılınmışlardır.[201] Kelâm düşüncesi açısından âlemin hâdis olduğunun bilinmesi büyük bir önem arz eder. Nitekim bu konu, İslâm'ın en temel kabullerinden birisini oluşturmaktadır. Eğer âlem hâdis olmayıp kadîm olsaydı, dinin getirdiği birçok şeyi ve kıyameti nefyetmemiz gerekecekti. Âlemin ezelîliği kabulü, âlemin kaynağının kendinde mündemiç olması sonucunu doğuracaktır. Bu durum ise yaratıcı ilah fikrini olumsuzlamaya götüreceği için kelâmcılar tarafından kabul edilmesi mümkün değildir.[202] Âlem kelimesi düşüncenin serencamını vermesi açısından dikkat çekmektedir. Âlem, Kur'ânî bir kavram olup özel olarak seçilmiştir.[203] Kavram "alem" kelimesinden türemiş olup "bir şeyin kendisiyle bilindiği işaret ve simge" anlamına gelir.[204] Bu sebeple âlem kelimesi kelâmcılar elinde kavramsallaşmış ve kelimenin kök anlamına uygun olarak Allah dışındaki her şeyin O'na işaret ettiğini ifade etmek amacıyla kullanılmıştır.[205] Kapsamlı bir tanım yapılacak olursa âlem, mevcudâttan aynı cins olan bütün fertlerin toplamına işaret eden bir isimdir. Âlem, mührün mühür sahibine alâmet olması gibi yaratıcısına işaret eder.[206] Diğer bir ifadeyle

199 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 23.
200 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/8.
201 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 23.
202 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 153; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 145.
203 Âlem kelimesi Kur'ân-ı Kerim'de çoğul şekli "âlemîn" olarak yetmiş üç defa kullanılmıştır. Bu kullanımlar bazen evren hakkında bazen de insan toplulukları hakkında gerçekleşmiştir. Söz gelimi, "Size verdiğim nimeti ve sizi âlemlere üstün kıldığımı hatırlayın" (el-Bakara 2/47) ayetinde olduğu gibi "çağın insan toplulukları" anlamında ve Hz. Peygamber için kullanılan "âlemlere rahmet" (el-Enbiya 21/107) ifadesinde ise "âlemîn" kelimesiyle bütün yaratılanlar kastedilerek kullanılmıştır. Süleyman Hayri Bolay, "Âlem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Ekim 2022).
204 Ebü'l-Bekā Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî, *Mu'cemü'l-külliyyât*, thk. Adnan Dervîş – Muhammed Mısrî (Beyrut: Müessestü'r-Risâle, 1433/2012), "âlem", 536; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/12.
205 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 146.
206 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 145; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 145.

âlem, kendisiyle yaratıcının bilindiği, cisimler ve arazlar türünden her şeydir.[207] Yaratılan varlıkların hepsi, yaratıcıya işaret etmesi yönünden bir kelâmcı için ispat yöntemidir.

Şârih âlemin yokluktan varlığa çıkarıldığına dair özel bir vurguda bulunmaktadır. Ona göre âlemin varlığının öncesinde yokluk bulunmaktadır. Bu söylem filozofların görüşüne reddiye içermesi açısından önemlidir. Nitekim filozoflar âlemin yoktan var edildiğini kabul etmemektedirler. Onlara göre gökler, maddesi, sûreti ve şekilleriyle birlikte ezelî iken; unsurlar da maddesi ve sûretleri açısından ezelîdir. Ancak unsurların sûretleri nev'i itibarıyla ezelîdir. Unsurların sûret-i nev'iyye açısından ezelî olmasından onların hiçbir zaman herhangi bir sûretten ayrı olamayacakları kastedilmektedir. Onlar Allah dışındaki varlıkların hâdis olduğunu kabul ederler ancak buradaki hâdis kavramı, kelâmcıların anladığı manada yoktan var edilen şey değil, var olmak için başkasına ihtiyacı olan şey anlamına gelmektedir.[208] Madde hakkında dört aklî sınıflandırma kaydedilmektedir. İlk olarak hem maddenin zâtının hem de sıfatlarının birlikte muhdes olması; ikinci olarak hem zâtın hem de sıfatlarının kadîm olması; üçüncü olarak zâtın kadîm, sıfatlarının muhdes olması; dördüncü olarak ise zâtın muhdes, sıfatlarının kadîm olması şeklindedir. Bu sınıflandırmada ilk görüş kitâbî dinlerin yani İslâm, Yahudilik ve Hristiyanlığın ortak düşüncesidir. İkincisi ise Antik Çağ'ın en önemli filozoflarından Aristoteles'in sahibi olduğu görüştür. Aristoteles'i bu konuda İslâm filozoflarından İbn Sînâ ve Fârâbî takip etmiştir. Üçüncüsü Aristoteles öncesi filozofların sahip olduğu görüştür. Dördüncüsü ise hiçbir akıl sahibinin iddia etmediği bir görüştür.[209] Bu ihtimaller maddenin ontolojik durumu hakkında ileri sürülebilecek tüm iddiaları kapsamaktadır. Bu sınıflandırma incelendiğinde Şârih'in bahsettiği filozoflar zümresinin Aristoteles ve takipçileri olan Fârâbî ve İbn Sînâ olduğu anlaşılmaktadır.[210]

İslâm dünyasında Fârâbî ve İbn Sînâ, Aristotelesçi anlayışın devamı niteliğinde görülmektedir. Özellikle Aristoteles'in ortaya koyduğu metafizik ve doğa teorisi İslam filozoflarını derinden etkilemiştir. Aristoteles âlemin mutlak olarak var olmayandan meydana gelmesinin mümkün olmadığını, varlığın ezelî bir maddeden hareketle meydana geldiğini savunmaktadır.[211] Ona göre herhangi bir varlığın meydana gelmesinde iki etken

---

207 Bikāî, *en-Nüket ve'l-fevâid*, 244.
208 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 23.
209 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 146.
210 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 154.
211 Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 45.

rol oynar. Bunlardan ilki bir şeyin özünü belirleyen, mâhiyetinde, cinsinde saklı olan etken sûrettir. İkinci olarak ise sûreti kabul edip dış dünyada varlık kazanan heyûlâ yani maddedir.[212] Heyûlâ ve sûretin meydana gelmesinde herhangi bir illetin etkisi bulunmamaktadır. Dolayısıyla varlığın temel yapı taşını oluşturan heyûlâ ve sûret ezelîdirler.[213] İbn Sînâ da âlemin ezelî olarak var oluşunda aynı düşünceye sahiptir. Ancak Aristoteles'in sahip olduğu âlemin sonsuzluğu düşüncesiyle İbn Sînâ'nın âlemin ezelîliği düşüncesi birbirinden farklı unsurlar içermektedir.[214] Nitekim İbn Sînâ'nın düşüncesinde âlemin madde-sûret birleşiminden oluşan yapısı, zamansal anlamda ezelî olmasına karşın onu var kılan sebebe yani Tanrı'ya bağlı olması açısından mümkün varlık konumundadır.[215] Aristoteles'in düşüncesinde ise âlem ontolojik olarak kendinde sonsuzluğa sahiptir ve bu sonsuzluğunun kaynağı kendinde mündemiçtir. Âlemin ontolojik anlamda ezelî olması ise onu zorunlu varlık durumuna getirecek ve kendisi için bir sebebe muhtaç olmayacaktır. İbn Sînâ ise âlemin ontolojik durumunu imkân ile açıklamaktadır. Yani âlem var olmaya da olmamaya da eşit konumda nötr bir hâldedir. Ona göre âlemin tüm unsurlarıyla var olması zorunlu varlığın mevcudiyeti sebebiyledir.[216]

Kelâmcılar ve İslâm filozofları âlemin yaratılmış olduğu noktasında hemfikirdirler. Ancak buradaki temel tartışma noktası, sonlu varlığın sonsuzdan meydana gelişinin, yani yaratmanın nasıl gerçekleştiği üzerinedir.[217] Gazzâlî'nin aktarımına göre İslâm filozofları âlemi, sebeplinin sebeple, ışığın güneşle beraberliği gibi, Allah'la beraber, O'nun eseri ve zamandaşı olarak kabul etmektedir. Diğer taraftan yaratıcının âleme olan önceliğinin ise sebebin sebepliye olan önceliği gibi olduğunu belirtirler. Bu ise zaman bakımından olmayıp ontolojik bir önceliktir.[218] Fârâbî'nin metinlerine bakıldığında Gazzâlî'nin

---

212 Aristoteles, *Fizik*, 41; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed İbn Rüşd el-Kurtubî el-Endelüsî, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 2/238; Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 232; Ferhârî, *en-Nibrâs*, 168.

213 Aristoteles, *Fizik*, 47; Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 235.

214 İsmail Yalçıntaş, "İbn Sînâ'ya Göre Yaratma ve Âlemin Zamansal Ezelîliği", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 32/1 (Nisan 2021), 14.

215 Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *İşaretler ve Tembihler: el-İşârât ve't-Tenbîhât*, çev. Ali Durusoy - Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 506; İbn Sînâ, *en-Necât Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 104.

216 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 496.

217 Osman Demir, "Fahreddin er-Râzî'de Cevher-i Ferd ve Heyûlâ - Sûret Teorileri", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 536.

218 Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 14.

aktarımlarının doğru olduğu görülmektedir. Nitekim ona göre zorunlu varlığın bilgisi, bildiği şeyin varlığının nedenidir. O'nun nesneleri bilmesi zamansal bir bilgi değildir. O, kendisi dışındaki bütün varlıkların, onlara mutlak yokluktan sonra varlık verme anlamında değil, sonsuz varlığı vermesi ve onlardan mutlak yokluğu kaldırması anlamında nedenidir.[219] Aynı şekilde İbn Sînâ'nın açıklamalarına bakıldığında da bu düşüncenin temel fikrini görmekteyiz. İbn Sînâ açısından Zorunlu varlığın zâtıyla zorunlu olması, müsebbibi olduğu âlemin de zorunluluğunu gerektirmektedir. Dolayısıyla illet-ma'lûl ilişkisi gereği Tanrı'nın mevcut olduğu kabul edildiğinde O'nunla birlikte âlemin mevcut olmaması mümkün değildir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre her ma'lûlün varlığı, illetinin varlığıyla zorunludur ve illetinin varlığından ma'lûlün varlığı zorunlu olarak çıkmaktadır. Her ne kadar Tanrı-âlem arasında bu şekilde bir zorunluluk olsa da bu durum Tanrı'nın âleme ontolojik önceliğinin olmasına engel teşkil etmemektedir. Zira Tanrı, âlemin varlığının nedeni olarak ontolojik bir önceliğe sahipken âlem, Tanrı tarafından sebepli kılınması dolayısıyla ontolojik bir sonralığa sahiptir.[220] İbn Sînâ Tanrı-âlem arasındaki ilişkinin daha iyi anlaşılması için el-anahtar örneğini vermektedir. Bu örneğe göre elimizde bir anahtar olduğunu varsayalım. Elimizi her hareket ettirdiğimizde anahtarın da hareket ettiğini görmekteyiz. Yani elin hareketi anahtarın hareketinin tetikleyicisi konumundadır. Tam tersi olarak "anahtarı hareket ettirdikten sonra elim hareket etti" denemez. Dolayısıyla elin ve anahtarın hareketi zaman bakımından beraber olsa da zât bakımından bir öncelik-sonralık ilişkisinin olduğu ortadadır. Diğer bir ifadeyle elin hareketi olmasaydı anahtarın hareketinden bahsedilmesi mümkün olmayacaktır. Bu örnekte olduğu gibi Tanrı'nın varlığı olmasaydı âlemin varlığının olması mümkün olmayacaktır. Ancak Tanrı var olduğu için âlemin de onun varlığı sebebiyle vücuda gelmesi zorunlu olmaktadır.[221]

Filozofların zikredilen görüşleri Şârih'in onlara atfettiği görüşler ile uyuşmaktadır. Şârih, filozofların âlemin yapısını açıkladıkları madde-sûret teorisine atıfta bulunarak onların maddenin ezelîliğine dair görüşlerinin ayrıntısına değinmiştir. Şârih'in filozoflara işaret ederek zikrettiği göklerin, maddesi, sûreti ve şekilleriyle birlikte ezelî olduğu düşüncesi

---

219 Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî, *Uyûnü'l-mesâil fi'l-mantık ve Mebâdi el-felsefetü'l-kadîme Mantık ve Eski Felsefenin İlkeleri Konusunda Sorunların Kaynakları*, drl. ve çev. Mehmet Dağ (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 105.

220 İbn Sînâ, *İlâhiyat Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 1/132-426.

221 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 492; İbn Sînâ, *Metafizik*, 420, 422.

ay üstü âlemdeki varlıkların ezelîliğini ifade eder. Filozoflara göre ay üstü âlem oluş ve bozuluşu kabul etmeyen cisimlerden oluşmaktadır. Dolayısıyla bu cisimlerin herhangi bir değişim yaşamaları mümkün olmayıp ezelîdirler. Şârih'in "unsurlar da maddesi ve sûret-i nev'iyyeleriyle birlikte ezelîdirler" ifadesi ise ay altı âlemdeki varlıklar hakkında filozofların görüşlerini belirtmektedir. Muhaşşîler Şârih'in bu açıklamasında ay altı âlemdeki varlıkların sûret-i nev'iyyelerine dikkat çekmektedirler. Ay üstü âlemdeki sûretler herhangi bir değişime kapalı olması sebebiyle ezelîdir. Ay altı âlemdeki unsurların maddesi (heyûlâ) ezelîdir ancak sûretleri konusunda farklı açıklamalar mevcuttur. Muhaşşîlerin aktarımına göre filozofların taksiminde sûret, cismiyye ve nev'iyye olarak ikiye ayrılır. Bu ayrıma göre ay altı âlemdeki unsurların tür olarak sûret-i cismiyyesi ve cins olarak sûret-i nev'iyyesi ezelîdir.[222]

Sûret-i cismiyye farklılık arz etmeyen tek tür tabiattır.[223] Yani cismin temelde cisim olması sebebiyle elde ettiği sûrettir. Her cisim bu bakımdan aynı sûrete sahiptir. Sûret-i cismiyye heyûlânın bilfiil var olmasını sağlar. Sûret-i nev'iyye ise heyûlâ üzerine eklemlenen sûret-i cismiyyeden farklı olarak her cismin kendi türüne göre aldığı farklı sûretlerin kaynağıdır.[224] Yani cismiyye sûreti üzerine nev'iyye sûreti eklemlenir. Heyûlâ, sûret-i cismiyyeden ayrılmadığı gibi aynı şekilde sûret-i nev'iyyeden de ayrılmaz.[225] Söz gelimi ay altı âlemi oluşturan unsurlar yani su, hava, toprak ve ateş cisim olmaları bakımından aynı sûrete sahiptirler. Ancak her biri ayrı bir cisim türü olarak ferdiyet kazanmış ve sûretleri başkalaşmıştır. İşte bu başkalaşımı sağlayan nev'iyye sûretidir. Ay altı âlemde sûret-i cismiyyenin tür olarak ezelî olması unsurların yani su, hava, toprak ve ateşten birisinin ezelî olması anlamına gelmektedir. Ancak hangisinin ezelî olduğu konusunda bir birlik yoktur. Dolayısıyla bu dört element ezelden beri birbiri ardınca gelerek varlığın sûret-i cismiyyesini oluşturmaktadır. Bunlardan her biri ezelî olmayıp ezelden beri farklı türlerle de olsa varlıklarını devam ettirdikleri için tür olarak ezelîdirler. Unsurların sûret-i nev'iyyeleri ise cinsleri itibarıyla ezelîdir. Çünkü bizzat kendileri itibarıyla farklı farklıdırlar. Söz gelimi su, hava, toprak ve ateşin her birinde bulunan

---

222 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 154; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 147; Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 147; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 147; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/26; İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/23.

223 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ şerhi's-Sa'd*, 3/23.

224 Ferhârî, *en-Nibrâs*, 168.

225 Necmüddîn el-Kâtibî el-Kazvînî, *Hikmetü'l-Ayn: Varlık Hikmeti*, çev. Salih Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 122.

sûret-i nev'iyyeler tür olarak ezelî değildirler. Yani suyun fertleri ezelden beri var olmasıyla tür olarak ezelî değildir. Ancak unsurlarda ezelden beri herhangi bir sûret-i nev'iyyenin bulunmaması mümkün değildir. Belirli bir sûret olmayıp genel olarak sûret-i nev'iyyeden hâlî değildirler. Dolayısıyla sûret-i nev'iyye cins olarak ezelîdir.[226]

Şârih meselenin nihayetinde kelâmcıların ve filozofların hudûs kavramına yükledikleri anlam farklılığına işaret etmektedir. Şârih filozoflara atfettiği görüşler sebebiyle kendisine yöneltilebilecek bir soru takdir eder. Bu soru şöyledir: "Filozoflar âlemin ezelîliğini savunmamaktadır. Çünkü onlar âlemin hâdis olduğunu belirtirler. Dolayısıyla Şârih nasıl olur da onların âlemin ezelîliğini savunduklarını iddia etmektedir?"[227] Burada dikkat edilmesi gereken husus kavramlara yüklenen anlamlardır. Nitekim Şârih'e göre filozoflar da Allah dışındaki varlıkların hâdis olduğunu kabul etmektedir, ancak buradaki hâdis olmak kelâmcıların anladığı gibi öncesinde yokluk bulunan varlık manasında değildir. Nitekim filozofların hâdis varlıkla kastettikleri var olması için başka bir varlığa ihtiyaç duyan varlıktır.[228] Kıdem ve hudûs kavramlarının kullanım amaçlarına göre anlam değişmektedir. Nitekim bu kavramlar zaman, zât ve izafet açısından farklı anlamlarda kullanılır. Kıdem-i zamânî, varlığın, öncesinde yokluk bulunmaması, kıdem-i zâtî, varlığın var olmak için kendisinden başka bir varlığa ihtiyaç duymaması ve kıdem-i izâfî ise bir şeyin varlığının başka bir şeyin varlığından daha fazla olmasıdır. Hudûs kavramı da aynı şekilde üç kısımda incelenir. Hudûs-i zamânî, varlığın, öncesinde yokluk bulunması, hudûs-i zâtî şeyin varlığının kendisi dışında başka bir şeye bağlı olması ve hudûs-i izâfî ise bir şeyin varlığının başka bir şeyin varlığından daha az olmasıdır.[229] İbn Sînâ'nın metinleri incelendiğinde muhaşşîlerin bu kullanımlarının örnekleriyle karşılaşılmaktadır. Nitekim İbn Sînâ *en-Necât* adlı eserinde kıdem ve hudûs kavramlarını zât ve zamana göre ayırıp tanımlamaktadır.[230] Zikredilen kavram açıklamaları neticesinde filozofların kıdem ve hudûs ile neyi kastettikleri muhaşşîler tarafından vurgulanmıştır.

---

226 Ferhârî, *en-Nibrâs*, 170; İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/23-24; Talha Hakan Alp, "İzâhât", *Şerhu'l-Akāid*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 101-102; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/26.

227 Ferhârî, *en-Nibrâs*, 171; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 155; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 148.

228 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 23.

229 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 148; Ferhârî, *en-Nibrâs*, 171; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 155; İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/23.

230 İbn Sînâ'nın ifadeleri şu şekildedir: "Bir şey için kıdemin, ya zât ya da zaman açısından olduğu söylenir. Zât açısından kıdem, varlığın zâtının kendisi ile var olduğu bir ilkenin bulunmamasıdır. Zaman açısından kıdem ise zamansal başlangıcının olmamasıdır. Hudûsun da iki türü vardır: Onlardan biri, varlığın zâtının kendisiyle var olduğu bir ilkenin bulunması, diğeri ise zaman açısından bir başlangıcı olmasıdır. İbn Sînâ, *en-Necât*, 218.

Dolayısıyla Şârih'e yönelik getirilen itiraz temel olarak kıdem-i zamânî ve hudûs-i zâtî kavramlarıyla ilgilidir. Filozoflara göre âlem zamansal olarak ezelîdir, ancak zâtî olarak da hâdistir. Yani âlemin öncesinde bir yokluk bulunmamaktadır. Diğer taraftan ise varlığı illet-ma'lûl ilişkisi gereği kendinden kaynaklanmayıp ilk illete bağlıdır. Öncesinde yokluk bulunmaması kıdem-i zamânî kavramıyla, varlığının başka bir varlığa bağlı olması ise hudûs-i zâtî kavramıyla karşılanır. Kelâmcılar ise Allah dışındaki tüm varlıkları hudûs-i zamânî kavramıyla tanımlamaktadırlar. Yani onlara göre her şey yok iken var edilmiştir. Dolayısıyla filozoflar ve kelâmcıların âlem anlayışı kavramların farklı yorumlanmasını gerektirmiştir.

2.3. Âlemin Temel Bileşenleri

Kelâm açısından âlem ya da içinde yaşanılan varlık dünyası, inancın temelini teşkil eden varlık ve ulûhiyyet meselelerinin ispatına yönelik önermeler bütününü oluşturur. Kelâmcıların âlemin yapısı ve işleyişine dair icat ettikleri teoriler, temelde metafizik ilgilerine bağlıdır.[231] Kelâmcılar Allah'ın varlığını ve âlemle olan irtibatını, geliştirdikleri kozmolojik teoriler üzerinden açıklamaya çalışmışlardır. Kelâm geleneğinde kökleri Yunan felsefesine kadar giden âlemin yapısını açıklamaya çalışan üç kozmolojik teoriden bahsedilebilir. Birinci teori şeylerin veya duyulur cisimlerin arazların bir araya gelmesiyle oluştuğunu savunur. Bu teorinin savunucuları Dırâr b. Amr (öl. 200/815), Hafs el-Ferd (öl. 195/810) ve Hüseyin en-Neccâr'dır (öl. 220-230/835-845). İkinci teori şeylerin veya duyulur cisimlerin iç içe geçen maddî cisimlerin toplanmasıyla oluştuğunu savunur. Buna göre âlem arazlar olmaksızın cevherlerden meydana gelmektedir. Sıcak, soğuk, renk ve ışık gibi araz kabul edilenler aslında birer cevherdirler. Bu teori ise İbn Keysân el-Esam[232] (ö. 200/815), Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) ve İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm (ö. 231/845) tarafından savunulur.[233]

Üçüncü teori ise kelâmcılar tarafından en fazla kabul gören cevher-araz kozmolojisidir. Buna göre yaratılmış evren maddî cevherlerden ve cevherlere ilişen maddî olmayan arazlardan meydana gelmektedir. Varlıklar özelliklerini hem kendi özlerini oluşturan cevherlerin zâtî doğasından hem de onlara ilişen arazlardan elde etmektedir. Cevherler

231 Demir, "Fahreddin er-Râzî'de Cevher-i Ferd ve Heyûlâ - Sûret Teorileri", 529.
232 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 149.
233 Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalām: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilī Cosmology* (Leiden: E. J. Brill, 1994), 5.

taşıdıkları arazlarla birlikte diğer cevherlerle birleşerek daha büyük canlıları meydana getirir.[234] Bu teori ilk defa Mu'tezîlî kelâmcı Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (öl. 235/849) tarafından ortaya konulmuştur.[235] Ebü'l-Hüzeyl materyalist bir teori olan atomculuğu Kur'ân vahyiyle tam uyumlu bir duruma gelecek şekilde yorumlamıştır.[236] Onun cevher-araz düalizmiyle Allah âlem ilişkisini uyumlu bir şekilde açıklamaktaki başarısı, kendinden sonra gelen kelâmcıların bu teoriyi kabulüne ve benimsemesine sebep olmuştur. Nitekim yalnızca Mu'tezile kelâmcıları değil Sünnî kelâmcılar da âlemin yapısını açıklamada cevher araz düalizmini benimsemişlerdir.

Ömer en-Nesefî ve Şârih Teftâzânî de âlemin yapısını açıklama noktasında cevher-araz düalizmini benimsemişlerdir. Öyle ki Şârih, bu teorinin kabulünün itikad açısından ayrı bir öneme sahip olduğunu ifade eder. Ona göre âlemin yapısını cevher-araz düalizmiyle açıklamak heyûlâ ve sûretin ispatı gibi filozoflara ait birçok karanlık felsefî görüşlerden kurtulmayı sağlamaktadır.[237] Cevher-araz düalizminin kökeni her ne kadar materyalist bir evren anlayışına dayansa da dönüştürülmeye müsait bir teoridir. Dolayısıyla bu teori sayesinde kelâmcılar kendi temel dinamiklerine uygun olarak âlemin yapısını açıklama fırsatı elde etmişlerdir.

2.3.1. Cevher

Kelâmcılar ve filozoflar cevherin varlığını kabul ederler. Ancak iki zümrenin cevher anlayışları birbirlerinden farklıdır. Kapsayıcı bir tanım yapıldığında ister hâdis olsun ister kadîm kendi başına kâim/var olabilen mevcut cevher; bu anlamda cevherin mukabili ise araz olarak isimlendirilmektedir.[238] Şârih Teftâzânî cevheri kendi başına kâim/var olabilen mümkün varlık olarak; arazı ise cevherin zıddı yani kendi kendine kâim/var olamayan ve varlığı başka bir şeyin varlığına tâbi olan varlık olarak tanımlamaktadır.[239] Şârih'in cevher tanımında mümkün kaydını getirmesi, cevherin âlemin kısımlarından olduğunu vurgulayarak Allah'ın zâtıyla kâim/var olması ihtimalini reddetmektir.[240]

---

234 Dhanani, *The Physical Theory of Kalām*, 5; Ferhârî, *en-Nibrâs*, 173.

235 Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İmiyye, 2010), 3/78.

236 Josef van Ess, "Mu'tezile Atomculuğu", çev. Mehmet Bulgen, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2012), 259.

237 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 25.

238 Tehânevî, *Keşşâf*, "cevher", 1/602.

239 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 23.

240 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 150; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/37; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 149-150; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 156; Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 147; Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid*, 253.

Tanımda mümkün kaydının konulmaması hâdis olan cevherin tanımıyla kadîm olan Allah arasında herhangi bir farkın gözetilmemesi izlenimini oluşturur. Bu nedenle cevher tanımına mümkün kaydının getirilmesi isabetli görünmektedir. Tanımda zikredilen "cevherin kendi kendine kâim/var olması", kelâmcılar nezdinde onun kendi kendine tahayyüz etmesi ve tahayyüzünün başka bir şeyin tahayyüzüne tâbi olmaması anlamına gelmektedir.[241] Cevher hakkında yapılan bu tanım, ilk bakışta cevher ve arazdan müteşekkil olan cismi de kapsamına aldığı intibaı oluşturabilir. Nitekim cisim de kendi başına tahayyüz eder ve tahayyüzü başka bir şeyin tahayyüzüne bağlı değildir. Söz gelimi taht, cevherden ve arazdan bileşik olup kendi zâtıyla kâimdir.[242] Tahtın cevheri ağaç, arazı ise kendisine ilişen biçimdir. Taht bir başkasının tahayyüzüne tâbi olmadan kendi kendine tahayyüz etmiştir. Dolayısıyla taht yalnızca cevher olmayıp cisim olduğu hâlde cevherin tanımıyla eş değer görünmektedir.[243] Burada dikkat edilmesi gereken nokta varlığın özünün cevher oluşudur. Nitekim âlem, cevher ve araz olarak ikiye taksim edildiğinde, asıl olan yani varlığın özü cevher kabul edilir. Araz ise geçici, devamlı olmayan şey olarak tanımlanır. Cisim ise farklı cevherlerin ve arazların birleşiminden meydana gelmektedir. Cismi oluşturan asıl öz ise cevherdir. Cisim kendi özü olan cevher sayesinde tahayyüzünü gerçekleştirir. Dolayısıyla cevherin tanımının cismin tanımıyla benzerlik göstermesi normal bir durumdur. Çünkü iki tanımda da varlığın özü olan cevher temel alınmaktadır.[244]

Cevherin tanımında geçen kendi kendine kâim/var olma durumu, filozoflar tarafından farklı anlaşılmaktadır. Onlara göre kendi kendine kâim/var olmak, var olmak için bir konuya (*mevzû'*) ihtiyacın olmaması anlamına gelmektedir. Yani filozoflara göre cevher, kendi başına kâim/var olan ve bir konuda (*mevzû'*) bulunmayan demektir.[245] Cevherin bu tanımına göre bir şeyin kendi kendine kâim/var olamayıp başka bir şeyle kâim/var olması,

---

241 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 23; Tahayyüz kelimesinin lügat manası "bir mekânda sâbit bir hâlde olmak"tır. Kelâmcıların nezdinde ise "bir şeyin mekân kaplaması veya bir yönde olması açısından duyusal işarete konu olması" manasına gelmektedir. Ferhârî, *en-Nibrâs*, 174; yani ister hareketli olsun isterse olmasın bir şeyin bir mekânda yahut bir yönde olması, onun bir yer/mekân tuttuğu anlamına gelir. Temel olarak yer kaplama/işgal etmeden kastedilen bir mekânda bulunmadır. Tehânevî, *Keşşâf*, "tahayyüz", 1/394; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/12.

242 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 156; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 150.

243 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/37.

244 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 156; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/37; Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 147.

245 Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkandî el-Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, thk. Abdülhamîd Türkmânî (Beyrut: Dârü'r-Rayâhîn, 2019), 206; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, 1/152.

o şeyin kendisinin sıfat, üzerinde kâim/var olduğu şeyin ise mevsuf olması anlamına gelir. Vasıflanan bu şey, cismin siyahlığında olduğu gibi mütehayyiz bir durumda bulunabileceği gibi, Allah'ın ve mücerret varlıkların sıfatları gibi mütehayyiz olmayan bir durumda da bulunabilir.[246] Allah'ın hakiki sıfatları, yani kelâmcıların kabul ettiği sübûtî sıfatlar, filozoflar tarafından kabul edilmediği için burada zikredilen sıfatlar ifadesi zâtı olumsuzlayan selbî sıfatları kapsamına almaktadır.[247] Dolayısıyla cevher anlayışları mukayese edildiğinde filozofların, kelâmcılara göre cevheri daha kapsamlı ele aldıkları görülmektedir. Nitekim kelâmcılar yalnızca tahayyüz eden şeyleri cevher olarak isimlendirirken, filozoflar ise tahayyüz şartı olmaksızın soyut varlıkları da cevher kapsamında değerlendirmektedir.[248] Filozoflara göre cevher; sûretin yerleştiği heyûlâ, yerleştiği mahalde hâl olarak bulunan sûret, heyûlâ ve sûretin birleşiminden olan cisim, bedenle yönetme ve etkide bulunma yoluyla ilişkili olan nefis ve cisimle hiçbir ilgisi olmayan akıl olarak beş kısma ayrılır.[249] İbn Sînâ ise cevheri cismânî ve gayrı cismânî olmak üzere iki şekilde tasnif eder. Buna göre cisim, bir cevher olması yönünden cismânî, sûret, heyûlâ ve nefis cisimle irtibatlı olmalarına rağmen gayrı cismânî ve hiçbir şekilde cisimle ilişkisi olmadığından dolayı akıl gayrı cismânî olarak tasnif edilmektedir.[250]

İbn Sînâ'nın yapmış olduğu cevher taksimi, kendisinden sonra Gazzâlî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi kelâmcılar tarafından aynen tekrar edilmiştir.[251] Ancak kelâm geleneği açısından asıl problem, filozoflar tarafından varlığı kabul edilen cismânî olmayan soyut cevherlerin varlığı noktasında düğümlenmiştir. Kelâm geleneğinin cumhuru tarafından soyut cevherlerin varlığı kabul edilmemektedir.[252] Ancak Râgıb el-İsfahânî (öl. V./XI.

---

246 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 23.

247 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efen*di, 152.

248 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 157; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 152.

249 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 153; Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*, 76.

250 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, 1/160; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, 3/7.

251 Gazzâlî, *Makāsıdü'l-felâsife*, thk. Mahmûd Bîcû (Dımaşk: Matbaatü's-Sabâh, 2000), 133; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/738.

252 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 158; Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*, 81; Kelâmcıların varlık tasnifi maddî bir âlem modeline dayanmaktadır. Allah dışındaki her şey olarak adlandırılan âlem tamamen cismânî kabul edilir. Nitekim mütekaddim dönemin önde gelen Eş'arî kelâmcısı Bâkıllânî, muhdesâtı cisim, cevher ve araz olarak üçe ayırmakta ve cevheri hayyizde bulunan yani bir mekâna yerleşen varlık olarak açıklamaktadır. Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkıllânî, *el-İnsâf fîmâ yecibü i'tikadühû ve'lâ yecûzü'l-cehlü bihi*, thk. Habîb b. Tâhir (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Maârif, 2011), 123; Bâkıllânî, *Kitâbü Temhîdi'l-evâil ve telhîsi'l-delâil*, thk. el-Mektebetü'l-İlmiyye (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016) 97; Nitekim Cüveynî de bu tavrı sürdürmekte ve ruhu bedenlerle iç içe geçmiş latif cisim olarak tanımlamaktadır. Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâti'il-edille fî usûli'l-i'tikād*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih - Tevfîk Ali Vehbe

yüzyılın ilk çeyreği), Ebû Nasr ed-Debûsî (öl. 430/1039), mütekaddim dönem Eş'arî kelâmcısı Ebû Abdullah el-Halîmî (öl. 403/1012) ve müteahhir dönemin ilk kelâmcılarından Gazzâlî,[253] insanî nefsin soyutluğu noktasında kelâm geleneğine muhalefet ederek nefsin soyut bir cevher olduğunu benimsemişlerdir. Yani onlara göre nefis, maddede bulunan cismânî bir kuvvet değildir. Söz gelimi nefis, Mısır'da hüküm süren hükümdarın otoritesinin, hükümdar orada olmasa bile, Şam'da geçerli olması gibi bedende hüküm sürmektedir.[254] Bu görüş erken dönemde Mu'tezilî kelâmcı Muammer b. Abbâd es-Sülemî (öl. 215/830) tarafından savunulmuştur.[255] Ancak onun soyut nefsi kabulü kendisinden sonra etkili olamamıştır. Kendisinden sonra felsefî meselelerin kelâma dâhil olduğu Gazzâlî'nin soyut nefsi kabulü ise bir dönüm noktası olarak kabul edilebilir. Gazzâlî'ye göre hâdis kabul edildiği takdirde nefsin soyut bir cevher olması ve ölümden sonra bâkî kalması dine aykırı bir durum değildir.[256] Onun bu tavrı müteahhir dönemi kelâmında devam ettirilmiştir. Nitekim Fahreddin er-Râzî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî varlık tasniflerinde soyut cevherlere yer vermiştir.[257] Şârih Teftâzânî ise soyut nefsi kabul edenlerle etmeyenlerin delillerini sıralayarak konuyu irdelemiştir. O, iki tarafın delillerini tam olarak yeterli görmemektedir. Dolayısıyla onun için önemli olan

(Kahire: Mektebetü's-Sekāfeti't-Diniyye, 1430/2009), 292; Dolayısıyla özellikle mütekaddimîn dönemi kelâmcılar ne yer kaplayan ne de bir yer kaplayanla kâim/var olan varlık anlamında soyut cevheri kabul etmemişlerdir. Bu konuda kelâmcıların kullandığı en önde gelen delil ise ne yer kaplayan ne de yer kaplayanla kâim/var olan bir varlığın, Allah'ın zâtına eşit olacağı düşüncesidir. Bu durumda iki varlık arasında gerçekleşen eşitlik, mâhiyetin tamamında eşitliğe sebep olacak ve Allah dışında böyle bir varlık kabul edilmesi tevhid ilkesinin iptaline götürecektir. Fahreddin er-Râzî bu delile itiraz etmektedir. Nitekim ona göre selbî niteliklerde ortaklık, mâhiyette benzerliği gerektirmemektedir. Aksi takdirde, selbî nitelikte birleşme ortaklık getirseydi her şey ortak olurdu. Yani ona göre Allah ile soyut cevherin selbî niteliklerin bazısında ortak olması, ikisinin mâhiyetinin ayniyyetini gerektirmez. Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*, 81; a.mlf., *Kitâbü'l-Erbaîn fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkā (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1986), 22; a.mlf., *Meâlimü Usûli'd-Dîn Kelâm İlminin Esasları*, çev. Muhammet Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 61; Nitekim Hayâlî de bu konuda Râzî gibi düşünmektedir. Her ne kadar mücerret varlıkların varlığını imkânsız görse de bu delili geçersiz bulmaktadır. Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 179; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/162.

253 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/161.

254 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 158; Bikāî, *en-Nüket ve'l-fevâid*, 246.

255 Muammer nefsi, bölünmesi câiz olmayan cevher olarak tanımlar. Ona göre nefsin herhangi bir mekânda bulunması, bir şeyle temas hâlinde olması ve aynı zamanda cisimlerin vasıflandığı arazlarla vasıflanması câiz değildir. Ebü'l-Hasen Kādı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, nşr. Muhammed Alî en-Neccâr - Abdülhalîm en-Neccâr, (Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1965), 11*(et-Teklîf)*/311.

256 Gazzâlî bu konuda "*Allah yolunda katledilenleri sakın ölüler sanma. Aksine onlar Rableri katında diridirler*" (Âl-i İmrân 3/169) ayetini ve Hz. Peygamber'in "*Salihlerin ruhları Arş'ın altında yeşil kuşların kursağında asılı bulunmaktadır*" hadisini delil olarak kullanmaktadır. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünyâ, (Kâhire, Dâru'l-Maârif, 1972), 256-299.

257 Fahreddin er-Râzî, *Meâlim*, 61; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/741.

nefsin soyut olup olmaması değil nihayetinde hâdis kabul edilmesidir.[258] Bu tavır, genel olarak müteahhir kelâmcıların seleflerinin yoluna açık olarak muhalefet etmekten kaçınmasını göstermesi açısından önemlidir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin kelâmın temel kabullerini dikkate alarak hâdis soyut nefis anlayışını kelâma dâhil etmesi, kendisinden sonra gelen kelâmcıların soyut nefis anlayışını kabul etmelerine zemin hazırlamıştır.

Genel olarak kelâm düşüncesinde ise cevher maddî tabiatın temel bileşeni olarak ele alınır. Kelâmcılar cevheri tasnif ederken tabiatta bulunduğu duruma göre basit ve bileşik olmak üzere ikiye ayırır. Cevherin üç boyut yönünden kısım ve parçalara ayrılması mümkün olmayan basit hâli cüz-i lâ yetecezzâ, cevher-i ferd veya atom, kısım ve parçalara ayrılabilen bileşik hâli ise cisim olarak adlandırılır.[259] Dolayısıyla kelâm düşüncesinde âlemin yapısını oluşturan en küçük parça atom/cüz-i lâ yetecezzâ/cevher-i ferd gibi isimlerle karşılanır. Atom kelimesi, kelâmcılar tarafından genellikle cevher kavramıyla ifade edilmiştir.[260] İlk dönem kelâmcıları genellikle cüz-i lâ yetecezzâ kavramını tercih etseler de müteahhir dönem kelâmcıları ayn ve cevher kavramlarını aynı anlamda kullanıp maddenin en küçük yapısını cevher-i ferd olarak adlandırmışlardır.[261] Burada tercih edilen kavram ise kelâmcıların kasdı olan parçalanamayan en küçük parça veya tek cevher anlamlarını karşılamak için daha güncel bir kavram olan atom kelimesidir.

Âlemin en küçük parçası olan atom, maddenin temel bileşiğini oluşturur. Genel olarak kelâm düşüncesinde maddenin bölünmesinin bir sonu olmalıdır. Bu sebeple Şârih, atomu açıklarken onun ne fiilen ne vehmen ne de farazî olarak bölünmesinin mümkün olduğunu ifade eder.[262] Buna göre maddenin bölünmesi atomda sona ermektedir. Atoma ulaşıldıktan sonra herhangi bir bölünmeden söz edilemez. Fiilen bölünmek haricî bölünmeyi gerektiren durumdur. Yani dış dünyada bulunan bir nesnenin ayrışması olarak düşünülebilir. Söz gelimi, bir alet aracılığıyla bir nesnenin ayrışma durumu kesilme ve bir nesnenin öznenin kontrolü dışında gerçekleşen ayrışması ise kırılma olarak

---

258 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, 3/320.

259 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 23-24; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015) "Cevher", 62; Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-Âmidî, *el-Mübîn fî me'ânî elfâzi'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*, thk. Hasan Mahmud eş-Şâfiî (Kahire: Mektebetü Vehbe 1413/1993), 109; Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid*, 259-260; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, 3/6.

260 Dhanani, *The Physical Theory of Kalām*, 55.

261 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 157.

262 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 24.

adlandırılır.[263] Böylelikle fiilen bölünme reddedilerek dış dünyada maddenin bölünmesinin nihayetsiz olması nefyedilmiştir. Atomun fiilî bölünmesi reddedildikten sonra ise vehmî ve farazî bölünme durumları da reddedilmiştir. Vehmî ve farazî bölünme fiilî bölünmenin mukabilinde genel olarak aynı durum için kullanılsa bile bazen ikisi arasına bir fark konulur.[264] Nitekim Şârih'in ifadeleri de onun vehmî ve farazî bölünme arasında fark olduğu düşüncesine sahip olduğunu açık bir şekilde göstermektedir.[265] Vehim, insan için cismânî bir kuvvet olup bulunduğu yer beynin orta boşluğunun son kısmıdır. Bu kuvvet, duyulurlarla/duyuyla algılananlarla ilgili olan tikel/cüz'i mananın idrak edilmesi noktasında işlev görmektedir. Söz gelimi Zeyd'in cömert ve cesaret sahibi olması veya kuzunun kurttan korkup kaçması içgüdüsel olarak vehim gücü sayesinde gerçekleşir.[266] Vehim ve farz etme arasında zihinde gerçekleşme açısından bir fark yoktur. Asıl fark, farazî düşüncenin duyularla bir bağlantısı olmamasına karşın vehim gücünün cismânî yani duyusal durumlarla bağlantılı olarak işlevsel hâle gelmesidir. Dolayısıyla vehmî bölünme, duyularla algılanan belli bir cüzün/parçanın bölünmesi anlamına gelir. Farz etmek ise aklın bir fonksiyonu olarak küllî mefhumlar üzerinden gerçekleşir. Yani vehme göre daha kapsayıcıdır. Bu durumda farazî bölünme ise aklın küllî olanı zihnen bölümlemesidir. Yani vehmî bölünme duyularla ilişkisi olmasından dolayı bir yerde son bulur. Onun son bulduğu yerde farazî bölünme devam eder. Farazî bölünmenin, vakıaya yani dış dünyaya uygun olarak bir yerde son bulması gerekir. Yoksa zihnî olarak vakıaya uygun olmayan imkânsız durumlar tasavvur etmek akıl için mümkün bir durumdur.[267] Sonuç olarak hem haricî hem de zihnî olarak bütün bölünme ihtimalleri reddedilerek atomun varlığı vurgulanmıştır.

Bölünemeyen atom anlayışı filozoflar tarafından kabul edilmemektedir. Nitekim kelâmcılar ve filozoflar zümresi arasındaki en temel ayrışma noktalarından birisi temel maddenin atom mu yoksa heyûlâ mı olduğu problemidir. Filozofların buradaki tercihi heyûlâ temelli bir açıklamadır. Heyûlâ, sûreti kendinde kabul ettikten sonra fiilî olarak

---

263 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid,* 156; İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd,* 3/64.

264 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd,* 3/64.

265 Akkirmânî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-İsâm,* 3/67; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî,* 3/69.

266 Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât,* thk. İsa Aldeniz (İstanbul: Hâşimî Yayınevi, 1442/2022) 304.

267 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye,* 156; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî,* 3/69; İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd,* 3/65; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 153; Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid,* 156; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid,* 163; Bihiştî, *Hâşiyetü'l-Bihiştî ale'l-Hayâlî,* 44.

meydana çıkan ve salt heyûlâ olarak fiilî bir gerçekliği olmayan ilk madde olarak kabul edilir. Fiilî var oluşta heyûlâ ve sûret birbirinden ayrılamazlar.[268] Madde anlamında heyûlânın dört çeşidi vardır. İlki, yapıcının sanatını kendisiyle yaptığı yapı gereçleri anlamında *heyûla's-sınâa* olarak adlandırılır. Söz gelimi marangoz için ağaç, demirci için demir ve dokumacı için iplik onların sanatını icra etmesi için heyûlâ konumundadır. İkinci olarak ay feleğinin altında olan madenler, bitkiler ve canlılar dört unsur su, hava, ateş ve toprakla meydana gelir. Bu unsurlar *heyûla't-tabîa* olarak adlandırılır. Üçüncü olarak âlemin hepsinin kendisinden meydana geldiği mutlak cisimdir ve *heyûla'l-küll* olarak adlandırılır. Dördüncüsü ise *heyûla'l-ûlâ* yani duyularla algılanamayan ilk maddedir. Asıl tartışma konusu olan *el-heyûla'l-ulâ*'dır. Kelâmcılar bunu bölünemeyen cüz olarak ele alırken filozoflar ise sûreti alıp cisimleşen cevher olarak kabul ederler.[269]

Şârih filozoflara karşı atomun varlığı noktasında getirilen üç delili ele alarak tahlil eder. Ona göre bu konuda öne sürülen argümanlardan en kuvvetlisi küre delilidir.[270] Bu delile göre eğer hakiki bir küre, hakiki bir yüzey üzerine konulacak olursa bu durumda küre, yüzeyden yalnızca bölünmesi imkânsız olan tek parçaya temas edecektir. Eğer iki parçaya temas edecek olursa fiilen bir çizgi meydana gelir. Nitekim bu durumda temas edenin hakiki küre olması mümkün değildir.[271] Küre, kendisiyle ortasında nokta bulunan tek bir yüzeyin, noktaya eşit uzaklıkta olarak çevrelendiği cisim olarak tanımlanır.[272] Küre

---

268 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 158.

269 Ramazan Efendi filozofların görüşünü zikrettikten sonra bu görüşü, ayakları kaydıran olarak nitelendirip Allah'a sığınma talep eder. Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 158-159.

270 Şârih'in kürenin temasıyla kurulan delili en kuvvetli olarak nitelendirmesi, Fahreddin er-Râzî'ye tarizde bulunduğunu gösterir. Nitekim Râzî'ye göre atomun varlığının en güçlü delili, hareketin bölünmesinin imkânsızlığının kabulü üzerine bina edilen delildir. İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/66; Bu delille aynı zamanda hareket, zaman ve mesafenin birbiriyle örtüşen üç hâl olması sebebiyle hareketin bölünemez oluşunun ispatlanması ile zaman ve mesafenin de bölünemez oluşu kanıtlanır. Delile göre hareketin var oluşu sabittir. Ondan şimdiki zamanda bir şeyin meydana gelmesi geçmiş ve geleceğin olması açısından zorunludur. Çünkü geçmiş zamanın geçmiş olması, onun bir zamanda şimdi olmasına bağlıdır. Aynı şekilde şimdi olmadan bir gelecek zaman düşüncesi mümkün değildir. Yani hareketin parçalarından birisinin şimdi de bulunmaması, geçmiş ve geleceğin oluşmaması demektir. Bu durumda hareketin varlığı tamamen yok edilmiş olur. Hareketin varlığı sabit olduğuna göre, bu durum geçersiz olup hareketin parçalarının şimdi de bulunması zorunlu olmuştur. Bu parçaların bölünmesi aralarında zaman farkının oluşmasına neden olur. Yani her ikiye bölünen şeyin bir yarısı diğerinden önce meydana gelir. Böylece iki parça arasında zaman farkı oluşur. Tamamı var olan şey söz konusu bölünmeyi kabul etmez. Bu durumda hareketin şimdi de bulunan parçalarının bölünebilir olmadığı ortaya çıkmış olur. Râzî'ye göre bu delil, hareketin hiçbir şekilde bölünmeyi kabul etmemesi bakımından birbirine yapışık ve art arda bulunuşlardan ibaret olması sebebiyle güçlü bir delildir. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkā, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987) 6/30-31.

271 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 24.

272 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 160; Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 160; Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid*, 262; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 164; Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, 230.

dışındaki cisimler ise tek bir yüzeyden fazlasıyla çevrelenir.[273] Yani hakiki küreden maksat, yüzeyinde düz bir çizgi bulunması mümkün olmayan cisimdir. Hakiki yüzey ise yalnızca uzunluk ve genişlik yönlerine bölünebilen ancak derinliğe bölünemeyen niceliktir.[274] Diğer bir ifadeyle hakiki yüzeyden kasıt bütün yönlerden kendisinde doğru açıların farz edilmediği niceliktir.[275] Dolayısıyla hakiki bir kürenin hakiki bir yüzeye teması sonucunda bölünemez en küçük parça yani atoma ulaşılmış olur. Ancak Şârih, en güçlü olarak nitelendirdiği bu delilin zayıf olduğunu söyler. Ona göre kürenin yüzeyle temas ettiği yerde atom değil noktanın varlığı gerekir. Filozoflara göre nokta, bir mahalle sahip ve bölünemeyen bir öz olup çizginin sonu olarak tanımlanır.[276] Bu minvalde Şârih, noktanın mahallindeki yani yerleşmiş olduğu yerdeki varlığını *sereyânî* bir hulûl olarak kabul etmeyip *tarayânî* bir hulûl olarak kabul eder.[277] Dolayısıyla noktanın bölünememesi mahallinin de bölünememesini gerektirmemekte ve atomun varlığı sabit olmamaktadır.[278] Buradaki temel fark nokta konusundaki yaklaşımlardır. Kelâmcılara göre nokta, "bölünemeyen konum sahibi" olarak tanımlanır. Onlar noktayı iki kısımda ele alıp noktanın müstakil bir varlığının olduğunu ve bunun atom olduğunu kabul ederler. Diğer taraftan onlara göre müstakil olmayan nokta ise araz olup mahalli cevher olacağından atomun varlığı sabit olur. Yani her iki ihtimalde de kelâmcılar atomun varlığına ulaşırlar. Filozoflara göre ise nokta bir araz olup müstakil bir varlığı yoktur.[279] Şârih burada filozoflardan etkilenmiş görünmektedir. Özellikle İbn Sînâ'nın küre deliline yönelttiği eleştirinin, Şârih'in düşüncesini etkilemesi ihtimal dâhilindedir.[280] Nitekim bu

---

273 Ferhârî, *en-Nibrâs*, 185.

274 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 160; Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, 162.

275 Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid*, 262.

276 İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı Kitâbü'l-Hudûd*, çev. Aygün Akyol - İclal Arslan (Ankara: Elis Yayınları, 2013), 48-49; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 162; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 160.

277 *Sereyânî hulûl*, bir şeye yerleşen şeyin (*hâll*) yerleştiği mahal ile tamamen bütünleşmesi demekdir. Mahal ve o mahalle yerleşen/o mahalde yer alan şey aynı duyusal işaret ile gösterilir. Yani ayrıştırılması mümkün olmaz. Buna sütün beyazlığı ve gül suyunun gülün içerisinde her yere nüfuz etmesi örnekleri verilebilir. *Tarayânî hulûl* ise bir mahalde yer alan şeyin, yerleştiği mahallin bir yönü/veçhesi, yani onunla tümleşik gibi görünen ama özdeşleştirilmesi de mümkün olmayan bir şey olmasıdır. Burada mahal ve hâllin ayrıştırılması söz konusudur. Söz gelimi cisim için onun yüzeyi gibi. Ferhârî, *en-Nibrâs*, 190-191; Bikāî, *en-Nüket ve'l-fevâid*, 256-257; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 163; Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 162; Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, 133.

278 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 25.

279 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 160-161.

280 Nitekim Cürcânî'nin aktarımına göre İbn Sînâ şöyle demektedir: "Küre, bir noktada yüzeye temas ettiğinde ona başka bir noktada ancak bölünen bir zamanda bölünen bir hareketle temas eder. Sonra diğer nokta, birinciye komşu ve bitişik değildir. Aksi hâlde onunla örtüşürdü. Çünkü bölünmeyen iki şey arasında bitişme, ancak ikisinin bütünüyle örtüşmesi yoluyla olabilir. Dolayısıyla söz konusu iki

minvalde Şârih küre delilinde elde edilen noktanın, mahalline hulûlünü tarayânî hulûl olarak kabul ederek noktanın bölünemez oluşunun mahallinin de bölünemez oluşuna delil getirilmesinin yanlışlığını ortaya koymak istemiştir. Yani nokta bölünmese de mahalli bölünebilir. Bu sebeple küre delili, bölünemeyen parça olan atomun varlığını gerektirmemektedir.

Şârih bu yaklaşımıyla hocası Adudüddin el-Îcî ve genel olarak kelâmcıların getirmiş olduğu küre delilini reddetmiş görünmektedir.[281] Nitekim Îcî, kürenin yüzeye temas ettiği yerin nokta varsayılması hâlinde noktanın mahalline hulûlünün, Şârih'in aksine, sereyânî bir hulûlle olması gerektiğini savunur. Yani nokta, bölünmeyen parça atoma yerleşik bir araz olmuş olur.[282] Dolayısıyla filozofların nokta itirazı bu minvalde reddedilir. Diğer taraftan Hayâlî, filozofların nokta tanımı üzerinden geliştirilen bir itirazı reddederek Şârih'in itirazını destekler. Nokta, filozofların tanımında "fiilî olarak çizginin ucu" olarak tanımlanır. Ancak hakiki kürede fiilî olarak çizgiyi Şârih nefyetmiştir. Bu durumda hakiki kürede nokta bulunmamakta ve atomun varlığı sabit olmaktadır. Yani küre içerisinde çizgi yoksa noktanın kabul edilen tanımına göre nokta da yoktur. Dolayısıyla iki cismin temas ettiği yer birbirlerinin cevherleri yani atomlarıdır. Hayâlî bu hükmün niceliği belirsiz olduğunu ve tümel olmadığını ifade eder. Nitekim koni şeklinde olan bir cismin iki yüzeyinden birisinin sonunda çizgi olmaksızın nokta bulunmaktadır. [283] Aynı şekilde kürenin ve dairenin merkezinde de çizgi olmaksızın nokta bulunmaktadır. Yani Hayâlî'ye göre noktanın tanımında çizginin ucu ibaresinin geçmesi, onun varlığı için her zaman çizginin bulunmasını elzem bir hâle getirmemektedir.[284]

Dönemsel olarak aynı konuda farklı yaklaşımlar Şârih'in fikirlerinde görülmektedir. Nitekim Şârih'in *Şerhu'l-Makāsıd* adlı eserinin cisimlerde atomun ispat delilleri meselesinin dördüncü delili incelendiğinde onun küre delilini güçlü kabul ettiği anlaşılmaktadır. O, zikredilen bu bölümde, Öklid'in en küçük açı kanıtlamasına atıfta

---

nokta arasında bir çizgi bulunmalıdır. O ikisi arasında teması sağlayan diğer noktalarda da durum aynıdır. Bu durumda ne kürenin çevresi ne de düz yüzey, peş peşe gelen noktalardan bileşiktir." Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 2/782; İbn Sînâ zaman ve hareketin bölünebilirliği üzerinden küre delilini çürütmektedir.

281 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd,* 3/84-85.

282 Îcî, *el-Mevâkıf*, 188; Benzer bir açıklamayı Râzî yapmaktadır. O, noktayı "duyu ile kendisine işaret edilen ve bölünmeyen mevcut şey" olarak tanımlamakta ve noktanın araz olamayacağını ancak cevher-i ferd yani atom olması gerektiğini ifade etmektedir. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye,* 6/56.

283 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye,* 162-163; Bihiştî, *Hâşiyetü'l-Bihiştî ale'l-Hayâlî*, 46.

284 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî,* 3/91-92.

bulunur. Buna göre, düz bir çizginin dairenin çevresine temasından dolayı ortaya en küçük açı çıkar ve bunun en küçük olması zarurî olarak bölünmesine engeldir. Bu açı cevher yani atom kabul edildiğinde amaçlanan sonuç elde edilir. Eğer araz kabul edilirse bu defa da onun yerleşmiş olduğu yerin bölünmeyen parça (cevher/atom) olması gereklidir. Ona göre iki cisim yani küre ve yüzey karşılaştığında da aynı durum meydana gelir ve cisimlerin temasının gerçekleştiği şey zorunlu olarak atomlardır. Yoksa vehmî ya da farazî olarak orada bir nokta varsayılması mümkün değildir.[285] Şârih'in eserlerinin kronolojik olarak yazım tarihleri incelendiğinde *Şerhu'l-Makāsıd*'ı *Şerhu'l-Akāid*'den daha sonra yazdığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Şârih, küre delilinin zayıf olduğu yönündeki kanaatini sonraki eserinde terk etmiştir.

Şârih ikinci ve üçüncü delil olarak en meşhur olarak nitelendirdiği ilk dönem kelâmcılarının argümanlarını tercih etmiştir. İkinci delil cisimlerin ebat farklılıkları üzerine bina edilmiştir. Buna göre her atomun sonsuza kadar bölünmesi kabul edildiğinde hardal tanesinin dağdan daha küçük olması, parçalarının sonu olmaması itibariyle, imkânsız olur. Zira büyüklük ve küçüklük cismin sahip olduğu parça sayılarıyla alakalıdır. Bu sebeple sonu olmayan cisimlerin sahip olduğu parça sayılarının herhangi bir önemi kalmamaktadır.[286] Yani az veya çok olmak sonsuzlukta tasavvur edilemez.[287] Cisimde sonsuz sayıda parçaların olması teselsüle sebep olacağından mümkün değildir.[288] Şârih'in zikrettiği delil, daha çok Hanefîler tarafından kullanılmakta olup Eş'arî kelâmcıların fazla üzerinde durmadığı bir delildir.[289] Nitekim Mâtürîdî kelâmcı Nureddîn es-Sâbûnî (öl. 580/1184), cevherin yani atomun varlığına delil getirirken hardal ve dağ örneğini kullanır.[290] Ancak zikredilen bu delil, Bâkıllânî'nin bu konuda getirdiği delille benzerlik gösterir. O da fil ve zerre örneğini vererek bölünmeyi kabul etmeyen en küçük parçanın gerekliliğini vurgulamıştır. Bu delile göre eğer sonsuz bir bölünme mümkün olursa fil ve zerrenin aynı ebatlara sahip olması gerekmektedir. Dolayısıyla bölünmeyen bir parça yani atomun kabulü elzem bir durumdur.[291]

---

285 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, 3/33.
286 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 24.
287 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 162.
288 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/84-85.
289 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 165.
290 Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Ârûçi (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 54.
291 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 37.

Şârih zikrettiği ikinci delilin de zayıf olduğu kanaatine varır. Ona göre cisimlerin bilfiil sonlu parçalardan oluşması gerektiği düşüncesi ileri sürülerek filozoflara karşı delil getirilmesi doğru değildir.[292] Çünkü filozoflara göre cisim, zâtında muttasıl-ı vâhid, yani birleşik/kesintisiz olup parçalardan meydana gelmez. Cismi oluşturan heyûlâ ve sûret ikilisinin ayrışması bilfiil olarak imkânsız bir durumdur. Onlara göre dış dünyada duyularla algılanan ayrışmalar ise duyu yanılmasıdır. Dolayısıyla heyûla ve sûret yalnızca bilkuvve olarak sonsuza kadar ayrıştırılabilir.[293] Filozofların bilfiil sonsuza kadar bölünmeyi kabul etmemesi, delili geçersiz kılmaktadır. Ayrıca Şârih, cisimlerin ebatlarının büyük veya küçük oluşunun parçalarının az ya da çok olması itibarıyla olmadığını, yalnızca miktar dikkate alınarak böyle bir nitelendirme yapılabileceğini ifade eder.[294] Yani hardal tanesinin küçük ve dağın büyük olmasının sebebi onlarda bulunan parçaların çok veya az olması sebebiyle değildir. İkisi arasındaki farklılık kendilerine ârız olan miktarları/nitelikleri sebebiyle ortaya çıkmaktadır. Nitekim cansız varlıklarda görülen yoğunlaşma ve seyrelme durumları parçaların değişmemesine örnektir.[295] Söz gelimi su dondurulduğunda miktarı/niteliği artarken eritildiğinde ise miktarı azalmaktadır.[296]

Şârih üçüncü olarak ilâhî kudrete vurgu yapan delili zikreder. Buna göre cisimlerin parçalarının bir araya gelmesi kendiliğinden ortaya çıkan bir durum değildir. Yani cismi oluşturan atomlar kendi kendilerine haricî bir müdahale olmaksızın cismi oluşturamazlar. Bu durum varsayıldığında, cisimlerin bölümlenmesi mümkün değildir. Zira bir varlığın kendi zâtından kaynaklanan bir durumun ortadan kaldırılması imkân dâhilinde değildir. Dolayısıyla cisimlerin birleşme ve ayrışmadan hâlî olmaması, onların haricî bir müdahale ile birleşip ayrışmasını gösterir. Bu durumda cismi bir araya getiren kudretin onlarda bölünmeyen son parçaya kadar bölünme yaratması imkân dâhilindedir. Yani Allah'ın cisimde bölünmeyen son parça olan atoma kadar bölünme yaratması mümkündür. Eğer bu son parça olan atomun bölünmesi mümkün olursa Allah'ın kudretinin bundan hâlî kalması düşünülemez. Nitekim kelâmcılar tarafından kabul edilen, "kudret muhale taalluk etmez ancak mümküne taalluk eder" kaidesi gereğince mümkün olan bir durum

292 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 24.
293 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/101; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 167.
294 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 24.
295 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 164.
296 Ferhârî, *en-Nibrâs*, 192.

Allah'ın kudreti dâhilindedir.[297] Son parça olan atomun bölünmesi kabul edilmediğinde ise varlığı kabul edilmiş olur.[298] Şârih bu delilin de zayıf olduğu kanaatindedir. Ona göre burada ileri sürülen bölünmenin nihayetsiz olarak devam etmesi mümkündür. Bu durumda atomun varlığı kanıtlanmamış olur.[299] Şârih nihayetsiz bölünmenin varlığını kabul ederek bu delil üzerinden atomun varlığını iptal etmiştir. Halbuki Şârih'in nihayetsiz olarak ifade ettiği birbirini takip eden bölünmeler de Allah'ın kudreti dâhilinde olan mevcut bölünmeler kapsamındadır. Allah'ın kudreti dâhilindeki şeyler mümkündür. Bu sebeple bölünmeyi nihayetsiz göstererek atomu iptal etmek geçersiz olur.[300]

Kelâmcılar atomun varlığını kanıtlamak için birçok delil getirmiştir. Şârih burada üç tanesini ele alır ve zayıf olduklarına kanaat getirir. Diğer taraftan Şârih, yalnızca atomun varlığı noktasında getirilen delilleri zayıf görmemekte, onun iptaline dair getirilen karşıt delillerin de zaaftan hâlî olmadığını belirtmektedir. Bu sebeple Fahreddin er-Râzî'nin atom meselesinde tevakkuf ettiğini ifade eder.[301] Şârih'in ifadeleri onun iptal delillerini ispat delillerinden daha güçlü kabul ettiğini gösterir. Nitekim "zayıf hükmü" vermek, zaaftan hâlî olmamaktan daha kesin bir ifadedir. Akıl, hacim sahibi olmayan atomları akletmeye güç yetiremez. Dolayısıyla Şârih atomun iptali görüşüne meyletmiştir. Onun Fahreddin er-Râzî'nin tevakkuf ettiğine dair ifadesi ise Râzî'nin ispat delillerinin iptal delillerinden daha zayıf olduğu bir durumda, tevakkuf edilip edilmeyeceği noktasındaki bir tereddüdünü ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle Râzî, atomun iptali görüşüne meyletmiştir ancak onun buradaki tereddüdü ise deliller ortadayken bir görüşe meyletmeyip tevakkuf etmenin uygunluğu üzerinedir. Dolayısıyla daha zayıf olan görüş ortaya konulduktan sonra tevakkuf etmek doğru yoldan ayrılmak demektir.[302]

---

297 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 162.

298 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 24-25.

299 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 25.

300 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 162; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/91-92.

301 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 25.

302 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/101; İsferâyînî hâşiyesine şerh yazan Osmanlı âlimi Akkirmânî, atom hakkındaki Şârih ve İsferâyînî'nin söylemlerini tenkit eder. Ona göre kelâmcıların ispat delilleri atomun ispatı için yeterlidir. İspat delillerine getirilen itirazlar da kelâmcılar tarafından cevaplanmıştır. Kelâmcıların iptal delillerine yönelik itirazlar ise filozoflar tarafından cevaplanmamıştır. Dolayısıyla Şârih Teftâzânî bu delilleri karşılıklı olarak *Şerhu'l-Makāsıd* adlı eserinde zikredip farkında olmasına rağmen nasıl iptal delillerini ispat delillerinden daha güçlü görebilir? Ona göre Şârih'in bu meselede yapması gereken kelâmcıların yolunu tahkim edip filozofların yolunu zayıflatmak olmalıdır. Akkirmânî, Şârih'in kelâmcı tarafını bırakarak filozoflara meyletmesine anlam verememektedir. Akkirmânî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-İsâm*, 3/102.

Şârih *Şerhu'l-Makāsıd* adlı eserinde ise kelâmcılar ile filozofların görüşlerini birbirine yakınlaştırma gayretindedir. Nitekim Şârih şöyle demektedir: "Zikredilen tüm tabiat teorileri arasındaki ortak fikir, temel maddenin olduğu kabulüdür. Bu maddeye sûretler ve arazların birbiri ardına dahil olduğu ortak bir fikirdir. Buradaki ihtilaf ise temel maddenin yani heyûlânın cisim, sûretin yerleştiği mahal veya cevher-i ferd mi olduğu hususundadır. Detaylı bir şekilde inceleme yapıldığında cismin, cevher-i ferdlerin birleşimiyle oluştuğu görüşünün cismin, heyûlâ ve sûretten oluşması görüşüne yakın olduğu görülür."[303] Öyle anlaşılıyor ki Şârih, atom konusundaki kararsızlığını iki görüş arasındaki ortak noktalara dikkat çekerek uzlaştırma yoluyla aşmaya çalışmıştır. Mütekaddim kelâmcıların vazgeçilmez teorisi olan parçalanamayan parça (atom) anlayışı, müteahhir kelâmcılar tarafından tam olarak benimsenememiştir.

Müteahhir kelâmcıların atom konusunda kararsız kalmaları, onların kelâmın temel kabullerini reddettikleri anlamına gelmez. Kelâmcıların amacı, âlemin sonradan yaratıldığını kanıtlamak ve yaratıcıya ulaşmaktır. Nitekim atomculuk, kelâmcılar tarafından dinî saiklerle nedensellik karşısında yorumlanıp kelâm düşüncesine uyarlanabilecek bir teori olarak görülmüştür.[304] Söz gelimi Râzî de aynı amaca ulaşmak istemektedir. Râzî, Allah'ın yaratıcılığı ve âlemin sonradan oluşunu hem atomculukla hem de atomculuk karşıtı fikirlerle ispat etmektedir. Kelâm için önemli olan Allah'ın âlemi sonradan yarattığı düşüncesidir. Râzî bu düşünceyi kabul edip pratik bir tavırla delillerini ilk dönem kelâmcılarında olduğu gibi sadece atomculukla sınırlandırmamakta, buna ilaveten filozofların cisim teorisine de uygun olarak Allah'ın âlemi sonradan yarattığını ispat etmeye çalışmaktadır.[305] Şârih'in ifadelerinden de Râzî'de gelişen bu tavrı benimsediği anlaşılmaktadır. Şârih, atom teorisinin pratiğe yönelik faydasının olduğunu ve bu teori sayesinde âlemin kıdemi, cesetlerin yeniden bir araya getirilemeyeceği fikrine yol açan heyûlâ ve sûretin ispatı gibi filozofların karanlık felsefî düşüncelerinden kurtulmanın mümkün olduğunu ifade eder. Ayrıca atom teorisi sayesinde göklerin hareketinin sürekliliği ve göklerin ayrılıp birleşmesinin imkânsızlığı gibi konuların temelini teşkil eden birçok geometrik prensipten kurtulmak mümkündür.[306]

---

303 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, 3/33.

304 H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2016), 359.

305 Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 215.

306 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 25; Şârih'in "birçok geometrik (هندسي) prensipten kurtulmak mümkündür" ifadesi muhaşşîler tarafından çözülmesi zor bir problem gibi görünmektedir. Zira Şârih'in göklerin

Öyle anlaşılıyor ki Şârih için önemli olan kelâmın temel kabullerinin sürdürülmesidir. Atom teorisi onun düşüncesinde heyûlâ ve sûret karşısında daha zayıf olsa bile tek çıkış yolu olarak görülmemelidir. Filozofların teorisi de temel kabullerle yorumlandığında bir müteahhir kelâmcı açısından kabul edilebilir hâle gelmektedir.

2.3.2. Araz

Kelâmcılar nezdinde cevher yanında ikinci ana varlık kategorisi olan araz ise "kendi kendine kâim/var olamayan" yani "tahayyüzü başka bir şeyin tahayyüzüne bağlı olan" demektir. Arazların tahayyüzü yerleşmiş olduğu cevherin tahayyüzüne tâbidir. Cevherin, arazların yüklenicisi/yüklendiği yer (*mevzûʿ*) olması arazların bir mahal olarak cevherle kâim/var olması manasına gelmektedir. Arazın mevzuunda var olması onun kendi kendindeki varlığının, mevzudaki varlığının aynısı olması anlamına gelir. Bu sebeple arazlar mahalleri olan cevherlerinden ayrılamazlar.[307] Yani arazların bir mahalden soyutlanmış bir şekilde bulunmaları mümkün değildir.[308] Mütekaddim kelâmcıların "arazın varlığı onun mevzudaki varlığıdır" sözünü[309] Şârih, arazın kendi kendindeki var olma durumu ve mevzudaki var olma durumunu birbirinden ayırarak izah etmemiştir. Şârih'in sözlerinden arazın mevzuundan ayrı düşünebilecek bir varlık imkânının olmaması anlaşılmaktadır. Ancak Seyyid Şerîf el-Cürcânî, mütekaddim kelâmcıların araz tarifini Şârih'ten farklı yorumlayarak ona itiraz eder. Cürcânî'ye göre araz, yerleştiği mevzu ile duyusal işaret yoluyla ayrıştırılamadığı için mütekaddim kelâmcılar tarafından bu şekilde tanımlanmıştır. Yoksa ona göre örnek olarak siyahlığın kendinde varlığının, cisimdeki varlığı ve onunla kıyamı olduğu varsayımı çıkarılabilir. Ancak böyle bir

---

hareketinin devamlılığını geometrik esaslara bağlamasının, filozofların eserleri incelendiğinde yanlış bir hüküm olduğu gözükmektedir. Burada Hayâlî, Şârih'e olumlu yaklaşarak onun filozoflar tarafından geometrik esaslar üzerine kurulmuş başka bir delile işaret etmiş olabileceğini söyler. Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 166; Siyalkûtî farklı bir ibare okuması yaparak bu ifadenin âlemin kıdemi sözüne atıf olduğunu ifade eder. Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/109; Kestelî ise ibarede istinsah hatası olduğunu iddia eder. Ona göre Şârih, göklerin hareketini geometrik esaslara değil felsefî esaslara bağlamıştır. Yani felsefî (فلسفي) kelimesi yerine geometrik (هندسي) kelimesi yanlışlıkla yazılmıştır; Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 166; Bihiştî, Kestelî ve Siyalkûtî'nin görüşleri yerine Hayâlî'yi destekler ve delil hakkında bilginin olmamasının onun yokluğun delili olmasını sağlayamayacağını belirtir; Bihiştî, *Hâşiyetü'l-Bihiştî ale'l-Hayâlî*, 46; Ferhârî ise geometrik kelimesini Şârih'in bilerek kullandığını ifade eder. Ona göre geometrik esaslardan birisi olan kürenin ispat edilmesi filozoflar açısından önemlidir. Çünkü onların düşüncesinde felekler küre şeklinde olup bu küreler devamlı hareket hâlindedir. Şârih'in geometrik prensip olarak belirttiği durum filozofların felek anlayışına işaret etmektedir; Ferhârî, *en-Nibrâs*, 197.

307 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 23.

308 Bikāî, *en-Nüket ve'l-Fevâid*, 245; Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 151; Bihiştî, *Hâşiyetü'l-Bihiştî ale'l-Hayâlî*, 44.

309 Ferhârî, *en-Nibrâs*, 174.

varsayım ona göre değersiz olup "siyahlık kendinde var oldu da sonra cisimle kâim/var oldu" demek mümkündür. Yani bir şeyin kendinde sâbit olmasının imkânı, başkası için sâbit olmasının imkânından başkadır.[310] Şârih'in araz hakkındaki ifadeleri ilk akla gelen dar anlamıyla anlaşılırsa bu itiraz geçerli olur. Ancak Şârih'in ifadeleri her ne kadar araz ve mevzunun ayniyyetini açık bir şekilde çağrıştırsa da onun bu ifadeleri arazın varlık kazanması için mevzuya ihtiyaç duymasından dolayıdır. Dolayısıyla Şârih'in ifadeleri geniş anlamda anlaşıldığında onun araz ve mevzunun duyusal işaret yoluyla ayrışmaması sebebiyle arazın kendindeki varlığıyla mevzudaki varlığını eş değer gördüğü anlaşılmaktadır. Yoksa Şârih de arazın kendindeki varlığını kabul etmektedir.[311] Bu durum Şârih'in *Şerhu'l-Makāsıd* adlı eserine bakıldığında daha net anlaşılmaktadır. Şârih bu eserinde arazın kendindeki varlığının mevzudaki varlığı olmasının, duyusal işaret yoluyla ayrıştırılamaması sebebiyle olduğunu izah etmektedir.[312] Yani Şârih, araz ve mevzunun hakiki anlamda birleşimini savunmamakta, aralarındaki ayrışmayı kabul etmektedir.[313] Dolayısıyla öyle görünüyor ki Şârih'e böyle bir itirazın yöneltilmesi onun tam olarak anlaşılamaması sebebiyledir.

Pekâlâ burada şöyle bir soru gündeme gelmektedir. Bir yönden yerleştiği mevzudan ayrı olarak varlığı düşünülebilen, diğer yönden ise duyusal işaret yoluyla mevzuundan ayrıştırılamayan arazların intikali imkân dâhilinde midir? Kelâmcıların cumhuru bu konuda olumsuz bir tavır sergilemiştir. Onlara göre bu durum imkânsız görülmektedir.[314] Arazlar var oluşlarını mevzuda elde ettikleri için cisimler gibi mevzularından/mekânlarından ayrılamazlar. Cisimler ise mekândaki varlıklarından bağımsız bir var oluşa sahip olmaları sebebiyle mekânlar arası yer değiştirmeleri mümkündür.[315] Arazların intikalinin imkânsızlığı noktasında filozoflar da kelâmcıların cumhuruyla aynı fikirdedir. Ancak iki zümrenin bu konuda getirdikleri deliller farklı yapıdadır.[316] Genel kabul arazların intikalinin imkânsızlığı noktasında birleşse de tam

---

310 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 150; Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid*, 254; İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/41; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/12.

311 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/47; Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 151; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 151; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 156.

312 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, 2/143.

313 Akkirmânî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-İsâm*, 3/43.

314 Ferhârî, *en-Nibrâs*, 176; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 156; Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid*, 255.

315 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 23; Bikāî, *en-Nüket ve'l-fevâid*, 245.

316 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 157.

aksini savunan bazı düşünürler de bulunmaktadır.[317] Onlara göre arazların intikalini imkânsız görmek duyu bilgisini inkâr etmek anlamına gelir. Zira duyunun idrak ettiği üzere koku, ses, ısı ve ışık arazları intikal etmektedir. Söz gelimi çiçek veya elma kokusu yanındakilere taşınmakta, ses bir kişiden çıkıp diğerini etkilemekte, soğukluk veya sıcaklık kendisine temas edene geçmekte ve güneşin ışığı gökyüzünden yeryüzüne taşınmaktadır. Buna karşılık kelâmcılara göre temas veya yan yana bulunma (*mücâvere*) yoluyla yanındakine intikal etmiş gibi görünen bu arazlar temas veya yan yana bulunma akabinde âdet yoluyla Fâil-i muhtâr'ın yani Allah'ın yeniden yaratmasıyla yanındakine geçmektedir. Filozoflara göre ise yan yana bulunma veya temas sebebiyle diğerine geçen araz türü Faal akıl'dan feyezan ederek geçiş yapmakta ve başka bir araz ferdi olmaktadır. Dolayısıyla ilk bakışta duyu bilgisi, arazların intikalinin mümkün olduğu izlenimini verse de aslî olarak intikalin gerçekleşmesi mümkün değildir.[318]

Arazların intikali noktasında genel olarak aynı düşünen kelâmcılar ve filozofların araz taksimleri ise farklılık arz etmektedir. Öyle ki arazlar var oluşlarına göre çeşitli tasniflere tâbi tutulur. Filozoflar Aristo'nun yapmış olduğu yüksek cinsler diye de tabir edilen varlığın bütün durumlarını on kategori ile açıklamışlardır. Bunlardan birincisi cevher olup diğer dokuz kategori ise araz olarak kabul edilir. Bunlardan yedi tanesi nisbî (göreceli), diğer ikisi ise gayr-i nisbî (göreceli olmayan) arazlar olmak üzere sınıflandırılır. Nisbî arazlardan bağıntı (*izâfet*) iki şey arasındaki karşılıklı durumu, *eyn* mekânda olması sebebiyle eşyaya ârız olan durumu, *metâ* zamanda olmasından dolayı bir şeye ilişen durumu, *vad'* bir şeyin kendi parçalarına göre olan konumunu, *milk* bir şeye kendisini kuşatan ve kendisiyle intikal eden şeyden dolayı ilişen durumu, etki (*fiil*) bir şeyin bir başka şeye etki etme durumunu ve edilgi (*infiâl*) ise bir şeyin başka bir şeyden etkilenmesi durumunu ifade etmektedir.[319] Gayr-i nisbî arazlar olan *kem* (nicelik) zâtı gereği bölünmeyi kabul etme durumunu ve *keyf* (nitelik) zâtı gereği bölünmeyi kabul etmeme durumunu ifade eden kategorilerdir.[320]

317 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 151; Ferhârî, *en-Nibrâs,* 176.
318 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 151; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 157; Ferhârî, *en-Nibrâs*, 176; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 2/41-42.
319 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 168; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 170; Ferhârî, *en-Nibrâs,* 198-199.
320 Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid,* 267.

Şârih'in ifadesiyle kelâm düşüncesinde arazlar hem cisimlerde hem de cevherlerde meydana gelebilirler. Buna göre Allah'ın sıfatları konu dışına çıkarılmış olur.[321] Nitekim kelâmda sıfat ve arazın farklı kullanımları vardır. Araz kavramı muhdes varlıklarda tabiatın yapısı irdelenirken gelip geçici/baki olmayan nitelikler için kullanılır. Sıfat kavramı ise hem kadîm varlık Allah hem de muhdes varlık âlem hakkında kullanılmaktadır. Bu sebeple kelâmcılar araz kavramını Allah'ın sıfatları konusunda kullanmaktan kaçınmışlardır. Kelâmcılar filozofların mevcutları on kategoriyle sınırlandırmalarını ve bunların dokuzunu araz saymalarını kabul etmezler.[322] Cürcânî filozofların bu taksimini eksik tümevarım olarak değerlendirir.[323] Kelâmcılara göre arazlar yalnızca *keyf* (nitelik) ve kısımlarından ibarettir.[324] Filozofların kabul ettiği nisbî arazlar ise kelâmcılar tarafından reddedilmiştir.[325] Onlar yalnızca *eyn*in bir diğer ismi olan *kevn*i kabul etmişlerdir.[326] Bu durumda kelâmcıların tasnifine göre arazlar keyfiyyâtın yani niteliklerin türleri olarak canlıya özgü ya da canlıya özgü olmayan şeklinde iki kısımda incelenir. Canlıya özgü arazlar hayat ve ona tâbi gerçekleşen ilim, kudret, irade, istememe, arzu, nefret, inançlar vb. niteliklerdir. Canlı varlıklar bu nitelikleri hayat arazına sahip olmaları sebebiyle elde eder. Hayat sayesinde zât, bilme ve güç yetirmeye elverişli hâle gelir. Eğer canlı cansızdan bir nitelikle ayrılmasaydı canlının, bilen ve güç yetiren vb. sıfatlarla nitelenmesi, cansızın nitelenmesinden daha uygun olmazdı. Canlıya özgü olmayan arazlar ise beş duyu organından biriyle duyumsanır olan ve *ekvân* (oluşlar) olarak iki kısma ayrılır.[327]

Şârih canlıya özgü olmayan, duyu organlarıyla duyumsanacak arazlardan renkler, tatlar ve kokuları zikretmektedir.[328] İlk olarak renklerin ne olduğu konusuna değinilecek olursa onların hakikati noktasında farklı görüşler öne sürülmüştür. Nitekim mütekaddim âlimlerden bazıları renklerin varlığının hakiki olmadığını, onların sadece tahayyülden

---

321 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 25;
322 Bikāî, *en-Nüket ve'l-fevâid*, 259.
323 Cürcânî filozofların araz kategorilerini dokuz durumla sınırlı olduğu iddiasının iki aşamalı olduğunu belirtir. Birinci aşama bu dokuz kategorinin yukarı cinsler olmasıdır. İkincisi ise arazların bu kategorilerden daha yukarı cinslerinin bulunmadığıdır. Yani yapılan sınırlama varlığın kapsamını en yukarı cinsler altında toplamaktır. Ancak Cürcânî bu sınırlamanın, tüm araz kategorilerinin kuşatılmasının mümkün olmaması sebebiyle kesin olmadığını söyleyerek eksik olduğunu ifade eder. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/22-32.
324 Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*, 81.
325 Ferhârî, *en-Nibrâs*, 199.
326 Bikāî, *en-Nüket ve'l-Fevâid*, 259.
327 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/20; Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*, 81.
328 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 25.

ibaret olduğunu iddia etmiştir.[329] Buna göre beyaz renk ışığın kar, köpük, ezilmiş cam ve billur parçaları gibi şeffaf cisimlere karışmasıyla; siyah renk ise ışığın cisme nüfuz edememesiyle tahayyül edilmektedir.[330] Yani algılarımız renklerin varlığını çağrıştırmaktadır. Yoksa hakiki olarak renkler var değillerdir. Âlimlerin çoğunluğu ise bu görüşü kabul etmeyerek renklerin hakiki bir varlığının olduğu noktasında hemfikirdir.[331] Her ne kadar bazı renklerin varlığı hayalî yoldan tasavvur edilse de bu durum genel olarak renklerin varlığının hakikatine zarar vermez.[332] Nitekim Şârih *Şerhu'l-Makāsıd* adlı eserinde İbn Sînâ'nın renklerin hakikatinin varlığına dair zikrettiği pişmiş yumurta, bakire sütü denen ilaç, aklıktan karalığa yönelim, ışığın karalığı taşımaması ve kireç örneklerine atıfta bulunarak renklerin hakikatinin olduğunu ifade etmektedir.[333] İbn Sînâ'ya göre beyaz rengin ışığın yansıması yoluyla oluştuğu doğrudur, ancak beyaz renk sadece bu yolla meydana gelmemektedir. Söz gelimi yumurtanın akı şeffaf olmakla birlikte pişirildikten sonra içi katılaşmakta ve beyaz hâle gelmektedir. Hâlbuki pişirme işlemi yumurtanın parçalarında ışıtan hava parçaları meydana getirmez.[334] Bu deliller kelâmcılar tarafından beyaz rengin kendinde hakikatini göstermesi açısından kullanılmıştır. Kelâmcıların renk konusunda İbn Sînâ ve filozofların çoğuyla ihtilafa düştükleri mesele ise ışığın, rengin varlık şartı mı yoksa görülme şartı mı olduğudur. İbn Sînâ'ya göre ışık, rengin kendinde varlığının şartıdır.[335] Yani buna göre renk, cisimde ancak ışık onda meydana geldikten sonra oluşmaktadır. Işık cismin üzerinden ayrılıp karanlık olduğunda ise rengin herhangi bir mevcudiyetinden söz edilemez. Râzî bu konuda İbn Sînâ'yı eleştirerek ışığın renk için görülme şartı olduğunu, varlık şartı olmadığını ifade eder.[336] Teftâzâni ve Cürcânî de bu konuda Râzî gibi düşünürler.[337]

---

329 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 169; İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/113.

330 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, 2/256-257.

331 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 169; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, 2/257.

332 Ferhârî, *en-Nibrâs*, 201.

333 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, 2/257.

334 İbn Sînâ, *en-Nefs min Kitâbi'ş-Şifâ*, thk. Ayetullah Hasanzâde Âmulî (Kum: Mektebetü'l-İ'lâmil-İslâmî, 1417/1996), 155; Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisu'l-meşrıkıyye*, 1/407; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, 2/257. Cürcânî de aynı şekilde İbn Sînâ'ya atıf yaparak renklerin hakikatinin varlığını savunmaktadır. O, İbn Sînâ'nın delillerini zikrederek değerlendirmeye tâbi tutar; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/292-294.

335 İbn Sînâ, *en-Nefs min Kitâbi'ş-Şifâ*, 162.

336 Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisu'l-meşrikıyye*, 1/416.

337 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, 2/268-269; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/300.

Şârih hangi renklerin asıl, hangi renklerin fer olduğu noktasında iki görüşe yer vermektedir. Birinci görüşe göre renklerin asılları siyah ve beyazdır.[338] Diğer renkler ise bu ikisinin bileşiminden meydana gelir. Söz gelimi siyah beyazla karıştığında beyazın siyaha üstünlük sağlamasıyla gri oluşur. Tam tersi olarak siyah beyaza üstünlük sağlarsa bu defa da ûdî (antrasit/koyu gri) rengi oluşur. Siyah ve beyaz karışımına ek olarak ışıkla karıştırılıp siyahlık baskın olursa kırmızı ve bu baskınlığın derecesi daha güçlü olması hâlinde ise siyahımsı renk oluşur. Eğer siyah ve beyaz rengin karışımına ışık baskın gelirse bu defa da sarı renk oluşmaktadır. Bu oluşan sarı renge parlak siyah karışırsa yeşil ve yeşil beyazla karışırsa ise zencar (soluk siyah) rengi oluşur. Eğer yeşil, siyahla karışırsa bu defa da kerrasi (koyu yeşil) renk meydana gelir. Kerrasi de az bir kırmızıyla birlikte siyahla karıştığında nil (bordo) rengi meydana gelir. Sonra nil rengine kırmızı karıştığında ise erguvanî (eflatunla kırmızı arası) renk ortaya çıkar.[339] İkinci görüşe göre ise siyah ve beyaz rengin yanında kırmızı, yeşil ve sarı da renklerin asıllarına dâhildir. Diğer renkler ise bunların farklı bileşimiyle meydana gelir.[340] Bu görüş Mu'tezile'ye nispet edilmektedir.[341] Şârih bu sonuçların bazı tikel gözlemler üzerine bina edildiğini ve tümel bir hüküm ifade etmekten uzak olduğunu belirtir.[342] Nitekim Şârih'in ifadeleri gözlemlendiğinde bu konuda kendisi net bir düşünce ortaya koymaktan çekinmiş ve tevakkuf yolunu tercih etmiştir.

Canlıya özgü olmayan, duyu organlarıyla hissedilebilecek arazlardan ikincisi tatlardır.[343] Tadın bir fâili ve kâbili vardır. Fâil, sıcaklık, soğukluk veya bu ikisi arasındaki bir nitelik iken kâbil ise kesif, latif veya bu ikisi arasındaki mutedil/orta hâlde bulunmadır. Fâilin kısımları ve kâbilin kısımları birbirleriyle çarpıldığında dokuz tür meydana gelir.[344] Bu açıklama Meşşâî fizik teorisinin tanımlamalarını barındırır. Nitekim Meşşâî fizikte ay altı âlemdeki cisimler ateş, su, toprak, hava ve bunların nitelikleri olan sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlık durumlarının birbiriyle karışmasıyla meydana gelir. Bu doğrultuda nitelikler farklı düzeylerde birbiriyle karışarak tatları meydana getirirler. Söz gelimi

338 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 25; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, 2/260.
339 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 169-170. bk. Komisyon, *Mu'cemu'l-vasît*, (Kahire: Mecmeu'l-lugati'l-arabiyye, ts.).
340 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 25; Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 170.
341 Ferhârî, *en-Nibrâs*, 201.
342 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, 2/259-260.
343 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 25.
344 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, 2/287; Akkirmânî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-İsâm*, 3/118; Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid*, 268-269.

sıcaklık, yoğun olan bir şeyle karıştığında acılık meydana gelir. Yani insanın sıcak olan ağzıyla yoğun bir şeyi tatması onda acılık oluşmasına sebebiyet verir. Bu şekilde niteliklerin farklı düzeylerde birbiriyle karışmasıyla temel tatlar acılık, keskinlik, tuzluluk, ekşilik, burukluk, tatlılık, aşırı burukluk/kekrelik, yağlılık ve yavanlık/tatsızlık olmak üzere dokuz tür meydana gelir. Bunların da kendi içinde birleşmesiyle sayısız miktarda tatlar meydana gelir.[345] Burukluk ve kekrelik birbirine yakındır. İkisi arasında yalnızca derece farkı bulunmaktadır. Kekrelik dilin hem içini hem dışını, burukluk ise dilin sadece dışını etkilemektedir.[346]

Şârih'in zikrettiği arazlardan üçüncüsü ise kokulardır. Bunların türleri çok fazladır ve hepsinin ismi de tam olarak tespit edilememiştir.[347] Genel olarak kokular üç açıdan tasnif edilebilir.[348] Birincisi uyumluluk ve uyumsuzluk bakımındandır. Buna göre uyumlu güzel, uyumsuz ise kötü koku olarak adlandırılır.[349] İkincisi elmanın ve gülün kokusu gibi mahalline izafe edilmesi bakımından adlandırılır.[350] Üçüncüsü ise tatlı veya ekşi koku gibi bir tatla birlikte bulunması bakımından adlandırmadır.[351]

Şârih canlıya özgü olmayan diğer bir araz türü olarak kevnleri (oluşlar) zikretmektedir. Her ne kadar kelâmcılar diğer nisbî kategorileri kabul etmeseler de filozofların *eyn* diye tabir ettikleri "mekânda bulunma"yı kabul etmişler ve onu kevn/oluş olarak adlandırmışlardır.[352] Kelâmcılara göre kevnin/oluşun varlığı zorunludur.[353] Kevn/oluş birleşik olma (*ictimâ'*), ayrık olma (iftirâk), hareket ve sükûn olmak üzere dört çeşittir.[354] Bir mekânda olan cevherin başka bir mekânda olan cevhere nispet edildiğinde aralarına üçüncü bir cevherin girmesi mümkün ise bu oluş *iftirâk*/ayrılık, zikredilen cevherlerin arasına üçüncü bir cevherin girmesi mümkün değilse bu oluş *ictimâ'*/birleşik olma olarak

345 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 25; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, 2/286.
346 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/114; Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid*, 269; Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 171; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 170-171; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 171.
347 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 25; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 171-172.
348 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 172; İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/126.
349 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 172. Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 172; Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid*, 270; İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/126.
350 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 172; Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 171-172; İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/126.
351 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 172; İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/126.
352 Bikāî, *en-Nüket ve'l-Fevâid*, 259; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, 2/396; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/578.
353 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, 2/395.
354 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 25.

adlandırılır. Bir cevherin bulunduğu mekânda öncesi varsa bu oluş sükûn, eğer öncesi başka bir mekânda ise bu oluş hareket olarak adlandırılır. Sükûn birinci mekânda ikinci var olma, hareket ise ikinci mekânda ilk var olmadır.[355]

Şârih'e göre kevnler/oluşlar hem cisimlerde hem de cevherlerde bulunabilir. Kevnlerin dışındaki arazlar ise yalnızca cisimlere mahsustur.[356] Şârih'in bu sözü, kelâmcıların duyu organlarıyla duyumsanan arazların bir cevherden daha fazlasına ihtiyacı olmadığı görüşüyle çelişki göstermektedir.[357] Yani kelâmcıların çoğunluğu, kevnler dışındaki arazların da tek cevherde bulunabileceğini benimserler. Bu çelişki gibi görünen durum aslında Şârih'in muradının tam olarak anlaşılamamasından dolayıdır. Bu durumu imkân dahilinde görmeyip gerçekleşmesini nefyetmek i'tizâl yani Mu'tezile mezhebinin bir görüşüdür.[358] Şârih'in ise burada kastı, böyle bir durumun vakıada görülmemesini ifade etmektedir.[359] Yoksa imkân durumuyla değerlendirildiğinde Şârih de duyu organlarıyla duyumsanan arazların tek cevherde var olmasını mümkün görmektedir.[360]

2.3.3. Cisim

Kelâmcılar cismin, maddenin parçalanamayan en küçük parçası olan atomlar ve nitelik sağlayıcı arazlarla bir araya gelmesiyle oluştuğu noktasında genel olarak hemfikirdirler. Filozoflar ise Aristo'nun anlayışını takip ederek parçalanamayan atom anlayışını kabul etmedikleri için cismin heyûlâ ve sûretin bileşimiyle oluştuğunu kabul ederler.[361] Onlara göre cisim tabiî ve tâlimî olmak üzere ikiye ayrılır. Tabiî cisim, "kendisinde üç boyutun farz edilmesinin mümkün olduğu ve dik açılarda kesişen cevher;[362] tâlimî cisim ise dik açılarda kesişen üç boyutu kabul eden bir nicelik" olarak tarif edilir.[363] İki tanımın ortak noktasına bakılacak olursa cevher "dik açılarda kesişen boyutlar varsayımını kabul eden"[364] olarak tanımlanabilir.[365] İkisi arasındaki fark açıktır. Söz gelimi bir mum

---

355 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/113-114; Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 170; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 170.

356 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 26.

357 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 172; İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/126; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 172.

358 Akkirmânî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-İsâm*, 3/128; Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 172.

359 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 172.

360 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/126; Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 172.

361 Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid*, 256.

362 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, 3/14-15.

363 Cemîl Salîbâ, *el-Mu'cemü'l-felsefî*, 1/402.

364 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/756.

365 Tehânevî, *Keşşâf*, "cisim", 1/561-562.

alınarak bundan farklı şekiller oluşturulabilir. Şekillerin birbirinden farklılığı tâlimî cismi ifade ederken onların hepsinin mâhiyeti itibariyle ortak olması ise tabiî cisimliği ifade eder.[366]

Cismin atomlardan oluştuğu kabulüne sahip kelâmcılar ise cismin cisim olabilmesi için en az kaç atomun gerektiği konusunda farklı yaklaşımlar geliştirmiştir. Mütekaddim Eş'arî kelâmcıları iki atomun bir araya gelmesini cisim denilebilmesi için yeterli bulmuşlardır. Söz gelimi Cüveynî ve Bâkıllânî cismi "bir araya getirilmiş" olarak tanımlarlar ve bunun ölçüsünün iki atom olduğunu zikrederler.[367] Müteahhir dönem Eş'arî kelâmcısı Cürcânî ise ilk dönem Eş'arî kelâmcılardan ayrılarak cismin meydana gelmesi için dört atomun gerekli olduğunu ifade eder. Ona göre iki atom farz edildiğinde bunlardan birinin yanına bir atom, bu atomun üzerine de başka bir atom konularak üç boyut elde edilir.[368] Mu'tezilî kelâmcılar ise bu konuda yekpare bir görünüm sergilemese de genel olarak cismi, "uzunluğu, genişliği ve derinliği olan" olarak tanımlamaktadırlar.[369] Başka bir deyişle cisim, üç yöne parçalanmayı kabul eden bileşik şeklinde ifade edilir.[370] Tanımdaki üç boyutun en az kaç atomla meydana geleceği noktasında ekol içinde farklı sayılar verilmektedir. Ebü'l-Hüzeyl'e göre cisim sağı, solu, arkası, önü, yukarısı ve aşağısı olan olup en az altı atomdan oluşmaktadır.[371] Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî ise cismin en az sekiz atomdan oluştuğunu ifade eder. Buna göre iki atom farz edildiğinde uzunluk, bunun yanına iki atom daha konulduğunda

366 Tehânevî, *Keşşâf*, "cisim", 1/562.

367 Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr - Faysal Bedîr Avn - Süheyr M. Muhtâr (İskenderiye: Münşeâtü'l-maârif, 1969), 408; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 37; Eş'arîlerin çoğunluğuna göre cisim, birbiriyle telif olmuş iki atomun toplamından oluşmaktadır. Bâkıllânî ise Eş'arîlerin cumhuruna muhalefet ederek cismi oluşturan her atomun telif arazıyla müellef olmasından dolayı cisim olduğunu kabul eder. Bâkıllânî burada atom ve telif arazının birleşimini, cisim tanımındaki asgari şartın yerine gelmesi sebebiyle, müellef gördüğü için cisim kabul etmiştir. Ancak Şârih'in *Şerhu'l-Makāsıd* adlı eserinde ifade ettiği gibi bir şeyden oluşanla bir şeyle beraber oluşan arasındaki fark açıktır. Yani telif iki şey arasındaki bir manadır. Telif, iki atomun birleşmesi itibariyle bir şey ifade eder. Birleşme olmadığında ise telif herhangi bir mana ifade etmez. Dolayısıyla cismin kendinde telif arazı vardır. Yoksa cisim olmadan önce her bir atomda telif arazı yoktur. Bu sebeple cismin parçalarının cisim olarak isimlendirilmesi hatalı bir yaklaşımdır. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, 3/10-11; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/742; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 162.

368 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/760.

369 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, 3/12; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/758; Kâdî Abdülcebbâr, *Hudûdü'l-elfâz*, "Mu'tezilî Tanımlar Literatürünün Kayıp Halkası: Kâdî Abdülcebbâr'ın Hudûdü'l-elfâz'ı - İnceleme ve Neşir-, nşr. Serkan Çetin – Ulvi Murat Kılavuz, *Kader* 21 (2023), 70.

370 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/51.

371 Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *Makālâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990), 2/5; İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/51; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, 3/13.

genişlik ve bu dört atomun üzerine dört atom daha eklenmesiyle derinlik meydana gelir.[372] Bu durumda Mu'tezîlî kelâmcılar ile ilk dönem Eş'arî kelâmcılar arasındaki temel ayrışma noktasının cismin üç boyutluluğu hakkında olduğu görülmektedir. Üç boyutlu olmak cismin önemli bir özelliği olsa bile üç boyutlu olmayıp iki atomun bileşiminden meydana gelen oluşumlara Bâkıllânî ve Cüveynî cisim demektedir. Mu'tezîlî kelâmcılar ise boyut ve yönleri meydana getiremeyecek sayıdaki atomların bileşimine cisim dememekte ve farklı isimlendirmeler kullanmaktadırlar. Onlar iki atomun birleşmesinden oluşana çizgi (*hat*), dört atomun birleşmesinden oluşana da yüzey ismini verirler.[373] Hat ve yüzey Mu'tezîlî kelâmcılara göre atom ve cisim arasında bir ara unsur olarak kabul edilirken Eş'arî kelâmcılara göre ise ara unsur olmayıp cisme dâhil durumlar olarak kabul edilir.[374]

Şârih Teftâzânî ise cismi, bölünmeyi kabul eden ve iki veya daha fazla parçadan oluşan şeyleri kapsayan olarak tanımlar.[375] Şârih bu tanımıyla, Cürcânî'nin aksine, mütekaddim Eş'arîler'in görüşünü devam ettirmiş ve cismin oluşabilmesi için iki atomun bileşimini yeterli görmüştür. Şârih cismin asgari kaç atomdan meydana geldiği hususundaki bu tartışmanın ıstılahla ilgili lafzî bir tartışma olmadığını düşünmektedir. Ona göre "herkesin istediği şekilde isimlendirme hakkı vardır" denilerek bu görüş ayrılığı geçiştirilemez. Dolayısıyla ona göre bu ihtilaf, cisim kelimesinin karşısına konulan mana için iki atomdan bir araya gelmenin yeterli olup olmadığıyla alakalıdır.[376] Şârih burada hocası Adudüddin el-Îcî'nin bu konudaki görüşüne tarizde bulunur.[377] Zira Îcî, cismin kaç atomdan oluştuğuyla ilgili tartışmanın önemli bir tartışma olmayıp lafzî olduğunu ifade etmektedir.[378] Dolayısıyla ona göre bu konuda önemli olan cismin atomlardan oluştuğunun kabul edilmesidir. Bazı muhaşşîler zikredilen görüşleri uzlaştırmaya çalışmıştır. Fahreddin er-Râzî'nin de bu tartışmanın aklî olmayıp lügavî olduğunu belirtmesi[379] muhaşşîleri görüşleri uzlaştırmaya sevk etmiş olabilir. Nitekim muhaşşî İbn Ebî Şerîf, Râzî'nin *el-Erbaîn* adlı eserine atıfta bulunarak Şârih'in Râzî'yi reddetmediğini

372 Ramazan Efendi, "Şerhu Ramazan Efendi", 154; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 159; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, 3/13.
373 Cağfer Karadaş, *Bâkıllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru* (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 56.
374 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 159.
375 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, 3/10.
376 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 24.
377 Ferhârî, *en-Nibrâs*, 179.
378 Adudüddin el-Îcî, *el-Mevâkıf*, 185.
379 Fahreddin er-Râzî, *Kitâbü'l-Erbaîn*, 20.

ifade eder.[380] Aynı şekilde İsâm ve Siyalkûtî, Şârih'in burada hocası Îcî'ye muhalif bir görüş ortaya koyduğunu kabul etmezler. Onlara göre lafzî tartışma, biri ıstılaha yönelik diğeri ise sözlük ve örfe yönelik olarak iki çeşittir. Istılaha yönelik lafzî tartışma, cisim lafzının iki, üç veya sekiz atomdan oluşmasının herhangi bir farkı doğurmadığı bir alanı kapsar. Nitekim kelâmcıların nezdinde ıstılahta cisim, atomlardan ve niteleyici arazlardan meydana gelen bir yapıdır. Dolayısıyla cismin kaç atomdan oluştuğu ıstılah tanımında ihtilafa sebep olmaz. Kelâmcılar arasında asıl tartışma konusunu oluşturan cismin kaç atomdan oluştuğu problemi ise sözlük ve örfe yönelik lafzî tartışma alanını kapsar. Yani cisim lafzını isim olarak verdiğimiz yapı kaç atomu içermelidir. İki muhaşşî Şârih'in "ıstılaha yönelik lafzî bir tartışma değildir" ifadesini sözlük ve örfe yönelik lafzî bir tartışma olarak değerlendirirler. Aynı şekilde Îcî'nin "lafzî tartışmadır" sözünü de sözlük ve örfe yönelik lafzî tartışma olarak yorumlamışlardır.[381] Dolayısıyla iki muhaşşî, Şârih'in hocası Îcî'ye muhalif görünen ifadelerini yorumlayarak uzlaştırmaya çalışmışlardır.

Şârih cismin ez kaç atomdan oluştuğu noktasında mütekaddim Eş'arîler'in görüşünü devam ettirmekte, ancak onların bu konuda sundukları delilleri yetersiz bulmaktadır.[382] Nitekim Cüveynî ve Bâkıllânî, dilsel kullanımlardan yola çıkarak cisim lafzının iki atomun birleşmesiyle oluşan şeye karşılık gelmesinin yeterli oluşuna delil getirirler. Söz gelimi Bâkıllânî'ye göre cisim kelimesinin ism-i tafdil kalıbı "ecsem", ilim, kudret ve diğer sıfatlar için kullanılmamakta, ancak "Zeyd Amr'dan daha ecsemdir" cümlesinde olduğu gibi cismin fazlalığına işaret etmesi anlamında kullanılmaktadır.[383] Aynı şekilde Cüveynî de "ecsem" örneğini kullanarak cisimden türetilen derecelendirmenin birleşme fazlalığını ifade ettiğini söyler.[384] Dolayısıyla bir cisim, diğer cisimden bir parça fazla olmakla daha ecsem olmaktadır. Bu durum cisim için en az iki atomun yeterli olduğunu göstermektedir. Nitekim tek atoma kıyasla iki atom ecsem durumdadır. Şârih'e göre bu istidlâl hatalıdır. Ona göre cesâmet kökünden gelen ism-i tafdil kalıbı dolgunluk ve miktar fazlalığını ifade eder. Araplar bir şeyin diğer şeyden büyük ve dolgun olduğunu ifade etmek için bu kalıbı kullanırlar. Yani burada tartışma konusu cisim ismidir yoksa cesâmet

380 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 161.
381 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/51-52; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/56.
382 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 24.
383 Bâkıllânî, *Temhîd*, 37.
384 Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 47.

kökünden türeyen sıfatlar değildir. Dolayısıyla Şârih'e göre sıfat örnekleri vererek bu meseleye delil getirilmesi hatalıdır.[385] Muhaşşî İsâm, Şârih'in bu eleştirisine katılmaktadır. Ona göre iki cisim arasında kıyaslama yapılarak gereklilik ilişkisi kurmak geçersizdir. Yani tartışma konusu cismin en az kaç atomdan oluştuğuyla ilgilidir. Hâlbuki sözlük anlamları temel alınarak getirilen delil ise mevcut cisimler üzerinde gerçekleşmektedir. Mevcut cisimler arasındaki sözlük anlamları dikkate alınarak duyularla algılanamayan cismin temel oluşum sürecine delil getirmek kabul edilebilir değildir.[386]

2.3.4.Cevher ve Arazların Hâdis Olması

Kelâm geleneği âlemin yapısını cevher-araz düalizmi üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Bu yöntem kelâmcıların nihaî gayesi olan âlemin sonradan oluşunu temellendirmekte kolaylaştırıcı bir işlev görmektedir. Nitekim cevher ve araz olarak ikiye ayrılmış olan ontolojik yapının birbirinden bağımsız olarak vakıada bulunması mümkün değildir. Dolayısıyla ikisinden herhangi birinin sonradan oluşunun ispat edilmesi, âlemin tümüyle sonradan olmasının kanıtlanması anlamına gelmektedir. Arazların sonradan oluşu, duyu bilgisiyle kolayca kavranabileceği için cevherlere nispetle daha kolay anlaşılmaktadır. Bu sebeple kelâmcılar ilk olarak arazların hâdisliğini/sonradan oluşunu ispat etmeye çalışmışlardır.

Şârih arazların hâdis olmasını iki yöntemle ispat eder. O, ilk olarak duyu organlarıyla algılama yani müşahede yöntemini bazı arazların hâdisliğini ispatlamak için kullanır. Buna göre sükûndan sonra ortaya çıkan hareketlilik hâli, karanlığın kalkmasıyla ortaya çıkan aydınlık hâli veya beyazlıktan sonra ortaya çıkan siyahlığın hâdisliği müşahede yoluyla sabittir.[387] Ancak bu yöntem tek başına arazların tamamının hâdisliğini ortaya koymada yetersizdir.[388] Bu sebeple Şârih, bu yöntemi ikmal ederek ikinci olarak aklî istidlâl yöntemini kullanır. Buna göre arazların zıtları ortaya çıktığında yok olmaları, yani örneğin hareketlilik sabitken sükûna yokluğun ilişmesi, aydınlık varken karanlığın yok oluşu veya siyahlık varken beyazlığın yokluğu durumları, kadim olmakla yok olmanın

385 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 24.
386 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/61.
387 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 26.
388 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/126.

birbirine zıt olması sebebiyle, arazların hâdisliğini göstermektedir.[389] Şöyle ki arazların kadîm olduğu farz edilecek olursa kadîm olan bir varlık ya kendi zâtından dolayı ya da başka bir varlığın zâtına tâbi olarak kadîmdir. Kendi zâtında kadîm olan varlık bellidir. Kendi zâtından dolayı kadîm olmayan varlığın ise zorunlu olarak kendinden kadîm olana dayanması gerekir. Çünkü ma'lûl illetten geri kalamayacağı için varlığı kendinden olana zorunlu olarak dayanan şey de nihaî olarak üzerinden yokluk hâli geçmemesi sebebiyle kadîm olur ve sürekli hâle gelir.[390] Ancak kelâm geleneğinde fâil-i muhtâr ilâh anlayışı sebebiyle zorunlu olarak kadîme istinat eden varlık düşüncesi mümkün görülmemektedir.[391] Varlıklar kendisinden dolayı kadîm olan varlıktan ihtiyar yoluyla sâdır olmuştur. İhtiyar yoluyla varlığa gelen şey ise zorunlu olarak hâdistir.[392]

Arazların hâdisliği ortaya konulduktan sonra kendi kendine kâim/var olan şeklinde tanımlanan ve araza mahal teşkil eden cevherlerin hâdisliğini kanıtlamak daha kolay hâle gelmektedir. Nitekim kelâm geleneğindeki genel yaklaşıma göre cevher ve arazın dış dünyada ayrışmış bir şekilde bulunması mümkün değildir. Dolayısıyla herhangi bir yönden birisine hâdisliğin ilişmesi doğrudan diğerini de hâdis durumuna getirmektedir. Böylece cevher ve arazın hâdisliği ortaya konulmuş olacaktır. Şârih de kelâm geleneğine tâbi olarak cevherlerin hâdisliğini ispat ederken cevherlerin hâdis olan hareket ve sükûndan ayrı kalamaması üzerinden gitmektedir. Ona göre cevherler, hareket ve sükûn gibi hâdis olan arazlardan ayrı kalamaması sebebiyle hâdistir. Cevherlerin hâdis arazlardan ayrı kalamaması ise mekân tutmaları sebebiyledir.[393] Dış dünyada cevher-i ferd veya cisim hâlinde bulunan cevherlerin var olabilmeleri için bir mekâna ihtiyaçları vardır. Kelâm düşüncesinde mekân tutmayan cevher anlayışı daha önce de geçtiği üzere kabul edilmemektedir. Kelâmcıların âlem anlayışı realist bir görünüm sergiler. Dolayısıyla bir mekânda var olan cevher önceki hâlinde aynı mekânda ise bu durum iki anda aynı mekânda olmayı ifade eden sükûn hâlidir. Eğer bulunduğu mekânda daha önce olmayıp başka bir mekândan geçtiyse bu durum iki anda iki ayrı mekânda olmayı ifade eden hareket olarak adlandırılır.[394] Bu durum hareket ve sükûnun sürekli yeniden

389 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 26; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 172; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/132.

390 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 174; İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/127; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/132; Bikāî, *en-Nüket ve'l-fevâid*, 260.

391 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 173.

392 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/127; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 26.

393 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 26.

394 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/147; Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 176;

yaratılmasıyla yenilenmektedir.[395] Böylelikle cevher, hareket ve sükûn arazından ayrı kalamamakta ve hâdis oluşu ortaya çıkmaktadır.

Cevher veya cismin bir mekânda bulundukları esnada oluştan ayrı kalamayacağı genel olarak kelâmcılar tarafından kabul edilmiştir.[396] Ancak kelâmcılar yaratılışın ilk anındaki kevn hakkında ihtilaf etmişlerdir. Nitekim Ebü'l-Hüzeyl gibi bazı kelâmcılar, kevnlerin/oluşların dörtle sınırlandırılmasını kabul etmeyerek cevher veya cismin yaratılışının ilk anındaki durumu üzerinden bir itiraz yöneltmişlerdir.[397] Buna göre yaratılışın ilk anında cevher veya cismin herhangi bir mekânda bulunmamaları mümkün değil midir?[398] Böylelikle cisim veya cevherin bir mekândaki ikinci oluş olan sükûn ve diğer mekândaki oluştan sonraki birinci oluş olan hareketten ayrı olarak var olması mümkün duruma gelir.[399] Dolayısıyla oluşların dörtle sınırlandırılmasının yanlışlığı ortaya çıkmış olur. Diğer taraftan Bâkıllânî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî ise yaratılışın ilk anındaki var olmanın sükûn olduğunu ifade ederler. Onlara göre yaratılışın ilk anındaki var olma aynı mekânda ikinci var olmanın benzeri mesabesindedir. Bir mekânda ikinci var olma ittifakla sükûndur. Dolayısıyla yaratılışın ilk anındaki kevn/oluş da sükûn olur.[400] Şârih bu problemi önemsememektedir. Bu problem onun amacı olan cevher ve arazın hâdisliğine herhangi bir olumsuz etkide bulunmamaktadır. Dolayısıyla ona göre önemli olan hâdisliğin kabul edilmesidir.[401]

2.4. Âlemin Muhdisi

Âlemin içinde bulunan varlıkların sonradan oluşu ispat edildikten sonra bu varlıkların dayandığı ilk ilkenin Allah olması hususuna geçilmiştir. Yalnızca âlemin hâdis olması ve bir yaratıcıya ihtiyaç duyması, Allah'ın varlığını kanıtlamak için yeterli gelmemektedir.

---

395 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 174; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 176; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/148.

396 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 176.

397 Ferhârî, *en-Nibrâs*, 207; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, 2/398.

398 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 26.

399 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/155; Ferhârî, *en-Nibrâs*, 207.

400 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, 2/398. Şârih'in Ebû Hâşim'e isnat etmiş olduğu görüş tam olarak onun düşüncesini ifade etmemektedir. Nitekim Ebû Haşim'e göre cevher, varlığa geldiği ilk anda sadece kenv/oluş hâlindedir. Bu kevn/oluş, hareket ve sükûna zıt olmayıp aynı cinstendir. Ancak doğrudan hareket ve sükûn olarak adlandırılmaz. Dolayısıyla Ebû Hâşim'e göre cevherin bu durumu hareket ve sükûndan başka bir şey olup kâin olarak adlandırılır. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîlerin Kelâm Sistemi* (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 199; Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed İbn Metteveyh en-Necrânî, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, nşr. Sâmî N. Lutf - Faysal Bedîr Avn (Kahire: Dârü's-Sekāfe li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1975), 448.

401 Ferhârî, *en-Nibrâs*, 207; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 177; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 26.

Nitekim hâdis varlıkların kendi kendilerine ortaya çıktığı veya maddenin sonsuza kadar ezelî bir şekilde devam ettiği gibi materyalist düşünceler ileri sürülebilir. Diğer açıdan bir yaratıcının var olması kabul edildiğinde, düalist Tanrı inancını benimseyenler tarafından, onun bir olmadığı savunulabilir. Bu gibi çeşitli şekillerde üretilebilecek sorunsallar sebebiyle Allah'ın varlığı ve birliği hakkında kelâmcılar tarafından farklı deliller getirilmiştir. Şârih ise burada teselsül üzerinde durarak onu burhân-ı tatbik delili üzerinden iptal etmeye çalışıp Allah'ın varlığını kanıtlamaya çalışmaktadır.

2.4.1. İsbât-ı Vâcib

Allah'ın varlığını kanıtlama yolu olarak iki yoldan bahsedilebilir. Birinci yol kelâmcılar ve filozofların kullandıkları düşünce ve istidlale dayanan kozmolojik deliller olarak nitelendirilebilecek hudûs ve imkân yoluyla delillendirme; ikinci yol ise mutasavvıfların kullandıkları riyâzet ve mücâhedeye dayanan nefsin arındırılmasıyla gerçekleşen keşif yoludur.[402] Genel olarak kelâm geleneğinin isbât-ı vâcib delili, eserden müessire istidlal getirmek suretiyle oluşturulan hudûs delili olarak kabul edilir. Müteahhir dönem kelâmcıları ise bu delil yanında Meşşâî filozofların isbât-ı vâcib hakkında kullandıkları imkân delilini de kabul edip kullanmışlardır. Ancak onlar, imkân delilini filozofların kullandıkları şekliyle ele almamışlardır. Kelâmcıların imkân delilinde kastettikleri mümkün varlıklar ile hudûs delilindeki hâdis varlıklar aynı anlamlara gelmektedir.[403] Dolayısıyla bu durum, müteahhir kelâmcıların da hudûs delili üzerinden Allah'ın varlığını kanıtlama yoluna gittiklerini göstermektedir. Hudûs kelimesi bizzat Kur'ân'da yer almamaktadır. Ancak kelimenin kelâmcılar elinde kazandığı muhteva Kur'ân'ın Allah'ın varlığına ilişkin öne sürdüğü argümanlarla örtüşmektedir.[404]

Şârih âlemin hâdis oluşundan yola çıkarak Allah'ın varlığını ispat etmeye çalışır. Ona göre âlemin *muhdes* (yaratılmış) olduğu sabit olduğunda, her muhdesin bir muhdise ihtiyacının bilinmesine binaen, bir muhdise ihtiyaç hâsıl olmuş olur. Muhdes ya da mümkün varlıkların kendilerini yaratmayı tercih eden bir müreccih olmadan meydana gelmeleri mümkün değildir. Yani varlığı ve yokluğu eşit derecede olan varlıkların bir müreccih tarafından iki ihtimalden birine tercih edilmesi gerekir. Bu tercih eden varlık

---

402 Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye,* 1/53; Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 383.

403 Ahmet Nurî, *İsbat-ı Vacib Filozoflar, Kelamcılar ve Sûfilere Göre Allah'ın Varlığı*, nşr. Süleyman Akkuş - Hülya Terzioğlu (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 72-73.

404 Ulvi Murat Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 65-66.

ise Allah'tır. Allah, varlığı zâtından olan, var olmak için başka bir şeye ihtiyacı olmayan zorunlu varlıktır. Eğer Allah'ın varlığı zorunlu değil de câiz olsaydı, Allah'ın âlemin içinde sayılması gerektirdi. Bu durum ise âlemin yaratıcısının Allah oluşunu iptal etmektedir. Nitekim âlem, yaratıcısına işaret eden hâdis varlıklardan oluşmaktadır. Dolayısıyla kendisi dışında var edici/yaratıcı varlığa muhtaçtır. Bu var edici/yaratıcı varlık ise var olması zorunlu olan Allah'tır. Diğer bir ifade de bu açıklamaya yakındır. Buna göre Allah, varlığa gelmesi mümkün olan varlıklardan olsaydı, mümkün varlık konumunda olur ve onları yaratması söz konusu olmazdı.[405] Zikredilen iki istidlâl yöntemi birbiriyle benzeşmektedir.[406] Birinci istidlâl hudûs delili iken ikincisi imkân delilidir.[407] Birinci istidlâlde âlemin kaynağı olan yaratıcı, câizü'l-vücûd kabul edildiğinde, muhdes olan âleme dâhil olacağından yaratma vasfını kaybetmiş olacaktır. Ayrıca bu durum, âlemin kendi kendisinin illeti olması anlamına geleceğinden yaratma ihtimalini nefyeder. İkinci istidlâl ise imkân kavramı üzerinden gitmektedir. Mümkinâtın kaynağı mümkün varlık kabul edildiğinde yaratıcı iptal edilmiş olur. Bu durumda yaratıcı mümkün varlık konumuna geçtiği için var olması ve yok olması eşit hâle gelmiştir. Dolayısıyla yaratıcı/vâcibü'l-vücûd iptal edilmiş olur.[408] İki delilin ulaştırmak istedikleri maksat aynıdır. Yalnızca aralarında ibare ve itibar farklılığı bulunmaktadır.[409] Ancak Siyalkûtî, burada bir tercihte bulunarak imkân delilinin daha güçlü olduğunu kabul etmiştir.[410] Bu tercih müteahhir kelâmcıların genel tavrını yansıtması açısından önemlidir. Zira filozofların ispat delili olarak tanınan imkân delili,[411] Şehristânî'nin *Nihâyetü'l-ikdâm* adlı eserinde imkân ve hudûs delilini birleştirme gayreti haricinde Râzî'ye kadar kelâmcılar tarafından kullanılmamıştır.[412] Râzî ise imkân ve hudûs delilleri arasında imkân deliline vurgu yaparak onu daha güçlü kabul etmiştir.[413] Onun bu tercihi kendisinden sonra gelen kelâmcılar üzerinde güçlü bir etki oluşturmuştur. Nitekim Şârih'in ifadeleri incelendiğinde de onun imkân delilini benimseyip kullandığı

405 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 28; Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 185; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 185.
406 Zekeriyya el-Ensârî, *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid*, 276-277.
407 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 184; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 186.
408 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/201.
409 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 184; Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 186; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 186.
410 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/201.
411 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 2/467.
412 Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 384.
413 Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisu'l-meşrikıyye*, 2/469; a.mlf., *Lübâbü'l-İşârât*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkā (Kahire, Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1986), 150.

anlaşılmaktadır. Ancak onun imkân delilini kullanması hudûs delilini bıraktığı anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla Şârih, hudûs ve imkân delillerini birbirine alternatif deliller olarak görmemekte ve bir bütünlük içinde sunmaktadır.[414]

Kelâmcılar tarafından isbât-ı vâcib delilleri zikredilirken teselsül ve devrin yanlışlığı da vurgulanır. Nitekim hem hudûs hem de imkân delillerinde hâdis/mümkün varlıkların yani sebep-müsebbeb ya da illet-ma'lûl silsilesinin, kadîm/vâcib bir varlığa dayandırılması gereklidir. Böylelikle birbiri ardınca meydana gelen silsileler bir yerde sona ermiş olur ve sebepleri var eden varlığa erişilir. Şârih ise hudûs ve imkân delillerini birlikte zikrederken teselsül ve devrin de iptalini sağlamış görünmektedir. Nitekim kendi ifadelerine göre onun zikretmiş olduğu isbât-ı vâcib delilleri, teselsül ve devrin iptalini sağlayan bir delile işaret etmektedir. Şârih'e göre teselsülü iptal eden bir delil olmaksızın yalnızca hudûs veya imkân delilleriyle Allah'ın varlığının kanıtlanabileceği düşüncesi yanlıştır.[415] Şârih'in zikredilen isbât-ı vâcib delilinde teselsülü iptal eden bir delile işaret olduğunu beyan etmesi, isbât-ı vâcibin teselsülü iptal eden bir delile ihtiyacı olduğunu da göstermektedir.[416] Yani Şârih, teselsül iptal edilmeden Allah'ın varlığını kanıtlanabilir görmemektedir. Bu sebeple zikrettiği delilde teselsülü iptal eden bir delile işaret olduğunu ifade eder. Bu delile göre, mümkün varlıklar silsilesinin sonsuza kadar devam ettiği varsayıldığında müstakil bir illetin varlığının bulunması gerekli olur. Eğer müstakil bir illetin varlığı kabul edilmezse sonsuza kadar devam eden illet-ma'lûl silsilesi tasavvur edilecektir. Bu illetin silsilenin tamamı veya bir bölümü olması ise mümkün değildir. Nitekim bir şeyin hem kendisinin illeti hem de kendi illetlerinin illeti olması mümkün değildir. Yani illet, ma'lûlün dışında olmalıdır. Bu silsilenin dışında olup onların illeti olan varlık vâcib varlıktır. Yani mümkün silsilesinin sona erdiği mümkün olmayan zorunlu varlıktır.[417]

Şârih'in Allah'ın varlığını kanıtlayan delilin teselsülün iptaline ihtiyacının olduğunu belirtmesi, Îcî ve Cürcânî'nin bu konudaki düşüncelerine getirilen bir eleştiri gibi gözükmektedir. Genel olarak isbât-ı vâcib delilleri teselsülün iptaline bağlı olarak geliştirilir. Ancak Îcî ve Cürcânî gibi bazı muhakkik kelâmcılar, isbât-ı vâcib delilleri

414 Bihiştî, *Hâşiyetü'l-Bihiştî ale'l-Hayâlî*, 49.
415 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 28; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 186.
416 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 184.
417 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 28.

arasında teselsülün iptaline bağlı olmayan daha muhtasar bir imkân delili ortaya koymuşlardır.[418] Şârih'in hudûs delilinden sonra ikinci kısımda sunduğu bu delili Îcî ve Cürcânî şu şekilde sunmaktadır: "Eğer mevcutların tamamı mümkün konumunda olsaydı bu varlık bütününün müstakil bir var ediciye ihtiyacı olurdu. Bu durumda müstakil var edicinin varlığı sebebiyle gerek bütünün gerekse parçalarının kesinlikle var olmaması şeklinde ortadan kalkması mümkün olmayacaktır. Çünkü yokluğu tüm yönlerden engellemeyen şey, varlığı zorunlu kılamaz. Tüm parçaların yani bunların tek tek her birinin yokluğu farz edilebilir. Çünkü bütünü oluşturan parçaların tamamı mümkün varlıktır ve varlığı zâtı itibariyle zorunlu değildir. Ancak bu varlık bütününün dışında yokluğu farz etmek imkânsızdır. Çünkü dışta mümkün ve zorunlu varlıktan başka bir şey yoktur. Dolayısıyla mümkünler bütününün dışında olan ise vâcib varlıktır." Bu delile yakın olarak Îcî tarafından başka bir delil daha zikredilir. Buna göre: "Eğer zâtı nedeniyle zorunlu varlık var olmasaydı başkası nedeniyle zorunlu yani mümkün varlık da olmazdı. Bu durumda hiçbir mevcudun var olmaması gerekirdi. Çünkü mümkünün dayandığı zorunlunun olmaması durumunda tüm varlık mümkün konumunda olacaktır. Bu durumda mümkünlerin hepsinin ortadan kalkması imkânsız olmaz. Zâtı nedeniyle zorunlu varlığın olmadığı durumda hiçbir mevcudun olmaması gerekirdi."[419] Mevcûdun inkârı mümkün olmadığı için vâcibin varlığı ortaya çıkmış olur. Cürcânî, Îcî'nin zikrettiği iki delile bir delil daha ekleyerek üçüncü bir delil sunar. Buna göre: "Mümkün varlığın kendi başına var olamaması açık bir durumdur. Mümkün varlığın tek başına başka bir varlığı var etmesi de imkânsızdır. Çünkü var etme mertebesi var olduktan sonra gelir. Dolayısıyla mümkün var olmadıkça var edemez. Bu durumda eğer mevcut, mümkünle sınırlı olsaydı hiçbir şeyin kesinlikle var olmaması gerekirdi. Nitekim mümkün birden çok olsa bile ne kendi başına var olabilmekte ne de kendi başına var edebilmektedir. Varlık ve var etme olmadığına göre ne kendiliğinden ne de başkası sayesinde mevcut da olmayacaktır."[420] Onların daha kısa ve açık olarak bu delilleri sunmadaki gayeleri aslında uzun ve girift izahlarla şekillenen isbât-ı vâcib delilini daha anlaşılır kılmaktır. Şârih ise bu delillerin teselsülün iptaline ihtiyaç duymadığı iddiasını kabul etmemektedir.

---

418 Ferhârî, *en-Nibrâs*, 218.

419 Îcî, *el-Mevâkıf,* 268; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 3/20-22.

420 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 3/24. Îcî ve Cürcânî tarafından zikredilen bu üç delil aslında filozofların isbât-ı vâcib delilleridir. Nitekim İbn Sînâ, *Necât* adlı eserinde teselsülün iptaline ihtiyaç duymaksızın imkân delilinin bir sunumunu yapmaktadır. İbn Sînâ, *en-Necât,* 234.

Kestelî, Şârih'i destekleyerek teselsülün iptali sağlanmadan tam olarak isbât-ı vâcib delillerinin amacına ulaşamayacağı görüşüne sahiptir. Ona göre bu ifadeyle kastedilen teselsülün iptalini tamamen devre dışı bırakmak ise bu açık olarak yanlıştır. Ancak teselsülün iptalinin imkân delilinin mukaddimelerinden olmayıp onun lâzımı/gerekeni olduğu ise tartışmasız olarak açık bir durumdur.[421] Zikredilen imkân delili teselsülü iptal eden bir delildir. Nitekim Hayâlî de bu duruma dikkat çeker ve ihtiyaç durumunu Şârih'in tam tersi yönde yorumlar. Ona göre illet-ma'lûl zincirinden illetin çıkarılmasıyla vâcib varlığın varlığı ortaya konulur. Ancak sonsuz olarak devam eden zincirin bu illette kesilmesi için bazı bilgilerin eklenmesi gerekir. Buna göre zincirden çıkan bu illetin bazı şeylerin illeti olması gerekir. Bu bazıları ise zincirin bir bölümünü oluşturur. Eğer böyle olmayıp zincirin dışında olsaydı iki illetin varlığı ortaya konulmuş olur ki bu durum mümkün değildir. Bu durumda teselsülün iptali için vâcib varlığın isbât edilmesi ortaya çıkmış olur. Yani isbât-ı vâcib delili teselsülün iptaline ihtiyaç duymamakta olup bilakis teselsülün iptali için isbât-ı vâcibe ihtiyaç vardır.[422] İsâm ise bu yorumu kabul etmemektedir. Ona göre mümkün varlıkların hepsinin yalnızca yaratıcıya ihtiyacı olma durumuyla her mümkün için vâcib bir yaratıcının olması sâbit olmamaktadır. Bir bütün olarak mümkün varlıkların vâcib bir yaratıcıya ihtiyacı olması sabit olabilir. Ancak fert fert bütün mümkünlerin vâcib bir varlığa ihtiyacının olduğu iddia edilemez. Bu sebeple yaratma zincirinin bir yerde sona erdirilmesi gerekir. Yani teselsülün iptali isbât-ı vâcib için gereklidir.[423] İsâm'ın itirazı haklı görünmektedir. Nitekim burada Şârih tarafından getirilen ince bir itiraz bulunmaktadır. Onun imkân delilinin teselsüle ihtiyaç bırakmadan vâcib varlığı ispatlamasını kabul etmemesi, aslında kelâmcıların yaratılış düşüncesine göre daha uygundur. Nitekim filozoflar tarafından imkân delili kullanıldığında teselsülün iptali gerekmeyebilir. Çünkü filozofların âlem anlayışı illet-ma'lûl birlikteliğine dayanır. İllet var olduğunda ma'lûlün zorunlu olarak var olması gerekir. Bu sebeple mümkünler kümesi bir bütün olarak ele alındığında onun haricindeki varlığın vâcib varlık olması zorunlu olarak ortaya çıkar ve teselsül iptal edilmeden vâcib varlık ispatlanmış olur. Ancak kelâm düşüncesinde illet-ma'lûl zorunluluğu diye bir kabul bulunmamaktadır. İllet var olsa bile ma'lûl var olmayabilir. Yaratılış her an bir şeyin yaratılması ve yok olması

421 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 188.
422 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 186; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/221.
423 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/212; Akkirmânî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-İsâm*, 2/216.

şeklinde gerçekleşir. Bu sebeple mümkünler kümesi diye bir şeyden bahsedildiğinde bu kümenin haricinde olan başka bir mümkün varlık olur. Bu durumda ise birbiri ardına gelen mümkünler silsilesi yaratılışı devam ettireceğinden teselsülün iptal edilmesi gereklidir.

2.4.2. Teselsülün İptali Hakkında Getirilen Deliller

Kelâmcılar arasında teselsül konusunda üç farklı yaklaşımın bulunduğundan söz edilebilir. İlk yaklaşıma göre sebep-sonuç ilişkisi diğer bir deyişle illet-ma'lûl silsilesi ne geçmişte ne de gelecekte sonsuza kadar gidebilir. Yani zamansal olarak iki yönde de teselsül imkânsız görülür. İkinci yaklaşım ise teselsülün sadece geçmişte imkânsız olduğunu ancak geleceğe dönük olarak yaratılış silsilesinin sonsuza kadar gidebileceğini savunur. Üçüncü yaklaşım ise hem geçmişe hem de geleceğe yönelik olarak teselsülün mümkün olabileceğini savunmaktadır.[424] İlk yaklaşım Cehm b. Safvân (öl. 128/745-46), Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve takipçileri,[425] ikinci yaklaşım çoğu kelâmcı tarafından[426] ve üçüncü yaklaşım İbn Teymiyye (öl. 728/1328)[427] ve filozoflar tarafından temsil edilmektedir. Şârih'in benimsediği yaklaşım ikincisidir. O da genel olarak kelâm düşüncesine uyarak teselsülün sadece geçmişe yönelik imkânsızlığını savunmaktadır.

Geçmişe yönelik teselsül düşüncesini iptal etmek için kelâmcılar tarafından farklı argümanlar geliştirilmiştir. Bunların en önde gelenleri burhân-ı tatbîk, burhân-ı tezâyüf ve burhân-ı arşî delilleridir.[428] Şârih ise burada yalnızca burhân-ı tatbîk delilini zikretmiştir. Şârih daha önce geçtiği üzere teselsülü iptal eden bir delile işaret etmiştir.[429]

---

424 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 188.

425 Eş'arî, *Makālâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/229-243-338; Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr: Mu'tezile Savunusu*, çev. Metin Yıldız (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 71-72. Hayyât, Ebü'l-Hüzeyl'in geleceğe dönük olarak sonsuzluğu savunmadığı iddiasının ona yapılmış bir iftira olduğunu belirtir; Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 71.

426 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 28-30; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikād*, haz. İbrahim Agâh Çubukçu - Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1962), 35; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 9-10; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 208.

427 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyâd: Câmiâtü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991), 2/369-370.

428 Osman Demir, "Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İzmirli İsmail Hakkı'nın Teselsül Risâlesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 23 (2010), 124; Burhân-ı tezâyüf, burhân-ı arşî ve diğer iptal delilleri için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, 2/114-131.

429 Yukarıda geçtiği üzere Şârih'in delili şu şekildedir: "Mümkün varlıklar silsilesinin sonsuza kadar devam ettiği varsayıldığında müstakil bir illetin varlığının bulunması gerekli olur. Eğer müstakil bir illetin varlığı kabul edilmezse sonsuza kadar devam eden illet-ma'lûl silsilesi tasavvur edilecektir. Bu illetin silsilenin tamamı veya bir bölümü olması ise mümkün değildir. Nitekim bir şeyin hem

Bu delil mümkünün varlığı üzerinden vâcibin varlığını kanıtlama hususunda yeterlidir.[430] Ancak zikredilen bu delil teselsülü yalnızca illetler yönünde iptal etmektedir.[431] Bu sebeple yalnızca illetler silsilesi tarafıyla ilgili olmayan hem illet tarafından hem de ma'lûl tarafından teselsülü iptal eden burhân-ı tatbîk delilini zikreder.[432] Burhân-ı tatbîk, iki sonsuzu birbiriyle çakıştırma delili olarak tanımlanabilir. Bu delil, varlıktaki illet ve ma'lûllerin her biri hakkındaki teselsülü iptal etmesi açısından önemlidir.[433] Nitekim kelâmcılara göre fiilî olarak varlıkların sonsuz bir silsile içinde var oluşları bu delille iptal edilir. Bu delil Meşşâî filozofların görüşleri açısından da geçerlidir. Öyle ki ister feleklerin hareketleri gibi peş peşe gelen silsileler dizisi ister yaratılışta ortaya çıkan illetler ve ma'lûller gibi aralarında doğal bir silsile bulunan varlıklar olsun ister boyutlar gibi konumsal bir sıralanma bulunsun isterse de ayrık nâtık nefisler gibi hiçbir şekilde aralarında nedensellik ilişkisi bulunmasın hepsinin iptaline bir dayanak/umde olarak kullanılır.[434] Burada ayrık nâtık nefislerin nihayetsiz olarak var olduğu görüşü bu delille iptal edilir. Nitekim Aristo ve takipçileri bedenlerin varlığa çıkarılmasıyla art arda gelen nâtık nefislerin tür olarak kadîm olduğu görüşüne sahiptirler.[435] Yani Meşşâî fiziksel açıklama teorisi temel alındığında bile âlemin sonlu olduğu bu delille ispat edilebilir.

Burhân-ı tatbîk delilinin sunumu şu şekildedir: "Temel olarak hiçbir şeyin illeti olmayan son ma'lûlden başlayarak yukarıya doğru giden bir illet-ma'lûl silsilesinin var olduğunu farz edelim. Bu farz ettiğimiz silsilenin son ma'lûlünün bir öncesinden başlayan başka bir silsile daha farz edelim. Farz ettiğimiz bu iki silsilenin ilk ma'lûllerinden başlayarak hizalı bir şekilde iki silsileyi birbiriyle çakıştırma/tatbîk yapalım. Eğer birinci silsilede bulunan her bir illet ve ma'lûl, ikinci silsiledekine tam olarak uyum sağlıyor denilirse eksik olan fazla gibi olacağından ötürü bu durumun imkânsızlığı açıktır. Eğer eksik olan silsile fazla gibi olmazsa birinci silsilede ikinci silsilede karşılığı bulunmayan bir şey var olduğu anlaşılır. Bu durumda ikinci silsilenin bir noktada sona ermesi ortaya çıkmış olur.

---

kendisinin illeti hem de kendi illetlerinin illeti olması mümkün değildir. Yani illet, ma'lûlün dışında olmalıdır. Bu silsilenin dışında olup onların illeti olan varlık vâcib varlıktır. Yani mümkün silsilesinin sona erdiği mümkün olmayan zorunlu varlıktır."

430 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 189.

431 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 187; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 188.

432 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/228; Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 189; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 188.

433 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/231.

434 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/228; Akkirmânî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-İsâm*, 2/229; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/231.

435 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/231-233.

Birinci silsile ise ikinci silsileden yalnızca sonlu bir ölçüde fazla olacağından ötürü birinci silsilenin de sonlu olması ortaya çıkmış olur. Zira sonlu olandan sonlu bir miktar fazla olan şey de zaruri olarak sonlu olacaktır."[436] Bu delil şu şekilde örneklendirilebilir: "Zamanımızdan kendisinin başlangıcı olmayan yöne doğru yani yukarıya doğru bütün olarak bir var oluş silsilesi farz edelim. Bunun yanında ikinci olarak Hz. Nuh'un döneminde gerçekleşen Tufan'ı son zaman olarak kabul edip kendisinin başlangıcı olmayan yöne doğru bütün olarak bir silsile daha farz edelim. Bizim zamanımızdan başlayan silsile ile Tufan zamanından başlayan silsileyi birbirine çakıştırma/tatbîk yapalım. Her bir varlığın karşısına diğer silsileden varlık gelecek şekilde tatbîk yaptığımızda bizim zamanımızdan başlayan silsile ile tufanın gerçekleştiği zamandan başlayan silsilenin eşit olmasının mümkün olmadığı ortaya çıkmış olacaktır. Zira bizim zamanımız Tufan'ın gerçekleştiği zamana göre daha fazla varlığın ortaya çıktığı bir zamanı kapsamaktadır. Bu durumda tufan zamanından sonsuza kadar giden silsile belli bir noktada kesilmiş olur. Tufan zamanından başlayan silsilenin kesilmesi zamanımızdan başlayan silsilenin de sonlu olduğunu göstermektedir. Çünkü Tufan zamanından başlayan silsile, zamanımızdan başlayan silsileden sonlu bir miktar daha azdır. Sonlu bir miktar itibariyle fazla olanın ise sonsuz olması mümkün değildir."[437]

Şârih, tatbîk deliliyle teselsülü iptal etmektedir. Ancak delile farklı itirazlar getirilebilecektir. Şârih de bundan dolayı delili zikrettikten sonra bu delili sağlamlaştırıp gelebilecek itirazları savuşturmak için ihtimal dâhilinde olan iki itirazı zikredip cevaplamaya çalışır. Muhtemel birinci itiraz, burhân-ı tatbîkin vehmî silsileleri iptal etmeyeceği yönündedir. Delilin kullanım amacıyla irtibatlı olarak böyle bir itiraz getirilmesi uygun değildir. Nitekim tatbîk delili, dış/haricî/fiilî dünyada varlığı bulunan mevcutlara uygulanır. Diğer bir deyişle dış varlığı bulunması mümkün olan şeyler farz edilerek uygulanır. Salt vehim veya hayalî olan unsurlar itibarî nitelikler olduğu için bu delilin konusu değildir.[438] Söz gelimi, sayıların art arda gelmesiyle binlerce veya milyonlarca vehmî olarak oluşturulan sayı silsilelerine, bu delil uygulanarak sonlu olmamaları gerektiği savunulup delilin yanlışlığına hükmedilemez. Yani sayıların vehmî sonsuzluğu temel alınarak bu delilin yanlışlığının ortaya konulması uygun değildir.[439]

---

436 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 28; Bikāî, *en-Nüket ve'l-fevâid*, 268; Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, 78-79.
437 Bikāî, *en-Nüket ve'l-Fevâid*, 268.
438 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 28; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 188.
439 Ferhârî, *en-Nibrâs*, 223.

Nitekim vehmin oluşabilmesi için vehmeden bir kişinin olması gerekir. Vehmeden kişinin ölmesi gibi durumlarda şuuru kesildiğinde vehim de kesilmiş olur. Bu sebeple sayılar itibar alınarak birden başlayan bir bütün ile ikiden başlayan bir bütünün çakıştırılması/tatbîk edilmesiyle ilgili bir itiraz getirilmesi uygun değildir.[440] Diğer taraftan farz edilen yani zihinde sonsuz olarak vehmedilen silsilelerin bir noktada kesilmesi lazımdır. Nitekim bunu tasavvur etmeye çalışan zihnin bir noktada gücü yetersiz kalacaktır. Çünkü sonlu bir güce sahip zihnin, sonsuz silsileleri tasavvur etmesi mümkün değildir.

Muhtemel ikinci itiraz ise Allah'ın ma'lûmâtı ve makdûrâtını çakıştırmak/tatbîk etmek yoluyla geliştirilebilecek itirazdır. Nitekim ikisi de sonsuz olmakla birlikte Allah'ın ma'lûmâtı, makdûrâtından fazladır.[441] Yani Allah'ın ilmi hem vâcib hem imkânsız hem de mümkün olanlara taalluk ederken kudreti ise yalnızca mümkün olan şeylere taalluk etmektedir.[442] İki bütünden birisi diğerinden daha kısa bir silsile ise çakıştırma/tatbîk yoluyla kısa olanın son bulması gerekirdi. Burada ilk önce Allah'ın makdûrâtının müteakiben ma'lûmâtının kesilmesi gerekirdi. Ancak bu ikisi de sonsuz olduğundan son bulma gerçekleşmemekte ve tatbîk delili iptal edilmiş olmaktadır.[443] İtiraz biraz daha açımlandığında tam olarak kavranabilmesi mümkün olacaktır. Bu itirazın vurgusu, kelâmcıların Allah'ın bildiği ve kudretine konu olan şeyleri sonsuz olarak kabul etmeleri üzerinden gerçekleşmektedir. Nitekim bu iki durum sonsuz kabul edildiğinde sebep-sonuç silsilesinin sonsuz olması niçin mümkün olmasın?[444] İtirazın diğer bir yönü de şu şekildedir: "Allah her şeyi bilir. Bir şeyi bilen her bir varlığın, onu bildiğini bilmesi de mümkün bir durumdur. Bu imkân durumu sabit olduğunda Allah hakkında fiilî olarak hâsıl olmuş olması gerekir. Nitekim Allah, bilkuvvelik ve imkân tabiatından münezzeh bir varlıktır. Bu takdire göre Allah bir şeyi bilir, onu bildiğini bilir ve durum ikinci

---

440 Bikāî, *en-Nüket ve'l-Fevâid*, 268-269; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 188.

441 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 28.

442 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 188; Allah'ın kudretinin yalnızca mümkün olan şeylere taallukunun olması düşüncesi, Eş'arî eleştirmeni olarak tabir edebileceğimiz İbn Hazm tarafından reddedilmiştir. Nitekim Ferhârî, onun ismini zikretmeden muhal bir durum olan "Allah'ın kendi ortağını yaratmaya kādir olmasının" imkânını kabul ettiğini ifade eder. Ferhârî'ye göre bunu kabul eden İbn Hazm, kudret sıfatına vurgu yapayım derken tevhidi ortadan kaldırmıştır. Diğer bir ifadeyle saray yapayım derken şehri yıkmıştır; Ferhârî, *en-Nibrâs*, 223; İbn Hazm'ın kudret sıfatıyla ilgili görüşleri hakkında bk. Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr - Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1416/1996) 2/369-380.

443 Ferhârî, *en-Nibrâs*, 223.

444 Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/143.

mertebede üçüncü mertebede ve sonsuza kadar bu şekilde devam eder. Bu bilmeler sebebiyle sonsuz mertebeler meydana gelir. Bunlar doğası gereği mertebedir ve bütün mertebeler aynı zamanda vardır. Bu durum sebepler ve sebeplilerin teselsülünü imkânsız kılan hükümlerle çelişmektedir.[445] Bu muhtemel itiraz ilkine göre daha güçlü durmaktadır. Allah'ın ilminin kelâmcılar nezdinde herhangi bir sınırı yoktur. Bu sebeple sonsuz ilmin taalluk ettiği şeylerle arasındaki bağın izah edilmesi kelâmcılar açısından önemli bir husustur. Nitekim bu itiraz âlemi oluşturan fertlerin ezelîliğine kapı aralamaktadır.

Şârih buradaki sonsuzlukla kastedilenin mahiyetini açıklayarak bir cevap geliştirir. Allah'ın ma'lûmâtı ve makdûrâtının sonsuz olması, kendisinden daha fazlası tasavvur edilemeyecek bir sınırda durmaması anlamına gelir. Buradaki sonsuzluktan kastedilen, varlıkta bilfiil sonsuzluğun mevcut olması anlamında değildir.[446] Söz gelimi, sayılar üzerinden sonsuzluk tasavvur edilmeye çalışıldığında, üzerinde daha fazlası olmayan bir sayı düşünülmesi mümkün değildir. Yani yüz milyon tasavvur edildiğinde, bu sayı ağaçların yaprakları, denizlerin ve okyanusların damlaları, yağmurların parçacıkları, yeryüzü zerrecikleri, dağlar, kumların taneleri, yıldızlar ve hayvanların nefesleri sayısıyla çarpıldığında bunun da üzerinde sayının varlığı ve tasavvuru mümkündür. İşte sonsuzluğun manası bu demektir.[447] Bununla birlikte ister zihinde olsun isterse varlıkta, sayıların bilfiil varlıkları sınırsız ve sonsuz değildir. Çünkü zihin açısından sonsuzun tasavvur edilmesi güç yetirilebilir değildir. Diğer taraftan varlık yönünden ise varlıktaki mevcutlar sınırlı olduğu için sayıların da bir sınırı bulunmaktadır.[448] Sayıların sonsuzluğu hakkında verilen bu misal, aynı şekilde ma'lûmât ve makdûrât için de geçerlidir. Yani fiilî olarak mevcut ma'lûmât ve makdûrât sayıları sınırlıdır. Bunların sonsuzluğu, üzerinde her zaman bir fazlasının düşünülmesinin mümkün olduğu anlamındadır. Aynı şekilde cennet nimetlerinin veya cehennem azabının sonsuzluğu gibi ahiret hayatını ilgilendiren konular da bu şekildedir. Yani her ne kadar bunların varlığı belirli bir sınırda son bulacak olmasa da her zaman mevcutlar sonlu sayıda olacaklardır.[449] Dolayısıyla

---

445 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd,* 3/242; Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye,* 1/144.

446 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid,* 29.

447 Ferhârî, *en-Nibrâs,* 223-224.

448 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 189; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye,* 190; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî,* 3/249.

449 Ferhârî, *en-Nibrâs,* 224.

varlıksal olarak şeylerin daima mevcut olması anlamında bir sonsuzluk düşüncesi mümkün değildir. Sonsuzlukla kastedilen varlıkların peş peşe sürekli bir şekilde yaratılmasıdır.

Allah'ın ilmi açısından burada açımlanması gereken bazı noktalar vardır. Nitekim ezelî ilim ile taallukları arasındaki irtibat hakkında şöyle bir itiraz getirilmiştir: "Sonsuz sayıların her ne kadar dış varlığı bulunmasa da Allah'ın mümkün ve imkânsızı bilmesinden dolayı bunları bilmesi gereklidir. Aynı şekilde ma'lûmât ve makdûrât arasındaki sonsuz tatbîk nisbeti de O'nun açısından bilinirdir."[450] Yani Allah'ın şeyleri sonsuz olarak bilmesi gerektiği için sayıların sonsuz bilgisi ve ma'lûmât ile makdûrât arasındaki tatbîk/çakıştırma durumunun O'nun bilgisinde mevcut olması gerekir. Bu durumda iki bütünden biri yani ma'lûmât ve makdûrâttan hangisi daha kısa ise sona erer. Ancak Allah'ın ma'lûmât ve makdûrâtı sonsuz olduğu için hiç birisi de sona ermez. Böylelikle sayıların sonsuzluğu ve burhan-ı tatbîkin iptali sağlanmış olur. Bu itirazda gözden kaçırılan ince bir nüans vardır. Nitekim sonlu veya sonsuz nitelikler varlık hakkında geçerlidir. Fiilî/haricî olarak varlık kazanmayan şeyler için sonlu veya sonsuz nitelendirilmesi yapılamaz. İster fiilî/haricî varlık olarak düşünelim isterse zihinde varlık olarak tasavvur edelim bunların sonlu olduğu ise açıktır.[451] Diğer taraftan Allah'ın ilminin imkânsıza taalluku vardır. Söz gelimi kendisinin bir ortağının olması onun ilminde imkânsızdır ve bunu imkânsız olarak bilir. Yani Allah, imkânsızı imkânsız olarak bilir. Bu durumda Allah'ın ilmi, bilinmesi imkânsız olmayan şeyleri kapsamaktadır. Sonsuz sayıda şeyin bilinmesi ise imkânsızdır. Bu sebeple Allah'ın ilmi imkânsız olan şeylere taalluk etmez. O hâlde Allah'ın sonsuz olan şeyleri bilmesi imkânsızdır.[452] Bu durum yani sonsuz sayıda şeyi bilmemesi ise cehaleti gerektirmez. Nitekim âcizlik, kudretin taallukunun mümkün olduğu şeylere yönelik kudretin bulunmamasını ifade ettiği gibi cehalet de ilmin taallukunun mümkün olduğu şeylere dair ilmin bulunmamasıdır. Bu sebeple sonsuzluğun bilinmemesi cehalet anlamına gelmemektedir.[453] İtirazın savuşturulması için böyle bir cevap geliştirilmesi, Sünnî kelâmın ifade tarzıyla uyum içerisinde değildir. Nitekim Allah'ın sonsuzu bilip bilemeyeceği meselesinde kelâm

---

450 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/242; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 189; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 191; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/250.

451 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/250.

452 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/242; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/250.

453 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/250.

geleneği içerisinde farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Sonsuzun icmâlî olarak Allah'ın ilminde yer almasında herhangi bir tartışma yoktur. Buradaki asıl mesele, ayrıntılı olarak sonsuzun bilgisinin Allah'a nasıl izafe edileceği problemidir. İsâm'ın metnine hâşiye yazan Akkirmânî bu şekilde cevap verilmesine çok sert tepki göstermiştir. O, Yûnus Sûresi altmış birinci ayetinde "*Yerde ve gökte hiçbir zerre Rabbinden gizli değildir*." ifadesine işaret ederek Allah'ın ilminin sonsuzla taallukunun imkânsız olduğunun ifade edilmesinin Ehl-i sünnet'e aykırı olduğunu ifade etmiştir. Diğer taraftan bazı âlimlere atıfta bulunarak bu görüşün büyük bir küfür olduğunu ifade ederek görüş sahiplerini küfre düşmekle itham etmiştir.[454]

Allah'ın sübûtî sıfatlarından birisi olan ilim sıfatının zât ile irtibatının keyfiyeti, bilinen şeylerle arasındaki bilme bağının nasıl gerçekleştiği, bu ezelî sıfatın sürekli değişen taalluklarıyla nasıl irtibatlandırılacağı ve ezelî sıfat ile tikellerin bilgisi arasındaki ilişkinin keyfiyeti gibi problemler Allah'ın sıfatları konusunun ilim bahsinde işlenecektir.

[454] Akkirmânî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-İsâm*, 3/244.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SIFATLAR EKSENİNDE ALLAH TASAVVURU

3.1. Selbî Sıfatlar

Allah'ın zâtında sübûtî sıfatlar gibi bir gerçeklik ifade etmeyen, yalnızca zâtı eksikliklerden ve yaratılmışlık özelliklerinden olumsuzlama anlamında kullanılan sıfatlara selbî veya tenzihî sıfatlar denilmektedir. Diğer bir ifadeyle Allah'ın ne olmadığını ifade eden sıfatlardır. Bu olumsuzlama ifadelerinin sayısı arttırılabilmekle beraber genel olarak kelâm geleneğinde altı başlık hâlinde ele alınmıştır. Bunlar vücûd, kıdem, bekā, muhâlefetün li'l-havâdis, kıyâm bi-nefsihî ve vahdâniyettir. Şârih vücûd ve bekā sıfatlarına ayrı bir başlık açmamış yeri geldiğinde bunlara değinmiştir. O en fazla vahdâniyyet üzerinde durmaktadır. Nitekim tevhid ilkesinin en önemli temeli, Allah'ın dışında ikinci bir yaratıcı/ilâh düşüncesini olumsuzlamaktır.

3.1.1. Vahdâniyyet

Kelâmcılar, yaratıcının varlığını kabul edip O'nun birliği hususunda tevhidin zıttı görüşe sahip olan kişi ve gruplara karşı, ilk dönemlerden itibaren tevhidi ispatlamak için farklı argümanlar geliştirmişlerdir. İlk dönemlerden itibaren gerek Hıristiyanlar'ın teslis inancı gerekse Seneviyye'nin hayrı ve şerri yaratan iki ilâh tasavvuru vb. politeist ilâh tasavvurları kelâmcıların daima gündeminde olmuştur.[455] Allah'ın birliği hususunda kelâmcılar tarafından kullanılan meşhur iki delil vardır. Bu delillerden ilki burhân-ı temânu' diğeri ise burhân-ı tevârüd[456] olarak isimlendirilir. Şârih ilk olarak filozofların deliline işaret ederek vahdâniyet meselesine giriş yapar. Bu delil, vâcibü'l-vücûd

[455] bk. Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 85-98; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 193-194.

[456] Şârih yalnızca burhân-ı temânu' olarak isimlendirilen delili ele almaktadır. Burhân-ı tevârüd ise yaratmayı gerçekleştiren kudretin, mutlak kādir olduğu varsayılan birden fazla farazî ilâhın hangisine ait olduğu, tek bir ilâhın bu yaratmayı müstakil olarak gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceği gibi unsurlar üzerine kuruludur. Buna göre âlem ya birden fazla ilâhın ortak kudretiyle var olmuş ya da her biri tarafından tek tek yaratılmış yahut yalnızca birinin kudretiyle ortaya çıkarılmıştır. İlk ihtimal tek başına yaratmada yeterli olamayan ilâh tasavvuru sebebiyle geçersizdir. İkinci ihtimalde ise birinin tek başına başarması diğerine ihtiyacın olmadığı anlamına gelmektedir. Çünkü bir makdûra iki kudret sahibi olmaz. Üçüncü ihtimalde ise âlemi tek başına meydana getiren bir ilâh düşüncesi vurgulanmakta diğeri ise herhangi bir tercihte bulunmayan bir ilâh konumunda olmaktadır. Bu varlığın yaratılışta herhangi bir tercihte bulunmaması onu ilâh olmaktan çıkarır. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 39-40; Topaloğlu – Çelebi, "Burhân-ı Tevârüd", 55.

kavramının tahlili üzerinden gerçekleşmektedir. Buna göre vâcibü'l-vücûd kavramının yalnızca tek bir zât dışında kullanılması mümkün değildir.[457] Yani iki varlık için vâcib kavramında ortaklık imkânsızdır.[458] Eğer böyle bir durum düşünülecek olursa iki varlıktan her birinin diğerinden ayrılacağı ve diğeriyle ortak olacağı bir yönün olması gereklidir. Ortak olunan yön ile ayrı olunan yön farklı olduğuna göre bu ikisinin zâtı, diğeriyle ortak olduğu zorunluluk ve diğerinden farklı olduğu taayyünden[459] bileşik olurdu. Yani vâcib varlığın zâtında terkip durumu meydana gelirdi. Bu durum ise zâtın vâcib oluşunu iptal etmektedir.[460] Dolayısıyla vâcib/zorunlu varlığın olabilmesi için bir olması gereklidir.

Şârih filozofların delilinden sonra kelâmcıların burhân-ı temânu' isimli deliline geçer. Bu delile Enbiyâ Suresi'nin 22. ayeti işaret etmektedir. Nitekim bu ayet, kelâmcılar tarafından delil oluşturulurken temel alınmasından dolayı zamanla temânu' ayeti olarak anılmıştır. Ayette "*Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu. Demek ki arşın rabbi olan Allah, onların yakıştırdıkları sıfatlardan münezzehtir.*" buyrulmaktadır. Temânu' delili, ulûhiyette iki ilâhın irade çatışmasının imkânı üzerine bina edilmektedir.[461] Buna göre, iki ilâhın varlığı mümkün olursa aralarında çatışma çıkması da mümkün olur. Söz gelimi, iki ilâhtan biri Zeyd'in hareketini diğeri ise onun hareketsiz olmasını isteyebilir. İki durumun yani hareketli ve hareketsiz olmanın iradenin konusu olması mümkündür.[462] Çünkü irade de kudret sıfatı gibi mümkün olan şeylere taalluk etmektedir. Mümkün olmayan bir şey makdûrât kapsamına girmemektedir.[463] Aynı zamanda iki ayrı iradenin gerçekleşmesi de bir çelişki

---

457 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 29.

458 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 194.

459 Taayyün: Bir şeyin kendi dışındaki şeylerden ortak olmadığı yön açısından ayrıştığı özelliktir. Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, 99.

460 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/70; İbn Sînâ bu delili şöyle sunmaktadır: "Taayyün etmiş zorunlu varlığın taayyünü, eğer zorunlu varlık oluşu nedeniyle olur ise, asla ondan başka zorunlu varlık olamaz. Eğer onun varlığa gelişi (*taayyün*) bundan dolayı değil, aksine başka bir durum nedeniyle olur ise bu durumda o nedenlidir. Zira eğer onun varlığa gelişi için bir zorunlu varlık gerekmiş olur ise, varlık başkasının mahiyeti veya bir sıfat için sürekli lazım gelmiş olur ki bu imkânsızdır. Şayet varlık ona ârız olmuş ise, bunun bir nedenle olması daha uygundur. Ve şayet kendisiyle belirlendiği (*taayyün*) şey buna ârız olursa, bu durumda o da bir nedenden dolayıdır. Şayet bu ve kendisiyle varlığa geldiği şey tek bir mahiyet olursa bu durumda bu neden kendi zatından dolayı varlığı zorunlu olan şeyin özelleşmesinin nedeni olur ki, bu da imkânsızdır. Şayet onun ârız oluşu, daha önce geçmiş bir ilk varlığa gelişten sonra olur ise buna göre bizim bu konudaki sözümüz ve geriye kalanlardaki sözümüz imkânsızdır. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 462-464.

461 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/261.

462 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 29; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 192.

463 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 195.

meydana getirmez.[464] Nitekim iki farklı şeyin irade edilmesi zıt değildir. Farklı konumlarda iki irade aynı anda taalluk edebilir.[465] Ancak buradaki çatışma veya çelişki, irade edilen varlıkta gerçekleşir.[466] Yani Zeyd ya hareketlidir ya da hareketsizdir. Burada üç ihtimal söz konusu olabilir. İlk olarak bu iki ihtimalin aynı anda onda bulunması imkânsızdır. Yani Zeyd'in aynı anda hem hareketli hem de hareketsiz olması iki zıttın aynı anda gerçekleşmesi mümkün olmadığı için imkânsızdır. İkinci olarak irade edilen şeyler çatıştığı için ikisinin iradesi de gerçekleşmez ve ikisi de âciz konumunda olur. Diğer taraftan iki zıt durumun aynı anda bulunmama ihtimali olur ki bu durum imkânsızı gerektirir. Üçüncü olarak iki iradeden birisi gerçekleşirken diğeri gerçekleşmez. Bu durumda ise isteği gerçekleşmeyen varlığın ilâh olması mümkün değildir. Dolayısıyla birden fazla ilâhın varlığının farz edilmesi durumunda, imkânsızlığı gerektiren temânu'/çatışma/engellemenin mümkün olması gerekmektedir.[467] İmkânsızı gerektiren şey bizâtihî imkânsız olduğu için de birden fazla ilâhın olması imkânsızdır.[468] Yani iki ilâh arasında temânu'/çatışma/engelleme ihtimalinin olması bile birden fazla ilâh düşüncesini geçersiz kılmaktadır.

Temânu' deliline üç yönden itiraz getirilebilir. Şârih'in delili açıklaması düşünüldüğünde, ihtimal dâhilinde olan bu itirazların cevaplarının onda yer aldığı görülecektir.[469] İlk olarak iki ilâh farz edildiğinde bunların kendi aralarında anlaşarak yani ittifak ederek yaratmayı sürdürme ihtimali olabilir. İttifak gerçekleştiğinde ise temânu' gerçekleşmez.[470] Yani ilâhların birbiriyle zıtlaşması/çatışması durumu ortaya çıkmaz. Bu durumda iki ilâhın olması ihtimal dâhilinde olur. Bu itirazda gözden kaçırılan bir nokta vardır. Nitekim Şârih delili sunarken iki ilâhın ittifak etmeleri mümkün değildir dememektedir. Şârih'in delili sunarken üzerinde durduğu durum temânu'un imkân durumudur. Yoksa temânu'u

---

464 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 29.

465 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/262; Akkirmânî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-İsâm*, 3/268; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 195; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 195; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/280.

466 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 195; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/280.

467 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 29; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 193.

468 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 193; Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid*, 284; Bikāî, *en-Nüket ve'l-fevâid*, 274.

469 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 193.

470 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 29. Bu itiraz ve açıklama Şârih'ten önce de farklı âlimler tarafından dile getirilmiştir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr, Şârih'in itiraza verdiği cevabın aynısını ifade etmiştir. Ebü'l-Hüseyn Kıvâmüddîn Ahmed b. Ebî Hâşim Muhammed Mânkdîm Şeşdîv el-Hüseynî, *Tâ'lîk 'alâ Şerhi'l-Usûli'l-Hamse (Şerhu'l-Usûli'l-Hamse adıyla Kâdî Abdülcebbâr'a izafetle)*, nşr. Abdülkerîm Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1965), 283; ayrıca bk. Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid* (İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1995), 94.

zorunlu görmemektedir. Yani yalnızca temânu'un mümkün olması bile birden fazla ilâh fikrinin iptal edilmesi için yeterlidir. Dolayısıyla ittifak etme durumunun olması, temânu'un imkânını iptal etmemektedir.[471] İkinci itiraz ise birbirini engelleme ve muhalefet etmenin, imkânsız olana götürmesi sebebiyle, gerçekleşmesinin imkânsızlığı üzerine bina edilir. Yani iki ilâhın birbiriyle çatışması imkânsız bir sonuç doğuracağı için çatışma da imkânsızdır. Bu durumda iki ilâhın birbiriyle ittifak etmeleri zorunludur. Çünkü ittifak etmezlerse imkânsız bir durum meydana gelecektir. Dolayısıyla iki ilâhın birbiriyle ittifak hâlinde varlığı mümkündür.[472] Bu itirazın problemli noktası, iki ilâhın ayrı ayrı iradelerinin imkânsız görülmesidir. Nitekim iki ilâhın birisinin hareketi, diğerinin hareketsizliği irade etmesi mümkün bir durum olduğu için temânu'un gerçekleşmesi imkân dâhilindedir.[473] Üçüncü itiraz ise iki ilâhın birinin hareketi, diğerinin hareketsizliği irade etmesinin aynı anda gerçekleşmesinin imkânsızlığı üzerine bina edilir. Nitekim tek ilâhtan aynı anda iki zıt fiilin çıkması nasıl ki imkânsızsa iki ilâhtan aynı anda iki zıt fiilin çıkması da imkânsızdır. Dolayısıyla iki ilâhın varlığı mümkündür. Bu itirazda ise tek ilâh durumuyla iki ilâh durumunun kıyaslanması hatalıdır. Nitekim tek ilâhtan aynı anda iki zıt iradenin çıkması imkânsızdır. Ancak iki farklı ilâh farz edildiğinde ikisinden aynı anda zıt iradelerin çıkması mümkün bir durumdur. Dolayısıyla temânu/engelleme/çatışmanın oluşması tüm durumlarda mümkün olduğu için birden fazla ilâhın varlığı mümkün değildir.[474]

Temânu' delili Şârih açısından burhânî düzeydedir. Ancak, temânu' deliline işaret eden Enbiya Suresi'nin 22. ayetinin ifade ettiği delil şeklinin ise burhânî olmayıp iknâî/hatâbî bir delil olduğunu ifade eder. Ona göre ayetin mülâzemeti/gerektirmesi âdî/âdeten böyle olduğu müşahedesi üzerine temellendirilmektedir. Yani iki ilâhın varlığıyla âlemdeki düzenin bozulması arasındaki sebep-sonuç ilişkisi, aklî olarak burhân düzeyinde bir gerektirme olmayıp dış dünyada tecrübeler yoluyla elde edilen âdetsel bir bilgidir.[475] Söz gelimi, bugüne kadar birçok defa aynı durumla karşılaşılması sebebiyle kesin bilgi hâline gelen, bir ülkeyi yöneten birden fazla padişahın bulunması durumunda aralarında bir irade

---

471 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 197; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 194; Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid*, 285; Bikāî, *en-Nüket ve'l-fevâid*, 274.

472 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 29.

473 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 197-198; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 194; Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 198; Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid*, 285; Bikāî, *en-Nüket ve'l-fevâid*, 274.

474 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 194; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 198; Bikāî, *en-Nüket ve'l-fevâid*, 274.

475 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 198; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 29.

çatışmasının meydana geleceği bilgisi âdetsel bir bilgidir.[476] Âdetsel bilgiler hatâbî bilgi kategorisinde olup önermeleri makbûlat ve zanniyyât kabilinden olan bilgilerdir.[477] Yani genel olarak iki padişahın olması, yaşanılan tecrübeler yoluyla mümkün bir durum olarak görülmese bile ancak ikisinin ülke yönetiminde ittifak etmeleri hususu da tam olarak iptal edilmiş bir seçenek değildir. Âdetsel bilgiler her ne kadar bir yönüyle görünen âlemde kesin bilgi verse de gayb âlemine kıyaslandığında ise dâimi olmaması sebebiyle yakînî bilgi vermemektir.[478] Dolayısıyla bu ihtimal sebebiyle aklî olarak burhân seviyesinde bir delil olma derecesine yükselememiştir. Ayette ifade edilen istidlâl şekli de görünen âlemde gerçekleşen âdete kıyasla yaratıcının/müdebbirin tekliğine delil getirmek yoluyla gerçekleşmektedir. Bu sebeple Şârih, ayetin ifade ettiği delil şeklini burhân düzeyinde görmemektedir. Şârih'in bu tavrı, Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *el-Keşşâf* adlı tefsirindeki yaklaşımıyla benzerlik göstermektedir.[479] Nitekim Zemahşerî ayetin iki hususa işaret ettiğini belirtir. İlk olarak göklerin ve yerin yöneticisinin tek olması gerektiği, ikinci olarak ise bu tek yöneticinin Allah olması gerektiği hususlarına dikkat çeker. Ayetin bu gereklerinin/lâzımlarının ise görünen âlemde müşahede edilen iki hükümdarın varlığı durumunda aralarındaki çekişme ve reddetme gibi problemlerden dolayı toplumun düzeninin bozulduğuna dair hâsıl olan bilgi sebebiyledir.[480] Şârih'in ayete yaklaşımı, Zemahşerî'den etkilenmiş olabileceği düşüncesini kuvvetlendirmektedir.

Şârih kendi görüşünü kuvvetlendirmek için farklı ihtimaller zikreder. Kendi görüşünün tam tersi olarak eğer ayet iknâî/hatâbî delillerden kabul edilmeyip burhânî bir delil olarak kabul edilirse farklı problemler ortaya çıkar. Ayetin burhânî olduğu farz edildiğinde iki ilâhın varlığı durumunda ortaya çıkacak olan kaos durumu ya fiilen ya da imkân durumuyla nitelenecektir. Eğer kaosun fiilen gerçekleşmesi kastedilirse yalnızca birden fazla ilâhın bulunması kaosun gerçekleşmesini gerektirmez. Çünkü görünen âlem şu an bir düzen içerisindedir ve iki ilâhın ittifak halinde olması bu delille iptal edilmemiştir. Eğer kaosun gerçekleşmesi imkân durumuyla nitelendirilirse bu zaten imkânsız bir durum değildir. Nitekim Kur'an ayetleri âlemin düzeninin bozulacağı ve kâinatta bir kaos

476 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 29.
477 Bikāî, *en-Nüket ve'l-fevâid*, 274.
478 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/292.
479 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/292; Akkirmânî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-İsâm*, 3/293.
480 Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakā'ıkı gavâmıdı't-tenzîl ve uyûni'l-ekāvil fî vücûhi't-te'vîl*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 822.

durumunun gerçekleşeceğini haber vermektedir. Dolayısıyla imkân durumuyla ilahların birden fazla oluşu reddedilemez.[481]

Şârih'in bu açıklamasına karşı kaos durumu âlemin hiç var olmamasıyla ilişkilendirilerek bir itiraz daha getirilir. Buna göre ayette geçen yerin ve göğün fesada uğraması durumu âlemin hiç var olmamasıyla ilgilidir. Yani iki ilâh farz edildiğinde fiillerinde irade çatışması veya uyuşmazlığın meydana gelmesi mümkün bir durumdur. Dolayısıyla iki ilah farz edildiğinde âlemin var olmaması gerekli olur. Bu itiraz kıyas formunda sunulacak olursa;

Birden fazla ilâh olsaydı âlem hiç var olmazdı,

Âlem var olmuştur,

O hâlde birden fazla ilâh yoktur.

Birden fazla ilâhın yer ve göğün var olmamasını gerektirmesi Şârih açısından kat'î değildir. Şârih burada ayette ifade edilen gerektirmenin kat'î/kesin olmadığını ifade eder. Ona göre temânuun imkânı yalnızca iki ilâhın var olmamasını gerekli kılar yoksa tekevvünün/yaratılmışların yokluğunu zorunlu olarak gerektirmeyip mümkün kılmaktadır. Yani iki ilâhın aralarında çatışma ihtimalinin olması, iki ilâhın yokluğunu gerektirirken, âlemin yokluğunu ise gerektirmeyip mümkün kılmaktadır.[482] Burada yer ve göğün fesada uğrama ihtimali ister fiilî olsun isterse imkân durumunda olsun kat'î olarak iki ilâhın var olmamasını gerektirmez. Çünkü âlemin fesada uğramasının gerekliliği olarak ilâhların ittifak etme durumu iptal olmamaktadır.[483]

Şârih görüşünü temellendirmek için ayetin gramer yapısını genel kabulün dışında yorumlamaya çalışır. Nitekim "**لَوْ كَانَ فِيهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا**" ayetinde geçen "**لَوْ**" şart edatı, genel olarak başına geldiği cümlenin ikinci bölümünün yani ceza kısmının geçmiş zamanda meydana gelmemiş olmasının, birinci bölümünün gerçekleşmemiş olması sebebiyle olmasını ifade eder. Bu sebeple ayetten çıkarılabilecek anlama göre, yer ve göğün geçmiş zamanda fesada uğramamış olması birden fazla ilâhın olmaması sebebiyledir. Şârih ise burada zaman tayinini kaldırarak ceza cümlesini sebep, şart cümlesini ise sebepli olarak kabul eder. Yani fesadın olmaması birden fazla ilâhın

481 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 29; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 199.

482 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 29-30; Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 200; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 200.

483 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 29-30; İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/297.

olmasını iptal eder. Bu durumda ayet geçmiş yerine geniş zamanı ifade ederken aynı zamanda sebep - sebepli ilişkisi rol değiştirmiş olur.[484] Şârih burada zorlama bir yorum yaparak ilâhların ittifak ihtimalinin tam olarak iptal edilmediğini vurgulamaya çalışır. Yani birden fazla ilâhın olmaması fesadın olmaması sebebiyledir. Bu durumda ise ittifak ihtimali tam olarak iptal edilmiş olmamaktadır.

Şârih'in ayetin istidlal şeklini iknâî/hatâbî delillerden kabul etmesi, lehine ve aleyhine yorumlar yapılmasına neden olmuştur. Nitekim Şârih ile çağdaş kabul edilebilecek Horasanlı Mâtürîdî kelâmcı Abdüllâtif Kirmânî,[485] onu bu görüşünden dolayı tekfir etmiştir. Kirmânî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin, Ebû Hâşim el-Cübbâî'yi vahdâniyet konusunda eleştirisini örnek alarak Şârih'i eleştirmektedir.[486] Cübbâî, Allah'ın bir oluşu hususunda aklın insanı doğru bilgiye ulaştıramayacağını ve aklın tek başına kaldığında iki veya daha fazla ilâhın varlığını kabul etmesinin muhtemel olduğunu ifade eder. Bu sebeple Allah'ın birliği ona göre sadece nakille bilinebilir. Bu görüşlerinden dolayı Nesefî Cübbâî'yi tekfir etmiştir.[487] Kirmânî, Şârih'in savunduğu görüşün Cübbâî ile aynı doğrultuda olduğunu ve bundan dolayı eleştirilmesi gerektiğini ifade eder. Hatta Kirmânî bir adım daha ileri giderek Cübbâî'nin bu konuda daha suçsuz olduğunu, Şârih'in ise ondan daha hatalı olduğunu iddia eder. Nitekim ona göre Cübbâî yalnızca aklın Allah'ın birliğine ulaşamayacağını savunmuş ancak naklin bu konuda kesin bilgi vereceğini söylemiştir. Diğer taraftan Şârih ise nakle şüpheyle yaklaşarak ondan daha ağır ve kabul edilemez bir görüş ifade etmiş ve küfre düşmüştür.[488] Diğer bir Mâtürîdî kelâmcı Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm ise Kirmânî gibi Şârih'i eleştirmiş ancak onun gibi tekfire kadar gitmemiştir. İbnü'l-Hümâm da ayetteki gerektirmeyi yani birden fazla ilâhın bulunmasıyla âlemin fesada uğraması arasındaki ilişkiyi Şârih gibi âdetsel bilgiler türünden kabul eder. Onun bu konuda Şârih'i eleştirdiği yön ise gerektirmenin âdî

---

484 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 30; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 202; Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 202-203.

485 Tam olarak doğum ve ölüm tarihleri tespit edilememiştir. Biyografik eserlerde 9./15. yüzyıl müellifleri arasında zikredilmektedir. Kirmânî, Hanefî/Mâtürîdî bir âlimdir. Kahire'de Şârih'in talebesi Alâeddin el-Buhârî ile yaptığı burhân-ı temânu' tartışması meşhurdur. Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 2/217; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi,* 4/340. Teftâzânî'ye red sadedinde kaleme aldığı *Risâletü't-Tevhîd* isimli eserini 835/1432 senesi Cemaziyelevvel'in sonunda tamamladığını belirtmesinden hareketle, bu tarihte hayatta olduğu anlaşılmaktadır.

486 Abdüllatîf b. Muhammed b. Ebî Feth el-Kirmânî el-Horasânî, *Risâletü't-Tevhîd (Kirmânî'nin Burhân-ı Temânu' Konusundaki Görüşleri içinde)*, thk. Muhammet Mazlum (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 62.

487 Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille,* 1/85-86; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid,* 194-195.

488 Abdüllatîf el-Kirmânî, *Risâletü't-Tevhîd,* 64-65-66.

olmasının delilin kat‘îliğini değiştirmeyeceği yönündedir. Yani ona göre âdete dayalı bilgiler kat‘îlik ifade etmektedir. Bundan dolayı ayette âdetsel bilgilerden yola çıkılarak geliştirilen istidlal şekli kat‘î/burhânî bilgi düzeyindendir. Söz gelimi taş olduğunu bildiğimiz bir dağı görmediğimiz zaman onun yine taş olduğundan eminizdir. Aklen bu dağın taş değil de altın olması mümkün bir durumdur. Yani aklen zıddına ihtimali vardır. Ancak aklen bu durumun mümkün olması bunun gerçekleşmesi anlamına gelmemektedir. Aklî olarak farz edilen ihtimaller bu tür bilgilerin kat‘îliğine zarar vermemektedir.[489]

Muhaşşîler İbn Ebî Şerîf ve Hayâlî de Şârih’in bu görüşünü kabul etmeyip eleştirmişlerdir. Hayâlî ayetin istidlal şeklinin iki yönü olduğunu ifade ederler. Ona göre ayette zikredilen fesadın gerçekleşmesi ister bilfiil olsun ister olmasın veya ister âlemin hiç var olmaması ister âlemin düzeninin bozulmasının kastedilmesi olsun, mutlak manada yaratıcının birden fazla olmasının iptaline hamledildiğinde iknâî bir delil olmaktadır. Diğer taraftan ona göre ayet, zahirinde ifade edilen yer ve gökte etkin yaratıcının birden fazla olmasının iptaline hamledildiğinde ise tevârüd yani ittifakın âcizliğe sebebiyet vermesi nedeniyle kat’î/burhânî/kesin bir delil olmaktadır. Hayâlî ayetin mutlak manaya hamledilmesini kabul etmemektedir. Çünkü ona göre ayet mutlak manada yaratıcının birden fazla oluşunu nefyetmemektedir. Ayetin zahirinden anlaşıldığı üzere, burada kastedilen yer ve gök hususunda etkin ve tasarruf sahibi olan yaratıcının birden fazla oluşunun iptalidir. Hayâlî bu görüşünü iki delil üzerine bina eder. İlk olarak eğer yer ve göğün yaratılışında iki ilâh var olsaydı bu görünen âlemin tamamı veya bir kısmı var olmazdı. Çünkü bu durumda üç ihtimalden söz edilebilir. Ya ilâhların bağımsız olarak yaratması ya birlikte yaratmaları ya da yaratılacak şeyleri aralarında taksim etmek suretiyle paylaşmalarıdır. Bu üç ihtimalde de âlemin yaratılmasında problem meydana gelir. Nitekim ilk ihtimal iki ilâhın aynı şeyi yaratmasına, ikinci ve üçüncü ihtimal ise temânu‘un imkânına yol açacağından iki ilâhın var olması âlemin var oluşunda eksikliğe yol açacaktır. Hayâlî’nin diğer delili ise eğer iki ilâh farz edilirse âlemin varlığa gelmesinin imkânsızlığı üzerinedir. Ona göre âlemin birden fazla ilâhının bulunması ve âlemin varlığının imkânının bir arada düşünülmesi neticesinde imkânsız olan temânu‘un imkânına sebebiyet verecektir. Bu durumda âlemin hiç var olmaması gerekirdi.

[489] İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 197; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd İbnü’l-Hümâm es-Sivâsî el-İskenderî, *el-Müsâyere fi’l-akāidi’l-münciye fi’l-âhire*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Mısır: el-Mektebetü’l-Mahmûdiyye, 1348/1929), 22-23.

Dolayısıyla birden fazla ilâhın varlığı mümkün değildir.[490] Muhaşşî İbn Ebî Şerîf de hocası İbnü'l-Hümâm'ın görüşünü takip ederek Şârih'in düşüncelerini kabul etmeyip eleştirmiştir. Ona göre de âdetsel bilgiler kat'î/kesin hükümler vermektedir. O, Şârih'in "temânu'un imkânı yalnızca ilâhların birden fazla oluşunu iptal eder yoksa yaratılmışların yokluğunu iptal etmez" ifadesini kabul etmemektedir. Ona göre temânu'un mümkün olması yaratılmışların yokluğunu da gerektirir. Nitekim iki ilâh arasında temânu' imkân dâhilinde ise yaratılanlarda da bu temânu'un gerçekleşmesi mümkündür. Bu durum ise birden fazla ilâhın iptalini kesin olarak gerektirir.[491]

Şârih'in talebelerinden Alâeddin el-Buhârî (öl. 841/1438) hocasına karşı yapılan eleştirilere kayıtsız kalmamıştır. Özellikle Kirmânî'nin Şârih hakkında ortaya koyduğu ağır ithamlar, Alâeddin el-Buhârî tarafından eleştiriye tâbi tutulur. O, Gazzâlî'ye atıfta bulunarak yaratıcının varlığına ve birliğine dair delillerin kalp hastalıklarını tedavi eden ilaçlar gibi olduğunu, eğer doktor mesleğinde usta olmayıp hastaya gücünün yetmeyeceği miktardan daha fazla veya tedavi için daha az ilaç kullandırırsa onu tedavi etmekten ziyade daha fazla hasta edeceğini ifade eder.[492] Delillerle doğru yola sevk etmek de doktor - hasta misalidir. Eğer doğru yola sevk edilmek istenen kişilerin aklî kavrayışlarına uygun bir delil sunulmazsa onların inançları daha kötü duruma gelir. Bundan dolayı taklit ve işitme yoluyla iman eden bir kişinin inancının aklî delillerle sarsılması doğru değildir. Söz gelimi Hz. Peygamber de Araplar'dan tasdikten fazlasını istememiş, onların imanlarının burhânî veya işitme aracılığıyla olup olmadığı hususunda fark gözetmemiştir. Alâeddin el-Buhârî aynı şekilde barbar, kaba ve aklî düşünme yetisi zayıf kişilerin taklit yoluyla elde ettikleri tutucu bâtıl inancın herhangi bir aklî delille düzeltilemeyeceğini ifade eder. Bu tavırda olan kişilere ancak kılıç ve mızrak fayda verir. Ancak ona göre belli bir zekâ seviyesinde olup aklî delilleri anlamaya güç yetiremeyenlere ise nazik davranılması ve onların anlayabilecekleri şekilde muamele edilmesi gereklidir. Günlük/alelâde/sıradan yapılan işlerde aklı kullanmayı Allah, yalnızca bazı kullarına özel kılmıştır. İnsanların çoğu akılları kusurlu ve cahil kimselerdir. Buhârî burada bir

490 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 201; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî,* 3/302-303.

491 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid,* 200.

492 Gazzâlî *el-İktisâd* adlı eserinin kelâm ilmiyle meşgul olma hakkındaki ikinci mukaddimesinde, kelâm ilmiyle meşgul olanları doktorlara, inanç hususunda sıkıntıya düşenleri ise hastalara benzetmektedir. Doktor yani kelâmcı, kullandığı delilleri yani ilaçları kullanmakta ne kadar maharet sahibiyse o derecede hastaya/avama faydalı olabilecektir; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd,* 9.

benzetme yaparak bu gibi insanların yarasaların güneş ışığını görmemesi gibi aklî burhânları idrak edemeyeceklerini söylemektedir. Alâeddin el-Buhârî anlayış/kavrama hususunda eksik olan genel halk kitlelerinin dışında aklî seviyesi onlardan yüksek olan kişiler için hatâbî delillerle ikna olmazlarsa kat'î/burhânî delillerle onlara yaklaşılması gerektiğini düşünmektedir. Nitekim yaratıcının varlığı ve birliğini bilmek sorumluluğu hem genel halk kitleleri için hem de aklî olarak belli bir seviyede olan kişiler açısından aynı düzeydedir. Yani klasik tabirle avam ve havas bu konuda sorumlu olunan şeyler açısından birdir. Çünkü Hz. Peygamber, insanların arasında herhangi bir ayrım yapılmaksızın hepsini kapsayacak biçimdeki bir davetle memur kılınmıştır. Ancak ilk muhatapların geneli burhân düzeyinde aklî delilleri anlamaktan âciz müşrik bir topluluktu. Bu sebeple Hz. Peygamber, onlarla kat'î zannettikleri hatâbî delillerle mücadele etmiştir. Alâeddin el-Buhârî'ye göre Kur'ân-ı Kerîm yalnızca âlimlerin anlayabileceği birçok burhânî delil barındırdığı gibi "*Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.*" (el-En'âm 6/59) ayetinin ifade ettiği gibi genel halk kitlelerinin anlayabileceği şekilde deliller de barındırmaktadır.[493] Buhârî adeta Şârih'in ayet hakkındaki görüşünün alt yapısını vermektedir.

Alâeddin el-Buhârî verdiği bu bilgilerden sonra Şârih'in savunmasına geçerek "*Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu.*" ayetinin hem hatâbî hem de burhânî deliller barındırdığını ifade eder. Ona göre ayetin hatâbî yönü, birden fazla ilâh farz edildiğinde yer ve göğün görünen düzenden çıkıp bozulmasıdır. Yer ve göğün bozulması, ilâhların ihtilafı üzerine bina edilmektedir. Ancak ihtilafın kesin olarak gerçekleşmesi zorunlu olmadığı için ittifak ihtimali iptal edilmemiştir. Bundan dolayı delilin ibare yani zahirî yönü hatâbîdir. Ayetin burhânî yani kat'î yönü ise işaret yoluyla anlaşılmaktadır. Buna göre kelâmcıların ittifak ettiği, bir makdûrun iki kādirin kudretinin taallukuna konu olma ihtimali nedeniyle ikisinin ya da ikisinden birinin âcizliğini gerektirecek temânu'/çatışma ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple burhân-ı temânu' kelâmcılar açısından kat'î bir delildir. Alâeddin el-Buhârî'ye göre ayetin bir yönünün hatâbî diğer yönünün ise burhânî olması birbiriyle çeliştiği anlamına gelmez. Onun açıklamaları incelendiğinde zaten Kur'ân'ın farklı delil yönlerinin

493 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 195; Bikāî, *en-Nüket ve'l-Fevâid*, 278-280; Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kāsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısrî, *Şerhu'l-Müsâyere fi'l-akāidi'l-münciye fi'l-âhire* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2006), 54-56.

olduğunu savunmaktadır. Yani Kur'ân hem hatâbî hem de burhânî düzeyde deliller barındırmaktadır. Bu sebeple Şârih de ayetin ibare açısından ifade ettiği hatâbî yönüne işaret etmiştir. Diğer taraftan Şârih, burhân-ı temânu'u sunarken de ayetin bu delile işaret ettiğini ifade etmiştir. Alâeddin el-Buhârî'ye göre böyle düşünen, yani Kur'ân'ın hem havas için burhânî deliller hem de avam için hatâbî deliller barındırdığı görüşünü savunan bir âlimin küfürle itham edilmesi kabul edilemez.[494]

Alâeddin el-Buhârî'nin açıklamaları Şârih'in muradının anlaşılması açısından önemlidir. Kirmânî'nin Şârih hakkında küfre kadar giden ithamları, İslâmî ilimler sahasında yetkin olan ve bu alanda etkili eserler bırakmış Müslüman bir âlime nispet edilen abartılı ifadelerdir. Şârih ayetin gerektirmesinin âdetsel bilgiler yoluyla olduğunu ifade ederken ayetin ayet olmak bakımından kat'î oluşunu reddetmemektedir. Onun buradaki amacı, ayetin zahirinde/ibaresinde ifade edilen istidlal şeklinin muhatap kitle açısından kesin bilgi düzeyinde olduğunu ancak bunun aslında burhân düzeyinde olmayıp âdetsel bilgiler kabilinden olduğunu vurgulamaktır. Diğer taraftan ayet bâtınî olarak zaten burhânî bir delil barındırmaktadır. Nitekim Kur'an-ı Kerim, sunduğu deliller açısından muhataplara anlaşılması daha kolay ilk anlamları hatâbî düzeyde zikrederken diğer taraftan burhânî delilleri kavrayıp anlayabilecek kişiler açısından ise bâtınında burhânî deliller barındırmaktadır.[495] Yani Kur'an'ın delaleti hatâbî ve burhânî olmak üzere iki yönlüdür.

Allah'ın birliği hususunda getirilen deliller hem filozoflar hem de kelâmcılar açısından burhânî bilgi düzeyindedir. İki ilâhın varlığı, filozofların tabiriyle vâcibü'l-vücûd niteliğini taşıyan birden fazla varlığın bulunması, kelâmcıların açısından ise birden fazla ilâhın temânuu ihtimali sebebiyle imkânsızdır. Filozoflar varlık eksenli bir delil kurgularken kelâmcılar ise irade merkezli bir delil sunmuşlardır. Diğer taraftan yaratıcının bir oluşu, onun farklı sıfatları ele alınarak da ortaya konulabilir. Vâcibü'l-vücûd/ilâh diyebileceğimiz varlık her yönden tek olmak zorundadır. Nitekim bu varlığın sıfatları konu edildiğinde birden fazla varlığa sınırsız kudret, ilim, hayat, yaratma vb. sıfatların yüklenmesinin uygun olmadığı anlaşılacaktır. Söz gelimi iki ilâh farz edildiğinde ikisinde de sonsuz ilim sıfatı bulunması gereklidir. Bu durumda iki ilâh birbirinin fiillerini sonsuz bir şekilde bilmek zorundadır. Yani her biri diğerinin ne

---

494 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 196-197; Bikāî, *en-Nüket ve'l-fevâid*, 280-281; İbn Kutluboğa, *Şerhu'l-Müsâyere*, 57.

495 Ferhârî, *en-Nibrâs*, 226.

yapacağını her an bilir. Bu ise sonsuza kadar bu şekilde gider. Yapılacak her fiilin başka bir varlık tarafından bilinmesi, ilâh anlayışıyla bağdaşmayan bir durumdur. Dolayısıyla âlemin yaratıcısı/ilâhı bir olmak zorundadır.

3.1.2. Kıdem

Kıdem, Allah'ın varlığının başlangıcının bulunmaması anlamına gelir. Allah'ın isimleri arasında kadîm zikredilmektedir.[496] Şârih bu sıfatı vâcib kavramıyla birlikte ele alır. Ona göre vâcib olan varlık kadîm olandır. Yani varlığının başlangıcı yoktur. Eğer bir varlık hâdis olup varlığı yoklukla öncelenmiş ise onun varlığı vâcib/zorunlu değildir. Bu durumda varlığından önce yokluk bulunan mümkün varlık konumunda olur. Şârih, vâcib ve kadîm kavramlarının eş anlamlı olmadığı fikrine sahiptir. Ona göre iki kavramın işaret ettiği varlık açısından da farklılıklar bulunmaktadır. Yani kapsayıcılıkları farklıdır.[497] Nitekim vâcib, varlığı zâtından olan anlamına gelmekteyken kadîm ise varlığının başlangıcının olmaması anlamına gelmektedir.[498] İki kavramın birbiriyle ilişkisi açısından iki görüş vardır. İlk dönem kelâmcılarından Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin iman ve İslâm kavramları arasındaki ilişkiyi açıklaması ilk görüş özelinde örnek olarak verilebilir. Nitekim Ebü'l-Muîn iki kavramın eş anlamlı olduğunu belirtir. Ancak onun buradaki eş anlamlılıkla kastettiği bu kavramların kapsayıcılık açısından bir olmasıdır. Yani her mümin müslim iken her müslim de mümindir. Ancak iki kavram anlam olarak farklıdır.[499] Buradaki iman ve İslâm kavramlarındaki kullanımın benzeri ilk görüşü yansıtır. Birinci görüşe göre vâcib ve kadîm kavramları delâlet ettikleri varlıklar açısından eşittir. Yani her vâcib kadîm iken her kadîm de vâcibtir. İkinci görüşe göre ise kadîm, vâcib kavramına göre kapsayıcılık açısından daha geniştir. Yani her vâcib kadîm iken her kadîm vâcib değildir. Kadîm sıfatların birden fazla olması imkânsız değilken vâcib zâtların birden fazla olması imkânsızdır.[500]

Şârih birinci görüş yani "her vâcib kadîm, her kadîm de vâcibdir" görüşünü müteahhir kelâmcılardan Hamîdüddîn ed-Dârîr (öl. 666/1268) ve takipçilerine nispet etmektedir. Darîr ve takipçilerine göre zâtıyla zorunlu olan yani vâcibü'l-vücûd hem Allah'ın zâtı

496 Topaloğlu - Çelebi, "Kıdem", 186.
497 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 30.
498 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 203; Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid*, 289-290; Bikāî, *en-Nüket ve'l-fevâid*, 285.
499 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 204; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/317; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 203.
500 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 30; İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/317.

hem de sıfatlarıdır. Onlara göre kadîm olan her şey zâtı sebebiyle zorunludur. Çünkü böyle olmasaydı yokluğu mümkün durumda olurdu. Bu durum ise varlığı itibarıyla bir var ediciye/tahsis ediciye ihtiyacı olmasını gerektirir ve sıfatlar hâdis varlıklar olurdu. Şârih bu görüşü birden fazla vâcib varlıklara sebep olacağından dolayı tevhide aykırı bulur. Ona göre Allah'ın zâtı ve sıfatlarının kadîmliği meselesi anlaşılması güç bir konudur.[501] Nitekim bazı kelâmcılara göre yalnızca Allah'ın zâtı vâcib olmakla vasıflandırılabilir. Sıfatların vâcib olarak nitelendirilmesi ise vâciblerin çokluğuna yol açacağından dolayı mümkün değildir. Diğer taraftan sıfatlar vâcib varlıklar kabul edilmediğinde mümkün konumunda olurlar. Bu durum ise Allah'ın zâtına hâdis niteliklerin yüklenmesini gerektireceği için imkânsızdır.[502]

İki durum da farklı problemlere sebebiyet verir. Allah'ın zâtı ve sıfatlarının aynı konumda değerlendirilmesi mümkün değildir. Nitekim zât, varlığı hiçbir şeye bağlı olmayan mevcuttur. Sıfatlar ise her ne kadar kadîm olsalar da nitelenen varlık olan zâta bağlıdırlar.[503] Yani zât ve sıfatlar birebir aynı ontolojik konuma sahip değildirler. Muhaşşî Hayâlî, Darîr'in görüşünü apaçık bir cahillik olarak nitelendirir.[504] Sıfatlar ontolojik konumlarını, âlemdeki herhangi bir varlık gibi öncesinde yokluk bulunmasına müteakiben yaratılmaları şeklinde kazanmazlar. Sıfatlar zâtın gereğince var olurlar.[505] Sıfatların varlığı için bağlı bulunduğu bir zât vardır. Bundan dolayı özellikle müteahhir kelâmcılar bu problemi aşmak için farklı arayışlara girmişlerdir. Şârih'in de dâhil olduğu müteahhir kelâmcıların çoğu, sıfatları "mümkün kadîmler" olarak nitelendirir. Mümkün kadîmler ifadesi zâta bakan yön açısından mümkün oluşu ifade ederken âleme bakan yön açısından kadîmliği ifade eder. Mümkün kadîmler ifadesi, mütekaddim kelâmcılarla temel bir ayrışma noktası olması açısından önem arz eder. Nitekim ilk dönem kelâmcılarına göre illete ihtiyaç sebebi hudûstur. Yani bir varlık sonradan var olmuşsa onun bir müessire ihtiyacı vardır. Bu ihtiyaç durumu onun yaratılmışlığını gösterir. Bu nedenle ilk dönem kelâmcıları Allah'ın zâtı gibi sıfatlarını da yaratılmamış olarak görürler. Ancak müteahhir dönemde bu durum, tevhidi zedeleme ihtimaline karşı filozoflar yönüne doğru bir eğilimin olmasına sebebiyet verir. Bu sebeple illete ihtiyaç

501 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 30-31.
502 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 206.
503 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 205; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/320.
504 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 206.
505 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/321.

sebebi hudûs değil imkân olarak kabul edilir. Dolayısıyla sıfatlar, Allah'ın zâtının gereği olarak ortaya çıkmış mümkün kadîmler olarak nitelendirilir.[506] Aslında bu niteleme Şârih'in ifade ettiği gibi filozofların kadîm varlıkları iki kategoride incelemeleriyle benzerlik gösterir. Nitekim filozoflara göre kıdem zamansal ve zâtî olarak ikiye ayrılmaktadır. Zamansal kadîm öncesinde yokluk bulunmayan ancak varlığı başka bir varlığa bağlı olan varlık anlamına gelir.[507] Bu anlam dikkate alındığında müteahhir kelâmcıların mümkün kadîmler ifadesiyle benzerliği anlaşılır. Allah'ın zâtı ve sıfatları meselesinin ayrıntısı zât-sıfat ilişkisi bölümünde ele alınacaktır.

3.1.3. Kıyâm bi-nefsihî

Allah'ın bizâtihi var olduğunu, var olmak için başkasına ihtiyacı olmadığını ifade eden selbî sıfattır. Diğer taraftan âlemin var oluşunun ve varlığını sürdürebilmesinin yegâne sebebi, Allah'ın kendi kendine kâim olmasıdır. Ömer en-Nesefî metninde Allah'ın kendi kendine kâim olmadığı düşüncesini nefyetmek için bu sıfat, kısmen Allah'ın araz olmaması şeklinde karşılanmıştır.[508] Şârih de bu minvalde zorunlu/vâcib varlıkla araz arasında bir kıyaslama yaparak konuyu işler. Nitekim araz zâtıyla kâim olamaz. Onu mukavvim/yerleşik kılacak bir mahalle ihtiyacı vardır. Bundan dolayı mümkün varlık kategorisindedir.[509] Vâcib varlıkla araz arasında temel ontolojik farklılıklar vardır. Araz bir mahalle yani konuma ihtiyaç duyarken vâcibin buna ihtiyacı yoktur. Arazın yer tutması başka bir varlığa bağlıyken vâcib ise yer tutan bir varlık değildir. Vâcib varlığın var olmaması imkân dâhilinde değilken araz ise var olması ve olmaması eşit mesafede bir varlıktır. Vâcibin sıfatları ise kadîm olup araz olarak isimlendirilemez.[510] Nesefî, Allah'ın ontolojik statüsünün tam karşısında bulunan bir anlamı ondan nefyederek kıyâm bi-nefsihî sıfatını ifade etmiştir denilebilir. Şârih, sıfatın anlamını açıkladıktan sonra Nesefî'nin ifadesinde yer alan araz kullanımına yoğunlaşarak meselenin ontoloji kısmına daha çok yönelir. Nitekim cevher - araz bölümünde bu iki kavramın kelâmcılar açısından ne anlama geldiği açıklanmıştı. Burada ise Şârih selbî sıfatın açıklamasını yaparken ilk dönem kelâmcılarının araz hakkındaki bazı düşüncelerini sürdürürken bazılarını terk etmektedir.

---

506 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 204-205.
507 Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, 218.
508 Ömer en-Nesefî, *el-Akāidü'n-Nesefiyye*, 9.
509 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 31.
510 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/338.

Şârih ilk olarak arazın iki anda bâkī olmamasını genel Eş‘arî kabule göre açıklar.[511] Buna göre arazın bâkī olması, ona bekā arazının ilişmesiyle mümkün olur.[512] Bu durumda bekā arazı, kendisinde mevcut bir durum olup zâid olarak bir arazda bulunmuş olur.[513] Dolayısıyla arazın arazla kâim olması durumu ortaya çıkar. Ancak hem mütekaddim hem de müteahhir kelâmcıların çoğunluğuna göre arazın arazla kâim olması imkânsızdır. Çünkü arazın bizâtihi kendisi itibarıyla mekânda yer tutabilmesi, başka bir mekân tutan varlığa bağlıdır. Bu durumda kendisinin mekânda var olabilmesi başka bir varlığa bağlı olan bir varlığın, başka bir varlığın mekânı olabilmesi mümkün değildir.[514] Şârih'in burada arazın bâkī olmaması hususunda dayandığı iki öncül vardır. Birinciye göre arazın bâkī olabilmesi yalnızca kendinde ayrı bir varlığı olan bekā arazının onda bulunmasıyla mümkün olması, ikincisi ise bir şeyin kâim oluşunu, yer tutmada bağlılık anlamında açıklamaktır.[515]

Şârih arazın bâkī olmadığı hakkında getirilen bu delilleri kabul etmeyip iptal eder. İlk olarak bekā arazının itibarî olduğunu kanıtlayarak somut varlığının olmadığını ispat eder. Ona göre bekā, bir şeyin varlığının kesintisiz olarak devam etmesi ve onun varlığının son bulmamasıdır. Bekānın var oluşunun hakikati, ikinci zamana nispeti itibariyledir.[516] Yani bekā, bir varlığa eklenen kendine ait varlığı olan bir şey olmayıp varlığı itibarîdir.[517] Şârih, bekā arazının itibarî olmayıp zâid bir varlık yani hakiki bir varlık konumunda olduğunu söyleyenlerin "var oldu fakat bâkī olmadı (وجد و لم يبق)" ifadesini "sonradan meydana geldi fakat varlığı devamlı olmadı (حدث فلم يستمر وجوده)" şeklinde açıklamaktadır. Yani onun burada vurgulamak istediği husus, bâkī oluşun somut bir varlığının bulunmamasıdır. Diğer bir deyişle "var oldu fakat bâkī olmadı" ifadesinde, varlığın süreksizliği bekā arazından yoksunluğuna bağlanırken "sonradan meydana geldi fakat varlığı sürekli olmadı" ifadesinde ise varlığın süreksizliği zâid bir bekā arazına

511 İlk dönem Eş‘arî kelâmcılarına göre araz iki anda bâkī kalamaz. Yani arazlar cevherler gibi iki farklı anda bâkī kalamayıp sürekli yok olup tekrar yaratılırlar. Onlara göre insanın arazları bâkī sanması, duyu yanılmasından ibarettir. Söz gelimi yanan meşalenin ateşi sürekli yenilenip yanar. Ancak insan algısı onu tek ateş olarak görmektedir. Diğer arazlar da bunun gibi olup her an yeniden yaratılmaktadır. Ferhârî, *en-Nibrâs*, 243.

512 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 31.

513 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 212; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/340; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 211.

514 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 31; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 201.

515 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 209.

516 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 31.

517 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 209; Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 213.

bağlanmayıp zâtın kendisine bağlanmaktadır.[518] İkinci olarak Şârih'in itiraz ettiği nokta kâim olmanın manasının tahayyüz yani yer kaplama olarak açıklanmasıdır. Ona göre kıyâmın manasının yalnızca yer kaplamadaki bağlılık olarak açıklanması doğru değildir.[519] Şârih, filozofların kâim olmakla ilgili görüşlerine meyleder.[520] Buna göre bir şeyin kâim olmasının manası, Allah'ın sıfatlarında olduğu gibi, sıfatın mevsufuna ait olmasıdır. Nitekim Allah'ın sıfatları zâtıyla kâimdir. Buradaki kâim olmanın manası, Allah'ın yer kaplamasının imkânsızlığı sebebiyle, yer kaplamadaki bağlılık anlamında değildir. Sıfatlar, Allah'ın zâtına ait olup ona dayanmaktadır.[521] Bu durumda sıfatın kıyâmıyla arazın kıyâmı arasında bir farklılık kalmaz.[522]

Şârih, arazların bekāsının imkânsızlığına dair getirilen iki öncülü de iptal etmiştir. Onun ulaşmak istediği sonuç, arazların bâkī olarak varlıklarını sürdürmelerini ispat etmektedir. Bunun için cisimlerle kıyaslama yoluyla bir delil getirir. Şârih'e göre arazların yok olup yeniden yaratılması câiz olsaydı, bu durum aynı şekilde cisimler için de geçerli olurdu.[523] Söz gelimi, cisimlerde bulunan renklerin her an yok olup yeniden yaratılmaları, dayandıkları temel olan cisimlerin her an yok olup yeniden yaratılmaları anlamına gelir. Cisimlerin yenilenmesi yani sürekli yok olup yeniden yaratılması da mümkün değildir. Bundan dolayı arazlar da yenilenmeyip bâkī kalır. Şârih'in bu sözü, arazların bâkī olmadığını savunanlara reddiye mesabesindedir.[524] Nitekim cisimlerin bâkīliği noktasında filozoflar ve kelâmcıların çoğu arasında ittifak vardır.[525] Bu duruma yalnızca ilk dönem Mu'tezîlî kelâmcılardan Nazzâm muhalefet etmiştir. Nazzâm'a göre cisimler bâkī olmayıp sürekli yok olup yeniden yaratılmaktadır. Bu görüşte Nazzâm yalnız kalmış ve kabul edilmemiştir. Dolayısıyla cisimler bâkī olup sürekli bir yok edilip yaratılma döngüsü içerisinde değildir. Şârih'e göre bu durumun aynısı arazlar için de geçerli olur.[526] Böylelikle ilk dönem kelâmcılarının ifadesiyle kavram hâline gelen *teceddüd-i emsâl* yani

---

518 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 31; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 213; Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 213.
519 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 31.
520 Bikāî, *en-Nüket ve'l-Fevâid*, 293.
521 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 31; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 214; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/344.
522 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/343.
523 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 31.
524 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 210.
525 Bikāî, *en-Nüket ve'l-fevâid*, 293; Ferhârî, *en-Nibrâs*, 245.
526 Ferhârî, *en-Nibrâs*, 245.

aynı nitelikteki arazların yenilenmesi, art arda devam etmesi veya bir anda yok olup yeniden yaratılmaları görüşü terk edilmiş olur.

Şârih arazın bâkīliğine meyletmekle beraber arazın arazla kâim olma meselesinde ise ilk dönem kelâmcılarıyla aynı fikre sahiptir. Nitekim filozoflara göre hareket cisimle kâim olan bir arazdır. Hareketin türleri olan hız ve yavaşlık ise hareket arazıyla kâim olan diğer arazlardır. Söz gelimi, dilsel kullanımlarda hızlı hareket ve yavaş hareket tabirleri kullanılırken hızlı cisim ve yavaş cisim tabirleri kullanılmaz. Yani hızlılık ve yavaşlıkla nitelenen cisim değil arazdır.[527] Bu durumda hareket ve onu niteleyen durumlar arasında ontolojik bir farklılık oluşur. Yani hareket ayrı bir arazken hızlılık veya yavaşlık ona eklenen ayrı birer arazdır. Şârih bu görüşü kabul etmemektedir. Ona göre harekette bulunan hızlılık ve yavaşlık nitelemelerinin hareketten ayrı bir varlığı yoktur. Hareketteki hızlılık ve yavaşlık, hareketler arası nispetten kaynaklanır. Yani bir hareket diğer harekete göre hızlı veya yavaş olarak nitelenir. Yoksa onda ayrı bir varlık olarak bulunan hızlılık ve yavaşlık arazları sebebiyle bu durum gerçekleşmez. Zira hakiki türler izafî durumlara göre değişmez.[528] Söz gelimi, "insan ata nispetle eşektir" diye bir ifade kullanılması doğru değildir. Çünkü insan hakiki bir tür olduğu için ata veya eşeğe nispet edilmesiyle insanlığında herhangi bir değişme meydana gelmez. Bunun gibi hızlılık ve yavaşlık farklı türler olsaydı, bunların harekete nispeti hareket olarak adlandırılmazdı.[529]

3.1.4. Muhâlefetün li'l-havâdis

Muhâlefet karşıtlık, farklılık ve çelişki gibi anlamları karşılarken havâdis ise yaratılmış varlıkları ifade eder. İki kelimenin birleşiminden olan bu terkip, yaratılmışlara benzememek manasıyla Allah'ın selbî sıfatlarından birini ifade etmektedir.[530] Doğrudan Kur'ân ve Sünnet'te bu terkip zikredilmemektedir. Ancak Allah'ın diğer yaratılmış varlıklardan farklılığını vurgulayan birçok nas bulunmaktadır. Söz gelimi İsrâ Suresi'nde geçen "*Çocuk edinmeyen, hakimiyette ortağı bulunmayan, âcizlikten münezzeh olduğu için bir dayanağa da ihtiyacı olmayan Allah'a hamdederim, de ve tekbir getirerek O'nun şanını yücelt!*" (el-İsrâ 17/111) ve Şûrâ Suresi'nde geçen "*O'na benzemeye yaklaşabilecek hiçbir şey yoktur*." (eş-Şûrâ 42/11) vb. ayetlerde ifade edilen durumların

527 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 215.
528 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 32.
529 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 216.
530 Topaloğlu – Çelebi, "Muhâlefetün li'l-Havâdis", 223.

hepsi kelâmcılar tarafından muhâlefetün li'l-havâdis terkibiyle karşılanmıştır. Ömer en-Nesefî ise metninde doğrudan bu terkibi kullanmamakta farklı ibarelerle Allah'ı yaratılmışlardan tenzih etmektedir.[531] Şârih de bu kullanımı takip ederek Nesefî'yi şerh eder. Nitekim sırasıyla Allah'ın cisim ve cevher olmaması, Allah'ın musavver, mahdûd, ma'dûd, mütecezzî ve mütenâhî olmaması, Allah'ın herhangi bir mâhiyet ve keyfiyetle vasıflanmaması, Allah'ın zaman ve mekândan münezzeh oluşu ve Allah'ın hiçbir şeye benzememesi gibi başlıklar altında konu ayrıntılı bir biçimde açımlanmaktadır.

3.1.4.1. Allah'ın cisim ve cevher olmaması

Şârih, Allah'ın cisim olmayı çağrıştıracak tüm nitelemelerden nefyedilmesi gerektiğini düşünür. Ona göre cismin en temel özelliği olan parçalardan oluşması ve belli bir yeri kaplaması, onun sonradan olduğunu gösteren en önemli özellikleridir.[532] Nitekim ister parçaları cevher-i fertlerden ister heyûlâ ve sûretten oluşsun her bileşik olan parçalarına ihtiyaç duyması sebebiyle mümkün varlıktır. Mümkün varlıklar ise sonradan olan yani hâdis varlıklardır.[533] Diğer taraftan her yer kaplayan ancak kapladığı mekânla birlikte var olur. Mekân ise sonradan varlığa gelen hâdis bir varlıktır. Dolayısıyla Allah'ın cisim olamayacağı gayet açık bir hükümdür.[534] Ancak böyle olmasına rağmen Allah'a cisme ait özellikler atfeden birçok kişi ve gruplar olmuştur. Nitekim genel olarak bu görüş sahipleri belirli bir fırka adı olmaksızın Mücessime veya Müşebbihe olarak adlandırılırlar. Bu düşünce sahipleri arasında Allah'a et ve kan nispet edip hakiki bir cisim olarak tanımlayacak kadar ileriye giden aşırı fikirler bulunmaktadır.[535] Bunun yanı sıra müstakil bir mezhep olarak ortaya çıkan Kerrâmiyye ve bazı Hanbelîler de bu kapsamda değerlendirilirler. Nitekim Kerrâmîlere göre cisim, zâtıyla kāim olup bileşik ve bölünebilir olmayan varlıklara verilen bir isimdir. Buna göre Allah da zâtıyla kāim olan bir varlık olduğuna göre cisim lafzı O'nun hakkında da kullanılabilir.[536] Ancak her ne kadar Kerrâmîler cismi bu şekilde tanımlasalar da cisim lafzının ilk anda akla getirdiği mana, onun bileşik olma özelliği olduğu için böyle bir isimlendirme yapılması uygun

531 Ömer en-Nesefî, *el-Akāidü'n-Nesefiyye*, 9.
532 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 32.
533 Bikāî, *en-Nüket ve'l-fevâid*, 294.
534 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 216.
535 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/347.
536 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 216; İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/347; Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 217.

değildir. Diğer taraftan Hanbelîlik içinde de Allah hakkında cisim olmayı çağrıştıracak ifadeler kullanan ve O'na cisme ait özellikler atfeden kişiler olmuştur.[537] Bu şekilde Allah hakkında cisim olmayı çağrıştıracak ifadelerin kullanılması sebebiyle kelâmcılar, Allah'tan cisimliğin nefyini vurgulamışlardır.

Kelâmcılara göre parçalanamayan parça anlamına gelen cevher olmak da Allah'ın zâtından nefyedilmelidir. Nitekim cevher, cismin temel yapısını oluşturan bir parça olup mütehayyiz bir varlık türünü ifade eder.[538] Bu anlamda ele alındığında Allah'ın cevher olmakla nitelendirilmesinin imkânsız oluşu açıktır.[539] Diğer bir anlama şekli de Meşşâî filozofların cevher tanımıdır. Nitekim onlar cevheri, ister somut isterse soyut olsun herhangi bir mevzuda olmayan mevcut olarak tanımlamaktadırlar.[540] Bu tanıma göre ilk anda akla gelen anlam, herhangi bir mevzuda olmayan mevcut ifadesi açısından, zorunlu varlık olan Allah'ı da kapsamına aldığı yönündedir.[541] Ancak Meşşâî filozoflar cevheri mümkünün kısımlarından kabul ederek bu anlamı iptal ederler. Nitekim onların bu tanımdan kasdı, var olduğunda kendi kendine kāim olan, herhangi bir konuda olmayan mümkün mâhiyettir.[542] Meşşâî gelenekte bir varlığın mâhiyetinden bahsedilmesi, onun mümkün varlık kapsamında değerlendirilmesi için yeterlidir. Çünkü varlık taksimi yapılırken varlık - mâhiyet ayrımı göz önüne alınır. Mevcutlar, varlığı mâhiyetinden ayrı olmayan ve varlığı mâhiyetine eklenen varlık olarak ikiye ayrılmaktadır. İlk kategori yani varlık - mâhiyet özdeşliği olan varlık vâcibü'l-vücûd Allah iken ikinci varlık kategorisi varlığı mâhiyetinden ayrı düşünülebilen mümkün varlıkları kapsamaktadır.[543] Dolayısıyla ister kelâmcıların isterse filozofların verdiği anlamlar temel alınsın nihayetinde Allah'ın bu nitelemelerle vasıflanması mümkün değildir.

---

537 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 216; Mücessime kapsamında değerlendirilen bazı kimseler de Allah'ı cisim olarak adlandırmakta ancak ona cisme ait özellikler nispet etmemektedirler. Nitekim Devvânî, bu konuya değinerek bu kişilerin Allah'ın cisim olduğunu ancak diğer cisimler gibi olmadığını, onun bir mekâna sahip olduğunu ancak diğer mekânlar gibi olmadığını ifade ederler. Devvânî bunları ifade eden kimselerin Allah'a cismiyyet atfetmedikleri için tekfir edilmemesi gerektiğini belirtir; Akkirmânî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-İsâm*, 3/348.

538 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 32.

539 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/347.

540 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 32.

541 Bikāî, *en-Nüket ve'l-fevâid*, 294.

542 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 32; İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/348; Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 217.

543 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 211; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 217; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/351.

İlk anda akla gelen anlamda cisim ve cevher niteliklerinin Allah'a nispet edilmesi mümkün değildir. Diğer taraftan cisim ve cevherin diğer manaları özelinde, yani kendi kendine kāim ve bir konuda olmayan varlık olmaları açısından, Allah hakkında kullanılmaları da naslarda geçmemesi sebebiyle Şârih'e göre uygun değildir.[544] Şârih Allah'ı isimlendirme konusunda ilk etapta nasların çizdiği çerçeve ile sınırlı kaldığı izlenimi verir. Ancak kadîm, mevcut ve vâcib gibi lafızlar söz konusu olduğunda, naslarda geçmemekle beraber, Şârih bunları Allah hakkında kullanmaktadır. Şârih bu durumu açıklarken bu kavramlar üzerinde icmâ olduğunu ifade eder.[545] Şârih cisim ve cevher isimlerinin verilmemesini naslarda geçmemesine bağlarken mevcut, kadîm ve vâcib gibi naslarda geçmeyen isimleri Allah hakkında kullanması, kendi içinde tutarlı görünmemektedir. Nitekim Allah hakkında hangi isimlerin kullanılıp kullanılamayacağı hususunda bir icmâ da bulunmamaktadır. Şârih bu konuda kararsız görünmektedir. Nitekim zikredilen kavramları Allah hakkında kullanmakla beraber nasların izin verdiği bir ismin eş anlamlısının ya da manasının gereğinin Allah hakkında kullanılıp kullanılamayacağı hususunda sessiz kalıp herhangi bir görüş bildirmemektedir.

Allah'ı isimlendirme hususunda farklı görüşler öne sürülmüştür. Bu konuda Sünnî kelâm mezhepleri arasında bile birbirinin zıttı görüşler bulunmaktadır. Naslarda izin verilen veya izin verilmeyen isimlendirmelerin kullanılıp kullanılmayacağı hususunda herhangi bir tartışma yoktur. Burada tartışmanın temel noktası, naslarda hakkında herhangi bir hüküm olmayan isimlendirmeler hususundadır.[546] Nitekim muhaşşîlerin çoğu, naslarda Allah hakkında kullanılan isimlerin eş anlamlılarının ve gereklerinin kullanılmasını uygun görmez. Onlara göre bunlar kullanıldığında eksiklik ifade edici veya vehmettirici unsurlar barındırabilir. Söz gelimi, ayette Allah "h*er şeyin yaratıcısı*" (ez-Zümer 39/62) olarak isimlendirilirken bunun bir tür açılımı olarak "domuzların ve maymunların yaratıcısı" şeklinde isimlendirilmesi, eksikliği vehmettirmesi sebebiyle uygun değildir.[547] Aynı şekilde Allah'ın isimlerinden olan Şâfî isminin eş anlamlısı olarak tabip isminin O'nun hakkında kullanılması uygun değildir.[548] Nitekim bazı isimler de ilk kullanıldıklarında eksikliği hiçbir şekilde vehmettirmediği düşünülebilir. Söz gelimi

544 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 32.
545 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 32.
546 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 212; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 218.
547 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 219; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 213; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 219-220; Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid*, 302.
548 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 213; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 219-220.

Allah'ı âkıl, ârif veya fatin sıfatlarıyla vasıflandırmak eksikliği vehmettirmez. Ancak bu isimlendirmelerin anlamları içinde bulunan eksiklikler sebebiyle kullanılmaları uygun değildir. Çünkü bu isimler anlamları içerisinde bir yetkinlik sürecini barındırmaktadır. Ârif olarak vasıflanmak öncesinde ârif olunmayan yani gaflette olunan bir zamana işaret eder. Aynı şekilde fatin kelimesi de önceden bilinmeyeni hızlı bir şekilde idrak etme anlamını barındırmaktadır. Dolayısıyla nasların dışında Allah'ı isimlendirmek eksiklik vehmettireceği için uygun değildir.[549] Kestelî de Allah'ın zâtına uygun olmayan anlamların nispet edilme tehlikesi olduğu için naslar dışında Allah'a isim nispet etmeyi uygun görmemektedir.[550] Bu görüşler açısından bakıldığında naslarda ifade edilen isimlerin de zihinde eksiklik anlamını vehmettirebileceği düşünülebilir. Nitekim Kur'ân'da zikredilen Allah'ın işiten veya gören olması gibi ifadeler, insan zihninde ilk anda bir teşbih oluşturabilir. Bu sebeple burada önemli olan unsur, isimlendirmenin Allah hakkında sabit olan bir mana üzerinden yapılmasıdır. Yani naslarda Allah kādir olmakla vasıflandığı için bu manaya delâlet eden lafızların kullanılmasında bir sakınca olmaması daha tutarlı bir görüş olarak zikredilebilir.

Genel olarak isimlendirme konusundaki görüşler tasnif edildiğinde sekiz kısımda toplanabilir. Birinci görüş muhakkik âlimlerden bazılarına nispet edilir. Buna göre diğer dillerde konulmuş özel isimlerin Allah hakkında kullanılmasında herhangi bir sakınca yoktur. Söz gelimi, Fârisîler'in kullandığı Hüdâ ve Türkler'in kullandığı Tanrı isimlendirmeleri Allah hakkında kullanılabilir. Bu âlimlere göre asıl tartışma fiil ve sıfatlardan türetilen isimlendirmelerdir. Yani ey güçlü veya ey bilgili gibi türetilen ifadeler üzerindedir.[551] İkinci görüş Mu'tezile ve Kerrâmiyye mezheplerine aittir. Bu görüşe göre aklın vasıflanmasına delâlet ettiği her şey Allah hakkında söylenebilir. Çünkü dinde böyle bir yasaklama yoktur.[552] Üçüncü görüş isim vermeden bazılarına nispet edilir. Bu görüşe göre naslarda gelen isimlerin eş anlamlılarının söylenmesi câizdir. Bunun istisnası inkârcıların dilinde olan isimlendirmelerin kullanılmamasıdır.[553] Dördüncü görüş Bâkıllânî'ye aittir. Bâkıllânî, Mu'tezile'nin görüşüne meylederek Allah hakkında sabit olan bir manaya delâlet eden her bir lafzın O'na nispet edilebileceğini

549 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/355.
550 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 219.
551 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/355; Ferhârî, *en-Nibrâs*, 248.
552 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 219; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/355; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 218.
553 Ferhârî, *en-Nibrâs*, 248.

savunmaktadır. Ona göre burada önemli olan zikredilen lafzın eksikliği vehmettirici olmamasıdır.[554] Beşinci görüş ise Bâkıllânî'nin görüşüne övgü ve yüceltme şartını getirenlere aittir. Yani eksikliği vehmettirmeyen ve övgü, yücelik bildiren bir isim Allah'a nispet edilmelidir.[555] Altıncı görüş ise Cüveynî'ye nispet edilen tevakkuftur. Yani bu konu tam olarak bilinemeyeceğinden dolayı herhangi bir görüş beyan etmemektir.[556] Cüveynî'ye göre naslarda geçmeyen bir isim kullanılması hususunda herhangi bir izin veya yasak yoktur. Bundan dolayı herhangi bir hüküm vermemek ve naslarda isim olarak kullanılan lafızları kullanıp yasaklananları kullanmamak gereklidir.[557] Yedinci görüş ise Gazzâlî'ye aittir. Buna göre sıfata delâlet eden bir isimlendirme, başka bir deyişle vasıflama câiz iken zâta delâlet eden bir isimlendirme ise câiz değildir. Söz gelimi kudret sıfatına delâlet eden ey güçlü ifadesi Allah hakkında kullanılabilir iken Tanrı veya Hüdâ gibi zâta delâlet eden lafızlar kullanılamaz.[558] Çünkü Gazzâlî'ye göre bir kişiye isim ya kendisi tarafından ya da velisi tarafından verilir. Herhangi bir kişinin isimlendirilmesi böyle iken Allah'a insanların isim vermesi mümkün değildir. Ona göre sıfatlara delâlet eden bir isim kullanılırken de eksikliği vehmettirici ifadelerden kaçınılmalıdır. Söz gelimi Allah hakkında tek başına "ey zelil eden" ifadesinin kullanılması uygun değildir. Bu ifade ancak "ey azîz kılan ve ey zelil eden" ifadelerinin birlikte söylenmesiyle uygun bir ifade olur.[559] Sekizinci görüş ise Eş'arî'ye aittir. Buna göre yalnızca naslarda geçen isimlerin kullanılması câizdir. Yani esmâ-i hüsnâ dışından bir ismin Allah hakkında kullanılması Eş'arî'ye göre câiz değildir.[560] Eş'arî'nin bu görüşünü Seyyid Şerîf el-Cürcânî de tercih etmektedir.[561] Bu konuda genel olarak muhaşşîler, Cürcânî vasıtasıyla Eş'arî'nin görüşünü takip etmektedirler.

3.1.4.2. Allah'ın musavver, ma'dûd, mütecezzî ve mütenâhî olmaması

Ömer en-Nesefî cisim ve bileşenleri olan cevher ve arazı, Allah'ın zâtından nefyetmekle yetinmemektedir. O, tenzih hususunda bu meselelerin ayrıntılarına girerek yer yer eş

554 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 219; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/355; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 218; Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, 343; Bikāî, *en-Nüket ve'l-Fevâid*, 294.
555 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/366; Ferhârî, *en-Nibrâs*, 249.
556 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 212; Ferhârî, *en-Nibrâs*, 249.
557 Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 126.
558 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 218; Ferhârî, *en-Nibrâs*, 249; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 212.
559 Gazzâlî, *el-Maksadü'l*-esnâ, 344-345,347.
560 Gazzâlî, *el-Maksadü'l*-esnâ, 343; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 212.
561 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/366; Ferhârî, *en-Nibrâs*, 249.

anlamlı ifadeler kullansa da Allah'ı yaratılmış varlıkların özelliklerinden nefyetmeye devam eder. Bu minvalde ilk olarak Nesefî, Allah'ın musavver olmadığını ifade eder.[562] Şârih de Nesefî'yi takip ederek aslında cisim olmanın bir uzantısı olan cisimlik niteliklerini tek tek Allah'ın zâtından nefyetmektedir. İlk olarak Şârih, Allah'ın musavver, yani suret sahibi bir varlık olmadığını açımlayarak giriş yapar. Ona göre insan ve at gibi tasavvur edilebilen bir varlık, bir sûrete ve şekle muhtaçtır. Dolayısıyla şekil ve sûrete sahip olmak cisimlerin bir özelliğidir.[563] Sûrete sahip olan bir varlık onu kāim kılacak/var kılacak başka bir varlığa muhtaçtır. Aynı zamanda var olduğu varlıkta ister dairesel ister dörtgen isterse üçgen vb. bir şekle sahip olması gerekir. Bunlar ise sınırlı ve sonlu varlığın özelliklerinden olduğu için Allah hakkında düşünülmeleri mümkün değildir.[564]

Allah'ın bir sûretinin ve şeklinin olmaması vurgusu, bu konuda ortaya çıkan düşünceler sebebiyle ifade edilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in "Falan kişi çirkindir demeyiniz; Şüphesiz ki Allah Âdem'i [kendi] sûretinde yaratmıştır"[565] hadisi üzerinden hareket eden bazı teşbih ehli kimseler, Allah'ın sûretinin Hz. Âdem'in sûreti gibi olduğunu iddia etmişlerdir. Buradaki zamirin döndüğü yer hususunda üç farklı açıklama yapılmıştır. Birinci görüşe göre "*alâ sûretihî*" ifadesindeki "*hu*" zamiri, Allah ve Hz. Âdem'in sûretlerinin dışında başka bir şeye râcidir. Nitekim başka bir rivayette Hz. Peygamber'in başka birinin yüzüne vuran bir adam gördüğü anlatılır. Bunun üzerine Hz. Peygamber, o adamın karşısındaki kişinin yüzüne vurmasını yasaklar. Ve "Allah Âdem'i kendi sûretinde yaratmıştır."[566] buyurur. Yani "[kendi] sureti" ifadesindeki zamir, vurulan kişinin yüzüne râcidir. Bu şekilde mana, "Allah Âdem'i vurulan kişinin sûretinde yaratmıştır." şeklinde değişir.[567] Dolayısıyla Hz. Peygamber insanın yüz kısmının önemine işaret ederek kişinin yüzüne vurulmaması gerektiğini vurgulamış olur. İkinci görüş ise hadiste geçen "*hu*" zamirinin Hz. Âdem'e ait olmasıdır. Nitekim Fahreddin er-Râzî bu görüşün kabul edilmeye daha lâyık olduğunu ifade eder. Ona göre Arap dilinin kullanımına uygun olarak zamirin en yakın yere dönmesi gereklidir. Bu hadiste ise zamire

562 Ömer en-Nesefî, *el-Akāidü'n-Nesefiyye*, 9.
563 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 32.
564 Bikāî, *en-Nüket ve'l-fevâid*, 295.
565 Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *el-Müsnedü's-sahîh ale't-tekāsīm ve'l-envâ*, nşr. Muhammed Ali Sönmez – Halis Aydemir (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 3/249 (No. 2351).
566 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuayb Arnaût - Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 12/275 (No. 7323).
567 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 219-220.

en yakın olan isim Hz. Âdem'dir.[568] Bu durumda hadisin manası Allah'ın Hz. Âdem'i, sûretini değiştirmeden dünyaya göndermesi olarak te'vil edilir. Buna göre İblîs Allah tarafından sûreti değiştirilerek dünyaya gönderilmiş iken Hz. Âdem'in sûretinde herhangi bir değişiklik olmamıştır. Dolayısıyla hadisteki ifadeler bu manayı kastetmektedir.[569] Üçüncü görüş ise "*hu*" zamirinin Allah'a dönmesidir. Bu durum da ise Allah'ın sûretinden kasıt onun sıfatları olarak te'vil edilir. Yani Hz. Âdem diğer varlıklardan ayrılan ilim, hikmet ve rahmet vb. farklı sıfatlarla donatılmıştır.[570] İkinci görüş yani zamirin Hz. Âdem'e râci olması daha isabetli durmaktadır. Ancak buradaki zamirin döndüğü yer konusunda hangi görüş kabul edilirse edilsin nihayetinde Allah'ın cisme benzeyen bir sûretinin olması imkânsız olduğu için hadisin te'vil edilmesi daha uygundur.

İkinci olarak zâtın nefyedildiği husus mahdûd olmaktır.[571] Yani herhangi bir sınırının ve sonunun olmaması anlamına gelir.[572] Allah'ın herhangi bir şeyle sınırlandırılması, O'nun özünün bilinebilmesi anlamına gelir. Ancak Allah'ın özü/aslının bilinmesi mümkün değildir.[573] Allah'a herhangi bir yön isnat etmek de O'nun sınırlandırılması anlamına gelir. Söz gelimi, O'nun arş ve yer arasında olduğunu söylemek belirli bir yerde sınırlandırmak demektir. Allah bu tür nitelemelerden uzaktır.[574] Üçüncü olarak Allah ma'dûd değildir.[575] Yani Allah'ın zâtı, herhangi bir uzunluğa veya ölçüye ya da sayılabilen bir özelliğe sahip değildir.[576] Bu ifade Allah'ın birliğinin tekrarı kabilindendir. Allah'ın birliğini ispat etmek O'nun hakkında ileri sürülebilecek çokluğu nefyetmek anlamına gelir.[577] Dördüncü olarak Allah mütecezzî, müteba''iz ve müterekkib değildir.[578] Yani Allah cüzlere ve boyutlara sahip bir varlık olmadığı için bölünmesi veya parçalardan bileşik olması mümkün değildir.[579] Mütecezzî fiilen kısımlara ayrılmayı, müteba''iz ise aklî ve vehmî bölünmeyi ifade etmektedir. Allah'ın zâtı her türlü

---

568 Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs fî ilmi'l-kelâm*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkā (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1406/1986), 113.
569 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 220.
570 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 220; Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, 115.
571 Ömer en-Nesefî, *el-Akāidü'n-Nesefiyye*, 9.
572 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 33.
573 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/358.
574 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 220.
575 Ömer en-Nesefî, *el-Akāidü'n-Nesefiyye*, 9.
576 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 33.
577 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/358
578 Ömer en-Nesefî, *el-Akāidü'n-Nesefiyye*, 9.
579 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 33.

bölünmeden ve bileşik olmaktan münezzehtir.[580] Beşinci olarak Allah mütenâhî değildir.[581] Yani Allah, sonlu niteliklere sahip sayılabilen ve ölçülebilen nesneler gibi değildir.[582] Allah'ın varlığının bâkī olup sonunun olmaması vurgulanmıştır.

3.1.4.3. Allah'ın herhangi bir mâhiyet ve keyfiyetle vasıflanmaması

Allah kadîm diğer bir deyişle zorunlu varlık konumunda olması sebebiyle hâdis/mümkün varlıklar gibi bir niteliğe sahip değildir. Yani Allah, bir mâhiyete sahip olmakla vasıflanamaz.[583] Mâhiyeti olan varlıklar "o nedir?" sorusuna muhatap olurlar. Bu sorunun cevabı olarak cinsler arasındaki farklar göz önüne alınarak sorulan varlığın ne olduğuyla ilgili bir tanım yapılır. Sorulan varlığın kendisinin dâhil olduğu cinsler kümesi ve bu kümeden ayrıştığı temel özelliklerinin olması gereklidir. Bu durum ise varlıkta sonradan ve bileşik olma durumuna sebebiyet verir. Bu özelliklere sahip bir varlık ise hâdis/mümkün varlıklar kümesinde değerlendirilir.[584] Bu konuda Şârih, Ebû Hanîfe'ye isnat edilen bir sözden bahseder. Rivayet edildiğine göre Ebû Hanîfe, "Allah'ın kendisinden başka kimsenin bilmediği bir mâhiyeti vardır" demiştir. Şârih bu sözün asılsız olduğunu, eğer doğru olsaydı Ebû Hanîfe'nin takipçileri tarafından kitaplarda zikredilmesi gerektiğini ifade eder. Diğer taraftan Şârih, bu söz doğru olarak kabul edildiği takdirde Allah'ın delilsiz olarak müşahedeyle bilineceğini anlamına geleceğini de belirtir.[585] Yani mâhiyeti olan bir varlık artık somut düzeyde idrak edilebilecek bir seviyeye sahip olur. Bundan dolayı da herkes tarafından basitçe idrak edilebilir. Nitekim Şârih, Ebû Hanîfe'nin metodunu devam ettiren en önemli kelâmcılardan Mâtürîdî'nin sözüne atıfta bulunarak bu açıklamasını desteklemektedir. Mâtürîdî şöyle demektedir: "Birisi bize Allah'ın ne olduğunu sorarsa eğer sorduğu bu soruyla O'nun ismini kastediyorsa Allah rahmân ve rahîmdir; eğer bu soruyla O'nun sıfatını soruyorsa Allah işiten ve görendir; eğer bu soruyla O'nun fiilini soruyorsa o hâlde Allah yaratılmış varlıkları yaratandır deriz. Son olarak eğer bu soruyla Allah'ın mâhiyetini kastediyorsa

---

580 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 214; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 221; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/359.

581 Ömer en-Nesefî, *el-Akāidü'n-Nesefiyye*, 9.

582 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 33.

583 Ömer en-Nesefî, *el-Akāidü'n-Nesefiyye*, 9.

584 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 221; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/366; Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 222; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 222.

585 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 214; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, 4/53.

Allah, benzeri ve cinsi olmayan varlıktır ve mâhiyetten münezzehtir diye cevap veririz."[586] Dolayısıyla Allah'ın mâhiyetinden bahsedilemez.

Allah'ın zâtının herhangi bir keyfiyetle vasıflanması da mümkün değildir. Nitekim renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, rutubet, kuruluk vb. nitelikler cisimlere mahsustur.[587] Allah'ın iç veya dış duyularla duyumsanan arazlarla nitelenmesinin imkânsızlığı noktasında genel olarak ittifak vardır. Duygusal arazlar olarak kabul edilen kin, hüzün ve nefret gibi nitelikler de Allah hakkında imkânsızdır. Bu konuda ittifak bulunmakla birlikte aklî hazlar hususunda kelâmcıların kabul etmediği filozoflar tarafından ortaya atılan farklı bir görüş bulunur. Onlar, Allah hakkında aklî hazzın olabileceğini kabul etmişlerdir.[588] Filozoflara göre haz, uyumlunun idrak edilmesidir. Yani hangi varlık kendi zâtında bir yetkinliği idrak ederse, zorunlu olarak bundan haz alır. Allah'ın idrak ettiği yetkinlik ise yetkinliklerin en yücesi ve idrak açısından en mükemmelidir. Dolayısıyla O'nun hazzı da hazların en güçlüsü olmak zorundadır. Kelâmcılar hazzı, idrakin kendisi olarak görmemektedirler. Yani zâtın idrak etmesi haz olarak kabul edilmez. İdrak ve haz ayrı şeyler olup idrak, hazzın sebebidir. Allah'ın zâtı ise hazzı kabul etmeyebilir. Bundan dolayı sebep olan idrakin zâtta bulunması, hazzın meydana gelmesine neden olmaz.[589]

3.1.4.4. Allah'ın zaman ve mekândan münezzeh oluşu

Bir mekâna yerleşme durumunun Allah hakkında imkânsızlığı açıklamaya muhtaç olmayabilir. Ancak Haşviyye, Müşebbihe ve Kerrâmiyye mensuplarının, hatta bir kısım Hanbelî âlimlerin Allah hakkında mekânı çağrıştıran ifadeler kullanmaları onlara cevap verilmesini gerekli kılmıştır. Nitekim onların bir kısmı Allah'ın arşta mekân tuttuğunu, bir kısmı ise mekân tutmayıp yukarı cihette olduğunu ifade etmişlerdir. Aynı şekilde Neccâriyye mensupları da Allah'ın bütün mekânlarda zâtıyla var olduğunu iddia ederler.[590] Bu nitelemeler, Allah'ın bir mekâna yerleşmesi mümkün olmadığı için imkânsızdır.[591] Mekânda bulunmak bir boyutun, hakiki veya vehmî diğer bir boyutun içine nüfuz etmesi anlamına gelir. Boyut ise cisim ile kāim olan uzamdan ibarettir. Boşluğun varlığını kabul edenlere göre ise kendi kendine kāim olan uzamdan ibarettir.

---

586 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 214; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, 4/53; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 166-167.
587 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 33.
588 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/363; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/68.
589 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/69.
590 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 222.
591 Ömer en-Nesefî, *el-Akāidü'n-Nesefiyye*, 9.

Dolayısıyla Allah, bölünmeyi gerektireceği için uzam ve miktar sahibi olmaktan münezzehtir.[592] Mekânın ne olduğu hususunda farklı tarifler yapılmıştır. Şârih herhangi bir mekân tarifini tercih etmeden Allah'ın zâtının bir mekâna yerleşik olma fikrini nefyetmektedir. Onun değindiği üç mekân tarifi ise kelâmcılar, Eflatun ve Meşşâî filozoflara aittir. Şârih'in mekânın tarifinde zikrettiği "bir boyutun, başka bir vehmî boyutun içine nüfuz etmesi" kelâmcıların mekân anlayışını yansıtır.[593] Nitekim kelâmcılar mekânı, cisimlerin doldurduğu, vehmedilen boşluk olarak tanımlarlar.[594] Tanımda geçen hakiki boyut ise Eflatun'un mekân anlayışını yansıtır.[595] Ona göre mekân, var olan fakat maddeden soyutlanmış bir uzam olarak tabir edilir.[596] Boyut tanımlamasında geçen "cisim ile kāim olan uzam" ise Aristoteles'in mekân anlayışını yansıtır. Nitekim bu görüş Meşşâî gelenek tarafından benimsenmiştir. Buna göre mekân, kuşatan cismin iç yüzeyi ile kuşatılan cismin dış yüzeyinden ibarettir.[597] Boyutun ise uzam olduğu noktasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Ancak boyut olarak kabul edilen bir mekâna boşluğun nispet edilmesi tartışmalıdır. Kelâmcılar âlemde boşluğun var olduğunu öne sürerlerken Meşşâî filozoflar ise âlemde herhangi bir boşluğun olmadığını savunurlar.[598]

Şârih burada kelâmcılara yöneltilebilecek bir itiraza değinir. Nitekim kelâmcılara göre cevher-i ferdler herhangi bir boyuta sahip olmadan tahayyüz etmektedir. Eğer bir boyuta sahip olsalardı bölünmeleri söz konusu olurdu. Bu durumda Allah'ın da boyutsuz olarak cevher-i ferdler gibi yer kapladığı kabul edilebilir mi?[599] Kelâmcılar açısından bu itirazın yöneltilmesi doğru değildir. Onlar açısından hayyiz ve mekân aynı anlamdadır. Ancak aralarında küçük bir nüans bulunmaktadır. Nitekim hayyiz, mekândan daha umumi olarak

---

592 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid,* 33.

593 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 223; İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd,* 3/363.

594 Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, 276. Kelâm'da boyut, boşluk ile aynı anlamda olmak üzere gerçek varlığı olmayan, cisimde bulunduğu veya kendi başına var olduğu varsayılan ve cismin kendisine bürünmesine elverişli olduğu düşünülen itibarî bir boyutu ifade etmektedir; M. Naci Bolay, "Bu'd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Şubat 2023).

595 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 223; Bikāî, *en-Nüket ve'l-fevâid,* 296.

596 Ferhârî, *en-Nibrâs,* 253.

597 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 223; Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât,* 276; İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, 52.

598 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 215; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 223; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî,* 3/368; İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ şerhi's-Sa'd,* 3/364. Buradaki temel ayrışma noktası âlemin yapısını açıklama modellerine dayanmaktadır. Nitekim atomcu bir yaklaşımla âlemi açıklayan kelâmcılar teorilerinin gereği olarak boşluğu kabul etmişlerdir. Diğer taraftan madde-sûret anlayışına sahip filozoflar ise âlemde herhangi bir boşluk kabul etmemişlerdir. İlhan Kutluer, "Halâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Şubat 2023).

599 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid,* 33.

kullanılır. Yani cevher-i ferdler, uzamlı olarak değil uzamsız olarak yer kaplarlar. Bu durum cevher-i fertlerin tahayyüz etmesi olarak isimlendirilir. Onların tahayyüz ettikleri hayyize Allah'ın tahayyüz etmesi hayyizin kıdemi anlamına gelir. Bu durum ise Allah'ın yanında başka bir varlığın da ezelî olmasını gerektirir. Ezelî olan varlık yalnızca Allah olduğu için bu durum imkânsızdır.[600] Allah'a herhangi bir mekân nispet edilemediği için aşağı, yukarı, sağ veya sol gibi yön tayin eden ifadelerle işaret edilmesi de imkânsız olmaktadır.[601]

Var oluş açısından belirli bir sınırlamayı ifade eden zamanın Allah hakkında ifade edilmesi mümkün değildir. Nitekim Allah, zamanın kapsadığı alana dâhil değildir.[602] Kelâmcılar açısından zaman yenilenenden ibarettir. Bununla başka bir yenilenen ölçülür.[603] Yani iki tane yenilenenin birbiriyle tanımlanmasıdır. Söz gelimi, sürekli yenilenen gündüz ve geceyle ay ölçülür. Sürekli yenilenmeye devam eden aylar ile de yıl ölçülür. Senelerin yenilenmesiyle de hayat ölçülür.[604] Diğer bir örnekle ifade edilecek olursa "Zeyd ne zaman geldi?" sorusunun cevabı olarak "güneşin doğduğu an" diye cevap verilir. Tam tersi olarak "güneş ne zaman doğdu?" diye sorulursa bu defa da "Zeyd'in geldiği anda" diye cevap verilir. Zamanın içinde gerçekleşen iki farklı olay zamanın ölçülmesi için bu şekilde kullanılır.[605] Yaratılmış varlıklar zamana tâbi oldukları için zamanın olmaması durumunda onların da varlığından söz edilmez. Ancak Allah zamansız biçimde devamlı olarak vardır ve O, zamanın içine dâhil değildir.[606] Yani Allah'ın zâtı diğer varlıklar gibi yenilenen olmadığı için başka bir yenilenmeyle ölçülmesi mümkün değildir.[607] Filozofların tanımına göre de zaman hareketin ölçüsünden ibarettir.[608] Yani en büyük feleğin zâtıyla hareketi ilk olarak ölçülmekte, müteakiben onun altındaki varlık dizisinin hareketi buna göre ölçülmektedir.[609] Her iki zaman tanımı da değişim ve mekân sahibi olmayı gerektirir. Bu sebeple Allah'ın zamanla nitelenmesi imkânsızdır.

---

600 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/370-371; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 224.
601 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 225; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/373.
602 Ömer en-Nesefî, *el-Akāidü'n-Nesefiyye*, 9.
603 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 33-34.
604 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 226.
605 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 218.
606 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/376.
607 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 226.
608 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 34.
609 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/376.

3.1.4.5. Allah'ın hiçbir şeye benzememesi

Mümkün/hâdis varlıklar kümesiyle Allah arasında benzerliği çağrıştıran ifadeler vardır. Nitekim insan için kullandığımız ilim, kudret vb. sahibi ifadeleri Allah hakkında da kullanılır. Ancak bu durum yani hem kadîm varlıkta hem de hâdis varlıkta kullanılan ortak sıfat lafızlarının olması benzemeyi gerektirmez. Dolayısıyla Allah hiçbir şeye benzemez.[610] İki varlık arasındaki benzerliği çağrıştıran ifadelerin hakiki manada benzer olmaması açık bir hükümdür.[611] Söz gelimi Zeyd ve Amr arasında insanlık yönünden benzerlik vardır. İnsanlık mâhiyetleri sebebiyle aralarındaki benzerlik hakiki anlamdadır.[612] Ancak bu durumun Allah ve hâdis varlıklar açısından düşünülmesi imkânsızdır. Çünkü bu durumda ilâhların birden fazla olması gerekir.[613] Diğer taraftan benzerlikle iki şeyden birinin diğerinin yaptığı şeyi yapması kastediliyorsa bu durum da mümkün değildir. Zira Allah'ın sahip olduğu sıfatlarla hâdis varlıkların sahip olduğu sıfatların herhangi bir benzerliği yoktur. Yani Allah'ın ilim sıfatıyla insanlarda bulunan ilim sıfatının aynı derecede olması mümkün değildir.[614] Bu minvalde Ramazan Efendi ve İsâm, eski kelâmcılara atfen bir görüş zikreder. Buna göre Allah'ın zâtı, diğer zâtlarla hakikatte mümâsil/benzerdir.[615] O, diğer zâtlardan ancak zorunluluk, hayat, tam bilgi ve kudret vasıflarıyla ayrışır. Diğer bir görüşe göre ise diğer varlıklardan beşinci bir hâl olan ilâhlık ile ayrışmaktadır.[616] Eski kelâmcılar diyerek atfedilen bu görüşler, Mu'tezilî Ebû Ali el-Cübbâî ile Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye aittir.[617] Nitekim Ebû Ali'ye göre Allah, diğer varlıklardan zorunluluk, hayat, tam bilgi ve kudret sıfatıyla ayrışmaktadır. Ebû Hâşim ise bunlara ilaveten zât sıfatı olarak adlandırdığı beşinci bir sıfat kabul etmektedir. Ona göre Allah, zât sıfatıyla diğer varlıklardan ayrışmaktadır.[618] Yani zât sıfatıyla kastedilen ilâhlık özelliğidir. Ancak bu görüş müteahhir kelâmcılar tarafından kabul edilmemiştir. Nitekim Allah, eğer zât ve hakikat itibariyle başka varlıklarla ortak olsaydı, ortak olmadığı yönleri açısından bir farklılık lazım gelirdi. Çünkü iki ayrı varlık olma durumu bunu zorunlu

610 Ömer en-Nesefî, *el-Akāidü'n-Nesefiyye*, 9.
611 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 34.
612 Bikāî, *en-Nüket ve'l-fevâid*, 301.
613 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 227; Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid*, 319.
614 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 34.
615 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 232; İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/390.
616 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 232.
617 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/31.
618 Koloğlu, *Cübbâîlerin Kelâm Sistemi*, 243.

kılmaktadır. Dolayısıyla bu durum, Allah hakkında bileşik varlık olmaya sebebiyet vereceğinden mümkün değildir.[619]

Şârih, Allah'ın sıfatlarıyla insanların vasıflandıkları niteliklerin birbirinden farklılığı noktasında Mâtürîdî kelâmcı Nûreddîn es-Sâbûnî'ye atıfta bulunur. Sâbûnî ilim sıfatı özelinde Allah ve insan arasındaki benzerliği nefyeder. Ona göre insanlardaki ilim, hâdis, mevcut ve sürekli yenilenen bir arazdır. Varlığı mümkün olup zorunlu değildir. Allah'ın ilmi ise kadîm, mevcut ve ezelî bir sıfattır. Varlığı zorunlu olup mümkün değildir. Dolayısıyla Allah'ın ilmi, hiçbir yönden yaratılmışların ilmine benzemez.[620] Yani insanda bulunan ilim yok iken var olmuştur. Allah'ın ilminin öncesinde yokluğunun düşünülmesi ise mümkün değildir.[621] Hem Allah'ın ilminin hem de insanda bulunan ilim arazının var olmakla vasıflanması ise yalnızca lafzen bir benzerlik taşımaktadır. Yoksa iki varlıkta bulunan ilmin varlıksal olarak aynı manayı taşıması mümkün değildir.[622] Sâbûnî, mümâselet yani benzerliğin ne olduğu konusunda ise Şârih açısından hatalı bir görüş benimsemiştir. Sâbûnî'ye göre mümâselet/benzerlik bütün vasıfların ortak olması hâlinde gerçekleşir. Ona göre bir vasıfta ortaklık bulunmadığında mümâselet/benzerlik ortadan kalkmış olur.[623] Aynı görüşü Eş'arî de ifade eder. Ona göre de mümâselet/benzerlik her yönden eşit olmak demektir.[624] Bu tanımlamaya göre iki varlık arasında kıyaslama yapılırken ikisinin birbirine benzediğini belirtmemiz için tüm vasıflarda ikisinin ortak olması gereklidir. Söz gelimi ilk bakışta birbirini anımsatan ikiz kardeşler düşünelim. Verilen tanıma göre ikisi hakkında benzerlik hükmü veremeyiz. Zira birbirlerini anımsatsalar bile ikisi arasında tüm özellikler açısından bir benzerliğin bulunması mümkün değildir.

Şârih, Sâbûnî ve Eş'arî'nin tanımlarındaki problemin farkındadır. Şârih burada Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye atıfta bulunarak tanımlardaki problemi çözmeye çalışır. Nitekim Ebü'l-Muîn, benzerlik hakkındaki zikredilen tanımlardan farklı düşünmektedir. Ona göre dil âlimleri, örnek olarak "Zeyd fıkıh ilminde Amr'ın benzeridir/dengidir." ifadesini, her

619 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 232; İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/390; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/31.

620 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 35; Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, nşr. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1421/2000), 30.

621 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 233.

622 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 228.

623 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 35; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 30.

624 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 35; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, 1/149.

ne kadar aralarında birçok yönden farklılıklar bulunsa da doğru kabul ederler.[625] Yani ona göre bir yönden benzerlik bulunması benzerlik hükmü için yeterlidir. Nitekim Ebü'l-Muîn, Şârih'in zikrettiği bu örneği verirken Eş'arî'nin sözünü kabul etmediğini ifade eder. Ona göre Eş'arî'nin benzerlik/mümâselet için bütün yönlerden eşitliği şart koşması doğru değildir.[626] Şârih bu atfından sonra Hz. Peygamber'in faiz hakkındaki meşhur hadisinde geçen "Buğday buğdayla misli misline"[627] ifadesindeki "misli" tabirine değinir. Ona göre "misli" ifadesi burada ölçü anlamına gelir. Yani karşılıklı olarak alınıp verilen buğdaylardaki sertlik, yumuşaklık vb. özellikler dikkate alınmamıştır. Ona göre bu örnekler dikkate alındığında Sâbûnî ve Eş'arî'nin ifadelerindeki her yönden eşit olma tabirinin, eşitlikte temel alınan ölçü gibi olması gereklidir. Yoksa bütün vasıflarla iki şeyin ortak olması sayı bakımından tekliği gerektirir.[628] Sâbûnî'nin, "Allah'ın ilmi hiçbir yönden yaratılmışların ilmine benzemez" ifadesi, aslında Şârih'in bu yorumunu destekler niteliktedir. Nitekim Sâbûnî, hiçbir yönden benzemez diyerek tüm benzerlik ihtimallerini nefyetmektedir. Bu ifade de aslında onun yalnızca tek yönle benzerliğin oluşmasını kabul ettiğine işaret etmektedir. Yani iki şey arasında yalnızca tek özellik açısından benzerlik oluşmasaydı benzerliği bütün yönlerden nefyetmezdi.[629] Yoksa iki şeyin benzerliğini öne sürebilmemiz için bütün yönlerden eşitlik aramak, iki şeyi tek şeye indirmek anlamına gelir. Bu ise abes bir durumdur. Dolayısıyla Şârih, Sâbûnî'nin takipçisi olduğu Mâtürîdî geleneğe atıf yaparak onun görüşünü te'vil etmeye çalışmaktadır. Aynı şekilde takipçisi olduğu geleneğin kurucu siması Eş'arî'nin sözünü de doğrudan yanlışlamayıp te'vil etmeye yönelmiştir.

3.1.4.6. Hiçbir şeyin Allah'ın ilmi ve kudreti dışında olmaması

Âlemde meydana gelen her şey Allah'ın ilmi ve kudreti dâhilinde meydana gelir.[630] Bazı şeyleri bilmemek veya bazı şeylere güç yetirememek, Allah için eksiklik ve başka bir varlığa ihtiyacının olduğu anlamına gelir. Bu sebeple O'nun bilgisi veya kudreti dışında

625 Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille,* 1/149; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 35.
626 Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille,* 1/149.
627 Hadisin tamamı "Altına karşılık altın, gümüşe karşılık gümüş, buğdaya karşılık buğday, arpaya karşılık arpa, hurmaya karşılık hurma, tuza karşılık tuz cinsi cinsine birbirine eşit ve peşin olarak satılır. Malların sınıfları değişirse peşin olmak şartıyla istediğiniz gibi satın"
628 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 35.
629 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 233; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/393-394.
630 Ömer en-Nesefî, *el-Akāidü'n-Nesefiyye,* 9.

bir şeyin olduğu iddiası, ilâhlık vasfına yaraşmaz. Nitekim ayetlerde de O'nun ilminin ve kudretinin her şeyle ilintili olduğu vurgulanır.[631] Yani Allah gerçekleşeni, gerçekleşmekte olanı, gerçekleşmemiş olanı ve bir şey henüz gerçekleşmediği hâlde gerçekleştiği durumda nasıl olacağını bilir.[632] Allah'ın ilminin ve kudretinin dışında hiçbir şeyin kalmayacağı ibaresi, tam olarak amacı karşılamakta eksik kalmaktadır. Nitekim burada kullanılan şey kelimesi, mümkün varlıklar anlamına gelir. Mümkün varlıklar kudret ve ilim sıfatıyla ilintilidir. Ancak ilim sıfatı yalnızca mümkün varlıklarla ilintili olmayıp vâcib ve imkânsız varlıklarla da ilintilidir. Kudret sıfatı ise vâcib ve imkânsız varlıklarla ilintili değildir. Dolayısıyla aynı ibare içinde hem ilim hem de kudret sıfatının kullanılması, ilim sıfatının kapsayıcılığını karşılamada eksik kalmıştır.[633] Allah'ın ilim sıfatının taallukları yani ilintileri vâcib, mümkün ve imkânsız tüm her şeyi kuşatır. Bu sebeple kudret sıfatının ilintilerinden daha geniştir. İbn Ebî Şerîf ve Hayâlî ilim sıfatının ilintileriyle alakalı bir itirazdan bahsederler. Bu itiraza göre, ilim sıfatı da aynı kudret sıfatının imkânsıza ilintisinin mümkün olmaması gibi bazı şeylerle ilintili olmayabilir.[634] Yani burada kastedilen zihni imkân durumudur. Zihnî imkân, bir şeyin dış dünyadaki olabilirliğine yani mümkün olma durumu dikkate alınmaksızın aklen mümkün olduğu varsayımına dayalıdır.[635] Dolayısıyla zihnî imkân durumunda düşünülen bir durum Allah'ın ilminin vâcib, mümkün ve imkânsız durumların hepsini kapsamasına zarar vermez.[636]

Kelâm geleneği açısından ilim sıfatı özelinde yapılan tartışmaların en önemlisi Meşşâî gelenekle yaşanan tartışmalardır. Nitekim Gazzâlî'nin İbn Sînâ'yı tekfir etmesiyle başlayan tartışmalar günümüze kadar etkisini devam ettirmiştir. Kelâmcılarla filozoflar arasındaki tartışmaların odak noktası, Allah'ın tikellere dair bilgisidir. Nitekim Allah'ın sürekli olarak değişen tikel varlıkları nasıl bildiği meselesinin problem hâline gelmesinin nedeni, bilinen varlıklardaki değişmenin, bilen varlıkta bir değişmeye yol açıp açmayacağı sorunsalıdır. Nitekim vâcib/zorunlu varlık değişmez olduğuna göre, bilgisinin de değişmez olması gerekir. Aksi takdirde vâcib varlıkta değişimin

631 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid,* 36.
632 Bikāî, *en-Nüket ve'l-Fevâid*, 303.
633 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd,* 3/398.
634 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 229; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye,* 235.
635 Cirâr Cihâmî, *Mevsû'atü mustalahâti'l-felsefe inde'l-Arab* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1998), 112.
636 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid,* 230.

gerçekleştiğinin kabul edilmesi gerekir.[637] Bu minvalde Şârih, kelâmcıların bakış açısını yansıtarak filozofların, Allah'ın cüz'iyyâtı/tikelleri bilmediğini ve birden fazla şeye güç yetiremeyeceğini iddia ettiklerini ifade eder.[638] Söz gelimi Allah, Zeyd'in şu an evde olduğunu bilmekte iken, Zeyd evden çıktığında ya o bilgi gidecek ve Zeyd'in evde olmadığını bilecektir ya da o bilgi O'nda olduğu gibi kalacaktır. İlk seçenek değişmeyi, ikincisi ise bilgisizliği gerektirdiği için imkânsızdır.[639] Dolayısıyla Allah, ister Zeyd gibi değişen olsun ister sabit felekler gibi değişime kapalı olsun maddî varlıkların tikellerini bilmez. Aksi durumda maddî varlıkların tikellerini bilmek için cismânî aletlerin gerekli olma sonucu ortaya çıkar. Allah ise cisimle ilgili herhangi bir şeyle vasıflanmaktan münezzehtir. Bundan dolayı maddî varlıkların tikellerini Allah, taakkul/akletme yoluyla küllî olarak bilir.[640] Nitekim İbn Sînâ, Allah'ın tikelleri küllî olarak bilmesini açıklarken astrolog örneğini verir.[641] Buna göre bir astrolog göksel hareketleri, söz gelimi güneş tutulmasının ne zaman, hangi şartlarda gerçekleşeceği hakkında bilgi sahibidir. Astrologun bu bilgisi tutulma olaylarına uyarlanabilecek küllî bir bilme şeklidir. Dolayısıyla güneş tutulması hakkında küllî bilgiye sahip olan astrolog, tek tek tutulmaları da bilmiş olacaktır. Yani Allah'ın küllî/tümel olarak tikelleri bilmesi onlardan hâli kaldığı anlamına gelmemektedir. İbn Sînâ "*Göklerde ve yerde zerre ölçüsünde hiçbir şey O'na gizli değildir.*" (Sebe 34/3) ayetine atıf yaparak kasdının Allah'ın bilgisizliği olmadığına işaret etmektedir.[642] Nitekim Gazzâlî'den sonra gelen müteahhir dönem kelâmcıların birçoğu da İbn Sînâ'nın Allah'a bilgisizlik atfettiğini düşünmemektedir.[643] Söz gelimi Cürcânî, filozofların Allah'ın tikel olayları bir zaman dâhilinde bilmediğini kastettiklerini ifade eder. Yoksa onlara göre Allah, bütün tikel olayları ve gerçekleştikleri zamanları bilir.[644] Dolayısıyla filozofların sözünün zâhirine bakıldığında tekfiri gerektirdiği düşünülebilir. Ancak bu söz tahkik edildiğinde, tekfire gerek olmadığı ortaya çıkmış olur.[645]

---

637 İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 156.
638 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 36.
639 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 230.
640 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/401.
641 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 230; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 236.
642 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, 2/344.
643 Cârullah, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-İsâm*, 3/400.
644 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/124; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/402.
645 Cârullah, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-İsâm*, 3/400.

Kelâmcılarla filozofların ayrıştığı diğer bir husus kudret sıfatıdır. Nitekim filozoflar, Allah'ın yalnızca bir şeye güç yetirebileceğini savunurlar.[646] Meşşâî filozofların Allah-âlem ilişkisini açıklama şekli olan sudûr teorisi bu sözün temel dayanağını oluşturur. Nitekim onlara göre bir olan Allah'tan yalnızca bir çıkar.[647] İlk akla gelen anlamda, Allah'ın yalnızca bir varlık üzerinde kudretinin olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Meşşâî filozoflar bunu kastetmezler. Onlara göre Allah-âlem arasında varlık veren-varlık verilen ilişkisi vardır. Zorunlu varlık olan Allah'ın varlık vericiliği, O'nun fâil illet olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla varlık veren ve varlık verilen arasındaki ilişki, fâil illet ile ma'lûlü arasındaki ilişkiye karşılık gelmektedir.[648] Yani âlem, Allah'ın zâtının gereklerinden olduğu için Allah varsa âlem de zorunlu olarak vardır. Allah-âlem ilişkisinin illet-ma'lûl gibi açıklanması, kelâmcıların itirazının odak noktasıdır. Onlara göre Allah'ın kādir olması, âlemi var etme ve etmeme tercihinin kendinde bulunması demektir. Yani hiçbir şey O'nun zâtından zorunlu bir şekilde meydana gelmez.[649] Aslında Allah'ın dilediğini yapması ve dilemediğini de yapmaması anlamında iki grup arasında fikir birliği vardır.[650] Ancak filozofların Allah'ın yapmasını feyiz ve cömertlik olarak anlamaları ve bunu zâtın gereği olarak kabul etmeleri, kelâmcılar tarafından kabul edilmemiştir. Benzerlik yalnızca lafızlarda olup mana açısından iki grup arasında bir benzerliğin olması mümkün değildir.[651]

3.2. Sübûtî Sıfatlar

3.2.1. Zât - Sıfat İlişkisi

Kelâm geleneğinde ilk dönemlerden günümüze kadar gündemde olmayı sürdüren temel meselelerden birisi zât ve sıfatların arasındaki ilişkinin nasıl olduğudur. Naslarda belirli sıfatların zikredildiği hususunda herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. Ancak zikredilen bu sıfatların, Allah'ın zâtı ile olan ilişkisini açıklama noktasında birbirinden farklı birçok teori geliştirilmiştir. Hicrî birinci yüzyılın sonu ve ikinci yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamış olan ve Mu'tezile mezhebinin kurucusu olarak takdim edilen Vâsıl b. Atâ (öl. 131/748),

646 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 36.
647 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 231; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 236; Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 236; Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid*, 325.
648 Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 188.
649 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/403.
650 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 231; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 237.
651 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/403.

Allah'ın yanında ezelî manalar veya sıfatlar olduğunu benimsemenin birden fazla ilâhın kabulü anlamına geleceğini ifade ederek, o dönemde sıfatlara ontik bir gerçeklik yükleyenlere karşı gelmiştir.[652] Bu durum zât-sıfat tartışmalarının ilk nüvelerine işaret etmesi açısından önemlidir. Gerçekleşen tartışmalar, zâta yönelik bazı nitelemelerin olumsuzlanması anlamında olan selbî sıfatlar hususunda değildir. Nitekim olumsuzlama anlamında zâta atfedilen sıfatların ayrı bir varlıkları yoktur. Dolayısıyla anlam açısından zâttan eksiklikler olumsuzlanır. Zât-sıfat ilişkisinin tartışıldığı sıfat grubu sübûtî sıfatlardır. Bu sıfatlardaki tartışma, âlim, hay, kâdir vd. gibi zâta atfedilen sıfatların zâttan bağımsız olarak ayrı bir ontik gerçekliklerinin olup olmadığı hususunda gerçekleşir. Söz gelimi "Allah âlimdir" dediğimizde, burada ona yüklenen âlim olma vasfı zâtın hâricinde "ilim" adında ontik bir gerçekliğe işaret etmekte midir yoksa doğrudan zâtın kendisine mi işaret etmektedir? Diğer taraftan buradaki tartışma, insanın sahip olduğu ve kendisiyle âlim olduğu ilim arazına benzer bir niteliğin Allah'a atfedilmesiyle ilgili değildir. Nitekim bu konuda herhangi bir tartışma yoktur. Asıl tartışma, Allah hakkında ezelî, kendisiyle kâim ve zâtı üzerine ek bir sıfatın bulunup bulunmamasıyla ilgilidir.[653] Dolayısıyla bir taraftan zâtında çokluk bulunmayan Allah'ın birliği vurgusu, diğer taraftan O'na izafe edilen ezelî sıfatların varlığının ispatı, kelâmcıların iki taraf arasında tevhide yaraşır bir uyum sağlama çabaları açısından karşılaştığı en büyük zorluklardan biri olmuştur.

Şârih bu sıfatlardan her birinin, zorunlu varlık kavramı üzerine ek bir mananın olduğuna işaret ettiğini ifade eder. Nitekim bu sıfatlar eş anlamlı değildir. Yani farklı anlamlara sahiptir. Ayrıca sıfat gibi türemiş bir kelime, bir varlık için kullanıldığında, işaret ettiği bu varlıkta onun kökünün bulunması gereklidir.[654] Yani âlim, hay, kâdir vd. olmakla vasıflanan zât için bunların türedikleri mastarların var olması gereklidir. Dolayısıyla âlim, hay, kâdir olan zâtta ilim, hayat, kudret sıfatları müstakil bir mana olarak bulunur.[655] Söz gelimi "Zeyd vurandır" cümlesi zikredildiğinde, burada Zeyd'e yüklenen "vurandır"

652 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmî Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1992), 40.

653 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 36; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 241.

654 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 36. Şârih'in getirmiş olduğu bu delil, Eş'arî'nin deliline benzemektedir. Nitekim Eş'arî, âlim isminin ilimden, hay isminin hayattan, kâdir isminin kudretten, semî' isminin sem'den, basîr isminin basardan ve bâkî isminin bekādan türetilmiş olmasını, sıfatların varlığı için bir delil olarak kullanmaktadır; Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, nşr. Muhammed Emin ed-Dannâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 20-21.

655 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/409.

yükleminin türediği vurma mastarı onunla kâim bir sıfattır. Çünkü Zeyd, vurma ile vasıflanmadığı takdirde onda bu sıfatın olması düşünülemez.[656]

Mastarların zâtta müstakil bir sıfat olarak bulunmasını genel olarak Mu'tezile ekolü kabul etmemektedir.[657] Nitekim onlara göre Allah ilmi olmayan âlim, kudreti olmayan kâdirdir.[658] Yani Allah bir ilimle âlim olsaydı, o zaman bu ilim ya bilinen bir şey olurdu ya da bilinmezdi. Bilinmemesi durumunda onun kanıtlanması imkânsızdır. Nitekim bilinmeyen bir şeyin kanıtlanması birçok ihtimali kapsamaktadır. Bilinmesi durumunda ise onun mevcut veya ma'dûm olması gerekir. Mâ'dûm olması câiz olmayıp mevcut olması durumunda ise onun ya kadîm ya hâdis olması gerekir. Bu şıkların tümü bâtıldır. Geriye sadece O'nun zâtıyla âlim olma seçeneği kalmaktadır.[659] Şârih bu ifadeleri, "bir şey siyahtır ancak siyahlığı yoktur" demek gibi anlamsız sözler olarak görmektedir.[660] Yani siyah olan bir varlık, hakiki/gerçek bir durum olan siyahlıkla vasıflanmıştır. Bunda siyahlığın olmadığını söylemek anlamsızdır.[661] Muhaşşîler Şârih'e bir itiraz getirildiğini ifade ederler. Buna göre, Mu'tezile'nin bu ifadelerle kasdı, Allah'ın âlimliğinin iptal edilmesi olmayıp yalnızca ilim diye müstakil bir sıfatın varlığını kabul etmemeleridir. Dolayısıyla "bir şey siyahtır ancak siyahlığı yoktur" sözünün manasının onların sözlerine benzetilmesi doğru değildir.[662] Ancak bu itiraz haklı bulunmamıştır. Nitekim Mu'tezile'nin Allah'ın âlimliğini, müstakil bir sıfat olmadan ispat etmesi, yalnızca müstakil sıfatı iptal etmemektedir. Onlar bu sözleriyle, Allah'ın âlim olmasını da iptal etmişlerdir.[663] Zira âlim olmak, ilmin zâtta kâim olması anlamına gelir. Dolayısıyla Allah ilmi olmayan âlimdir demek, O'nun bilgisizliğine hükmetmek demektir.[664] Bu konuda

656 Bikāî, *en-Nüket ve'l-fevâid*, 308.

657 Mu'tezile'nin genel yaklaşımı böyle olmakla birlikte ekol içinde farklı yaklaşımlar geliştirenler olmuştur. Nitekim Ebû Hâşim el-Cübbâî elinde ortaya çıkan hâl teorisi bunlardan biridir. Ebû Hâşim âlim, kâdir, hay gibi zâtî sıfatları zâta indirgememiştir. Yani bu sıfatlar yalnızca adlandırmadan ibaret olmayıp zâtta bulunan bir hâli ifade ederler. Dolayısıyla Allah, zâtî sıfatlarla ezelî olarak vasıflandığı için bu hâllerle de ezelî olarak vasıflanmaktadır. Orhan Şener Koloğlu, "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülahazalar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 208.

658 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 36.

659 Ebü'l-Hüseyn Kıvâmüddîn Ahmed b. Ebî Hâşim Muhammed Mânkdîm Şeşdîv el-Hüseynî, *Tâ'lîk 'alâ Şerhi'l-Usûli'l-Hamse (Şerhu'l-Usûli'l-Hamse adıyla Kâdî Abdülcebbâr'a izafetle)*, nşr. Abdülkerîm Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1965), 183.

660 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 36.

661 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 241.

662 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 234; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 240; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/412-413.

663 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 234; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 240.

664 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/413.

Şîa da aynı görüşü benimsemektedir. Hatta onlardan bazıları, Allah hakkında kullanılan isimlerin de kullanılmasını câiz görmemişlerdir.[665] Mu'tezile'nin müstakil olarak sübûtî sıfatları kabul etmemesi, Sünnî kelâmcılar tarafından çok ağır sözlerle itham edilmelerine sebep olmuştur. Nitekim Ebü'l-Muîn en-Nesefî de bunu, sıfatların inkârı olarak görmüş ve onları sofist olmakla suçlamıştır. Ayrıca Ebü'l-Muîn, müstakil olarak sıfatların varlığının kabul edilmemesini, Allah'a bilgisizlik ve kudretsizliğin atfedilmesi olarak yorumlamıştır.[666] Bu ifadelerin Mu'tezile hakkında kullanılması uygun değildir. Çünkü Mu'tezile'nin amacı, Allah'ın bilgisizliğini ortaya koymak değildir. Onlar da Allah'ın her şeyi bildiğini kabul etmektedirler. İlk dönemle kıyaslandığında, müteahhir dönemde Mu'tezile'ye karşı muhalefet daha ılımlı bir hâle gelmiştir. Nitekim Müteahhir dönem Eş'arî kelâmcısı Celâlüddîn ed-Devvânî (öl. 908/1502), sıfatların ziyadeliği meselesinde iki taraftan birinin tekfirle ilişkilendirilmesini doğru bulmamaktadır. Ona göre bu mesele asla dönük değildir. Dolayısıyla sıfatların nefyi veya ispatından birine inanmak hususunda inanç açısından bir sakınca yoktur.[667]

Şârih müstakil sıfat anlayışını delillendirmeye devam ederek naslarda Allah'ın ilim ve kudret sahibi olarak nitelendirildiğini ifade eder. Ayrıca ona göre Allah'ın kusursuz fiilleri, O'nun yalnızca âlim ve kâdir diye isimlendirilmesine işaret etmemekte, ilim ve kudret sıfatlarının varlığına da işaret etmektedir.[668] Ancak Allah'ın gözlemlenen kusursuz fiillerinin olması, Mu'tezile'nin görüşünü iptal etmek için yeterli değildir. Nitekim kusursuz fiiller üzerinden müstakil bir sıfat delillendirmesi yapılması mümkün görünmemektedir.[669] Öyle ki kusursuz fiiller bu açıdan delil olamazlar. Ancak kusursuz fiiller, Allah'ın ma'lûmât, makdûrât ve mesmû'ât ile ilişkisine işaret etmesi açısından önemlidir.[670] Şârih ise bu fiillerin müstakil sıfatlara delil olmayacağını kabul etmez. Ona göre Allah'ın kusursuz fiilleri âlim, kâdir bir varlığa işaret etmesi sebebiyle, O'nda bulunan ilim ve kudret sıfatlarına işaret etmeye daha uygundur.[671]

---

665 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/410.

666 Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd li-kavâ'idi't-tevhîd*, nşr. Ali Tarık Ziyad Yılmaz (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 68.

667 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/417.

668 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 36.

669 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 235; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 240; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/419.

670 İlyâs er-Rûmî eş-Şücâ'uddîn el-Hanefî, *Hâşiyetü Şücâ'üddîn alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî - Şurûh ve Havâşî'l-Akāidi'n-Nesefiyye li'Ehli's-sünnet ve'l-Cemâa el-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye* içinde, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2019), 3/418.

671 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 235.

Sıfatların zât ile ilişkisi hususunda Mu‘tezile ve Meşşâî filozofların yaklaşımı birbiriyle benzerdir. Onlar sıfatlara müstakil bir varlık atfedildiğinde bunun zâtta çokluğa sebep olacağını düşünürler. Dolayısıyla onlara göre sıfatlar zâtın aynısı olup ondan ayrı müstakil bir varlıkları yoktur.[672] Yani Allah'ın sıfatlarından ortaya çıktığı sanılan şeylerin hepsi, O'nun zâtından kaynaklanmaktadır.[673] Nitekim Nazzâm'ın "Allah âlimdir" sözünün anlamını cehaleti O'ndan nefyetmek[674] olarak yorumlaması ve Ebü'l-Hüzeyl'in "Allah Teâlâ zâtının aynı olan ilimle âlimdir" sözü,[675] Mu‘tezilî geleneğin zât hâricinde bir sıfat anlayışı benimsemediğinin örnekleri olarak sunulabilir. İbn Sînâ ise zâta ek sıfatların varlığının kabul edilmesi durumunda birliğin bozulacağını düşünmektedir. Dolayısıyla Allah zâtı gereği âlim olup ilmi, bilinmesi ve bilginliği aynı şeydir.[676] İbn Sînâ'nın bu konudaki ifadeleri şu şekildedir:

> Bilmelisin ki, zorunlu varlığın her bakımdan bir, sebeplerden berî, her açısından sebepsiz olduğu, sıfatlarının zâtına sonradan katılmadığı ve övgüye lâyık kemal sıfatlarıyla nitelendiği kanıtlandığına göre, O'nun bilen, hayat, irade ve kudret sahibi, konuşan, işiten, gören ve daha başka güzel sıfatlarının olması gerekmektedir. Ayrıca O'nun sıfatlarının ya olumsuzlanması ya izafî olarak anlaşılması ya da bu ikisinin birleşimine indirgenmesi bir zorunluluktur. Sıfatlar bu şekilde yorumlanacak olursa, sıfatların çokluğu O'nun birliğine ters düşmeyeceği gibi zorunlu varlık oluşuyla da çelişmez. Olumsuzlamaya örnek ezelîlik sıfatıdır; ezelîlik, Allah hakkında öncelikle yokluk fikrini, ikinci olarak da sebeplilik kavramını ortadan kaldırır. Mesela "bir" kavramı ne söz ne de fiil olarak hiçbir şekilde bölünmeyen şeyi ifade etmektedir. Zorunlu varlık denildiğinde ise bunun anlamı şudur: O vardır ve sebebi yoktur, aksine kendisi başkasının sebebidir. İşte bu ifade olumsuzlamayla izafîliği birleştirmektedir. Yaratan (*hâlık*), yoktan var eden (*bârî*) ve sûret veren (*musavvir*) gibi bütün fiilî sıfatlar izâfîdir. İrade eden (*mürîd*) ve gücü yeten (*kâdir*) sıfatları ise bilme (*ilm*) ve yaratıklarla olan ilişkileri yönünden birleşikliği ifade eder.[677]

---

672 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 37. Nitekim Şehristânî, Vâsıl b. Atâ'nın ilk olarak sıfatları nefyettiğini sonrasında ise takipçilerinin filozofların kitaplarını okuyarak bu görüşü tam olarak benimsediklerini ifade eder. Tabii ki buradaki filozoflar tabiri Meşşâî geleneğe işaret etmemektedir. Ancak Meşşâî geleneğin temel referans noktası olan filozofları barındırmaktadır. bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 40-41.

673 Ferhârî, *en-Nibrâs*, 275.

674 Eş‘arî, *Makālât*, 1/247.

675 Mânkdîm Şeşdîv, *Tâ'lîk*, 183.

676 İbn Sînâ, "Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-", çev. Enver Uysal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 644-646.

677 İbn Sînâ, *Tevhidin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 312-313.

Anlaşıldığı üzere İbn Sînâ, sıfatları zâttan eksikliklerin giderilmesi amacıyla olumsuzlama manasıyla kabul etmektedir. Ancak bu görüşler kabul edildiğinde zât ve sıfatların arasında herhangi bir farklılık kalmamaktadır. Diğer taraftan sıfatların kendi içindeki farklılıklar da ortadan kalkar. Söz gelimi, âlim olma, kâdir olma, hay olma ve bunların ilkelerinin hepsi arasında hiçbir fark kalmamaktadır.[678] Diğer bir sonuç ise zât ile sıfatlar aynı kabul edildiğinde, sıfatlar üzerinde uygulanan hükümlerin zât açısından düşünülmesi mümkün hâle gelmektedir. Nitekim kâim olmak için bir zâta ihtiyaç duyan sıfatlar zâtla özdeş kabul edildiklerinde zâtın da kendi kendine kâim olmasını engeller. Dolayısıyla Allah'ın kendi kendine kâim olması iptal edilmiş olur.[679] Şârih'e göre sıfatlar zâta ek müstakil manalar kabul edildiğinde zâtta herhangi bir çokluk oluşmaz. Nitekim burada kastedilen zâtın birden fazla olması değildir. Ona atfedilen sıfatlar zât hükmünde olmayıp ona bağlıdırlar.[680] Sünnî kelâmcılarla bu konuda Kerrâmiyye mensupları da aynı düşünmektedir. Nitekim Kerrâmîler'e göre sıfatlar zât ile kâimdir. Ancak onlar bu sıfatları hâdis varlıklar hükmünde görerek Allah'ın zâtına hâdis varlıkları atfetmişlerdir.[681]

Sıfatların zât ile olan irtibatını açıklamak, müstakil bir sıfat anlayışını savunmadıkları için Mu'tezile ve Meşşâî filozoflar açısından herhangi bir zorluk barındırmaz. Sıfatlar zâta indirgenerek bu problem kolaylıkla aşılmıştır. Ancak Sünnî kelâm açısından çözülmesi gereken önemli noktalar vardır. Nitekim Allah'ın zâtına ek, müstakil ezelî sıfatların kabul edilmesi, bu sıfatların ontik konumunun ne olduğu sorusunu gündeme getirir. Sünnî kelâmcılar zât-sıfat irtibatını, meşhur mottoları olan "Sıfatlar, Allah'ın zâtının ne aynı ne de gayrıdır" şeklindeki sözleriyle açıklamışlardır. Aslında bu söylem, mütekaddim dönem Sünnî kelâmcıların sıfat anlayışını daha fazla yansıtmaktadır. Müteahhir dönemde ise bu söylem eleştirilmiş ve farklı bir sıfat yorumu geliştirilmiştir. Şârih bu sözün problemlerine işaret ederek müteahhir dönem sıfat anlayışını açıklamaya çalışır.

3.2.2. Sıfatlar Allah'ın zâtının ne aynıdır ne de gayrıdır

Mütekaddim dönem Sünnî kelâmının sıfat anlayışını yansıtan bu ifadenin ilk kullanımlarına İbn Küllâb'da (öl. 240/854 [?]) rastlanılmaktadır. İbn Küllâb, Sünnî

678 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 243;
679 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 236.
680 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 37.
681 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 243.

kelâmın sıfat anlayışının gelişmesinde öncü bir role sahiptir.[682] O, kâdir, âlim ve kadîm gibi her bir isim için kudret, ilim ve kıdem gibi bir sıfat olduğunu ifade eder. Bu sıfatların ise ne Allah'ın kendisi olduğunu ne de O'ndan gayrı bulunduklarını söylemiştir.[683] Böylelikle Sünnî kelâmın sıfat anlayışını yansıtan başat söylemin temellerini atmış olur. İbn Küllâb'dan sonra Sünnî kelâmın sistemli bir şekilde ortaya çıkmasına öncülük eden Eş'arî, bu söylemi kullanarak Sünnî sıfat anlayışını devam ettirmiştir. Ona göre ilâhî sıfatlar mecazî olmayıp hakikidir. Bu sıfatlar insan için düşünüldüğünde nasıl hakiki bir anlamı ifade ediyorsa aynı durum Allah için de geçerlidir.[684] Yani Eş'arî, hâdis varlıklarda görülen zât-sıfat anlayışını kadîm varlık içinde geçerli olduğunu düşünür. O, kadîm varlığın zât-sıfat ilişkisini ise İbn Küllâb'ın ifade ettiği şekliyle ne zâtının aynı ne de zâtının gayrı olarak açıklamıştır. Ona göre bir şeyden başka olan, bir şekilde ondan ayrılabilen şeydir. Yani sıfatların zâttan ayrılması başkalığı gerektirir ve Allah'ın, zâtı dışındaki varlıklara ihtiyaç duyma durumu ortaya çıkacağı için zâtın hâdisliğine sebep olacaktır. Bundan dolayı sıfatlar zâttan gayrı değildir. Aynı şekilde sıfatlar zâtın aynısı da değildir. Eğer zât, hayat, ilim ve kudret sıfatlarıyla eş değer olsaydı kendisinden fiil ortaya çıkmazdı. Nitekim fiil, hayat, ilim ve kudret sıfatlarından çıkmayıp bunlarla vasıflanan hay, kâdir, âlim olan zâttan çıkmaktadır.[685] Sünnî kelâmın diğer tarafı Mâtürîdî çevrede de bu kullanım hâkimdir. Nitekim Ebü'l-Muîn, zâtî sıfatların varlığını savunarak onların Allah'tan gayrı olmadığını, aynı zamanda zâtının aynısı da olmadığını ifade etmiştir.[686] Dolayısıyla zât-sıfat ilişkisini açıklamak için kullanılan bu söylem zamanla Sünnî kelâm geleneğinin mottosu hâline gelmiştir.

Şârih Sünnî kelâmda meşhur olan bu söylemi ele alarak inceler. O, selefleri hakkındaki olumlu kanaatini muhafaza ederek söylemin problemli noktalarına temas edip kendi görüşünü ortaya koyar. Öncelikle Sünnî kelâmın böyle bir söyleme ihtiyaç duymasının nedeni nedir? Aslında bu sorunun cevabı gayet açıktır. Bunun temel sebebi Mu'tezilî kelâmcılar tarafından sıfat anlayışına getirilen eleştirilerdir. Onlara göre Sünnî sıfat anlayışı, kadîmlerin birden fazla olmasını gerektirir ki bu durumda tevhîd ilkesi bozulur.

---

682 Tevfik Yücedoğru, *Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi* (Bursa: Emin Yayınları, 2006), 59.

683 Eş'arî, *Makālâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/350; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, çev. Osman Demir (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 424-425.

684 Eş'arî, *el-Lüma'*, 20-21.

685 Eş'arî, *Usûlü Ehli's-sünne ve'l cemâa*, nşr. Muhammed Seyyid el-Cüleyend (Kahire: Külliyyetü Dâri'l-Ulûm, 1440/2018), 137-138.

686 Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd*, 69.

[687] Yani eğer Allah, kadîm sıfatlara sahip olmuş olsaydı, bu sıfatların O'na denk olması gerekirdi. Nitekim Allah zâtı itibarıyla âlim ve kâdir olduğunda, benzeri bir durum bu sıfatlar için de geçerli olur. Allah'ın en özel vasfı olan kadîm oluşunda O'na ortaklık birden fazla ilâhın varlığını gerekli kılmaktadır.[688] Diğer taraftan Mu'tezile, sıfatların kadîm olduğunu savunan Sünnî kelâmcıları, Hıristiyan teslisini savunma hatasına düşmüş olduklarını iddia eder.[689] Söz gelimi, ilk dönem Mu'tezilî kelâmcılardan olan Abbâd b. Süleyman (öl. 250/864), İbn Küllâb ile yaptığı bir münazarada onu Hıristiyan olmakla itham etmektedir.[690] Nitekim Hıristiyanlar, Allah'ın zâtıyla birlikte üç kadîm varlık anlayışını savundukları için küfre nispet edilmişlerdir. Dolayısıyla Allah'ın yanında sekiz veya daha fazla kadîm varlık ispat edenlerin durumu onlardan daha ağırdır.[691] Bunlar ve benzeri itirazları savuşturmak için sıfatlar, Allah'ın zâtının ne aynıdır ne gayrıdır söylemi inşa edilmiştir. Bu söylemde sıfatların kendi aralarındaki durumu açıklanmamıştır. Ancak söylem, sıfatların zâta nispetle hükmünün açıklanması hakkındadır. Söylemin odak noktası, bir şeyin birden fazla olmasının ayrışma sebebiyle olmasıdır. Yani iki mefhumdan bahsedilip birbirinden ayrışma olmadığı zaman bu şey, tek bir şey olarak kabul edilir. Ayrışma nefyedildiğinde ise zât açısından kadîm birden fazla varlığın olması iptal edilmiş olur.[692] Yani sıfatlar zâtın aynısı olursa zât ve sıfatları ayıran hiçbir hüküm kalmayacaktır. Halbuki isim ve sıfat arasında farklılığın olduğu açıktır. Diğer taraftan zâtın gayrı da değillerdir. Çünkü zâttan ayrı kadîmlerin varlığı tevhîd inancını temelden yıkmış olur.[693] Söylem Sünnî kelâm açısından bir çıkış noktası olarak görülmüştür. Nitekim hem Allah'ın birliği hem de sıfatların kadîm varlığının birlikte açıklanması ancak muğlak bir söylemle inşa edilebilmiştir. Bu sebeple tam olarak problemi çözmesi mümkün görünmemektedir. Nitekim söylem, bir şey hakkında iki zıt ihtimali barındırdığı için açık bir hüküm belirtmeyip kendi içinde çelişkiler barındırmaktadır.[694]

Söylem hakkındaki tartışmalara geçmeden önce Mu'tezile'nin Hıristiyanlık benzetmesine değinmek gerekir. Buna göre Hıristiyanlar'ın teslis inancı ve Sünnî

---

687 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 37.
688 Mânkdîm Şeşdîv, *Tâ'lîk*, 195.
689 Îcî, *el-Mevâkıf*, 76.
690 Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kūb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dâru'l-Mar'ife,) 255.
691 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 37; Ferhârî, *en-Nibrâs*, 282.
692 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 245; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/431.
693 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 245.
694 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/427.

kelâmda bulunan kadîm sıfat anlayışı ilk dönemden bu yana birbiriyle kıyaslanmıştır.[695] Nitekim Mu'tezilî muhalefetin temel saiklerinden birisi de Sünnî kelâmın Hıristiyanlar gibi hata yaptıklarını düşünmeleriydi. Hıristiyanlar içinde gelişen teslis inancı, I. Constantin zamanında İznik'te toplanan konsilde ilk defa resmi inanç olarak kabul edilmiştir.[696] Onlara göre Allah, kendi kendine kâim olma anlamında cevherdir. O'nun ilim, varlık ve hayat adında üç uknûmu yani sıfatı vardır. Bu sıfatlar cevherinden bir parça olup her bir sıfat ilâhlık vasfına sahiptir.[697] İlim kelime, varlık baba ve hayat kutsal ruh ile karşılanır.[698] Her ne kadar Hıristiyanlar bu üç uknûm/sıfatın zâttan ayrı olarak var olmadıklarını iddia etseler de onların ifadeleri gelişen söylemleriyle uyuşmamaktadır.[699] Nitekim ilim sıfatının gökten inip Kutsal Ruh'la birleştiğini ve insan mesîh olduğunu iddia etmişlerdir. Bu ifadeler zâttan ayrışmayı mümkün gördüklerini göstermektedir. Zâttan ayrışan başka zâtlar düşüncesi tevhid inancına muhalif bir görüştür. Halbuki Sünnî sıfat anlayışında zâttan bağımsız sıfat anlayışına yer verilmemiştir. Dolayısıyla iki inancın temel saikleri gözetilmeden birbiriyle benzetilmesi doğru değildir.[700] Diğer

695 Nitekim son dönem araştırmacılarından Wolfson, Sünnî sıfat anlayışının Kur'an'dan veya İslâm toplumunun kendi içerisinde yaşanan tartışmalardan kaynaklanmadığını iddia eder. Ona göre Kur'an'da kadîm sıfat telakkisiyle ilgili hiçbir şey bulunmamakta, ayrıca o dönem toplumunun bu düşünceyi geliştirmesi mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla ona göre kadîm sıfat telakkisi ancak dış etkenler sebebiyle ortaya çıkmıştır. Wolfson'a göre bu dış etkende Hıristiyanlığın teslis inancıdır. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 85-86; Tam tersi bir iddiayı savunan çalışma için bk. Abdullah Yıldız, *Mu'tezilî Tenzih Doktrininin Temelleri* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

696 Kâdî Abdülcebbâr, İznik Konsilinde alınan karar doğrultusunda tüm Hıristiyanlar için kabul edilmesi gereken temel inancı şöyle aktarmaktadır: "Görülen ve görülmeyen her şeyin yaratıcısı bir tek baba Allah'a inanırız. Tek rab, babasının ilk çocuğu ve yaratılmamış olan Allah'ın oğlu Îsâ Mesîh'e iman ederiz. O, hak ilâhtan hak ilâhtır, babasının cevherindendir. Âlemler onun tarafından tamamlanmış ve her şeyi o yaratmıştır. Biz insanların kurtuluşu için gökten inmiş, Rûhu'l-Kudüs ve bakire Meryem'den vücut bulup insan olmuştur. Bakire Meryem ona hamile kalmış ve onu doğurmuştur. O, yakalanıp çarmıha gerilmiş, Romalı Pilatus zamanında öldürülmüş ve acı çekmiştir. O, ölmüş, defnedilmiş, Kutsal yazılara göre üçüncü gün dirilmiş, göğe çıkmış ve Baba'nın sağına oturmuştur. Ölüler ve diriler arasında hüküm vermek için tekrar geri gelmeye hazırdır. Biz tek rab olan Rûhu'l-Kudüs'e inanırız. O, babasından çıkan hak ruhtur. O, hayat kaynağı ruhtur. Günahların bağışlanması için tek vaftize inanırız. Kutsal, elçisel ve evrensel tek Kilise'ye inanırız. Bedenlerin dirileceğine ve ebedî hayata inanırız." Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve: Mûcizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*, çev. M. Şerif Eroğlu - Ömer Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 193.

697 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 246-247; Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid*, 330-331; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 236-237.

698 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/428.

699 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 37. Kâdî Abdülcebbâr da bu konuya değinerek Hıristiyanlar'ın "biz ilâhlar üç tanedir demiyoruz" sözüne şöyle cevap verir: "Bize teslisin manasını siz verdiniz ve onu siz yaydınız. Size göre Baba olan ilâh çocuk edinen olup diridir, kadîmdir, yaratıcıdır ve rızık verendir. Oğul olan ilâh, çocuk edinilmiş ve kelimedir. Ayrıca Oğul, Baba gibi diri, kadîm, yaratıcı ve rızık verendir. Bir ilâh da Kutsal Ruh'tur. O, diri, alîm, kadîm ve yaratıcı vasıflarına sahiptir. Size göre bunlar ilâh, rab ve kadîmdir; Kâdî Abdülcebbar, *Tesbît*, 192-194.

700 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 238-239.

taraftan Hıristiyanlar'ın söylemlerindeki kasıtları zâttan ayrı hakiki anlamda bağımsız bir varlık olarak anlaşılmayabilir. Bu durumda ayrışma, ilinti veya yansıma olarak kabul edildiğinde, Hıristiyanlar'ın tekfir edilmesi gerekmeyebilir. Yani tek zâtın sıfatları aracılığıyla âlemle olan ilişkisini ilinti/taalluk veya yansıma/işrâk yoluyla kurmasıdır. Ancak her ne kadar bağımsız iki ilâhın varlığını iddia etmeseler de söylemleri ilâhlıkta ortaklığa sebebiyet verir. Nitekim ibadet edilmeyi hak eden birden fazla varlık düşüncesi tevhidi iptal eder. Dolayısıyla bu durum tekfir edilmeleri için yeterlidir.[701] Sünnî sıfat anlayışı Hıristiyanlar'ın sıfat sunumu kadar karmaşık değildir. Nitekim Hıristiyanlar'ın kullandığı tabirler, sıfatlar hakkında ilâhlığı çağrıştıracak anlamlara gelir. Ancak Sünnî sıfat anlayışında bu yönde tabirler bulunmaz. Sıfatlar herhangi bir yaratılmış varlıkla özdeşleştirilmez. Özellikle Hz. Peygamber'in şahsında ilâhlıkla ilgili herhangi bir vasıf iddiası bulunmamaktadır. Dolayısıyla Sünnî sıfat anlayışı ile Hıristiyanlar'ın teslis inancı arasında benzerlik kurulması sağlıklı bir yorum olarak görünmemektedir.

Kadîmlerin çokluğu ve Hıristiyanlar'la benzerlik iddiası gayrılık/teğâyür gerçekleştiği zaman söz konusu olur. Bu sebeple sıfatların zâtın gayrı olmasının imkânsızlığı vurgulanarak ayrı kadîm varlıklar iptal edilmiş olur. Ancak diğer taraftan akla şöyle bir soru gelmektedir: Sıfatlar zâttan ayrı olmadığına göre zâtta herhangi bir çokluğa sebep olabilir mi? Yani kadîm varlıkların birden fazla olması zâttan ayrı olarak düşünülmelerine bağlı olmayabilir. Nitekim sayılar hem birden fazladır hem de ayrılmaz bir bütünü oluştururlar. Yani birden fazla sayı aynı bütün içerisinde zâtî olarak ayrılık olmadan bulunur. Sünnî kelâmcılar arasında ise sıfatların birden fazla olduğu konusunda görüş ayrılığı yoktur.[702] Dolayısıyla Allah'a nispet edilen yedi veya sekiz ya da daha fazla kadîm sıfatın, zâttan ayrı olmadığı kabul edildiği takdirde, zâta göre konumunun nasıl olması gerektiği çözülmesi gereken bir problemdir. Sıfatlar her ne kadar zâtî olarak ayrışmamış olsalar da aralarındaki farklılık sayılar örneğinde olduğu gibi kadîmlerin birden fazla olması anlamına gelmektedir.[703] Şârih'e göre bu problem tevhidi iptal etmez. Tevhidi iptal eden durum, ayrık kadîm zâtlar düşüncesidir. Nitekim zât ve sıfatların toplamından kaynaklanan çokluk tevhidi iptal etmemektedir.[704] Şârih bu şekilde ayrık

701 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/434.
702 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 38.
703 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/428; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 247.
704 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 38.

kadîmleri nefyederek tevhidi sağlar. Ancak zâtta bulunan kadîmlerin ontik konumu onu rahatsız etmektedir. Eğer zâtta bulunan kadîm sıfatların varlığı kendilerine dayanıyorsa o zaman zorunlu varlık gibi olup ayrık varlıkları bulunur. Eğer kendilerine dayanmıyorsa o zaman da zât açısından varlıkları ele alınır. Birinci ihtimali kabul edip "Allah'ın sıfatlarının da zâtı gibi zorunlu varlık olduğu" ifadesini kimsenin söylemeye cesaret etmemesi gerektiğini ifade eder. Zira bu söylem, Mu'tezile'nin tevhidin iptal edilmesi eleştirisini haklı çıkaracaktır.[705] Aslında bu ifadenin benzerleri, mütekaddim ve müteahhir dönem Sünnî kelâmcılar tarafından söylenmiştir.[706] Şârih takipçisi olduğu geleneğin serdettiği görüşün problemli olduğunun farkındadır. Yani kadîm, ezelî ve kendi kendine kâim bir sıfat anlayışı, zâtların çokluğunu gerektirmesi sebebiyle Mu'tezile'nin küfür nispetini haklı çıkarır.[707] Bundan dolayı Şârih seleflerinin görüşünü yorumlayarak kendi görüşüne doğru çekmeye çalışır. Bu minvalde Şârih, Allah'ın sıfatlarının zorunlu varlık oluşlarını, kendileri veya kendileri dışındaki bir varlıktan almadıklarını ifade eder. Yani sıfatların zorunlu varlık oluşları Allah'ın zâtı sebebiyledir. Bu durumda sıfatlar zâta nispetle mümkün, âleme nispetle ise kadîm varlık konumundadır. Mümkün bir varlığın, kadîmin zâtıyla kâim, ondan ayrılması imkânsız ve ona vâcip olduğu takdirde kadîm olması imkânsız değildir. Yani sıfatlar mümkün kadîmlerdir. Bu açıdan bakıldığında "Zorunlu varlık zâtları sebebiyle Allah ve sıfatlarıdır" diyenler bunu kastetmiş olabilirler.[708] Ancak bu zorlama bir yorumdur. Nitekim bu söz sıfatlara da zorunlu varlık hükmünü atfetmektedir.[709] Böylelikle Şârih yeni bir kavram ikilisi geliştirerek Allah'ın kadîm sıfatları sebebiyle getirilebilecek birden fazla ilâh eleştirilerini bertaraf etmiştir. Ancak bunu yaparken geleneğinin kurallarını da ihlal etmektedir.

Şârih sıfatlara mümkün nitelemesi yaparak tevarüs ettiği geleneğe muhalefet etmiştir. Onu böyle bir görüşe sevk eden birden fazla zorunlu varlığın mevcudiyetinin söz konusu olmasıdır. Sünnî kelâmın önemli kaidelerinden olan "her mümkün hâdistir" kuralı da Şârih tarafından ihlal edilmiştir.[710] Ancak bu kaideyi ihlal etmek, sıfatları mümkün görmemekten daha hafif bir görüştür. Zira ona göre sıfatlar mümkün kabul edilmediğinde tevhid ilkesi iptal edilmektedir. Bu sebeple müteahhir kelâmcılar kaidenin tanımını

705 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 241.
706 Ferhârî, *en-Nibrâs*, 286.
707 Bikāî, *en-Nüket ve'l-fevâid*, 310.
708 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 38.
709 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/441.
710 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 239.

güncellemişlerdir. Buna göre, ihtiyar ve kasıt ile öncelenmiş her mümkün hâdistir demişlerdir.[711] Yani Allah'ın sıfatları zâttan zorunlu olarak ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı hâdis olarak isimlendirilmezler ve yaratılmamışlardır. Ancak sıfatlar dışındaki her şey ihtiyar ve kasıtla öncelendiği için hâdistir.[712] Bu görüşler Meşşâî filozoflara doğru bir eğilimin ortaya çıktığının göstergesidir. Nitekim zorunlu varlıktan zorunluluk yoluyla bir şeyin çıkması, Sünnî kelâmcılar tarafından bir eksiklik olarak görülmektedir. Şârih ise zâta zorunluluk atfederek eleştirilen bu duruma düşer. Ancak bu durum istisna kabilinden gösterilerek problem aşılmak istenir. Yani bu kuralın sıfatlar dışındaki varlıklar açısından geçerli olduğu savunulur. Diğer taraftan Şârih'in görüşü Meşşâî flozofların kıdem-i zâtî ve kıdem-i zamânî ayırımlarını akla getirmektedir. Nitekim Şârih tarafından mümkün kadîm olarak nitelenen sıfatlar var oluşlarında zâta ihtiyaç duyarlar. Ancak zamansal olarak zât var olduğunda onların da oluşması gereklidir. Dolayısıyla sıfatlar Meşşâî kavram örgüsü kullanılarak kıdem-i zamânî olarak adlandırılabilir.[713] Bu kavramlar her ne kadar Meşşâî geleneğe ait olsa da gerektiğinde onların görüşlerinin de kullanılmasında bir sakınca bulunmamaktadır.[714]

Şârih kendi görüşünü açıkladıktan sonra seleflerinin söylemini detaylı bir şekilde tahlil etmeye başlar. "Sıfatlar, zâtın ne aynıdır ne gayrıdır" söylemine şöyle bir itiraz getirilmiştir: "Zât ve sıfatlar arasındaki ilişki hakkında kullanılan bu söylem, aynı anda hem aynı oluşu hem de gayrı oluşu nefyetmektedir. Aynılık ve gayrılık ise iki çelişik durumdur. Dolayısıyla mevcut sıfatlardan aynı oluşun nefyedilmesi gayrılığı gerektirirken gayrılığın nefyedilmesi ise aynılığı gerektirmektedir. Bu söylem ise iki çelişik durumu birleştirmek anlamına gelir. Dolayısıyla sıfatlar zâtın ne aynıdır ne gayrıdır ifadesi, içinde çelişki barındıran bir sözdür."[715] Yani iki çelişiğin aynı anda nefyedilmesi aslında ikisinin birleştirilmesi anlamına gelir ki bu da imkânsızdır.[716] Bu söylemin anlaşılması noktasında mütekaddim Sünnî kelâmcıların aynılık ve gayrılık kavramlarına yükledikleri anlama bakılması gerekir. Nitekim zât ve sıfat ilişkisi muğlak bir şekilde bu söylemle açıklanınca kelâmcılar bu ifadede geçen aynılık ve gayrılık ile

711 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/446; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 250.
712 Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid*, 333-334.
713 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/443.
714 Ferhârî, *en-Nibrâs*, 285.
715 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 38; İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/448.
716 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 251; Bikāî, *en-Nüket ve'l-fevâid*, 310; Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid*, 336.

neyi kastettikleri hususunda açıklama yapmak durumunda kalmışlardır. Genel olarak gayriyyet, iki şeyin birbirinden başkalığı anlamına gelir. Yani iki şey denilebilen her şey, varlıksal olarak bir bütünün parçaları bile olsa, gayr olarak adlandırılır.[717] Söz gelimi a ve b adında iki şeyden bahsedebiliyorsak bunlar aynı varlıkta bulunsa bile birbirinin gayrı olarak ifade edilebilir. Ancak mütekaddim Sünnî kelâmcılar zât-sıfat söylemleri gereği gayriyyet tanımında değişiklik yapmaktadır. Nitekim onlara göre gayriyyet, iki şeyden birisi olmadan diğerinin varlığının tasavvur edilebilmesi anlamına gelir. Yani iki şeyin birbirinden varlıksal olarak ayrışabilmesi demektir. Varlıksal olarak ayrışma olmadığında ise gayrılıktan söz edilemez.[718] Bu tanım değişikliğinin ilk örneği Eş'arî'ye aittir. Ancak bu tanıma getirilen "iki kadîm cisim tasavvuru" itirazı sebebiyle bu tanıma eklemeler yapmıştır. Yani iki kadîm cisim farz edildiğinde bu iki cisim zorunlu olarak birbirinin gayrı olur. Nitekim bunlardan her biri kadîm olduğu için biri varken diğerinin yok olması mümkün değildir. Dolayısıyla birbirinden gayrılığı kesin olan iki varlık tasavvuru tanımı geçersiz kılmaktadır. Bundan dolayı Eş'arî tanımına "yokluk" ve "mekân" eklemesi yapar.[719] Yani iki şeyden her birinin diğerinin varlığına bağlı veya muhtaç olmaksızın zaman, mekân, varlık ve yokluk bakımından ayrılabilmesidir.[720] Ancak bu tanıma da itiraz getirilmiştir. Buna göre iki ilâh farz edildiğinde hem varlık hem zaman hem de mekân açısından ayrışma gerçekleşmez. Çünkü iki ilâh bunlara muhtaç değildir. Söz gelimi Meşşâî filozofların iddia ettiği mücerret varlıklar olan akıllar ve nefislerin varlığı da bu tanıma göre birbirinden ayrışamaz.[721] İki tanıma da yapılan itirazların önermeleri Eş'arîler açısından makbul değildir. Nitekim iki kadîm varlık veya iki ilâhın farz edilmesi itiraz eden açısından kabul edilmiştir. Halbuki Eş'arîler'in böyle bir kabulleri yoktur. Dolayısıyla tanımların bu itirazlarla iptal edilmesi sağlıklı bir itiraz şekli değildir.[722] Bundan dolayı Şârih, tanımda yapılan değişiklikleri önemsememekte ve Eş'arî'nin ilk tanımı olan "gayriyyet, iki şeyin birisi olmadan diğerinin varlığının tasavvur edilebilmesi" açıklaması üzerinden eleştirisini getirmektedir.[723]

---

717 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/791.
718 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 38.
719 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 252.
720 Eş'arî, *el-Lüma'*, 20; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 122; Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 252.
721 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 252; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/452.
722 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/452.
723 Ferhârî, *en-Nibrâs*, 288.

Mütekaddim Sünnî kelâmcıların kendi sıfat söylemlerini açıklama gayesiyle yaptıkları bu tanım, sözlük ve örfte kullanılan gayriyyet tanımını karşılamaktadır. Söz gelimi "Zeyd'in gayrısı evde değildir" cümlesi, onunla elini ve sıfatlarını da kapsamaktadır. Yani Zeyd'in eli ve sıfatları Zeyd'in gayrısı değildir.[724] Buna göre parça bütününün, sıfat ise mevsufunun gayrısı değildir.[725] Aynılık konusunda ise bir ihtilaf yoktur. Aynılık iki şey arasında herhangi bir fark bulunmaksızın aynı anlama sahip olmalarıdır.[726] Söz gelimi a ve b adında iki varlık düşünelim. Bunlar birbirine nispet edilmeden müstakil olarak varlığa gelebiliyorlarsa bu durumda ikisi arasında gayrı oluştan bahsedilebilir. Ancak a ve b arasında anlam yönünden farklılık bulunmuyorsa bunların aynı oluşundan bahsedilebilir. Bu tarifler temel alındığında Sünnî kelâmcıların "sıfatlar ne zâtın aynıdır ne de gayrıdır" söylemindeki aynılık ve gayrılık kavramları arasında bir çelişkiden bahsedilmez. Bu durumda üçüncü bir seçenek ortaya çıkmış olur. Yani bir şeyin diğer bir şeyle anlamı farklı olduğu hâlde birbirlerinden ayrılmaları mümkün olmayabilir. Nitekim parçayla bütün ve sıfatla zât arasında bu tür bir ilişki vardır. Allah'ın zâtı ve sıfatları ezelîdirler. Ezelî olan bir şeyin yokluğu da mümkün değildir. O hâlde a ve b örneğinde olduğu gibi zât ve sıfatlar birbiri olmadan düşünülemeyeceği gibi anlam itibariyle de farklıdır. Yani zât ve sıfatlar özdeş olmayıp birbirlerinden de ayrılmaları mümkün değildir. Söz gelimi on sayısındaki bir de bu şekildedir. Hem on hem de bir sayısının birbirleri olmaksızın var olmaları mümkün değildir. Diğer taraftan hâdis sıfatlar kadîm sıfatlar gibi değildir. Nitekim zâtın varlığı hâdis sıfatlar olmadan düşünülebilir. Bundan dolayı hâdis sıfatlar zâtın gayrıdır.[727]

Gayriyyet tanımının değiştirilmesi birçok probleme yol açmıştır. Tanım açısından iki şeye gayrı diyebilmemiz için zorunlu olarak birbirlerinden ayrışmalarının gerekli olması, Sünnî kelâmcıları çıkmaza sürükler. İlk olarak "Zeyd'in gayrısı evde değildir" cümlesiyle getirilen delil yanlıştır. Çünkü burada "gayr" lafzıyla amaçlanan Zeyd'in cinsinden başka birisinin evde olmamasıdır. Böyle kabul edilmediği takdirde iki ihtimal ortaya çıkar. Birincisine göre Zeyd tamamen çıplak olup evde hiçbir eşya yoktur. İkinci ihtimalde ise Zeyd'in elbisesi ve evin eşyaları da Zeyd'in gayrı olmamış olur. Yani Zeyd elbiseleri ve

724 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 252; İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/450.
725 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/451.
726 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 38.
727 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 38.

ev eşyalarıyla birlikte Zeyd kimliğine sahip olmuş olur. Bu iki ihtimal sözlük ve örf açısından kullanıma uygun değildir. Dolayısıyla burada "gayr" kelimesiyle kastedilen Zeyd'in dâhil olduğu insan kümesinden birisinin varlığıdır.[728] Diğer taraftan mütekaddim Sünnî kelâmcıların Allah'ın hâdis sıfatlarını zâtın gayrı olarak kabul etmeleri de Zeyd örneğini iptal etmektedir. Nitekim Zeyd'in sahip olduğu kudret, ilim vb. sıfatları Zeyd'in gayrı kabul edilmemiştir.[729] İkinci olarak bu tanımla iki tarafında birbirinden ayrılabileceğini kastediliyorsa bu durumda ittifakla kabul edilen bazı prensiplerle çelişmektedir. Söz gelimi, birbirinden ayrılığı/gayrılığı hususunda ihtilaf edilmeyen yaratıcı-âlem veya cevher-araz ikilisi hakkında bu tanımı uygulayalım. Yaratıcının varlığı âlem olmadan mümkün olabilir. Ancak âlemin varlığını yaratıcı olmadan düşünmek mümkün değildir. Nitekim yaratıcının yokluğu imkânsızdır. Yani yaratıcı âlemden ayrılabilirken âlemin ayrılması ise düşünülemez. Aynı şekilde yerleştiği mahalli olmadan arazın varlığı da düşünülemez. Yani arazın mahalli cisim olduğu için araz olmadan düşünülebilir. Ancak araz yerleştiği mahal ile varlık bulduğu için mahal olmaksızın düşünülemez. Dolayısıyla mütekaddim Sünnî kelâmcıların gayriyyet tanımı iptal edilmiş olur.[730] Ancak bu eleştiri tartışmaya açıktır. Nitekim Şârih bu eleştiriyi getirirken gayriyyet tanımına sonradan eklenen varlık ve mekân/hayyiz eklemelerini göz ardı etmiştir. Nitekim yaratıcı, âlemden varlık yönünde ayrılabilir. Âlem ise yaratıcıdan mekân açısından ayrılabilir. Aynı şekilde cisim arazdan varlık açısından ayrılabilirken arazda mekân açısından cisimden ayrılabilir. Çünkü cisim ve arazın mekânları ayrıdır.[731] Bu durumda ancak sonradan tanıma eklenen ilaveler dikkate alınmadığında Şârih'in eleştirisi kabul edilebilir.

Şârih diğer bir ihtimali zikrederek meseleyi tüm ihtimalleriyle ele almaya çalışır. Buna göre eğer mütekaddim Sünnî kelâmcılar, gayriyyet ile tek taraflı olarak ayrılabilmeyi kastediyorlarsa bu durumda bütün olmadan parçanın ve sıfat olmadan zâtın bulunabileceği hususu kesindir. Ayrıca on olmadan bir sayısının varlığının olamayacağı

728 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 252; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/451; İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/450; Akkirmânî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-İsâm*, 3/450.

729 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 254; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/462-463.

730 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 39; Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid*, 337.

731 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 255; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 255; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/463.

iddiası isabetli değildir.[732] Kelâmcılar bir ve on örneğini vererek parça ve bütün arasında ayrışmayı mümkün görmemişlerdi. Yani onlara göre aynı kadîm sıfatlar örneğinde olduğu gibi parça bütünün ne aynısıdır ne de gayrıdır. Şârih ise parça ve bütünün iki taraflı ayrılabilmesinin mümkün olmadığı ancak tek taraflı ayrılmasının mümkün olduğunu savunarak onların delilini çürütmeye çalışır. Söz gelimi bir telefon düşünelim. Telefonun zâtını oluşturan parçalar batarya, ekran, sim kart, kamera vb. aletlerdir. Telefon bu parçalar olmadan meydana gelmez. Ancak bu parçalar telefon olmadan tek başlarına var olabilirler. Dolayısıyla bütün, parçadan ayrılamazken parça bütünden ayrılabilir. Aynı şekilde on sayısı olmadan bir sayısı bulunabilirken bir sayısı olmadan on sayısı bulunamaz. Çünkü bir sayısı on sayısı olmadan var olabilir. Diğer taraftan Şârih'in tek taraflı ayrılma hususunda zât-sıfat örneğini vermesi doğru değildir. Nitekim mütekaddim kelâmcılara göre zât ve sıfatların karşılıklı olarak birbirinden ayrılmaları mümkün değildir.[733] Bundan dolayı zât olmadan sıfat, sıfat olmadan zâtın düşünülmesi mümkün değildir. Şârih burada kendi düşüncesi açısından bu örneği zikreder. Nitekim ona göre sıfatlar mümkün kadîmler olduğu için sadece zât tek başına düşünülebilir.

Şârih, söz konusu tanımı savunma amacıyla "Mütekaddim Sünnî kelâmcılar gayriyyet tanımıyla, imkânsız da olsa farazi olarak a ve b'den her birinin, diğeri olmaksızın düşünülebilmesinin mümkün olmasını kastetmişlerdir. Yani âlem yaratıcı olmaksızın var kabul edilebilir/farz edilebilir ancak müteakiben yaratıcının varlığı ispatlanır. Diğer taraftan bir sayısı olmadan on düşünülemeyeceği gibi on olmadan da bir düşünülemez. Çünkü on sayısı olmadan bulunan bir, on sayısının parçası olamaz. Nitekim bu iki sayısal değer arasında izafet vardır. Bundan dolayı birbirlerinden ayrılmaları mümkün değildir." şeklinde bir itirazın getirilemeyeceği kanaatindedir. Nitekim mütekaddim Sünnî kelâmcılar, Allah'ın sıfatlarının ezelî olmaları sebebiyle yokluklarının düşünülemeyeceğini temel alarak zât ve sıfatlar arasındaki gayriyyeti nefyetmişlerdir. Ancak buradaki itiraz, ifadelerinin tam olarak zıddını ifade eder. Yani kelâmcılar, sıfatların yokluklarının varsayım olarak bile düşünülemeyeceğini savunurlar. Dolayısıyla onların gayriyyet tanımından kasıtları a ve b varlıklarını faraziye olarak birbirinin gayrı şeklinde düşünmek değildir. Şayet tanımda kasıtları farazî olarak düşünmek olsaydı, bu

732 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 39.

733 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 256; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/472; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 256.

durumda itiraz araz ve mekânının durumuyla da iptal edilmiş olurdu.[734] Nitekim araz, yerleştiği mekân sebebiyle varlığını elde eder. Dış âlemde araz ve yerleştiği mekânın ayrılması mümkün değildir. Dolayısıyla tikel bir arazı, içine nüfuz ettiği tikel mekân olmadan düşünmek mümkün değildir.[735] Her ne kadar böyle olsa da bu ikisi, ittifakla birbirinin gayrı olarak isimlendirilmektedir.[736] Ayrıca itirazda ısrarla korunan bir ve on sayılarının varlıklarının bütün olarak görülmesi ve ayrışmasının imkânsızlığı düşüncesi yanlıştır. Bir sayısının on sayısından ayrılmaması izafet gerekçe gösterilerek savunulamaz. Çünkü eğer izafet ayrışmaya engel bir durum kabul edilirse baba-oğul ve iki kardeş gibi birbirine izafe edilen varlıkların ayrılığından bahsedilmesi de mümkün olmayacaktır.[737] Bir ve on sayısı örneği Mâtürîdî gelenek tarafından da kullanılır. Nitekim Ebü'l-Muîn de bir ve on sayısının karşılıklı olarak birbirlerinden ayrılamayacağını dolayısıyla birbirlerinin gayrı olmadıklarını savunmuştur.[738] Dolayısıyla gayriyyetin biri olmadan diğeri tasavvur edilebilen iki şey olarak tanımlanması nedeniyle bu yorumlar yapılmıştır. Halbuki bir şeyin bir şeyden olması ya da bir şeyin bir şeyden ihtiyaçsız kalamaması aralarında gayriyyetin bulunmadığını göstermemektedir.

Şârih son olarak hocası Adudüddin el-Îcî'nin mütekaddim kelâmcıların söylemini yorumlama biçimine değinir. Îcî'ye göre kelâmcılar, Allah'ın sıfatlarının mefhum bakımından O'ndan ayrı olduğunu, hüviyet bakımından da O'ndan başka olmadığını kastetmişlerdir. Yani kelâmcıların söylemine göre "Allah âlimdir" önermesi zikredildiğinde, burada bir yönden farklılık bir yönden ise birlik kastedilmektedir. Farklılık mefhum açısından, birlik ise zât açısındandır.[739] Şârih bu açıklamayı kabul etmez. Zira ona göre bu cevap zâta nispetle âlim ve kâdir gibi sıfatlar için söz konusu olur. Yoksa kelâmcıların zâta atfettiği müstakil manalar olan ilim ve kudret gibi sıfatlar bu biçimde açıklanamaz.[740] Îcî bu açıklamasında hatalı görünmektedir. Nitekim onun açıklaması incelendiğinde zâta ek müstakil kadîm sıfatlar anlaşılmamaktadır. Halbuki mütekaddim kelâmcıların kasdı zâta ek, onunla kâim, kadîm ve müstakil olan sıfatlardır.

---

734 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 39.

735 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 258; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/477; Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 258.

736 Ferhârî, *en-Nibrâs*, 292; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 258.

737 Bikāî, *en-Nüket ve'l-fevâid*, 313.

738 Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, 246; a. mlf., *et-Temhîd*, 69; Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid*, 340.

739 Îcî, *el-Mevâkıf*, 81; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/799; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 40.

740 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 40.

Îcî, zât ve sıfatları özdeşleştirmiş gibidir. Yani sıfatları zâttan kaynaklanan mefhumlar olarak yorumlamaktadır. Bu ise zâtlara ontik gerçeklik atfeden mütekaddim kelâmcıların görüşüyle uyuşmamaktadır.

Şârih Sünnî kelâmda meşhur hâle gelen "sıfatlar, zâtın ne aynıdır ne gayrıdır" söyleminin problemli olduğunu düşünür. Ona göre kadîm sıfat anlayışını açıklamak için ortaya konulan bu söylem, çözülmesi mümkün olmayan birçok probleme sebebiyet verir. Nitekim söylemin çelişki içermemesi için gayriyyet tanımında değişikliğe gidilmiştir. Mamafih de bu değişiklik birçok problemi doğurmuştur. Şârih bundan dolayı bu söylemin ispat etmeye çalıştığı kadîm sıfat anlayışını terk etmiş görünmektedir. Zira ona göre zâtla beraber kadîm sıfatların varlığını savunmak tevhid açısından problemlidir. Bundan dolayı Şârih, sıfatları mümkün kadîmler olarak nitelendirip zât sebebiyle var olan varlıklar olarak ele almaktadır.

3.2.3. Sübûtî Sıfatlar

Buraya kadar zâtta bir gerçekliği bulunan sıfatların zât ile ilişkisinin nasıl olduğu ele alınmıştır. Bu bölümde ise bu sıfatların hangileri olduğuna değinilecektir. Müstakil olarak sıfatlar hakkında gerçekleştirilen tartışmalar konu edilecektir. Ömer en-Nesefî sübûtî sıfatlar olarak ilim, kudret, hayat, kuvvet, sem', basar, irade/meşîet, fiil/tahlîk (tekvîn), terzîk ve kelam sıfatlarını zikreder.[741] Nesefî on ayrı sıfat kaydetmiş olmakla birlikte bunlardan kuvvet sıfatı kudrete, terzîk ise tekvîn sıfatına râcidir. Yani bu durumda Nesefî, esasen sekiz sübûtî sıfattan bahsetmiş olmaktadır. O, hocası Ebü'l-Muîn'in taksimini temel alarak Mâtürîdî geleneğin sıfat anlayışını devam ettirmektedir.[742] Şârih zikredilen sıfatları sırasıyla ele alır. İlim sıfatı hakkında yeri geldiğinde bazı tartışmalara değinilmişti. Bu aşamada ise üzerinde yoğun tartışmalar yaşanan kelâm, tekvîn ve irade sıfatlarını detaylı bir şekilde ele almaktadır.

3.2.3.1. İlim

Sözlük manası olarak ilim, bir şeyin hakikat ve mâhiyetini kavrayıp idrak etmek demektir. Allah'a nispet edilmesi açısından O'nun her şeyi bilmesini ifade eder.[743] İlâhî ilmin hakikati hususunda farklı görüşler serdedilmiştir. İlk olarak Eflatun, Tanrı'nın bilgisini

741 Ömer en-Nesefî, *el-Akāidü'n-Nesefiyye*, 9.
742 Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd*, 68-82.
743 Yusuf Şevki Yavuz, "İlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 8 Mart 2023).

kendileriyle kâim olan sûretler olarak tanımlamaktadır. Bu sûretlerin Tanrı'yla özel bir nispeti vardır. Bu görüş idealar olarak isimlendirilen teoridir. İkinci olarak Aristoteles ve İbn Sînâ ilâhî ilmi, Tanrı'nın zâtında bulunan sûretler olarak tanımlamaktadırlar. Bu sûretler ma'lûlün illetten sonra gelmesi gibi zâttan sonra gelirler. Üçüncü olarak Şehâbeddin es-Sühreverdî'ye (öl. 587/1191) göre ilim, Allah'ın zâtı ile bilinenler arasında işrâkî bir nispettir. Dördüncü olarak Furfûriyûs (Porphyrios)'a göre ilim, akledenin akledilenle birleşmesidir.[744] Beşinci olarak Sünnî kelâmcıların ilim tanımlamasıdır ki Şârih, bu tanımı zikrederek diğer tanımları iptal etmektedir.[745] Şârih'e göre ilim, ezelî bir sıfat olup bilinenlerle/ma'lûmâtla taalluk ettiği esnada bilmenin gerçekleşmesi olarak tanımlanır.[746] Yani ilim sıfatının idrak edilenlerle/bilinenlerle/ ma'lûmâtla ilişkisi olduğu zaman kadîm bilme gerçekleşir.[747] Bir kimse bir şeyi bildiği zaman kendisi olan özne ile bildiği nesne arasında özel bir nispet oluşur. Bu nispet örfte ilim, idrak ve şuur olarak adlandırılır. Bu özel nispet kelâmcılar tarafından Allah'ın ilmi söz konusu olduğunda ise taalluk olarak isimlendirilmiştir. Yani kelâmcılar nezdinde ilim, hakiki bir sıfat olup taalluk olarak isimlendirilen bu nispeti gerekli kılar.[748] Tarifte yer alan ma'lûmât ile tarifi yapılan ilim kavramları arasında var olan mastar-müştak ilişkisinin tanımda devre[749] yol açabileceği belirtilmiştir.[750] Yani ilim kelimesi ma'lûmât kelimesinin kökünü teşkil ettiği için ilim, ilimle tanımlanmış gibi gözükmektedir. Ancak burada ilim kelimesinden amaçlanan ıstılah anlamıdır. Ma'lûmât kelimesi ise ilmin sözlük anlamından türetilmiştir. Dolayısıyla tanımda devr yoktur. Ancak ma'lûmât yerine "eşya" kelimesi konulsa tarifin daha düzgün ve kapsayıcı olacağı yönünde değerlendirmeler yapılmıştır.[751]

---

744 Yani bu görüş bilen özne ve bilinen nesne arasındaki ayrımı tamamen kaldırmaktadır. İbn Sînâ bu görüşü sert bir şekilde eleştirir. Nitekim İbn Sînâ Furfûriyûs (Porphyrios) hakkında şöyle demektedir: "Onların Porphyrios diye bilinen bir adamı, akıl ve akledilirler konusunda Meşşâîlerin göğe çıkardıkları bir kitap yazmıştır ki, tümüyle döküntüdür. Onların kendileri kitabı anlamadıkları, Porphyrios'un kendisinin de onu anlamadığını biliyorlardı. Onların çağdaşlarından bir adam onun çelişkilerini ortaya koymuş, o da bu çelişkileri göstereni ilkinden daha düşük bir düzeyde çelişkilendirmiştir." İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 580.

745 Ferhârî, *en-Nibrâs*, 296-297.

746 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 40.

747 Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid*, 342.

748 Ebû Abdillâh Efdalüddîn Muhammed b. Nâmâver b. Abdilmelik el-Hûnecî, *Şerhu Kitâbi Meâlimi usûlid'd-dîn*, thk. Yahya Zekeriyyâ (Beyrut: Dâru'r-Rayâhîn, 1441/2019), 306-307.

749 Bir şeyin dolaylı bir biçimde yine kendisiyle tanımlanması anlamındadır.

750 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/498; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 263.

751 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 251.

Tanım dikkate alındığında ilk anda akla gelen Allah'ın ilminin değişmeye uğramasının mümkün oluşudur. Nitekim ma'lûmât kadîm değildir. Bu durumda Allah'ın ma'lûmâtı bilmesinin, bunların var oluşundan sonra gerçekleşmesi akla gelir. Ancak bu anlamın kabul edilmesi, Allah için eksikliğe sebebiyet vermesinden dolayı mümkün değildir. Söz gelimi Allah, Zeyd'in şu an evde olduğunu bildiğinde, daha sonra Zeyd evden ayrıldığında ya o bilgi gidecek ve Zeyd'in evde yokluğunu bilecektir ya da o bilgi olduğu gibi sabit kalacaktır. Birinci şık değişmeyi gerektirirken ikinci şık ise Allah'ın bilgisizliğini gerektirir.[752] Kelâmcılar bu problemi iki taalluk kabul ederek çözerler. Nitekim onlara göre Allah'ın ilim sıfatının iki taalluku vardır. Birinci taalluk zamanla sınırlı olmayan ezelî, ebedî, bâki olup üzerinde herhangi bir değişme gerçekleşmez. Bu taallukla vâcip, ezelî, hâdis, mümkün ve imkânsız olan, bilgiye konu olabilecek her durumu bilmektedir. Söz gelimi tikel değişmeler bu taallukta zaman kaydı olmaksızın yenilecenek/var olacak/Zeyd eve girecek şeklinde yer alır. Bu durum yenilenmeyen küllî durumların taalluku gibi küllî bir biliş şeklidir. İkinci taalluk ise zamanla sınırlı olup yenilenen ve değişen varlıklarla ilgilidir. Yani değişmeler ikinci taallukta meydana gelen izafetlerdedir. Dolayısıyla Allah'ın zâtında ve ilim sıfatında herhangi bir değişme meydana gelmez.[753]

Tikel olayların Allah'ın ilminde nasıl bulunduğu sorusu çözülmesi güç bir problemdir. Nitekim Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (öl. 436/1044) bu konuda herhangi bir çözüme ulaşamamış olacak ki Allah'ın ilminde değişmeyi çağrıştıran ifadeler kullanmaktadır. Ona göre Allah meydana gelmeden önce şeyleri bilmemektedir.[754] Ancak bu görüşün kabul edilmesi mümkün değildir. Kelâmcılar arasında Allah'ın ilmini tek taallukla açıklayanlar da vardır. Buna göre Allah'ın tikellere dair ilmi açısından bir şeyin var olduğu ve var olacağı bilgisi aynıdır. Bundan dolayı tikellerin varlığa geliş itibarıyla dikkate alınıp hâdis bir taallukun ispat edilmesine ihtiyaç yoktur. Söz gelimi Zeyd'in yarın eve gireceğini bilen kimse, yarın olduğunda bu bilgiyle onun şimdi eve girdiğini bilir. Burada önemli olan husus bilen kimsede bir gafletin meydana gelmemesidir. İnsanlar birinci bilgiden gaflete düştükleri için yeni bir bilgiye ihtiyaç duyarlar. Ancak

752 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 262.
753 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 262; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/505.
754 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 262.

Allah hakkında gafletten bahsedilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bir şeyin var olduğu ve var olacağı bilgisi Allah'ın ilmi açısından bir farklılık içermemektedir.[755]

Tikel bir bilgi olsun veya olmasın ilâh tasavvuru açısından Allah'ın ilminin dışında bir bilginin kalması mümkün bir durum değildir. Nitekim Allah dışındaki tüm yaratılmış varlıklar özelde ise insan yaptığı her şeyde bir mekân ve zaman tasavvuruna bağlıdır. Ancak Allah açısından bu durum böyle değildir. Nitekim O'nun bir mekâna ve zamana ihtiyacı yoktur. Zamandan münezzeh bir varlık tasavvuru aslında ilim sıfatının anlaşılması noktasında önemlidir. Allah için geçmiş, şimdiki ve gelecek diye bölümlenmiş zamanlar yoktur. Bundan dolayı O'nun bilgisi zaman üstü olup her şeyi kuşatmıştır. Zamanlı varlıklar olan insanların Allah'ın ilminin nasıl gerçekleştiğini tam olarak kavrayabilmesi mümkün görünmemektedir.

3.2.3.2. Kudret/Kuvvet

Kudret "güç yetirmek, bir işi ölçülü ve planlı yapmak, planlamak, kıymetini bilmek vb." anlamlara gelmektedir. Allah'a nispet edildiğinde "dilediğini eksiği ve fazlası olmaksızın hikmet temelinde yapmak" anlamına gelir. Kudret olmayan bir varlıkta âcizlik bulunur. Yani bir şeye gücün yetmemesidir. Allah'ın kudret sıfatının taalluk ettiği şeye makdûr (güç yetirilen) denilmektedir.[756] Şârih'e göre ilâhî kudret, kendisine konu olan makdûrâta etki eden ezelî bir sıfattır. Kuvvet de kudret manasındadır.[757] Hayâlî, Şârih'in kudret tanımında zikredilen makdûrâtı, fiilî olarak yaratma veya ortaya çıkarma anlamında ele almamaktadır. Ona göre buradaki anlam, makdûrâtın olabilirliği ve imkânıdır. Fiilî olarak mevcut yaratma ise tekvîn sıfatıyla gerçekleşir. Bu durumda kudret sıfatı fiilî olarak yaratılmadan önce mümkün makdûrâta taalluk etmektedir. Bu taalluklar ise kadîmdir.[758] Burada kudretin etkisi, makdûrâtı mümkün kılmak olmayıp fâile kıyasla makdûrâtın olabilirliğidir.[759] Yani makdûrât diğer bir ifadeyle mümkün varlıklar yaratılmadan önce fâil tarafından bunların yapılabilirliğine etki eden kudret sıfatıdır. İsâm ise Hayâlî'nin yorumunu doğru bulmamaktadır. Nitekim ona göre Şârih yaptığı bu tanımla kudret sıfatından ayrı olarak kadîm bir tekvîn sıfatını kabul etmediğini açıklamış olur. Nitekim

755 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî,* 3/506.
756 Topaloğlu - Çelebi, "Kudret", 190.
757 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid,* 40.
758 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye,* 263.
759 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî,* 3/506.

makdûra etki etmesi yönünden kudret ve tekvîn sıfatları ayrışır. Eğer kudret sıfatının makdûra etki ettiği söylenirse ayrı bir tekvîn sıfatının varlığı kabul edilmemiş olur. Ancak makdûra etki eden tekvîn sıfatı kabul edilirse tekvîn, kudretten ayrı kadîm bir sıfat olarak kabul edilmiş olur. Dolayısıyla Şârih, makdûra etki edeni kudret sıfatı kabul ederek Ömer en-Nesefî'nin kudretten ayrı kadîm bir tekvîn sıfatı görüşüne katılmamaktadır.[760] İsâm, makdûrâtı Hayâlî'nin anladığı anlamda ele almayıp fiilî yaratma olarak yorumlamıştır.[761] Diğer taraftan İbn Ebî Şerîf ve Zekeriyyâ el-Ensârî de buradaki makdûrâtın fiilî olarak yaratma ve yok etme anlamında olduğunu düşünmektedir.[762] Dolayısıyla Hayâlî'nin Şârih'i yorumlaması kendi düşüncesini ön plana çıkarmak olarak görülebilir. Nitekim Şârih, şerh yazdığı Mâtürîdî müellifi reddederken Hayâlî de hâşiye yazdığı Eş'arî müellifi reddetmektedir.

Kudret sıfatının anlamı veya Allah'a izafe edilmesi yönünden Sünnî kelâm ekolleri arasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Ancak bu sıfatın tam olarak Allah'ın zâtında neye karşılık geldiği hususu tartışmalı bir meseledir. Sünnî kelâm ekolleri bu konuda iki gruba ayrılmışlardır. Birinci grup genel olarak Mâtürîdîler'i oluşturmakta olup irade ve kudret yanında tekvîn diye ayrı, kadîm ve müstakil bir sübûtî sıfat kabul etmiştir. Bu görüşe göre kudret, fâil açısından yaratma ve etkinin imkânı hususundaki bir sıfattır. Fiilî olarak yaratma ve etki ise tekvîn sıfatıyla gerçekleşir.[763] "Fâil açısından yaratma ve etkinin imkânı" ifadesi, yaratıcı açısından bir şeyi yapmayı veya yapmamayı irade edebilmesi için O'nda bulunması gereken güç/kuvvet/kâdirlik anlamına gelir.[764] Yani tekvîn sıfatını kabul edenlere göre kudret sıfatı, Allah'ın potansiyel gücünün bulunması olarak görülebilir. İkinci grup ise genel olarak Eş'arîler'i oluşturmakta olup tekvîn sıfatını ayrı, kadîm ve müstakil bir sıfat olarak kabul etmemişlerdir. Onlara göre tekvîn sıfatına yüklenen vasıfların hepsi kudret sıfatına dâhildir. Yaratma ve etki kudret sıfatıyla karşılanmakta olup araya tekvîn gibi bir sıfatın girmesine gerek yoktur.[765] İki ekol arasında yoğun tartışmalar yaşanmıştır. Öyle ki bu tartışmalar neticesinde tekvîn sıfatına yaklaşım bir kelâmcının hangi ekole mensup olduğunu gösterir hâle gelmiştir. Tekvîn sıfatıyla ilgili detaylı inceleme tekvîn bölümünde yapılacaktır.

760 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd,* 3/499.
761 Akkirmânî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-İsâm*, 3/502.
762 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid,* 252; Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid*, 343.
763 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî,* 3/506-507.
764 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 263.
765 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî,* 3/506-507.

3.2.3.3. Hayat

Hayat kelimesi "yaşamak, canlı olmak" anlamlarına gelmektedir. Allah için kullanıldığında ise "ölümsüz" olması manasındadır.[766] Şârih'e göre hayat, ezelî bir sıfat olup ilim sıfatına sahip olmayı mümkün kılar.[767] Yani ilim sahibi olan bir varlığın cansız olması düşünülemez. Nitekim hayat sahibi olan bir varlık sıfatlara sahip olabilir. İlim sıfatı hayat sıfatını gerektirirken hayat sıfatı ilim sıfatını gerektirmemektedir. Bu sebeple Şârih, ilmin sıhhati ifadesini kullanmaktadır.[768] Yani hayat sahibi olmak ilmin olabilirliğini mümkün kılar.[769] Şârih'in yalnızca ilim sıfatını zikretmesi tek bir örnekle yetinmesi anlamına gelir. Yoksa hayat sıfatını, tüm gerekleriyle birlikte açıklamayı amaçlamamaktadır. Zira hayat sıfatını tamamen kapsamlı bir şekilde açıklamak tüm sıfatların zikredilmesini gerektirecektir. Ancak Şârih tek sıfatı örnek vererek yetinmiştir.[770] Allah'ın zâtının kendisine mahsus hakikati ilmin ve kudretin mümkün oluşuna niçin yeterli gelmiyor diye bir soru sorulabilir. Filozoflar ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu soruya, hayat sıfatını Allah'ın bilmesi ve güç yetirmesinin mümkün olmasını sağlayan şey şeklinde niteleyerek cevap verirler. Yani hayat sübûtî bir sıfat olmayıp zâta atfedilir. Sünnî kelâmcılar ise hayat sahibi olmayı bilmesi ve güç yetirmesi imkânsız olmamak olarak tanımlamışlardır. Buradaki imkânsızlığı gideren onlara göre sübûtî bir hayat sıfatıdır.[771]

3.2.3.4. Sem' ve Basar

Semî' kelimesi "işitmek, duymak, duyurmak, anlamak, arzu ve dileği kabul etmek" anlamlarına gelen sem' kökünden türemiş bir sıfat olup işiten anlamına gelmektedir.[772] Esmâ-i hüsnâdan biri olan Semî', Allah'ın gizli de olsa her bir sesi işiten olması anlamına gelir.[773] Basîr kelimesi ise "görmek, bilmek, sezmek" manalarına gelen basar kökünden türemiş bir sıfattır.[774] Allah'ın gören olması anlamına gelir.[775] Allah'ın işiten ve gören

---

766 Topaloğlu - Çelebi, "Hay", 125.
767 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 40.
768 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 263; Bikāî, *en-Nüket ve'l-fevâid*, 315.
769 Fahreddin er-Râzî, *Meâlim*, 104.
770 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/499.
771 Hûnecî, *Şerhu Kitâbi Meâlim*, 287; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/134.
772 Topaloğlu - Çelebi, "Hay", 278.
773 Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâ'illâhi'l-hüsnâ*, nşr. Komisyon (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1439/2018), 176.
774 Topaloğlu – Çelebi, "Basîr", 43.
775 Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, 178.

olduğu hususunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Fakat bunun nasıl anlaşılması gerektiği hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.[776] Meşşâî filozoflar, Ebü'l-Kāsım el-Kâ'bî (öl. 319/931) ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, işitme ve görmenin Allah'ın bilmesinden ibaret olduğunu düşünmektedir. Eş'arîler, Mu'tezile'nin cumhuru ve Kerrâmîler ise işitme ve görmenin ilim sıfatına ilave ek sıfatlar olduğunu düşünmektedir.[777] Yani birinci görüş sahipleri işitme ve görmeyi ilim sıfatına atfederler. İkinci görüş sahipleri ise doğrudan ilim sıfatına atfetmeyip ilim sıfatına ek sıfatlar olarak kabul ederler. Şârih'e göre ise sem', işitmeye konu olan, basar ise görmeye konu olan şeylere taalluk eden ezelî sıfatlardır. Her iki sıfat tam bir idrak sağlarlar.[778] Yani görülmeye ve işitilmeye konu olanlar bu sıfatlarla tam olarak açığa çıkar.[779] Ancak Allah için söz konusu olan bu idrak yaratılmış varlıklarda olduğu gibi tahayyül ve tevehhüm yoluyla değildir. Ayrıca insanlarda olduğu gibi Allah, herhangi bir alet aracılığıyla işitip görmez.[780] Yani Şârih ikinci görüşü savunarak işitme ve görme sıfatlarını, hakikatleri tam olarak bilinememekle birlikte ilim sıfatına ek ilave kadîm sıfatlar olarak kabul etmektedir.[781] Şârih kadîm olan ilim ve kudret sıfatının, ma'lûmât ve makdûrâtın kadîm olmasını gerektirmediği gibi kadîm olan sem' ve basar sıfatının da işitilenler ve görülenleri kadîm kılmayacağını belirtir.[782] İlim sıfatının işitilenler ve görülenlerle iki taalluku vardır. Birincisi ezelî, ebedî taalluk olup varlığa gelmeden önce bilinmeleridir. Bu esnada sem' ve basar taalluk etmez. İkinci ise işitilenler ve görülenlerin ortaya çıktığı esnada gerçekleşen hâdis taalluktur. Sem' ve basar sıfatları bu esnada taalluk etmektedir.[783] Nihayetinde ezelde sem' ve basar sıfatlarının taallukunun olmaması sıfatların da olmamasını gerektirmemektedir.[784]

İşitme ve görme sıfatlarını ispat etmek, mahsuslarla (hissedilirler) ilgili olan dokunma, tatma ve kokma gibi diğer sıfatların ispat edilmesini de kaçınılmaz olarak gerektirir. Nitekim dokunulan, tadılan ve kokulan şeyler için ilim sıfatı yanında üç ayrı sıfat daha olması gerekir. Bu durumda sıfatların sayısı yedi veya sekizle sınırlandırılmaz.[785] Ancak

---

776 Fahreddîn er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*, 149.
777 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/500; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/508; Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 265; Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid*, 345.
778 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 40.
779 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 264; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/508.
780 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 40.
781 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 252.
782 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 41.
783 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/509.
784 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/148.
785 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 264; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/509.

Şârih bundan kaçınmak için işitme ve görme sıfatlarının tahayyül ve tevehhüm yoluyla işlevini icra etmediğini belirtmiştir. Yani burada işitme ve görmeyle kastedilen yaratılmış varlıklar hakkında geçerli olan hükümler değildir. Bundan dolayı diğer mahsuslarla ilgili olan sıfatların olması gerekmez.[786] Diğer taraftan eğer işitme ve görme sıfatları, nakil yoluyla olmayıp aklî olarak ispat edilseydi bu durum geçerli olabilirdi. Yani aklî olarak Allah'ın işiten ve gören olduğu ispat edildiğinde, O'nun koklayan, tadan ve dokunan olduğu da ispatlanabilir. Ancak buradaki hüküm aklî olmayıp naklîdir. Nakil bize Allah'ın semî' ve basîr olduğunu haber vermekte iken koklayan, tadan ve dokunan olduğunu haber vermemektedir.[787] Nakilde gelmediği için koklayan, tadan ve dokunan vb. sıfatlarla Allah'ın vasıflanması mümkün değildir.[788] Dolayısıyla mahiyetinin ne olduğunu bilmeden Allah'ın işiten ve gören sıfatlarıyla vasıflandığının kabul edilmesi en uygun yol olarak görünmektedir. Nitekim Allah'ın işitmesi ve görmesi insan idrakinin anlayabileceği bir durum değildir.

3.2.3.5. İrade/Meşîet

İrade sözlük manası olarak "istemek, dilemek, meyletmek" anlamlarına gelir.[789] Terim olarak ise bir varlığın bir şeyi yapıp yapmama arasında tercihte bulunabilme yetisi olarak tanımlanır. Allah'a nispet edildiğinde O'nun emirlerinde, fiillerinde ve hükümlerinde özgür olduğunu bildiren sıfat olarak anlaşılır.[790] Allah'a irade nispet edilmesi noktasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Ancak nispet edilen bu iradenin Allah hakkında nasıl olması gerektiği hususu tartışmalıdır.[791] Bu konudaki görüşler altı grup olarak tasnife tâbi tutulabilir. İlk olarak Meşşâî filozoflar, Allah'a irade nispet etmekle birlikte, ilâhî iradeyi iki seçenek arasında tercih yapmak şeklinde anlamamışlardır. Onlara göre Allah'ın iradesi, O'nun en mükemmel düzenin nasıl gerçekleşeceğine dair bilgisinden ibarettir. Nitekim İbn Sînâ bu konuda şu ifadeleri kullanır:

> İlk olan Allah, bilgisiyle diğer varlıklardan ayrılır. En güzel düzende tam ve kâmil olan, en sağlam ve sürekli bir şekilde devam eden tüm varlığın sebebi O'nun bu bilgisidir. İşte irade denilen şey budur. Çünkü bu fiillerin ortaya çıkması O'nun

786 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd,* 3/500.
787 Akkirmânî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-İsâm*, 3/503.
788 Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid,* 345.
789 Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât,* 44.
790 Yusuf Şevki Yavuz, "İrade", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 15 Mart 2023).
791 Fahreddîn er-Râzî, *el-Erbaîn*, 207.

> kâmil varlığının eseridir. Bu da O'nun bu fiilleri irade ediyor olmasını gerektirir. İşte inâyetin ne anlama geldiği buradan hareketle anlaşılır. Yani inâyet, iyiliği yaratıklardan bir kısmına verip ötekileri dışarıda bırakma eğilim ve amacı gütmemektedir. Yukarıda Allah'ın gaye sebepten münezzeh olduğunu anlatmıştık. O halde inâyet, bütün varlığın ideal düzeyde olmasını tasavvur etmektir. Böylece her şey O'nun bilgisine göre varlık alanına çıkar. İşte değişimden uzak olan o tasavvur inâyettir. Varlıktaki bu yetkinlikler ise O'nun inâyet ve iradesinin eserleridir.[792]

İfadelere bakıldığında Allah'ın iradesi bilgisiyle açıklanmıştır. Yani Allah'ın bilmesi aynı zamanda irade etmesi anlamına gelir. Her ne kadar Allah'a irade isnat edilse de buradaki irade iki seçenek arasında tercih yapmak anlamında değildir. Nitekim Meşşâîlerin inâyet[793] dediği Allah'ın âlemi en güzel biçimde yarattığı görüşü, O'ndan en mükemmel haricinde fiilin çıkmasını engeller. Yani Allah'ın fiili farklı alternatifler arasında bir tercihte bulunmak değildir. O, en mükemmel varlık olduğu için O'ndan çıkan fiilin de en mükemmel olması gerekir. Dolayısıyla âlemin bu şekilde varlığa gelmesi zorunlu olarak gerçekleşmektedir.

İkinci olarak ise Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Nazzâm, Câhız, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebü'l-Kâsım el-Belhî el- Kâ'bî ve İbnü'l-Melâhimî'ye atfedilen görüştür. Bunlara göre Allah'ın iradesi O'nun fiilindeki faydaya ilişkin bilgisidir.[794] Ebü'l-Hüseyin bunu fiilde var kılmaya sevk eden sâike (*dâî*) ait faydayı bilmek olarak nitelemektedir. Yani fâil tarafından yapılacak fiildeki faydayı bilmek irade olarak adlandırılır.[795] Bu görüş Meşşâî yaklaşıma benzemektedir. Nitekim Meşşâîler Allah'tan en mükemmel fiilin çıkacağını söylemişlerdi. Bu görüşe göre de Allah'ın yaptığı fiillerin iyi olması gerekir. Çünkü irade, fiildeki faydaya indirgenmiştir. Mu'tezilî kelâmcı Kâ'bî ise bu görüşe farklı bir ekleme yapar. Buna göre Allah'ın irade sahibi olmasının anlamı, kendi fiillerindeki faydayı bilmesi diğer taraftan ise başkasının fiili olması açısından onu emretmesidir.[796] Üçüncü görüş Hüseyin en-Neccâr'ın iradeyi ademî bir durum olarak kabul etmesidir. Yani

---

792 İbn Sînâ, *Tevhidin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine,* 315-316.

793 İbn Sînâ inayeti şöyle tanımlamaktadır: "İlk'in (el-Evvel) varlığın bulunduğu iyilik düzenini zâtı gereği bilmesi; mümkün olan iyilik ve yetkinliğin, zâtı gereği illeti olması; belirtilen tarzda ondan hoşnut olarak mümkün olan en mükemmel şekilde iyilik düzenini akletmesi ve böylece en mükemmel şekilde düzen ve iyilik olarak aklettiği şeyin, O'ndan mümkün olan en mükemmel düzene götürecek tarzda bir taşma ile taşmasıdır. İşte inayetin anlamı budur." İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik,* 2/536-538.

794 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 3/136.

795 Fahreddîn er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe,* 146.

796 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd,* 3/520.

iradenin Allah'ın zâtı açısından bir varlığı yoktur. Ademî olması selbî sıfatlar gibi anlaşılmalıdır. Nitekim Neccâr, Allah'ın fiilini gerçekleştirirken baskı altında ve fiilde bulunmaya zorlanmasının olmamasını kastetmektedir.[797] Neccâr'a isnat edilen diğer bir görüş ise iradeyi zâta atfetmesidir. Yani irade sıfatını müstakil bir sıfat olarak anlamamış ve zâta atfetmiştir.[798] Dördüncü görüş Kerrâmiyye'ye aittir. Onlara göre Allah'ın iradesi vardır. Ancak bu irade diğer sıfatlar gibi hâdis olup Allah'ın zâtıyla kâim bir şekilde bulunur. Onlar irade ve meşîet kavramlarını birbirinden ayırır. Meşîetin kadîm olduğunu iddia ederlerken iradenin ise hâdis olduğunu savunurlar.[799] Beşinci görüş Basra Mu'tezilesinden Cübbâîler[800] ve Kâdî Abdülcebbâr'a aittir. Bunlara göre irade Allah'ın zâtıyla kâim ve kadîm olmayıp kendi başına kâim hâdis bir varlıktır. Allah mürîd olup herhangi bir mahalde bulunmayan hâdis bir iradeyle irade etmektedir.[801] Altıncı görüş ise genel olarak Sünnî kelâmcıların tercih ettiği Allah'ın zâtıyla kâim kadîm irade sıfatı anlayışıdır.[802]

Şârih, Sünnî kelâmın irade kabulünü devam ettirir. Ona göre irade, Allah'ın ezelî bir sıfatı olup O'nun zâtıyla kâimdir.[803] Meşîet ise irade ile aynı anlama gelir. Allah bu sıfat sayesinde iki makdûrdan birinin hangi vakitte gerçekleşeceğini tayin eder. Nitekim kudret sıfatının iki makdûra nispeti onların yapılabilirliği açısından eşittir. İlim sıfatının iki makdûra nispeti ise onların gerçekleşmesine tâbidir. Dolayısıyla irade sıfatının işlevi, kudret ve ilim sıfatlarından farklı olup iki alternatif arasında tercih yapma imkânı sağlamasıdır.[804] Yani bir şeyi yapmak veya terk etmek irade sıfatının taallukudur.[805] Diğer sıfatlar ise bu işleve sahip değildir. Söz gelimi ilim sıfatı ma'lûma (bilinenlere) tâbidir. Buradaki tâbilik var olduktan sonra tâbi olmak anlamında değildir. Var olmadan önce Allah'ın ma'lûmu bilmesidir.[806] Bu ma'lûmun bu şekilde değil de şu şekilde var olmasını gerektirecek bir müreccih (tercih eden) gerekir. İlim sıfatı bu tercihi

797 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/136.
798 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 318; Fahreddîn er-Râzî, *el-Erbaîn*, 207.
799 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 254; Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 267; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 267-268.
800 Cübbâîler ile kastedilen Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Haşim el-Cübbâî'dir.
801 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 285; Ferhârî, *en-Nibrâs*, 349; Detaylı bilgi için bk. Koloğlu, *Cübbâîlerin Kelâm Sistemi*, 251-257.
802 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/136.
803 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 51.
804 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 41.
805 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 253.
806 Bikāî, *en-Nüket ve'l-fevâid*, 316.

gerçekleştirmez. Aynı şekilde kudret sıfatının iki makdûra olabilirliği eşittir. Yani kudret sıfatı güç yetirilebilir olanlar hususunda bir tercihte bulunmaz. Dolayısıyla burada bu tercihi gerçekleştirecek bir tahsis edicinin bulunması gerekir. Yoksa müreccih (tercih eden) olmadan tercih (ترجيح بلا مرجح) gerçekleşir ki bu imkânsız bir durumdur. Bundan dolayı tahsis edici irade sıfatı gereklidir.[807] Şârih, Allah'ın irade sıfatına sahip olmasına ayetlerin delâlet ettiğini belirtir.[808] Ayrıca ona göre âlemin yaratılmış olması ve bu yaratılışın en mükemmel tarzda oluşu, yaratıcısının irade ve kudret sıfatlarına işaret etmektedir. Eğer âlemin yaratıcısının iradesi olmayıp zâtıyla yaratması zorunlu olsaydı âlemin kadîm olması gerekirdi.[809] Diğer taraftan âlemdeki düzenin ve nizamın gereği, bedîhî olarak iradenin varlığını ortaya koymaktadır.[810] Nitekim Allah, âlemi en mükemmel tarzda yaratmıştır. Eğer irade, kudret ve ilim sahibi olmasaydı âlemin en mükemmel şekilde yaratılması mümkün olmazdı. Bu duruma âlemin, Allah'tan zorunlu olarak çıkan irade sahibi bir yaratıcıyla yaratıldığı savunularak karşı çıkılması uygun değildir. Yani Allah ve âlem arasında/ortasında bir varlık olduğu ve bu varlık sayesinde âlemin oluştuğu iddiası hatalı bir yaklaşımdır. Nitekim Allah dışındaki tüm varlıklar yaratılmıştır. Bu yaratılmış varlıkların eksik iradeye sahip bir varlığa isnat edilmeleri mümkün değildir.[811]

İradenin iki makdûrdan birine nispeti hakkında Sünnî kelâmcılara şöyle bir itiraz getirilir: "İrade sıfatının kendisi olmak bakımından iki makdûra konumu eşittir. Yani iki zıt fiil açısından düşünülecek olursa bir şeyi yapmak veya yapmamak irade açısından eşit düzeydedir. Dolayısıyla iradenin bu iki zıt durumdan hangisine yöneleceğini belirleyen bir müreccih gerekir. Bu durumda teselsül oluşmaktadır. Diğer taraftan eğer irade kendi zâtıyla iki zıt arasından kendi tercihini sağlıyorsa bu durumda da zât açısından zorunluluk meydana gelir. Dolayısıyla âlem zorunlu olarak meydana gelmiş olur."[812] İtirazın ilk yönü olan irade sıfatının başka bir müreccihe ihtiyaç duyacağı görüşü doğru değildir. Nitekim

---

807 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd,* 3/520; Bikāî, *en-Nüket ve'l-fevâid*, 316; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 266-267.

808 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid,* 51; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid,* 286; "*…Rabbin gerçekten istediğini yapar*." Hûd 11/107 "*Ancak Allah'ın bir şeyi dilemesi sayesinde dileyebilirsiniz. Şüphesiz Allah her şeyi bilendir, hikmet sahibidir*." el-İnsân 76/30.

809 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 51.

810 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd,* 4/111.

811 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 319; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî,* 4/112-113.

812 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 266; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî,* 3/524; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid,* 253; İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd,* 3/520.

iradenin başka bir müreccihe ihtiyaç duymaması aklın bedîhî olarak kabul ettiği bilgilerdendir.[813] İrade sıfatının iki alternatif arasındaki tercihi kendisi sebebiyledir. Yani irade, kendisi dışında bir sebep veya itici bir güce ihtiyaç duymaksızın tercihini gerçekleştirir.[814] Söz gelimi, yırtıcı hayvandan kaçan birinin önüne iki eşit yol çıkar. O, kendinde bir sebep olmaksızın eşit iki yoldan birisini tercih eder. Aynı şekilde susayan bir kişinin önüne eşit su miktarı olan iki bardak konulur. Bu kişi burada tercihini belirli bir sebep olmaksızın gerçekleştirir. Bu şekilde verilen örnekler çoğaltılabilir. Dolayısıyla buradaki tercihlerin sebepsiz gerçekleşmesi, iradenin bir sebebe bağlı olma zorunluluğunu iptal etmektedir.[815] Diğer taraftan iradenin sebepsiz olarak tercihini gerçekleştirmesi zâtı sebebiyle zorunluluğu gerektirmez. Nitekim iradenin iki zıt durumdan birine zâtıyla yönelmesi, onun zâtının bunu gerektirmesi sebebiyle olmayıp, zâtının dışında bir müreccihe ihtiyaç duymaması anlamındadır.[816] Yani irade sıfatının taalluku zâtının zorunlu kılmasıyla değildir. Söz gelimi, Zeyd'in yaratılması veya yaratılmaması durumu, iradenin taalluku açısından eşittir. İrade ikisini de gerçekleştirebilir. Sünnî kelâmcılara göre burada iradeyi iki seçenekten birine yönlendiren bir sebebin bulunma zorunluluğu yoktur. Yani irade kendisini yönlendiren herhangi bir tercih eden olmadan tercihini yapar.

Allah'ın iradesinin sebepsizliğini kanıtlamaya çalışan bu ifadeler kelâmcıları çıkmaza sürüklemiş gibi görünmektedir. Nitekim Siyalkûtî, bu delillendirmenin faydası olmayan boş bir delil olduğunu ifade eder. Ona göre iradenin iki makdûra konumu eşitse bu durumda kudretten farkı kalmamaktadır. Diğer taraftan irade, iki zıt seçenekten birine yöneldiğinde neden bu seçeneğe yönelmiştir? Yani bu seçeneği seçmesine sebep olan şey nedir? İşte bunun sebepsiz olduğunu söylemek tercih eden olmadan tercihi mümkün hâle getirir. Halbuki tercih eden olmadan tercihin var olması imkânsız bir durum olarak görülmüştür. Çünkü eğer bu durum mümkün olursa âlemin de kendiliğinden var olması söz konusu hâle gelecektir.[817] Siyalkûtî sebepsiz irade görüşünü kabul etmeyerek zât

---

813 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd,* 3/520.

814 Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid*, 347; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/525.

815 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/525; İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/520.

816 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 267.

817 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/525-526; Müteahhir dönem Mâtürîdî kelâmcılardan Şemsüddîn es-Semerkandî de iradeyi şu şekilde tanımlar: "İrade, bir tercih edici olmaksızın, bir şeyi yaratmaya taalluk etme durumudur." Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî, *es-*

açısından iradenin zorunlu olarak gerçekleştiği görüşüne meyletmiş görünmektedir. Onun bu konuda etkilendiği kişi Cürcânî'dir. Nitekim Cürcânî de sebepsiz iradeyi benimsememiş ve problemli taraflarına işaret etmiştir.[818] Açık bir şekilde ifade etmese de filozofların görüşüne meylettiği izlenimi Cürcânî'de de sezilmektedir. Muhaşşî Kestelî ise bu konuda kelâmcı bir tavır sergileyerek durumu açıklamaya çalışır. O, bu durumu yani sebepsiz olarak bir şeyin varlığa gelmesini, yalnızca irade sıfatının işlevsel hâle geldiği ana özgü olduğunu ifade ederek bir çıkış kapısı aralamak ister. Yani tercih eden olmadan tercihin yalnızca irade sıfatına özgü olduğunu savunur.[819] Bu ifadelerle kaidenin iptal edilmesini engellemek ister. Böylelikle âlem hakkında tercih eden olmadan tercihin gerçekleşmesi imkânsız iken irade sıfatının kendi meydana gelmesi esnasında bu kural istisna kabul edilmiş olur.

3.2.3.6. Kelâm

Kelâm kelimesi köken olarak "etkilemek, yaralamak" anlamlarına gelen k-l-m kökünden türemiştir. Kelâm "telaffuz, beyan etme" gibi anlamlara gelmektedir.[820] Lügat âlimleri arasındaki meşhur kabule göre en az iki harften oluşan söz öbeğine kelâm denilmektedir. Kelâm hem Allah için hem de insan için konuşma sıfatı olarak kullanılır. Her iki varlık açısından düşünüldüğünde konuşmamanın nefyi olarak algılanabilir. Yani kelâm sıfatıyla nitelenmek, konuşma yetisinden yoksun olunmadığının göstergesidir. Allah'ın mütekellim yani konuşan bir varlık olduğu hususunda dinler ve mezhepler arasında herhangi bir ihtilaf yoktur. İhtilaf noktası, Allah'ın konuşucu olmasının nasıl anlaşılması gerektiği hususunda cereyan etmektedir.[821] Bu sıfata yüklenen anlamlar doğrudan Kur'ân görüşünü de ortaya koyar. Nitekim Kur'ân'ın yaratılmış veya yaratılmamış olmasıyla

---

Sahâifü'l-ilâhiyye, nşr. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf (Kuveyt: Mektebetü'l-Fellâh, 1405/1985), 343; Tanımdan anlaşıldığına göre iradenin şu şekilde değil de bu şekilde gerçekleşme sebebinin olmadığını savunmaktadır.

818 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/706-708.

819 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 267. Gazzâlî'nin görüşü de bu doğrultudadır. Ona göre bir kimsenin "Neden bu irade iki zıt olan a ve b seçeneklerinden a'ya değil de b'ye yöneldi?" sorusunu hatalı görmektedir. Nitekim Gazzâlî'ye göre irade, bir şeyi benzerinden ayırt etme işlevi gören bir sıfattır. İşlevi ayırt etmek olan iradeye niçin böyle yapıyor diye sormak "Bilgi, bilinenin ortaya çıkmasını niçin gerekli kılar? diye sormak gibidir. Yani iradeye niçin diye bir soru sorulması abestir; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 107.

820 Kefevî, *el-Külliyyât*, "klm", 637; Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1435/2014), "klm", 722.

821 Tehânevî, *Keşşâf*, "Kelâm", 2/1372.

ilgili tartışmalar kelâm sıfatına yüklenen anlamlarla bağlantılıdır. İlk defa zât sıfat ilişkisini tartışıp Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu iddia eden kişi kaynaklarda Ca'd b. Dirhem (öl. 124/742) olarak zikredilmektedir.[822] Onun bu meseleyi tartışmaya açması, günümüze kadar devam eden tartışmaların zeminini oluşturmuştur. Nitekim İslâm düşünce tarihinde "kelâm" ifadesi söz konusu edildiğinde, üzerinde en çok münakaşa ve ihtilafların meydana geldiği mesele olma özelliğini kazanmış olan "Allah'ın kelâm sıfatı" anlaşılır hâle gelmiştir.[823] Hatta İzmirli İsmail Hakkı'nın tabiriyle en dağdağalı/kavgalı mesele Allah'ın kelâmı hususunda gerçekleşmiştir.[824] Ca'd b. Dirhem bu görüşünden dolayı öldürülmüştür. Ondan sonra ise Kur'ân'ın yaratılmışlığını benimseyenler olmuştur. Ancak bunlar genelde şahıs bazında kalmıştır. Abbâsî halifelerinden Me'mûn (slt. 198-218/813-833) zamanına gelindiğinde ise şahıs bazında benimsenen görüşler devletin resmi politikası hâline gelmiştir. Me'mûn döneminde başlatılan müteakiben Mu'tasım-Billâh (slt. 218-227/833-842) ve Vâsık-Billâh (slt. 227-232/842-847) dönemlerinde devam eden mihne hadiselerinde Kur'ân görüşü hususunda birçok kişi sorguya çekilmiş ve hapse atılmıştır. Özellikle bu süreçte Ahmed b. Hanbel ve takipçileri Kur'ân'ın yaratılmamış olduğu görüşü hususunda ön plana çıkan şahsiyetlerdendir. Tartışmanın diğer tarafında ise halifelerin desteğiyle resmi görüşün savunucuları Bişr el-Merîsî (öl. 218/833) ve İbn Ebî Duâd (öl. 240/854) gibi Mu'tezilî kelâmcılar yer almaktadır. Bu resmî dayatma iki tarafın fikirleri arasında büyük bir ayrım oluşturmuştur. Nitekim baskıya maruz kalan Hanbelîler içinde Kur'ân'ın yaratılmamış olduğu hususunda aşırıya giden fikirler oluşmuştur. Söz gelimi bazı Hanbelîler tarafından elimizde mürekkep ve kâğıt olarak bulunan Kur'ân'ın yaratılmamış/kadîm olduğu iddia edilmiştir. Genel olarak Ehl-i sünnet arasında Kur'ân'ın yaratılmamış olduğu hususunda ittifak vardır. Ancak Hanbelîlerin aşırıya kaçan ifadeleri Sünnî kelâm tarafından sert bir şekilde eleştirilir. Sünnî kelâm bu konuda hem Hanbelîler hem de Mu'tezile'nin görüşlerine katılmayıp orta bir yol inşa etmeye çalışmıştır. Buna göre Allah'ın kelâmı

822 Ca'd b. Dirhem'in Hz. İbrahim'in Allah'ın dostu olmadığını ve Allah'ın Hz. Mûsâ'ya hitap etmediğini savunması sebebiyle Hâlid b. Abdullah el-Kasrî tarafından bir tür kurban olarak öldürüldüğü aktarılır. Watt, bu rivayeti aktaran Dârimî'nin Hanbelî olması sebebiyle rivayete kuşkuyla yaklaşmaktadır. Nitekim ona göre Dârimî'nin, Kur'ân'ın yaratılmışlığı görüşünü kötü şöhrete sahip bir kişiyle ilişkilendirmesi gözden düşürme girişimi olabilir; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 364-365.

823 Abdülgaffar Aslan, *Kur'an'da Vahiy* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 264.

824 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 355.

lafzî ve nefsî kelâm ayrımına tâbi tutularak alternatif bir anlama biçimi ve yorum önerilmektedir.

Mihne dönemi tartışmalarının iki tarafında bulunan Hanbelîler ve Mu'tezile'nin görüşlerine değinilmesi, Sünnî kelâmın ortaya koyduğu düşüncenin anlaşılması açısından önemlidir. İlk olarak Mu'tezile, Allah'ın sıfatlarını nefyetmeleri görüşünün bir uzantısı olarak Allah'ın kelâm sıfatını da zâttan nefyetmişlerdir. İlim ve kudret gibi sıfatları zâta atfeden Mu'tezile, kelâm sıfatını ise zâtın dışına atfeder. Yani onlara göre Allah'ın kelâmı sesler ve harflerden ibarettir. Ancak bunlar Allah'ın zâtıyla kâim değildir; dolayısıyla kelâm ezelî zâtî sıfatlar değil hâdis fiilî sıfatlar arasında değerlendirilir. Nitekim Allah, kelâmını bu ses ve harfleri levh-i mahfûz, Cebrâil veya peygamber gibi bir başkasında yaratarak gerçekleştirir. Allah'ın kelâmı bundan ibaret olup zâtta ayrı bir mana olarak bulunan bir sıfat yoktur. Yani Allah'ın konuşmasının manası kelâmı yaratmasıdır. Dolayısıyla Kur'ân'ın yaratılmışlığı bu görüşün bir uzantısı olarak kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.[825] İkinci olarak Hanbelîler ise genel Sünnî sıfat anlayışı olan Allah'ın zâtıyla kâim kadîm bir kelâmla konuşucu olduğunu benimserler. Onlara göre bu kelâm harflerden ve seslerden oluşan kadîm bir sözdür. Yani bu harf ve sesler Allah'ın zâtıyla kâim kadîm varlıklardır.[826] Öyle ki okuyanların seslerinden oluşan duyduklarımız ve satırlarda gördüklerimizin hepsi Allah'ın kelâmı olup kadîmdir. İçlerinden daha da ileri giderek Kur'ân'ın cildinin ve kapağının da kadîm olduğunu ifade edenler olmuştur. Bunların da ilerisinde bir görüş ise Kur'ân'ın yazıldığı kalemin kadîm olduğu görüşüdür.[827] Râzî Hanbelîlerin bu görüşlerini sert bir şekilde eleştirir. Ona göre okuyanın boğazında bu harfler ve sesler kâimdir. Dolayısıyla harflere ve seslere kadîm niteliği vermek insanlardan her birinin boğazına kadîm mananın hulûl etmesi anlamına gelecektir. Nitekim Hıristiyanlar'ın Allah'ın kelimesinin yalnızca Hz. Îsâ'ya hulûl ettiğini belirtmeleri, Müslümanlar'ın cumhuru tarafından tekfir edilmelerini gerektirmiştir. Dolayısıyla bir kişiye hulûl tekfiri gerektirirken tüm insanlara Allah'ın kelimesinin hulûlü ise Hıristiyanlar'ın görüşünden daha şiddetli bir tekfiri gerektirir.[828] Râzî bu konuda açık

825 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 274-275; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 274; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/562; İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/560.

826 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 275; İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/565

827 Ahmed b. Hıdr, *Hâşiyetü'l-Hayâlî*, 3/566-567.

828 Fahreddin er-Râzî, *Meâlim*, 104.

bir şekilde Hanbelîleri küfre düşmekle nitelendirmiştir. Nitekim Mu'tezile'nin tenzih eksenli tutumu tevhid açısından bu bağlamda anlaşılabilirdir. Ancak Hanbelîler'in görüşünün, tevhid eksenli düşünüldüğünde kabul edilmesi mümkün değildir. Allah'ın yanında kadîm başka varlıklar iddia etmek tevhidi ortadan kaldırmak anlamına gelir.

Zikredilen iki ekolün görüşleri Sünnî kelâmda mâkes bulmuştur. Sünnî kelâmcılar Mu'tezile'nin tenzih tutumuyla Hanbelîlerin teşbihe meyleden aşırı isbatçı anlayışları arasında denge kurmaya çalışmışlardır. Bu minvalde Şârih'e göre kelâm, Allah'ın zâtıyla kâim ezelî bir sıfattır. Bu sıfat, harflerden teşekkül eden Kur'ân diye adlandırılan bir nazımla açıklanmaktadır.[829] Yani Kur'ân Allah'ın kadîm olan kelâm sıfatına işaret etmektedir. Ancak kendisi harflerden oluşup iki kapak arasında yazılı hâlde bulunan yaratılmış bir varlıktır. Allah'ın kelâm sıfatına yalnızca Kur'ân işaret etmemektedir. Nitekim daha önce gönderilen İncil, Tevrat, Zebur ile kudsî hadisler de Allah'ın bu kadîm sıfatına işaret eder.[830] Dolayısıyla ezelî kelâm sıfatı Kur'ânî lafızlarla ifade edilen Kur'ânî manalardır. Yani söz gelimi Hâmân ve Firavun gibi Kur'ân'da ifade edilen şahsiyetlerin şahsı Allah'la kâim değildir. Bilakis zâtla kâim olan bu manaların bilgisi veya ifade edebilme ve ifade etme kudretidir. Bu manaların bilgisinin ve kudretinin kelâm sıfatıyla nasıl zâtta kâim olduğunun tam olarak bilinebilmesi ise mümkün değildir.[831] Bu durumda iki tür kelâmın olduğu ortaya çıkmaktadır. Birinci olarak Allah'ın zâtıyla kâim kadîm olan kelâm-ı nefsî, ikinci olarak kadîm sıfata işaret edip yaratılmış olan kelâm-ı lafzîdir. Allah'ın ezelî olan kelâm-ı nefsîsi harf ve sesten oluşmamaktadır. Bu kelâm sükût ve dilsizlik gibi konuşmayı engelleyen durumlarla da hiçbir zaman nitelenmez. Yani insanlarda olduğu gibi herhangi bir engelle engellenemez.[832] Kelâm-ı lafzî ise Allah'ın insanlara taalluk eden kelâmı olup ses ve harflerden oluşur. Böylelikle tek kelâm anlayışı yerine ikili bir kelâm sınıflandırılmasına gidilerek tenzih tutumu ve teşbih tutumu uzlaştırılmaya çalışılmaktadır.

Kelâm-ı nefsîyi ilmin aynısı olarak kabul edip ayrı bir kelâm sıfatına ihtiyacın olmadığını söyleyenlerin görüşü Şârih tarafından kabul edilmez.[833] Nitekim ona göre her emreden,

829 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 41-42.
830 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/540; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 270.
831 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/540.
832 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 42.
833 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 270.

yasaklayan veya bir durumdan haber veren kimse kendi benliğinde birtakım manalar hisseder. Sonra bu manaları sözle, yazıyla veya herhangi bir işaretle ifade edip muhatabına nakleder. Söz konusu edilen bu mana ilimden farklıdır. Nitekim insan bazen bilmediği bir şeyi veya aksini bildiği bir şeyi haber verebilir. Bu mananın irade de olması mümkün değildir. Nitekim insan bazen irade etmediği bir şeyi de emretmektedir. Söz gelimi kölesinin asi oluşunu ispat etmek maksadıyla efendi kölesine bir şey emredebilir. Ancak yapmasını istediği bu şeyi normalde istememektedir. Efendinin asıl gayesi, kölesinin asiliğini bir şekilde ortaya çıkarmaktır. Dışa vuran söz iradeye atfedilseydi iradeyle çelişmemesi gerekirdi. Dolayısıyla kelâm sıfatı diğer sıfatlardan ayrı olarak Allah'ın zâtıyla kâimdir. Şârih kelâm-ı nefsîyi ispatlamak için Ahtal adlı bir şâirin şiirinden örnek verir. Ahtal, "Asıl kelâm kalptedir dil ise kalbe delil kılınmıştır." demektedir.[834] Aynı şekilde Hz. Ömer'in halife seçimi için Benû Saîde çardağına giderken orada söylemek için bir şeyler tasarladığını ifade eden sözleri de kelâm-ı nefsîye delâlet etmektedir. Diğer taraftan insan birçok kez karşısındakine "içimde bir söz var, onu sana açmak istiyorum" demektedir.[835] Tüm bu örnekler kelâm-ı nefsîyi ispat sadedinde getirilmiştir.

Zikredilen bu deliller görünen âlemdeki kurallardan hareketle metafizik âlemi açıklama üzerine kuruludur. Yani müteahhir kelâmcılar seleflerini bazen bu metot hakkında eleştirseler bile kendileri hâlâ birçok yerde bu istidlal şeklini kullanmaktadırlar. Bu metot kabul edilse bile görünen âlemde insan için kullanılan bildiği şeyin zıttı durumunu haber vermesi, Allah için imkânsız bir durumdur. Eğer bunun mümkün olduğu düşünülecek olursa emir ve nehyin hiçbir önemi kalmamaktadır. Dolayısıyla kelâmcılara bu minvalde itirazlar getirilebilir.[836] Ancak burada görünen âlemin metafizik âleme kıyas edilmesi Allah'ta gizli olarak bulunan kelâm-ı nefsîyi tasvir etmek içindir. Yani amaç kelâm-ı nefsîyi kanıtlamak değildir.[837] Nitekim Fahreddîn er-Râzî de bu itirazı kabul etmemektedir. Ona göre haberin mâhiyeti/ne olduğu, görünen âlem ve metafizik âlem arasında ortaktır. Hatta Râzî bu konuda ittifak edildiğini düşünmektedir. Yani Allah bir kelâm ettiğinde kendi benliğinde birtakım manalar bulunur. Bu durum ise O'nda kelâm

834 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 41.
835 Bikāî, *en-Nüket ve'l-Fevâid*, 316; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 41.
836 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 257; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 271; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/545.
837 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 271.

ve ilmin ayrı ayrı sıfatlar olarak bulunduğunu gösterir.[838] Osmanlı âlimlerinden Gelenbevî de Râzî'yi destekleyen bir açıklama yapar. Ona göre bu metodun ilim, irade ve kudret sıfatının ispatında uygulanması kelâm sıfatında da uygulanabileceğini gösterir. Zira diğer sıfatlarda uygun olan bir metodun kelâm sıfatında uygun olmaması düşünülemez.[839] Kelâmcılar açısından bu metodun uygulanması Allah'ta herhangi bir eksikliğe sebebiyet verip vermemesi açısından düşünülmelidir. Bu durumda Sünnî kelâm açısından kelâm-ı nefsînin ise Allah'ta bulunması bir yana bulunmaması bir eksikliktir. Eğer kelâm-ı nefsî yoksa ya Allah'ın zâtı hâdislere mahal olacak ya da Allah konuşucu olmayacaktır. Râzî'nin bu konuda ittifak var demesi ise ancak Sünnî kelâm açısından düşünülebilir. Yoksa Allah'ın sıfatları hususunda görünen âlemin metafizik âleme kıyası herkes tarafından kabul edilen bir düşünce değildir.

Kelâm-ı nefsînin ilim ve irade sıfatlarından ayrı olduğu görünen âleme kıyasla açıklanmıştır. Ancak kelâm-ı nefsînin delili hususunda kelâmcılar nakle yönelirler. Nitekim Şârih'e göre kelâm sıfatının varlığı noktasında icmâ ve peygamberlerin Allah'ın konuştuğuna dair sözleri delil olarak kullanılır.[840] Yani naslar ele alındığında Allah'ın kelâm sahibi olduğu açıktır. Naslarda gelen ibarelere bakıldığında lügat kuralları üzerine varit olduğu görülmektedir. Yani naslar bu sıfatların ayrı ayrı sıfatlar olduğuna işaret eder. Dolayısıyla görünen âlemden hareketle yapılan bu istidlal hâlihazırda ispatlanmış olan kelâm sıfatının ilim ve iradeden kavramsal olarak nasıl ayrıştığını göstermek amacıyla zikredilmiştir.[841] Bu cevap Allah'ın konuşan bir varlık olmasını nakle bağlaması açısından problemlidir. Nitekim Allah'ın peygamberine vahiy göndermeden önce O'nun konuşmasının imkânı insanlar tarafından bilinmez ise bu durumda vahyi kabul etmek imkânsız hâle gelmektedir. Yani peygamberin doğruluğu Allah'ın sözüne dayalıdır. Bu durumda Allah'ın konuşucu olduğunun nakille ispat edilmesi kendi içinde kısırdöngüye yol açar.[842] Peygamberin doğruluğunun Allah'ın sözüne bağlı olmasını Şârih kabul etmemektedir. Ona göre peygamberin doğruluğu mucize göstermesiyle bilinir. Bu mucize Kur'ân gibi söz türünden olsa bile ilk olarak Kur'ân'ın beşer üstü bir mucize olduğu

838 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî,* 3/545; Ferhârî, *en-Nibrâs,* 305.

839 Bazı muhakkikler, *Hâşiye li-cem' mine'l-muhakkikīn el-efâdıl gayri ma'rûf - Şurûh ve Havâşî'l-Akāidi'n-Nesefiyye li'Ehli's-sünnet ve'l-Cemâa el-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye* içinde, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2019), 3/547.

840 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 42.

841 Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid*, 349; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid,* 257; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî,* 3/545.

842 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid,* 269; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye,* 273.

bilinir. Yani Kur'ân'ı işiten bir kişi onun insanî bir söz olmadığını fark ederek ilâhî tarafını idrak eder.[843] Böylece bu kişi beşer üstülüğü idrak ederek Allah'ın konuşucu olduğunu öğrenmiş olur. Burada dikkat edilmesi gereken ilk etapta insanın Allah'ın konuşucu olduğunu bilmemesinin vahyin kabulüne engel oluşturmayacağı vurgusudur. Dolayısıyla naklin haberlerine dayanarak Allah'ın konuşucu oluşunun ispat edilmesinde herhangi bir problem ortaya çıkmamaktadır.

Burada üzerinde durulması gereken daha önemli bir itiraz vardır. Naklin haberiyle Allah'ın konuşucu olduğunun bilinmesi kabul edilebilir. Ancak Sünnî sıfat anlayışının temellendirilmesi noktasında bu delilin geçerli olması mümkün görünmemektedir. Nitekim peygamberlerden nakledilen haberlerin kelâm diye müstakil kadîm bir sıfata işaret edip etmemesi açık bir durum değildir. Dolayısıyla burada ek bazı delillere ihtiyaç vardır.[844] Şârih bu problemi diğer sübûtî sıfatların müstakil varlıklarını ispat hususunda getirdiği lügat deliliyle ispat eder. Bu minvalde sıfat nispet edilen zâtta, bu sıfatın mastar anlamının bulunmaması mümkün değildir. Yani Allah mütekellim ise kelâm sıfatına sahiptir.[845] Dolayısıyla Allah'ın müstakil bir kelâm sıfatına sahip olduğu ispat edilmiş olur. Bu sıfat, elimizde bulunan Kur'ân'dan farklılığının ortaya koyulması için kelâm-ı nefsî olarak adlandırılmıştır. Kur'ân ise kelâm-ı lafzî olup yalnızca kadîm manaya delalet etmektedir.

İspat edilen kelâm-ı nefsînin mâhiyeti hususunda görüş birliği yoktur. Allah'ın zâtında bulunan bu kelâmın nasıllığı konusu Sünnî kelâmcılar tarafından tam olarak açıklığa kavuşturulamaz. Nitekim konuşma belirli kalıplarda gerçekleşmektedir. Konuşan birinde emir, yasak, haber, soru ve nida gibi konuşma cinslerinden biri bulunur. Bu durumda Allah'ın sahip olduğu kelâm-ı nefsînin bu gibi türlere ayrılması gündeme gelir. Nitekim Allah'ın ezelde kelâm sıfatıyla vasıflanması kelâmın türleriyle de ezelde vasıflanmasını gerekli kılmakta mıdır? Sünnî kelâmın ilk temsilcilerinden İbn Küllâb, kelâmı nefsînin çokluk barındırmayacağını savunur. Yani Allah, ezelde kelâmın türleriyle vasıflanmaz.[846] Ezelî kelâm, emir, yasak ve haber gibi türleriyle ancak muhataplar var olduktan sonra

---

843 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/556; İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/554; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, 4/144.

844 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/545.

845 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 42.

846 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/571-572; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 261.

nitelenebilir.[847] Bu durumda ezelî kelâm sonradan farklı nitelikler kazanmaktadır. Eş'arîler'in çoğu bu yaklaşımı benimsememiştir. Zira onlara göre de kelâm-ı nefsî, kelâm-ı lafzînin medlûlüdür. Lafzî kelâmda ise kelâmın bütün türleri mevcuttur ve çokluk içerir. Bundan dolayı medlûlü olduğu kelâmında türlere ve çokluğa sahip olması gereklidir.[848] Söz gelimi Cüveynî, bu yaklaşımı benimseyerek İbn Küllâb'ı eleştirir ve İmam Eş'arî'nin de İbn Küllâb gibi düşünmediğini ifade eder. Eş'arî'ye göre ezelî kelâm daimî olarak emir, nehiy ve haber olma özelliğini taşımaktadır.[849] İki görüş arasındaki fark İbn Küllâb'ın taallukları ezelî kabul etmezken Eş'arîler'in genelinin ise taallukları ezelî kabul etmeleridir.[850] Şârih ise bu iki görüşten İbn Küllâb'a daha yakın durmaktadır.[851] Ona göre Allah bu sıfatla emretmesini, yasaklamasını ve haber vermesini gerçekleştirir. Ancak bunlar O'nun kelâmının taalluklarıdır. Yani Allah ile kâim olan kelâm sıfatında bir çokluk yoktur. Çokluk bu sıfatın taalluklarında gerçekleşir. Bu durumda türlerinden soyutlanmış bir kelâmın nasıl olabileceği sorusu gündeme gelir. Şârih ilk olarak söylediklerini tekrar ederek ezelde kelâmın türlerinden münezzeh olduğunu ve taallukların ise ilim ve kudret sıfatlarının taalluklarında olduğu gibi ezelî olmayıp hâdis olduklarını ifade eder.[852] Söz gelimi yaratılan varlıkların çok olması yaratıcının da birden fazla olmasını gerektirmemektedir.[853] Bu durum temsil edilecek olursa ateşten aynı anda hem yakıcılık hem aydınlık hem de dumanın çıkması onun aslında bir çokluğun olmasını gerektirmemektedir.[854] Dolayısıyla kelâmın birden fazla türlerinin olması da kelâmın aslında bir çokluğu gerektirmemektedir. Şârih sıfatların özleri itibarıyla tek olmasının tevhide daha uygun olacağını düşünmektedir. Ona göre sıfatların özünde çokluk olduğuna dair herhangi bir delil yoktur.[855] Yani tevhidin kemali için zorunlu sıfatlar dışında Allah'a sıfat nispet edilmemesi gerekir. Zorunlu kabul edilen sıfatlar bir delile dayanmasından dolayı Allah'a nispet edilirler.[856] Şârih'in bu görüşü zannî bir delil ifade eder. Nitekim delilin olmaması medlûlün olmamasını gerektirmez.[857]

---

847 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/575; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 108.
848 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/575.
849 Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 108.
850 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 262.
851 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 263.
852 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 42-43.
853 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/575.
854 Bazı Muhakkikler, *Hâşiyetü li'cem' mine'l-muhakkikîn*, 3/578.
855 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 43.
856 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/570.
857 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 278; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 278.

Yani sıfatların özlerinde çokluk barındırmaması kesin olarak kanıtlanamaz. Nitekim zorunlu kabul edilen sıfatlar Allah'ın bize bildirmesiyle elde edilmiştir. Ancak O'nun bildirmediği sıfatların olmayacağına dair elimizde bir delil yoktur. Dolayısıyla bu konuda kesin bir hükme varılması doğru değildir. Diğer taraftan eğer Allah'a daha fazla sıfat nispet etmek tevhide aykırı bir durumsa o hâlde nispet edilen yedi veya sekiz sıfatın da tevhidi bozması gerekir. Allah'a bir sıfat nispet etmekle bir milyon sıfat nispet etmek tevhid açısından bir farklılık oluşturmaz. Eğer daha fazla sıfat daha fazla kemali gerektiriyorsa sıfatların bir sınırının olmaması daha uygun olur.[858]

Şârih kelâmın ezelde haber türünde olduğu hususunda Râzî'nin görüşüne değinir.[859] Râzî de genel Eş'arî kabulden farklılaşarak ayrı bir tavır benimser. Ona göre emir, yasaklama, haber, soru ve nida şeklinde kabul edilen beş sözün varlığını tek olarak haberde toplamak mümkündür. Bu türleri özü itibarıyla haberde toplamıştır. Nitekim Allah'ın emir ve yasaklaması neyin emredildiği veya neyin yasak olduğuyla ilgili bir haber niteliği taşır. Aynı şekilde soru ve nida türlerini de haberde toplamak mümkündür. Dolayısıyla Râzî'ye göre Allah'ın kelâmı haberden ibarettir.[860] Râzî her ne kadar kelâm türlerinin haberde toplanabilmesini mümkün görse de bu türler aslî olarak birbirlerinin yerine geçemez. Nitekim emir özel bir kelâmdır. Haberin özelliği olan doğru veya yanlış olma gibi sıfatlarla nitelenmez. Dolayısıyla habere indirgenmesi doğru bir yaklaşım olarak görünmemektedir.[861] Şârih, Eş'arîler'in genel kabulüne Mu'tezile tarafından getirilen bir itirazdan bahseder.[862] Buna göre emredilen ve yasaklanan muhataplar olmadan bir şeyin emredilmesi veya yasaklanması abes bir durumdur.[863] Dolayısıyla emir ve yasaklama varsa muhatap da var demektir. Muhatap olmadan emir ve yasak sefihliktir.[864] Diğer bir kelâm türü olan haberin ise ezelde Allah'a nispet edilmesi doğru değildir. Nitekim ezelde Allah'ın geçmiş zaman anlamında haber vermesi mümkün değildir.[865] Söz gelimi "…*Biz Nuh'u kavmine elçi olarak gönderdik*…"[866] gibi ayetlerde ifade edilen geçmiş zaman

858 Ferhârî, *en-Nibrâs*, 310.
859 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 43; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 262.
860 Fahreddîn er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*, 162.
861 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi Akāidi'n-Nesefiyye*, 280.
862 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 3/583; Ferhârî, *en-Nibrâs*, 311.
863 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 43.
864 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 262.
865 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 43.
866 Hûd 11/25.

kiplerinin ezelde Allah ile bulunmasını Mu‘tezile kabul etmemektedir.[867] Şârih’e göre kendi sahip olduğu görüş kabul edildiğinde bu itirazların geçersiz olduğu ortaya çıkar. Yani ona göre ezelde Allah, kelâmın türleriyle vasıflanmamaktadır. Dolayısıyla bu itirazlar ona yöneltilemez. İkinci olarak Şârih kendi geleneğine yöneltilen itirazı da cevapsız bırakmamaktadır. Ona göre Allah’ın ezelde emretmesi veya yasaklaması, emredilen ve yasaklanan kimselerin mükellefiyete ulaştıkları vakitte bunlarla sorumlu olmaları anlamındadır. Yani emre veya yasağa muhatap olan kimsenin Allah’ın ilminde bulunması yeterlidir.[868] Nitekim ma‘dûm yani yok olana emir ancak var olması takdir edilmişse doğru olur. Allah’ın da var olmasını takdir ettiği varlıklara hitabı sefihlik veya abeslik barındırmaz.[869] Bunun örneği, hâlihazırda bir oğlu olmayan kimsenin oğlu olacağını düşünüp ona dünyaya geldikten sonra bir işi yapmasını emretmesidir.[870] Öte yandan esasen bu örnek tam olarak Allah hakkında uygulanamaz. Zira oğlu olmayan kimse çocuğunun olup olmayacağından hiçbir zaman kesin olarak emin olamayacaktır. Çünkü oğlunun varlığı kendisine bağlı olmayıp bir takdir edene muhtaçtır. Bundan dolayı muhatap olmadan emir sefihliktir. Ancak Allah ise ezelde emredileni ve yasaklananı bildiği için kendisi dışında hiçbir varlığa ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla O’nun emrinin varlıktan önce olmasında abeslik gerektirecek bir durum bulunmamaktadır.[871] “Oğlu olmayan kimsenin oğlu olacağı olasılığı üzerine ona emretmesi sefihlik ise Hz. Peygamber’in kendi zamanında yaşayan ümmeti haricinde, gelecek zamanda yaşayacak ümmetine de bir şeyleri emretmesi sefihlik olarak değerlendirilemez mi?” itirazı öne sürülebilir. Ancak iki durum arasında temel bir fark bulunmaktadır.[872] Şöyle ki babanın doğmamış çocuğuna hitabı açık olduğu için sefihliktir. Yani çocuğu karşısındaymış gibi emretmektedir. Hz. Peygamber’in hitabı ise kıyamete kadar doğacak bütün mükellefleri kapsar. Hz. Peygamber ilk muhataplarının dil kaideleriyle onlara hitap etmiştir. Onun ilk muhataplara olan hitabı açık iken gelecekteki muhataplarına hitabı ise kapalı olarak gerçekleşir. Yani Hz. Peygamber karşısındaki muhataplar aracılığıyla gelecekteki ümmetine dolaylı yoldan emretmektedir. Bu durum ise sefihlik veya abeslik

867 Bikāî, *en-Nüket ve’l-fevâid*, 320.
868 Teftâzânî, *Şerhu’l-Akāid*, 43.
869 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 282.
870 Teftâzânî, *Şerhu’l-Akāid*, 43.
871 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü’l-İsâm alâ Şerhi’s-Sa‘d*, 3/583.
872 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Akāid*, 283.

barındırmaz.[873] İtirazın ikinci yönü olan Allah'ın geçmiş zaman kipiyle haber vermesi de O'nun zamanla nitelenmesi anlamına gelmemektedir. Zira Allah için herhangi bir zaman kaydının olması mümkün değildir. O'nun ilmi zamanın değişmesiyle herhangi bir değişikliğe uğramaz.[874] Nitekim ayetler insana bakan yönüyle geçmiş zaman olarak nispet edilirken, ezele bakan yönüyle ise herhangi bir zaman kaydı olmaksızın Allah'a nispet edilmektedir.[875]

Sünnî kelâmcılar mâhiyetinin nasıl olduğu hususunda farklı görüşler öne sürseler de Allah'ın kelâm-ı nefsîsinin varlığı noktasında hemfikirdir. Bu kelâmın ispatı Kur'ân'ın yaratılmamış olduğunu temellendirmede önemli bir işleve sahiptir. Şârih, Kur'ân-ı Kerîm'in Allah'ın yaratılmamış kelâmı olduğunu vurgular. Ona göre herhangi bir kayıtlamaya gitmeksizin mutlak olarak "Kur'ân yaratılmamıştır" demek uygun değildir. Zira bu durumda elimizde bulunan kâğıt ve mürekkepten oluşan Kur'ân'ın kadîm olması ilk anda akla gelebilecektir. Bu düşüncenin akla gelmemesi için "Allah'ın kelâmı olan Kur'an yaratılmış değildir" demek daha uygundur.[876] Nitekim "Kur'an" kelimesi âlimler arasında "Allah'ın kelâmı" söz öbeğinden daha yaygın olarak kullanılır.[877] Kur'an kelimesi hem nefsî hem de lafzî kelâm arasında ortak bir kullanımı ifade eder. Bundan dolayı Şârih, doğrudan "Kur'an yaratılmamıştır" söylemini zihinlerde ilk anda hem nefsî hem de lafzî kelâmın yaratılmamış olduğu izlenimini oluşturacağı için uygun görmemiştir.[878] Şârih'in söylem üzerinde dikkatle durmasının sebebi Hanbelîler tarafından ortaya konulan görüşlerdir. Nitekim daha önce zikredildiği üzere Hanbelîler, Kur'ân'ın cildinin, kapağının, onu yazan kalemin, harflerinin ve rakamlarının kadîm olduğu iddia etmişlerdi.[879] Şârih cahillikten veya inatçılıktan kaynaklanan bu düşüncelerden kaçınmak için lafız düzeyinde bile hassas davranmaktadır. "Allah'ın kelâmı olan Kur'ân yaratılmamıştır" cümlesindeki yüklem tercihi, Şârih tarafından bir hadis referans gösterilerek kullanılır. Nitekim Hz. Peygamber'e isnat edilen rivayette şöyle buyurulur: "Kur'ân Allah kelâmıdır ve yaratılmış değildir. Her kim onun

873 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi Akāidi'n-Nesefiyye*, 283; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 3/586.
874 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 43.
875 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 281.
876 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 43.
877 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 265; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 284; Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 284.
878 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 4/6.
879 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 284-285.

yaratıldığını ileri sürerse kafir olur."[880] Yani Şârih "Kur'ân hâdis değildir" demek yerine "Kur'ân yaratılmamıştır" cümlesini hadisi referans göstererek kullanmaktadır. Ancak rivayet edilen bu hadis sıhhat açısından problemlidir. Nitekim hadis âlimi ve tarihçi Şemseddin es-Sehâvî (öl. 902/1497) bu rivayetin asılsız olduğunu ifade eder.[881] Kur'ân tartışmalarında "yaratma" kelimesinin kullanılması aslında Mu'tezile ile yapılan tartışmalar neticesinde yaygın hâle gelmiştir. Sehâvî'nin de tespiti doğrultusunda bu şekilde gelen hadislere ihtiyatla yaklaşılması gerekmektedir.

Hicrî ikinci asırda Hanbelîler ve Mu'tezile arasında yaşanan tartışmalar temelde sıfat eksenli gerçekleşmemiştir. Yani tartışmanın kökeni Allah'ın kelâm sıfatının kadîm olup olmadığıyla doğrudan ilgili değildir. Tartışma elde bulunan Kur'ân'ın kadîm olup olmadığıyla ilgilidir. Sünnî kelâm daha sonradan iki görüşün tartışma alanını sıfatlar konusuna çekerek iki görüşü birleştirmek istemiştir. Yapılan bu zemin değişikliğiyle Kur'ân'ın Allah nezdindeki kadîmliğine vurgu yapılmıştır. Nitekim Şârih, Nesefî'nin tanımına değinerek Kur'ân'ı şöyle tanımlar: "Allah'ın kelâmı olan Kur'an, yazı şekilleriyle ve kendisine delâlet eden harf suretleriyle mushaflarda yazılmıştır. Bu metin zihnimizde oluşan lafızlarla kalplerde korunmuş, dilimizde telaffuz edilmiş ve kulaklarımızla da işitilmiştir. Fakat bunlar kadîm olan lafzın hulul etmesi şeklinde değildir. Yani bütün bunlar kadîm mananın yaratılmış tezahürlerdir."[882] Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm dediğimizde hâdis yani yaratılmış ve kadîm yani yaratılmamış iki yöne işaret etmekteyiz. Bizim açımızdan Kur'an yaratılmış bir konumda iken Allah'ın kelâm sıfatına delâlet etmesi yönünden ise yaratılmamış kadîm bir manaya işaret etmektedir.[883] Buna göre Kur'ân'ın insanlar açısından dört farklı var oluşundan bahsedilebilir. Birincisi dış âlemdeki varlığı, ikincisi zihindeki varlığı, üçüncüsü telaffuzdaki varlığı ve dördüncüsü ise yazıdaki varlığıdır.[884] Bunlardan birincisi aslî yani hakiki varlığı temsil eder. Aslî olan bu kelâm etkisini ve hükümlerini ortaya koyar. Bu hem kadîm hem de hâdis olarak vasıflanan kelâmdır. İkincisi aslî varlığın gölge varlık olarak adlandırılan bir yansımasıdır. Kadîm veya hâdis olmakla vasıflanmayıp herhangi bir etkisi de yoktur. Üçüncü ve dördüncü var oluş şekilleri ise sadece aslî varlığa işaret etme yönüyle

880 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid,* 43.
881 Cârullah, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-İsâm,* 4/8.
882 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid,* 43-44.
883 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye,* 292; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî,* 4/23.
884 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid,* 44.

varlıklarını sürdürürler. Bunların yaratılmışlıkları işaret ettikleri kelâmın da yaratılmış olduğuna delâlet etmez.[885] Genel olarak mütekaddim kelâmcılar zihnî varlığı kabul etmemişlerdir.[886] Ancak müteahhir dönem kelâmcıları zihnî varlığı kabul ederler. Şârih de bu minvalde yeri geldiğinde zihnî varlığa atıfta bulunarak bazı açıklamalar yapmaktadır.

Varlığı noktasında ittifak edilen kelâm-ı nefsînin insanlar tarafından duyulup duyulamayacağı Sünnî kelâmcılar arasında ihtilaflıdır. Nitekim A'râf Suresi 143. ayette geçen Allah'ın Tûr Dağı'nda "Hz. Mûsâ ile konuştuğu" ifadesi, bu konuşmanın mâhiyetinin nasıl olduğu hususunda tartışmalara sebep olmuştur.[887] Hz. Mûsâ'nın kelîmullah olarak özel bir isimlendirme elde etmesine vesile olan bu konuşmanın diğer peygamberlerle konuşmadan ne farkı vardır?[888] İmam Eş'arî'ye göre Hz. Mûsâ bu konuşmada Allah'ın kadîm kelâmını duymuştur.[889] Bu duyma kendisine delâlet eden herhangi bir şey yaratmaksızın gerçekleşmiştir.[890] Gazzâlî de bu görüşü savurarak Hz. Mûsâ'nın, ahirette Allah'ın keyfiyetsiz olarak görülmesinde olduğu gibi, Allah'ı keyfiyetsiz bir şekilde herhangi bir ses veya harf olmaksızın duyduğunu savunur.[891] Herhangi bir ses veya harf olmaksızın duymak ise Allah'ın olağanüstü bir durum yaratmasıyla gerçekleşir.[892] Yani Hz. Mûsâ'nın kelîmullah olarak özel kılınması Allah'ın kadîm kelâmını işitmesi sebebiyledir. Bu görüşü Eş'arî kelâmcısı Ebû İshâk el-İsferâyînî ve İmam Mâtürîdî kabul etmemektedir.[893] Mâtürîdî ilâhî kelâmın özü itibarıyla işitilmesini mümkün görmemektedir. Ona göre Hz. Mûsâ, Allah'ın yarattığı harf ve ses aracılığıyla ilâhî kelâmı işitmiştir. Dolayısıyla Allah, yaratılmış olmayan kadîm kelâmını yaratılmış aracılar vasıtasıyla Hz. Mûsâ'ya duyurmaktadır.[894] İsferâyînî kendi ekolünün kurucu imamına muhalefet ederek Mâtürîdî'nin görüşünü benimser. Ona göre işitilen şey ses türündendir. Allah'ın kadîm kelâmı da ses türünden olmadığı için işitilmesi mümkün değildir. Yani işitilen nefsî değil lafzî kelâmdır.[895] Hz. Mûsâ'nın özel kılınması ise

885 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 290.
886 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 268.
887 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 269.
888 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 292.
889 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 45.
890 Bikāî, *en-Nüket ve'l-fevâid*, 323-324.
891 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 4/28-29; Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akid*, 293.
892 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, 4/156.
893 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 45.
894 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 91.
895 Ferhârî, *en-Nibrâs*, 324.

Allah'ın lafzî kelâmını bütün yönlerden işitmesi sebebiyledir. Yani olağan bir işitme gibi yalnızca duymak olarak değil tüm benliğiyle bu kelâmı işitmesinden dolayı özel kılınmıştır.[896] Buna göre Tevbe Suresi 6. ayette geçen "Allah'ın kelâmını işitsinler"[897] ifadesi, "Allah'ın kelâmına delâlet eden şeyi işitsinler" olarak yorumlanmaktadır.[898] Bu konuda Sünnî kelâm ekolleri kendi içinde bütünlük arz etmemektedir. İsferâyînî gibi kurucu imama bu konuda muhalefet Mâtürîdî kelâmcılarında da görülmektedir. Söz gelimi Pezdevî, Mâtürîdî'ye muhalefet ederek Kur'an'ın işitilmesinin hakiki anlamda Allah'ın kelâmını işitmek olduğu görüşüne sahiptir.[899] Şârih ise İsferâyînî ve İmam Mâtürîdînin görüşünü benimser. Ona göre Hz. Mûsâ'nın kelîmullah olarak özel kılınmasının sebebi, diğer peygamberlerin aksine herhangi bir kitap ve melek olmaksızın Allah'ın onunla konuşmasıdır.[900] Yani Hz. Mûsâ Allah'ın kadîm kelâmını işitmemiştir. Bunun işitilmesi insan açısından mümkün değildir.

Şârih burada getirilebilecek bir itirazdan bahseder. Buna göre eğer Allah'ın kelâmı, hakikat olarak yalnızca kadîm manaya kullanılırsa bu durumda harflerden oluşan nazım olan Kur'an'ın metni mecaz anlamda Allah'ın kelâmı olacaktır. Kur'an metninin mecaz anlamıyla Allah'ın kelâmı olarak isimlendirilmesi ise O'ndan bu durumun nefyedilmesini mümkün kılmaktadır.[901] Yani Kur'an'ın Allah kelâmı olduğunun nefyedilmesi mümkün hâle gelir. Söz gelimi cesur bir kimse hakkında kullanılan "aslan" tabirinin ondan nefyedilmesi mümkündür. Çünkü mecaz olarak kullanılan tabir onun aslî özelliğini ifade etmez. Bundan dolayı "cesur adam aslan değildir" demek mümkün hâle gelmektedir.[902] Aynı durum Kur'ân'ın Allah kelâmı olmadığını söylemeyi mümkün kılar. Kur'ân metninden Allah kelâmı özelliğinin kaldırılabilme imkânı ise ittifakla mümkün değildir.[903] Şârih bu itirazı kabul etmez. Ona göre Allah'ın kadîm kelâmının işitilmemesi, lafzî kelâmını O'nun kelâmı olmaktan çıkarmamaktadır. Yani hakiki kelâmın işitilmemekle nitelenmesi, işitilen lafzî kelâmın Allah kelâmı olmasına engel oluşturmaz. Nitekim Allah'ın kelâmı ifadesi hem nefsî hem de lafzî kelâm arasında ortak olarak

---

896 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 4/28.
897 et-Tevbe, 9/6.
898 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 45.
899 Angelika Brodersen, *Bilinmeyen Kelâm Erken Dönem Mâtüridîliğinde Kelâmî Yaklaşımlar*, çev. Özcan Taşcı (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022), 550.
900 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 45.
901 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 46.
902 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 4/30-31; Bikāî, *en-Nüket ve'l-fevâid*, 325.
903 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 293.

kullanılmaktadır. Bu ifade nefsî kelâm anlamında kullanıldığında Allah'ın kadîm sıfatına işaret ederken lafzî kelâm anlamında kullanıldığında ise Kur'an'ın insanlar tarafından yaratılmayıp Allah tarafından yaratılmış olduğuna işaret etmektedir. Bundan dolayı kadîm kelâma delâlet eden lafzî kelâmdan Allah kelâmı nitelendirilmesinin kaldırılması mümkün değildir. Bazı âlimlerin lafzî kelâmı mecaz olarak isimlendirmeleri onun Allah kelâmı olmaması anlamında değildir. Aslî kelâm olmayıp ona delâlet eden kelâmı temsil ettiği için lafzî kelâma mecaz denilmiştir. Yoksa hakiki anlamda mecaz olması mümkün değildir.[904] Lafzî kelâmın diğer yaratılan kelâmlardan farkı ise Allah'ın onu doğrudan herhangi bir aracı olmaksızın yaratmasıdır. Diğer kelâmlar söz gelimi Zeyd'in konuşma fiili ise aracılı olarak yaratma olduğu için Allah kelâmı olarak isimlendirilmez.[905] Lafzî kelâmın nefsî kelâma delâlet etmesi açısından Allah kelâmı olarak adlandırılması, bazı itirazlara sebep olmuştur. Buna göre Kur'ân metninin, Allah'ın zâtında bulunan kelâm-ı nefsîye işaret etmesi, Kur'ân'ın kelâm-ı nefsîden nakledildiği anlamını hissettirmektedir. Nakledilen kelâm ise birinci anlamını kaybeder ve kendisinden nakledilen kelâm açısından mecaz konumunda olur. Yani Kur'ân, kadîm kelâmdan nakledildiği için mecaz konumuna girer. Bundan dolayı kelâm-ı nefsî gibi Allah kelâmı olarak nitelendirilmesi mümkün değildir. Bu itirazın temeli olan nakil iddiası hatalıdır. Nitekim Kur'ân, Allah'ın kelâm-ı nefsîsinden nakledilmiş bir konumda değildir. Kur'ân ve kelâm-ı nefsî arasındaki ilişki nakledilmeyi gerekli kılmamaktadır. Çünkü nakledilmiş olsaydı birinci anlamın kullanımının terk edilmiş olması gerekirdi. Yani Kur'ân, kelâm-ı nefsîdeki karşılığını kaybetmiş olurdu. Ancak böyle olmadığı açıktır.[906] Diğer taraftan kelâm-ı lafzî olan Kur'ân, kelâm-ı nefsîdeki manadan sonra anlamını kazanmış değildir. Yani öncelik-sonralık ilişkisi nakledilen kelâmın özelliği olmasından dolayı, kadîm kelâmda tayin edilen/belirlenen mana lafzî kelâmdaki manadan önce değildir. Ancak bunun ispat edilmesi iğne deliğinden geçilmesini gerektirmektedir. Dolayısıyla Kur'ân Allah'ın kadîm kelâmına delâlet eden ve Allah kelâmı olarak nitelendirilen bir kitaptır.[907]

Şârih'in hocası Adudüddin el-Îcî bu konuda farklı bir görüşe sahiptir. Ona göre yalnızca lafzın işaret ettiği mana kadîm değildir. Yani "Allah'ın kelâmı kadîm bir manadır" ifadesinde yer alan mana kelimesi, yalnızca lafzın delâlet ettiği mananın kadîm olması

904 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 46.
905 Ferhârî, *en-Nibrâs*, 327.
906 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 271; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 295-296.
907 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 4/35.

anlamında değildir. Dolayısıyla mananın yanında lafız da kadîm olarak Allah'ın zâtında bulunur.[908] Îcî lafzı da kadîm olarak yorumlar. Onun temel endişesi, iki kapak arasında elimizde bulunan Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olarak nitelendirilme imkânının iptal edilme ihtimalidir. Nitekim ona göre Kur'ân'ın lafzı kadîm olarak nitelendirilmezse Allah'ın kelâmı olarak nitelendirilmesi mümkün olmaz. Bu durumda ise iki kapak arasında elimizde bulunan Kur'ân'ı inkâr eden bir kişiye küfür nispet edilmez. Diğer taraftan Allah'ın hakiki kelâmı olmayan bir metinle inkârcılara karşı meydan okuma gerçekleşmez. Dolayısıyla Kur'ân'ın manası ve lafzının kadîm olması gereklidir.[909] Mamafih Îcî'nin lafzı kadîm olarak kabul etmesi Hanbelîlerin anlayışı gibi değildir. Îcî'ye göre birbiri ardınca gelen harflerin birleşiminden oluşan lafızların yaratılmış olduğu açıktır.[910] Söz gelimi "bismillah" kelimesinin harfleri arka arkaya dizilerek oluşturulmuştur. İlk harf diğer harflerden önce gelmektedir. Yani aralarında öncelik ve sonralık gibi yaratılmışlık alametleri bulunmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın zâtıyla kâim kadîm olan lafız cüzlerden oluşan bir şey değildir. Bu lafız telaffuz esnasında yaratılmış niteliklere sahip olur. Îcî'ye göre bunun misali Kur'ân'ı ezberleyen hafız kimsedir. Hafız kendi benliğinde lafızları bir bütün olarak bulundurur. Lafızlar telaffuz esnasında öncelik ve sonralık ilişkisine girer. Nitekim bundan dolayı "okunan kadîm, okumak hâdistir" denilmiştir.[911] Ancak Îcî'nin bu açıklaması da tam olarak problemi çözmekte yetersizdir. Nitekim mananın yanında lafzın da Allah'ın zâtıyla kâim olması dillerde okunan, kalplerde ezberlenen Kur'ân'ı, Allah'ın kelâmının benzeri olarak nitelendirmemizi gerektirir. Yani bizim okuduğumuz Kur'ân açık olarak yaratılmış olduğu için bizler kadîm kelâmın dengini/benzerini diğer tabirle bize yansıyan kısmını okumaktayız. Doğrudan gerçek kelâmın kendisini okumamaktayız. Dolayısıyla Îcî'nin bu açıklaması Kur'ân'ın gerçek kelâm olarak kabul edilmesi için yeterli değildir.[912] Diğer taraftan Îcî'nin savunduğu herhangi bir tertip veya öncelik sonralık ilişkisi olmayan bir lafız düşüncesi mümkün değildir. Lafzın yapısı gereği bunların olması gereklidir. Yoksa herhangi bir kelime veya söz meydana gelemez.[913] Şârih, hocası Îcî'nin düşüncesini kabul

908 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 46; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/165-167; Bikāî, *en-Nüket ve'l-Fevâid*, 325.
909 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 4/40.
910 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 297; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 297.
911 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 47.
912 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 272; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi Akāidi'n-Nesefiyye*, 296-297; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 4/42; Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid*, 371.
913 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 47; Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 299.

etmez. Nitekim ironik bir söylemle, böyle bir şey düşünebilen için çözümün çok güzel olduğunu ifade eder.[914] Bu problem yalnızca Kur'ân metni hakkında değildir. Her söz söyleyenin sözü hakkında düşünülebilir. Söz gelimi bir kitap veya şiir yazan kimsenin yazdıklarını okuyan kişi, okunan metnin yazarına ait olduğunu bilir. Aynı şekilde Kur'ân okuyan kimse de onun Allah kelâmı olduğunu bilerek okur. Yani bir sözün Allah'ın kelâmı olabilmesi için zâtla kâim olması şart değildir. Dolayısıyla iki kapak arasında elimizde bulunan yaratılmış Kur'ân metninin Allah'ın kelâmının kendisi olarak adlandırılmasında herhangi bir problem yoktur.[915]

Şârih kelâm-ı nefsîyi salt kelâm olarak kabul etmiştir. Bu kelâm bize yansıyan yönüyle şekil ve boyut kazanır. Buna göre Kur'ân, yalnızca kadîm kelâma delâlet etmesi yönüyle yaratılmamış denilir. Yoksa elimizde bulunan harfler ve seslerden oluşan Kur'ân yaratılmıştır. Şârih'in açıklamaları bir yönüyle Mu'tezilî düşünceyle uyuşur. Nitekim Mu'tezile de elimizde bulunan Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu savunur. Mu'tezile ve Sünnî kelâmcılar arasındaki ayrışma kelâm-ı nefsî konusunda gerçekleşmiştir. Sıfatların zâtla ilişkisi bahsinde geçtiği üzere Şârih sıfatları mümkün kadîmler olarak nitelendirmişti. Ancak bu duruma sıfat açıklamalarında herhangi bir şekilde işaret etmemiştir. Şârih'in kelâm-ı nefsîyi kadîm olarak nitelendirmesi aslında arka planda onu "mümkün kadîm" olarak nitelendirmesidir. Burada böyle bir söylem kullanmaması, kelâm gibi hassas bir meselede "Kur'ân'ın yaratılmışlığını" savunur görünmek istememesinden kaynaklanmaktadır. Temel olarak Kur'ân'ın Allah'ın vahyi olduğu kabul edildikten sonra onun mâhiyetinin nasıllığı tartışması tali düzeyde kalmaktadır. Sonuç olarak bize yansıyan yaratılmış bir metin vardır. Bu metnin mahiyet itibariyle yaratılmış veya yaratılmamış olması kutsallığına herhangi bir zarar vermeyecektir.

3.2.3.7. Tekvîn/Tahlîk

Şârih her ne kadar kendisi kabul etmese de Ömer en-Nesefî'nin metnine bağlı kalarak sübûtî sıfatların sekizincisi olarak tekvîn sıfatını ele alır. Tekvîn sıfatı, Sünnî kelâmın iki ekolü arasında varlığı noktasında ihtilaf edilen tek sübûtî sıfattır. Bu sıfat, kelime olarak "kvn" fiilinden türemiş olup yaratma, var etme ve birleştirerek meydana getirme gibi

914 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 47.
915 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 299-300.

anlamlara gelmektedir.[916] Terim olarak ise maddeyle öncelenmiş bir şeyi icat etmek anlamına gelir.[917] Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılar arasında Allah'ın yaratma fiilini hangi müstakil sıfatla gerçekleştirdiği hususu tartışmanın temelini oluşturur. Eş'arî kelâmcılar yaratmayı kudret sıfatına atfederken Mâtürîdî kelâmcılar ise kudret sıfatını yapabilme gücü olarak ele alıp yaratmayı müstakil bir tekvîn sıfatına atfetmektedir.[918] Yani bu durumda Eş'arîler sübûtî sıfatları yedi olarak kabul ederlerken Mâtürîdîler ise sekiz kabul etmiş olurlar. Burada zikredilmesi gereken üçüncü bir görüş daha vardır. Buna göre bazı Mâverâünnehir âlimleri tekvîn sıfatının yanında terzîk ve ihyâ gibi diğer fiili sıfatları da müstakil sıfatlar olarak kabul etmiştir.[919] Bu görüşe sahip olanlar nezdinde Allah'ın zâtıyla kâim müstakil sıfatların sayısı sekizden fazla olmaktadır. Ancak bu görüş, diğer ikisinin yanında fazla kabul görmemiştir. Asıl tartışma konusu tekvînin, kudretin hâdis bir taalluku mu ya da kudretten ayrı Allah'ın zâtıyla kâim müstakil bir sıfat mı olduğudur. Öyle ki istisnaları olmakla birlikte tekvîn sıfatı hakkında yapılan tartışmalar zamanla mezhep hüviyetini belirleyecek seviyeye gelmiştir. Bir kişinin Eş'arî veya Mâtürîdî olması bu sıfat hakkındaki görüşüne göre tespit edilebilmektedir. Nitekim Ömer en-Nesefî, Mâtürîdî kimliğini öne çıkararak tekvînin Allah'ın ezelî bir sıfatı olduğunu söyler. Ona göre Allah, var olma vakitleri geldiğinde tüm varlıkları ilmi ve iradesi doğrultusunda bu sıfatıyla meydana getirir.[920] Şârih ise Eş'arî kimliğinin verdiği saikle Nesefî'nin yaratmayı tekvîne atfetmesini eleştirerek kudret sıfatını ön plana çıkarmaktadır.[921]

Kelâmcıların tekvînle kastettikleri fiil, halk, tahlîk, îcâd, ihdâs ve ihtirâ gibi anlamlardır. Yalnızca var olandan bir şeyin yaratılması değil yokluktan varlığa çıkarılma anlamında da kullanılır. Yani onlar nezdinde tekvîn, umumi olarak Allah'ın yaratmasına delâlet eden bir manaya gelmektedir.[922] Bu yaratma özelleştiğinde ise rızık verme anlamında terzîk, öldürme anlamında imâte, hayat verme anlamında ihyâ, şekillendirme anlamında ise tasvîr vb. isimlerle ifade edilir. Filozoflar nezdinde ise tekvînin daha hususi bir manası vardır. Nitekim onlar nezdinde ihtirâ ve ibdâ benzersiz olarak ilk yaratma anlamında kullanılır. Yani herhangi bir madde veya zaman kaydı olmaksızın yaratma anlamına gelir.

916 Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, "kâne", 730.
917 Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, 103.
918 Tevfik Yücedoğru, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış* (Bursa: Emin Yayınları, 2006), 121.
919 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 317; Ferhârî, *en-Nibrâs*, 333.
920 Ömer en-Nesefî, *el-Akāidü'n-Nesefiyye*, 10.
921 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 48.
922 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 47.

Söz gelimi filozofların evren anlayışlarındaki ilk akılların yaratılışı bu kavramlarla ifade edilir. Tekvîn ise maddesiz olarak yaratma olmayıp bir şeyden yani maddeden başka bir şeyin meydana getirilmesi anlamına gelmektedir. Kelâmcılar maddesiz ve zamansız varlıkları kabul etmedikleri için bu kavramları eşit kabul etmişlerdir.[923] Allah'ın yokluktan varlığa bir şeyler çıkarması yani yaratması durumu kelâmcılar nezdinde tekvîn olarak adlandırılır. Sünnî kelâm ekollerinin ayrıştığı nokta tam da burasıdır. Yokluktan varlığa çıkarma durumunu tekvîn olarak adlandırıp bunun ilkesin kudrete atfedenler Eş'arî kelâmcılar iken bu durumun ilkesini tekvîne atfedenler ise Mâtürîdî kelâmcılar olmuştur.

Mâtürîdî anlayışta tekvîn, her varlığın var olma vakti geldiğinde ilinti/bağ kurduğu ezelî bir sıfattır.[924] Tekvîn, var olma vaktinde yani yaratma esnasında fâil ile mefûl arasındaki bir mana olmayıp iki taraf arasındaki izafetin başlangıcını ifade eder. Yani yaratan ile yaratılan arasındaki izafetin kaynağı olan ezelî sıfattır.[925] Söz gelimi bir adamın Şaban ayında eşine "Ramazan geldiğinde boş ol" demesi gibidir. Adam, Şaban ayında boşayan olduğu hâlde henüz eşiyle fiili olarak boşanmış değildir. Boşama fiili boşama zamanı geldiğinde fiilî olarak gerçekleşecektir.[926] Yani boşama fiilî olarak gerçekleşmeden boşayan vasfı adama yüklenmektedir. Aynı şekilde Allah'ın yaratması fiilî olarak gerçekleşmeden tekvîn sıfatına sahip olması düşünülebilir. Şârih bu minvalde tekvîn sıfatının ezelîliği hususunda Mâtürîdîler'in zikretmiş olduğu dört delili ele alır. Birinci delil hâdis varlıkların Allah'ın zâtıyla kâim olmasının imkânsız olmasıdır.[927] Yani eğer tekvîn sıfatı hâdis ise Allah'ın zâtı hâdis bir sıfatla nitelenmiş olur. Dolayısıyla ya hâdis varlığın kıdemi ya da kadîm varlığın hâdis olması gerekir ki bu durum imkânsızdır.[928] Bu delil tekvîn sıfatının Allah'ın zâtıyla kâim bir sıfat olması anlayışı üzerine bina edilmiştir.[929] Mu'tezilî kelâmcı Ebü'l-Hüzeyl'in sıfatların zâtın dışında kâim olması anlayışı ise Sünnî kelâm tarafından reddedilir. Nitekim bir varlığın vasıflandığı niteliğin kendisi dışında kâim olması mümkün değildir. Bundan dolayı Allah'ın zatıyla kâim olan bir sıfatın hâdis olması ise imkansızdır.[930] İkinci delil Allah'ın ezelî kelâmında kendisini

923 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd,* 4/52.
924 Ömer en-Nesefî, *el-Akāidü'n-Nesefiyye,* 10.
925 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye,* 300; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî,* 4/53.
926 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi,* 300-301.
927 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 47.
928 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd,* 4/54.
929 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 301.
930 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 301; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 4/57.

hâlık yani yaratıcı olarak vasıflandırmasıdır. Şayet ezelde yaratıcılık vasfıyla nitelenmediği kabul edilecek olursa bu durumda ya Allah'a yalan nispet etmek ya da yaratıcı vasfının mecaz anlamıyla kullanıldığını kabul etmek gerekecektir. Yani Allah "gelecekte yaratıcıdır" veya "yaratmaya kādirdir" gibi anlamların kabul edilmesi söz konusu olacaktır. İlk ihtimal Allah'a yalan isnadı içerdiği için imkânsızdır.[931] Nitekim Allah, saf/halis/katışıksız olarak doğru/güvenilir bir varlıktır. Yalan şüphesinin O'na ilişmesi düşünülemez.[932] İkinci ihtimal ise bir karine olmaksızın mecaza yönelmeyi gerekli kıldığı için yanlıştır.[933] Ayrıca mecaz anlam hakiki anlamın kullanılması imkânsız olduğunda tercih edilir. Burada ise hakiki anlamın kullanılmasını imkânsız kılan bir sebep yoktur.[934] Yani yaratıcı vasfının Allah hakkında uygun olmaması düşünülemez. Diğer taraftan Allah'ın kendisini yaratıcı olarak vasıflandırması "yaratmaya kādirdir" şeklinde anlaşılırsa Allah'ın kudreti dâhilinde bulunan tüm şeylerin O'na isim olarak verilmesi caiz olurdu.[935] Yani siyahlığa kādir manasında siyah, beyazlığa kādir manasında beyaz, yazmaya kādir manasında yazan veya harekete kādir manasında hareketli gibi isimlerle isimlendirilmesi caiz olurdu. Bu durumun imkânsızlığı ise açıktır.[936]

Şârih'in zikrettiği üçüncü delil ise teselsülün imkânsız olması üzerine bina edilir. Buna göre tekvîn sıfatı hâdis olsaydı bunu varlığa getiren bir yaratmanın/tekvînin olması gerekirdi. Yani tekvîni meydana getirecek bir tekvîn daha gerekli olurdu. Bu durum sonsuza kadar devam eden bir teselsülü gerektirmesinden dolayı mümkün değildir.[937] Bu durum kabul edilecek olsaydı tekvînle mükevven yani yaratma ile yaratılan aynı şey olmuş olurdu.[938] Ancak etki edenle etki edilenin farklı varlıklar olması gerektiği açık bir hükümdür.[939] Diğer taraftan eğer hâdis olan tekvînin, kendisini yaratan bir tekvîn olmadan var olması mümkün kabul edilecek olursa, her hâdisin bir yaratıcısı olması zorunlu olduğundan, bu kabul hatalı olacaktır.[940] Zira yaratılmış varlıkların hepsinin bir yaratan olmadan meydana gelme durumu ortaya çıkacaktır. Bu durum yaratanın yani

931 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 47.
932 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 301.
933 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 47.
934 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 301.
935 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 47.
936 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 302; Ahmed b. Hıdr, *Hâşiyetü'l-Hayâlî*, 4/58-59.
937 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 47.
938 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 302; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 302.
939 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 302.
940 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 47.

Allah'ın varlığının iptal edilmesi anlamına gelecektir.[941] Tekvînin hâdis olmasının meydana getireceği sonuçların yalnızca iki seçenekle sınırlandırılmasını Hayâlî ve Siyalkûtî kabul etmemektedir. Yani tekvîn, yalnızca bir başka tekvînle veya tekvînsiz olarak meydana gelmez. Onlara göre burada üçüncü bir şık olarak tekvînin Allah'ın zâtından kaynaklanma durumu söz konusudur.[942] Mâtürîdî gelenekte sık olarak kullanılan bu delili ilk eleştirenlerden birisi Hayâlî olmuştur. Siyalkûtî de onu takip ederek bu delili eleştirmiştir.[943] Ancak burada ince bir nüans vardır. Nitekim Mâtürîdî gelenek açısından sıfatların kaynağı Allah'ın zâtı değildir. Sıfatlar zâtla kâim olan kadîm manalardır. Hayâlî ve Siyalkûtî'nin zikretmiş oldukları üçüncü seçenek sıfatların kaynağını zât olarak kabul edenler için geçerlidir. Sıfatlar bahsinde geçtiği üzere Şârih sıfatları yaratılmış kadîmler olarak nitelendirmişti. Yani sıfatların kaynağını zât olarak kabul etmişti. Şârih'in bu yorumu üzerine Hayâlî ve Siyalkûti böyle bir açıklama yapma gereği duymuşlardır. Yani zikredilen üçüncü seçenek Şârih açısından geçerlidir. Yoksa genel olarak Mâtürîdî geleneğe bu itiraz yöneltilemeyecektir.

Dördüncü delil ise birinci delilin aynısıdır. Eğer tekvîn sıfatı kendisine ilişen bir yaratılmışlık alametinden dolayı hâdis olsaydı bu durumda Allah'ın zâtında yaratılmış varlıkların bulunması gerekli olurdu. Bundan dolayı tekvîn sıfatı hâdis olmayıp Allah'ın zâtıyla kâim kadîm bir sıfattır.[944] Ebü'l-Hüzeyl'in tekvîn sıfatını her cismin kendisiyle kâim olan bir sıfat olarak tanımlaması ise farklı problemlere sebebiyet verir. Her cismin kendisiyle kâim olan bir tekvîne sahip olması her cismin kendi kendini yaratması anlamına gelecektir. Ancak bu durum mümkün değildir. Nitekim tekvînin cisimle kâim olabilmesi için cismin tekvînden önce var olması gerekir. Çünkü tekvîn sıfatı ma'dûmla kâim olamaz. Bu durumda cismin var olabilmesi için tekvîne ihtiyacının olmadığı ortaya çıkmış olur.[945] Söz gelimi siyahla vasıflanan bir şeyin kendisi var olmadan siyahın varlığının düşünülmesi bedihî olarak imkânsızdır.[946] Şârih'in zikrettiği deliller

941 Bikāî, *en-Nüket ve'l-fevâid,* 331; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 302; İbn Ebî Şerîf*, el-Ferâid*, 276.

942 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 302-303; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 4/61-62.

943 Mustafa Aykaç, "Osmanlı Kelâmında Mâtürîdîlik Vurgusu: *Şerhu'l-Akāid* Haşiyelerindeki Tekvîn Tartışmaları Bağlamında Bir İnceleme", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 18/1 (Haziran 2020), 11.

944 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid,* 47.

945 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd,* 4/61.

946 Ahmed b. Hıdr, *Hâşiyetü'l-Hayâlî,* 4/67.

Mâtürîdîler'in temel dayanaklarını oluşturur. Nitekim önde gelen Mâtürîdî kelâm eserlerine bakıldığında bu delillerin öne sürüldüğü görülmektedir.[947]

Şârih zikredilen bu delillerin tekvînin hakiki bir sıfat olarak kabul edilmesi üzerine bina edildiğini ifade eder. Yani tekvîn sıfatı müstakil olarak ilim ve kudret sıfatı gibi var kabul edilirse bu deliller geçerlidir.[948] Nitekim Mâtürîdî kelâmcılar kudret sıfatının yaratılacak varlıklar açısından bir potansiyeli ifade ettiğini bundan dolayı ayrı bir tekvîn sıfatına ihtiyacın olduğunu ifade etmektedir.[949] Ancak Şârih, delillerin dayandığı tekvîn sıfatının hakiki bir sıfat olduğu görüşünü kabul etmemektedir. Nitekim bu konuda müteahhir Eş'arîler'in görüşünü benimseyerek tekvîn sıfatını itibarî ve izafî bir sıfat olarak kabul eder. Bu minvalde Şârih'e göre ezelde yaratma, rızık verme, öldürme, diriltme vb. fiillerin kaynağı kudret ve irade sıfatlarıdır. Bu sıfatların yanında ayrı olarak müstakil bir tekvîn sıfatı yoktur. Dolayısıyla bir şeyin varlığa gelmesi iki seçeneğe eşit olan kudrete iradenin dâhil olmasıyla gerçekleşmektedir. Yani yaratmada kudret ve iradenin yanında müstakil bir tekvîn sıfatı yoktur.[950] Şârih bu sözleriyle Eş'arî mezhebine meylettiğini açık bir şekilde dile getirmektedir.[951] Tekvîn sıfatı izafî ve itibarî kabul edildiğinde birinci ve dördüncü delildeki Allah'ın zâtının hâdislere mahal olması doğrudan iptal edilmiş olur. Nitekim hakiki varlığı olmadığında zât açısından herhangi bir yaratılmışlık alametini barındırması mümkün değildir. İkinci delil açısından ise ezelde yaratıcı olması gerekmez. Nitekim yaratılanlar var olduğunda izafet gerçekleşeceği için ezelde yaratıcı olmak mecaz anlama hamledilir. Üçüncü delilde teselsül üzerine bina edildiği için geçersiz hâle gelir. İzafî ve itibarî tekvîn sürekli olarak zamanı geldiğinde yaratılmaktadır.[952]

Genel olarak Eş'arî kelâmcıların özel olarak ise Şârih'in tekvîn sıfatını izafî ve itibarî kabul etmesi, âlemin kıdemi görüşüne gidilmemesi içindir. Nitekim Şârih kendi geleneğinin verdiği örneğe değinerek vurulan olmaksızın vurma eyleminin olmayacağı gibi yaratılan olmadan tekvînin olmayacağını ifade eder. Yani tekvîn sıfatı kadîm kabul edildiğinde mükevvenin/âlemin kadîm olması sonucu ortaya çıkabilir.[953] Hayâlî, Şârih'in bu yorumunu kabul etmemektedir. Ona göre tekvîn sıfatı fâilde bulunan bir manadır. Fâil

947 ör. bk. Sâbûnî, *el-Bidâye*, 35-38; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd*, 76-82.
948 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 48.
949 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 305.
950 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 48.
951 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 304.
952 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 303.
953 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 48.

bu sıfat sayesinde fâil olmayandan ayırt edilir. Mefûl/yaratılan henüz fiilî olarak var olmasa bile fâilde tekvîn bulunur. Bu mana Allah'ı mûcib bi'z-zât kabul ettiğimizde de geçerlidir. Dolayısıyla Allah'ta bulunan kudret ve irade sıfatlarına nispetle ayrı bir tekvîn sıfatı vardır.[954] Hayâlî bu açıklamasıyla Şârih'in âlemin kıdemi endişesinin hatalı olduğuna işaret eder. Yani tekvîn sıfatı kadîm bir sıfat olarak kabul edildiğinde yaratılan/mükevvenle aynı şey değildir. Siyalkûtî de Hayâlî'yi destekleyerek kudret ve iradeden farklı olarak fâilde zorunlu olarak tekvîn sıfatının bulunması gerektiğini vurgular. Ona göre mefûl/yaratılan var olmadan fâil bu sıfata sahiptir. Siyalkûtî, Şârih'in vuran ve vurulan kimse hakkında verdiği örneği kendi iddiasını ispatlamak için kullanır. Ona göre vuran kimsede vurmayan kimseye göre bir farklılık vardır. Vuran kimsenin fiilinin bir eseri varken vurmayan kimsenin ise fiilini gerçekleştirmediği için herhangi bir eseri yoktur. Vurmayan kimse vurduğunda onun eserinin vurmak olacağı bilinir. Yani her ne kadar vurmayan kimseden bahsediliyorsa da zihinlerde onun vurma sıfatına sahip olduğu bilinir. Bu durum aynen Allah'ın sahip olduğu kudret ve irade sıfatlarından ayrı tekvîn sıfatının bulunması gibidir. Nitekim yaratılan varlıklar olmasa bile tekvînin yaratanla kâim hakiki bir sıfat olması imkânsız değildir. Siyalkûtî filozofların sıfat görüşüne atıf yaparak görüşünü güçlendirmeye çalışır. Nitekim filozoflara göre mûcib fâil olan Allah, kendisinde kudret ve irade bulunmaksızın bu manaya sahiptir.[955] Söz gelimi İbn Sînâ'ya göre bilginin Allah'a nispeti icat etme iken var olanlara nispeti ise itibarîdir.[956] Bu minvalde Siyalkûtî zorunluluk yoluyla Allah'ın zâtından ortaya çıkan sıfatların ilkini tekvîn sıfatı olarak yorumlar. Çünkü tekvîn yani yaratma, ilk olarak meydana geldikten sonra diğer sıfatların oluşumları gerçekleşir. Bundan dolayı tekvîn sıfatının kudret ve irade sıfatlarından ayrı olmaması düşünülemez. Nitekim Siyalkûtî, genel olarak müteahhir kelâmcıların sıfatlar hususunda benimsediği zâttan zorunlu olarak meydana gelme fikrini benimsemektedir.[957] Onun son olarak getirdiği delil şekli filozofların sıfat anlayışını benimseyenler açısından delil değeri taşımaktadır. Yani

---

954 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 304; İslam Düşünce Atlası'nın 2022 yılında yapılan son edisyonun da Hayâlî'ye hatalı bir görüş atfedilmiştir. Nitekim Hayâlî maddesinde, onun tekvîn sıfatı konusunda Eş'ari anlayışta olduğu zikredilir. Ancak bu nispet yanlıştır. Hayâlî genel olarak Mâtürîdî çizgisini takip eden bir âlimdir. Tekvîn sıfatı hususunda ise çalışmada ortaya konulduğu üzere Mâtürîdî anlayışı devam ettirmiş ve Şârih'i eleştirmiştir. bk. Sezgin Elmalı, "Molla Hayâlî", *İslam Düşünce Atlası*, haz. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2022), 3/905.

955 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 4/72.

956 İbn Sînâ, *Tevhidin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine*, 319.

957 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 4/72-73.

aslında sıfatlar hususunda aynı düşünceye sahip olduğu Şârih'in kabulüne göre cevap geliştirmiştir. Nitekim daha önce geçtiği üzere, Şârih'in sıfatları mümkün kadîmler olarak nitelendirmesi yani zât tarafından yaratılmalarını kabul etmesiyle Siyalkûtî'nin cevabı birlikte ele alındığında onun Şârih'i ilzam ettiği anlaşılacaktır. Filozofların ve müteahhir kelâmcıların sıfat anlayışları arasında dikkat edilmesi gereken ince bir nüans vardır. Filozoflara göre sıfatların hepsi itibarî olup zâttan kaynaklanmaktadır. Yani sıfatların hakiki bir varlık olarak gerçeklikleri yoktur. Müteahhir kelâmcılar ise sıfatların zâttan kaynaklandığı hususunda filozoflarla aynı düşünmekle birlikte sıfatları izafî değil hakiki varlık olarak görmektedirler. Bu varlıkları zâta bağlayarak çokluk fikrinden kaçınmaya çalışırlar.

İsâmüddin el-İsferâyînî tekvîn konusunda Şârih'e muhalefet ederek Hayâlî ve dolaylı olarak Siyalkûtî'nin görüşünü destekler. İsâm, filozofların sıfat anlayışı açısından tekvînin olması gerektiği sözüne bir itirazın getirildiğini belirtir. Buna göre sıfatlar tekvîne ihtiyaç duyuyorsa tekvînin de başka bir tekvîne ihtiyaç duyma durumu ortaya çıkmaktadır. Bu durum ise sürekli olarak teselsülü gerektireceğinden mümkün değildir. İsâm gündeme getirdiği bu itirazı haklı bulmaz. Nitekim ona göre Allah hakkında işitme ve görme sıfatlarının varlığından bahsedilebiliyorsa aynı şekilde tekvîn sıfatının varlığından da bahsedilebilir. Yani işitme ve görme Allah hakkında sabitse tekvîn sıfatı da sabittir. Söz gelimi insanlar için kudret ve irade sıfatının yanında vurma eylemini gerçekleştirebilmek için el, ayak vb. bir alet/vesile gereklidir. Allah için ise böyle bir alet türü vesilenin düşünülmesi imkânsız bir durumdur. Dolayısıyla Allah hakkında düşünüldüğünde, kudret ve irade sıfatının yanında ilâhlığa uygun olarak fiili gerçekleştirecek bir sıfatın olması gerekli olur. Bu ise ilâhlığa uygun bir vesile olarak ezelî tekvîn sıfatıdır. İsâm'a göre Şârih'in müstakil bir tekvîn sıfatı hakkında delil yok demesi de hatalıdır. Nitekim Şârih yaratma fiilinin kaynağını kudret ve irade sıfatları kabul etmektedir. İsâm ise Şârih'in yaratmayı sadece kudret ve iradeye atfetmesini doğru bulmaz. Ona göre eğer ki Şârih'in dediği kabul edilecek olursa yaratma eylemine ilim sıfatının da dâhil edilmesi gereklidir.[958] İsâm, Mâtürîdî anlayışı daha kabul edilebilir bularak müstakil bir tekvîn sıfatını kabul etmiştir.

[958] İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 4/69.

Tekvîn konusunda Şârih'i eleştiren muhaşşîler arasında en sert tepki gösteren Ramazan Efendi'dir. Ona göre varlığa gelecek olan tüm varlıkları, fiilî olarak var olma vakitleri geldiğinde Allah, kadîm olan tekvîn sıfatının taallukuyla var eder. Tekvînin kadîm olması mükevvenin de kadîm olmasını gerektirmez. Ona göre eğer tekvînin taalluku hâdis olmasaydı o zaman mükevvenin/yaratılmışların kadîm olması gerekirdi. Söz gelimi, cumartesi günü yaralanan bir insan cumaya kadar hayatta kalıp cuma günü vefat etseydi, onu yaralayan insanın ilk yaraladığı günden bu yana kâtil olarak vasıflandırılması gerekli olurdu. Ancak kâtilin fiilinin ortaya çıkması ise cuma günü gerçekleşmiştir. Ramazan Efendi bu örnekle tekvîn/yaratma ve mükevven/yaratılan arasındaki ilişkiyi açıklamak istemiştir. Onun burada vurgulamak istediği aslında tekvîn ve mükevvenin ayrı şeyler olması ve tekvînin ezelîliğinin âlemin kıdemine yol açmayacağı düşüncesidir. Ramazan Efendi bu görüşleri, Mu'tezile ve Eş'ariyye'ye muhalif olarak Ehl-i sünnet'e nispet eder. Yani bir anlamda Eş'arîler'i, tekvîn sıfatını kabul etmemeleri sebebiyle, Ehl-i sünnet dışında değerlendirmiştir.[959] Onun bu tavrının Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'den (öl. 493/1100) mülhem olduğu ilk olarak akla gelmektedir. Nitekim Pezdevî, tekvînin kadîm bir sıfat olduğunun söylerken bunu Ehl-i sünnet'in düşüncesi olarak sunmaktadır. Bazı Mâtürîdî kelâmcılar eleştirinin derecesini daha da arttırırlar. Söz gelimi Hanefî - Mâtürîdî bir âlim olan Ebû Şekûr es-Sâlimî (öl. 460/1068), ezelde Allah'a yaratıcılık sıfatı atfetmeyenleri küfre nispet etmektedir.[960]

Şârih'in tekvîn sıfatı hakkındaki görüşünü destekleyen ise Kestelî ve İbn Ebî Şerîf olmuştur. Kestelî Osmanlı coğrafyasında yetişmiş bir âlim olmasına rağmen müstakil bir tekvîn sıfatını kabul etmemiş ve müteahhir kelâmcıların yolunu tercih etmiştir. Ona göre tartışmanın temel noktası ihyâ, imâte, halk, tahlîk, îcâd, ihrâc vb. fiilî sıfatların varlığı olmayıp bu sıfatların kaynağının müstakil bir tekvîn mi yoksa kudret sıfatı mı olduğudur. Kestelî, Hayâlî'nin açıklamasına atıfta bulunarak onu eleştirir. Ona göre fâilin mefûl/yaratılan ile irtibatından kastedilen fâilin mefûl/yaratılana etki kabiliyetidir. Fâile özel olan bu mana, söz konusu etki kabiliyetinin başlangıcıdır. Yani fâilde bulunan etkileşimde bulunma kabiliyeti/yetkinliğinin temeli onda bulunan manadır. Bu mana ise yaratılmış varlıklar açısından kudret ve irade iken Allah'ın sıfatları açısından O'nun

959 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 306-307-311.

960 Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid b. Şuayb es-Sâlimî el-Keşşî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, nşr. Ömür Türkmen (Ankara - Beyrut: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - Dâru İbn Hazm, 2017), 122; Brodersen, *Bilinmeyen Kelâm*, 262-265.

ayrıcalıklı olan zâtıdır. Dolayısıyla Kestelî'ye göre vâcib, mümkün, kādir, mûcib sıfatlarıyla vasıflanan fâillerde müstakil bir tekvîn sıfatının bulunduğu iddiası, doğrudan uzak ve hak olmayan bir görüştür.[961] Kestelî'nin bu tavrı, selefi olan müteahhir kelâmcılardan etkilendiğini göstermesi açısından önemlidir. Onun bu görüşü tahkik ehli olduğunun bir göstergesidir. Nitekim Hanefi - Mâtürîdî çevrede yetişen bir âlim olmasına rağmen yanlış gördüğü bir görüşü mezhep taassubu hâline getirmeden eleştirip vazgeçmektedir. İbn Ebî Şerîf ise Hanefî fakihi ve Mâtürîdî kelâmcı olan hocası İbnü'l-Hümâm'ın görüşünü aktararak Şârih'i desteklemektedir. Nitekim İbnü'l-Hümâm, Hanefî bir âlim olmasına rağmen Mâtürîdî geleneğe muhalefet ederek müstakil bir tekvîn sıfatını kabul etmemiştir. Ona göre Allah'ın ezelde yaratıcı olarak vasıflanması, O'nun her şeye kādir olması sebebiyledir. Yani ezelde yaratılmış varlıklar yok iken yaratıcı ismiyle vasıflanmak, Allah'ın yaratma kudretine hâiz olması sebebiyledir. İbn Ebî Şerîf bu görüşün doğru olduğunu ifade ederek Şârih'i savunmuştur.[962]

Şârih tekvîn ve mükevvenin aynı olduğu noktasındaki Eş'arîler'in görüşüne yöneltilen itirazları zikrederek Eş'arîler'in bu görüşleriyle neyi kastettiklerini açıklamaya çalışır. Buna göre Mâtürîdi kelâmcılar, Eş'arîler'in vurma – vurulan veya yemek – yenilen gibi örnekler vererek tekvin - mükevven ayrımını iddia etmelerini anlamsız bulurlar. Nitekim onlara göre bunların birbirlerinden ayrı şeyler olduğu açıktır.[963] Yani tekvîn fiilin kendisi

---

961 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 304-305. Son dönemde Kestelî hakkında yapılan bazı akademik çalışmalarda bu konuda yanlış sonuçlara ulaşılmıştır. Söz gelimi Fatih Akal tarafından yapılan, *Kestelî Muslihiddin Mustafa b. Muhammed'in İtikâdî Görüşleri* adlı yüksek lisans tezinin 34. ve 35. sayfada yer alan tekvîn bölümünde, Kestelî'nin tekvîn sıfatını kabul ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Ancak Akal'ın ulaştığı bu sonuç hatalıdır. Nitekim Akal, Kestelî'nin tekvîn görüşünü tespit etmeye çalışırken sadece bir defa onun eserine atıfta bulunmuştur. Kestelî'nin kelâmî görüşlerini tespit etme iddiası taşıyan bir tez için böyle bir durumun kabul edilmesi mümkün değildir. Öyle ki Kestelî'nin eserinde ayrı bir tekvîn bahsi bulunmakta ve orada Şârih'in görüşlerini de ele alarak konuyu irdelemektedir. Büyük ihtimalle Akal, Kestelî'nin Hanefî - Mâtürîdî bir âlim olmasına binaen onun tekvîn sıfatını kabul ettiğini düşünüp genel olarak Mâtürîdî düşünceyi vermeyi yeterli görmüş olabilir; bk. Fatih Akal, *Kestelî Muslihiddin Mustafa b. Muhammed'in İtikâdî Görüşleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010). Diğer bir çalışma ise Mustafa Aykaç tarafından yayımlanan *Osmanlı Kelâmında Mâtürîdîlik Vurgusu: Şerhu'l-Akāid Haşiyelerindeki Tekvîn Tartışmaları Bağlamında Bir İnceleme* adlı makaledir. Aykaç'ın makaledeki temel amacı, zikrettiği âlimlerin tekvîn sıfatı hakkındaki görüşlerini tespit etmektir. Bu âlimlerden birisi de Kestelî'dir. Aykaç çalışmasında Kestelî'nin hâşiyesine yalnızca 13. ve 14. sayfalarda olmak üzere üç yerde atıf yapmaktadır. Atıf olarak verdiği yerlerde Kestelî'nin tekvîn sıfatıyla ilgili net görüşler yoktur. Ancak Aykaç, atıf yaptığı yerler üzerinden kendi yorumlarını katarak Kestelî'nin tekvîn sıfatını kabul ettiği sonucuna ulaşmaktadır. Öyle ki Aykaç, 26. ve 27. sayfalarda yer alan sonuç kısmında Kestelî'yi de dâhil ettiği âlimlere nispet ederek Eş'arî anlayışa şiddetle karşı çıktıklarını belirtir. Halbuki durum Aykaç'ın iddiasının tam tersidir. Kestelî Eş'arî anlayışa şiddetle karşı çıkmaktan ziyade Şârih'i destekleyip tekvîn sıfatını kabul etmemektedir.

962 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 283-284.

963 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 50.

olmayıp onun kaynağıdır.[964] Söz gelimi vuran ve vurulan örneğinde karşılıklı olarak bir izafet vardır. Vuran kişide bulunan vurma sıfatının vurulanla ayrışma imkânının inkârı bedihî bir hükmü reddetmektir.[965] Diğer taraftan eğer tekvîn mükevven/yaratılan ile aynı olsaydı mükevvenin kendi kendine yaratılmış olması gerekirdi. Bu durumda ise yaratıcıya ihtiyacı olmayan bir varlık ispat edilmiş olurdu. Allah'ın yaratmadığı bir varlık kabul etmek ise tevhidi iptal etmek gibi imkânsız bir sonuca götürmektedir.[966] Nitekim Nureddin es-Sâbûnî bu minvalde bir delil kullanarak Eş'arîler'i ilzam eder. Buna göre Sâbûnî, "âlem/kâinat Allah'ın zâtına veya sıfatlarından herhangi biriyle ilişkili midir değil midir?" diye bir soru sorar. Bu soruya muhatap olan bir kelâmcı elbette Allah'ın yaratılanla ilişkisinin olduğunu söylemek durumunda kalacaktır. Böylelikle Sâbûnî muhatabını ilzam ederek âlemin Allah ile bir yönden zorunlu olarak ilişkisi varsa neden âlemin kadîm olmadığını sorar ve amacına ulaşır. Yani tekvîn sıfatının kadîm olması bu örnekte olduğu gibi niçin âlemin kadîmliğine sebebiyet vermektedir.[967]

Şârih, Mâtürîdîler'in bu nispetlerini kabul etmez. Ona göre akıl sahibi kimselerin bu gibi iddiaları düşünürken biraz dikkatli davranması gerekir. Nitekim Eş'arî kelâmcılar imkânsızlığı bedihî olan böyle şeyleri kabul etmezler. Şârih'e göre "tekvîn mükevvenin aynıdır" sözüyle fâil bir şey yaptığında ortada fâil ile mefûlden/yaratılandan başka bir şeyin bulunmadığı kastedilmektedir. Tekvîn sıfatının itibarî kabul edilmesi ise fâilin/yaratıcının mefule/yaratılmışa nispetinden akılda meydana gelen itibarî anlamlar kastedilir. Nitekim fiziki olarak tekvînin mefûlden ayrı bir gerçekliği yoktur.[968] Yani bir şey herhangi bir şeyi var etmek üzere etki ettiğinde haricî/dış âlemde etki eden ve etki edilen var olmaktadır. Yaratmak veya icat etmek aklî itibarlardır.[969] Dolayısıyla Eş'arî kelâmcılar kavram olarak tekvînin mükevvenle aynı olduğunu iddia etmiş değillerdir. Söz gelimi Eş'arîler'in bu konudaki ifadeleri "vücûd, haricî/dış âlemde mâhiyetin aynıdır" demek gibidir. Yani bir şey hakkında mâhiyet, hakikat ve hüviyet nispet edilir. Ancak bu şey için haricî/dış âlemdeki varlığı itibara alındığında bu üç nispet arasında herhangi bir varlık farklılığı yoktur. Fakat zihnî olarak bu itibarlar arasındaki farklılıklar bilinir.

964 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 311.
965 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 4/91; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 4/93; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 281.
966 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 50.
967 Sâbûnî, *el-Bidâye*, 38.
968 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 50.
969 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 282.

Dolayısıyla Şârih'e göre Mâtürîdîler, getirdikleri bu deliller ile Allah'ın zâtında kâim olup kudret ve iradeden ayrı müstakil bir tekvîn sıfatını ispat etmekten uzaktırlar.[970] Ramazan Efendi, Şârih'in bu sözlerine karşı çıkmaktadır. Ona göre eğer Şârih'in dediği gibi olsaydı aynı durum diğer sıfatlar açısından da geçerli olurdu. Söz gelimi âlim bir şeyi bildiğinde hariçte yalnızca âlim ve ma'lûm bulunur. İlim/bilmek ise aklın var saydığı bir konumda olur. Aynı şekilde kādir makdûr/güç yetirilenle birlikte düşünüldüğünde kudretin varlığının aklî kabul edilmesi gibidir.[971] Dolayısıyla ona göre Allah da yaratıcı olması hasebiyle diğer sıfatlarda olduğu gibi O'nda da bu sıfatın müstakil olarak bulunması gereklidir. Genel olarak iki taraf arasında yaşanan tartışmalarda Mâtürîdîler muhataplarına ilzam edici deliller sunar. Söz gelimi Eş'arîler'e yöneltilen "tekvîn sıfatı olmazsa Allah'ın âlemi yaratmamış olacağı" iddiası Eş'arîler açısından bir değer taşımamaktadır. Nitekim burada önemli olan yaratmanın hangi sıfatla gerçekleştiğidir. Bir taraf bunu kudrete atfederken diğer taraf ise tekvîne atfetmektedir. Aslında arada düşünce açısından minimal düzeyde bir farklılık bulunmaktadır.

Şârih son olarak bazı Mâtürîdî âlimlerine nispet edilen "bütün fiili sıfatların ezelî ve hakiki sıfat olduğu" görüşüne değinir. Ona göre bu görüş kadîm varlıkların sayısını çok fazla arttırmaktadır. Bundan dolayı yalnızca tekvîn sıfatını kadîm kabul edenlerin görüşünün tevhid açısından kabul edilmeye daha uygun olduğunu ifade eder.[972] Ancak Şârih'in bu tavrı bazı soruları gündeme getirir. Şârih Allah'a daha az sayıda kadîm sıfat nispet etmeyi tevhid açısından daha uygun görmektedir. Ancak sıfat nispet etmek tevhid açısından problem olacak ise neden yedi adet kadîm sıfat da Allah'ın zâtından nefyedilmemektedir?[973] Anlaşıldığı kadarıyla Şârih, sıfatlar hususunda bazı şüphelerden kurtulamamıştır. Nitekim bazı yerlerde gösterdiği bu tavır, onun bu şüphelerine işaret etmektedir.

3.3. Rü'yetullah

"Rü'yet" ister dünyada isterse ahirette olsun göz aracılığıyla görmek anlamına gelir.[974] "Allah" lafzıyla terkip oluşturulduğunda ise "Allah'ın görülmesi" anlamına gelir. Kelâm

970 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 50.
971 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 314.
972 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 50.
973 Ferhârî, *en-Nibrâs*, 345-346.
974 Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, 152.

tarihinde Allah'ın gözle görülüp görülmeyeceği tartışmalarının ismi rü'yetullah olarak adlandırılmıştır. İnanç meselesi olarak rü'yetullah, ilk olarak hicrî ikinci asırda tartışılmaya başlanmıştır denilebilir. Nitekim Cehm b. Safvân, Sümeniyye mensuplarıyla tartışması esnasında rü'yetullahın mümkün olmadığını söylemiştir. Ona göre insan nasıl ki ruhunu göremiyorsa duyularla algılanamayan Allah'ı da göremez. Diğer taraftan Ahmed b. Hanbel, Cehmiyye mensuplarıyla aralarında geçen tartışmaları aktarmaktadır.[975] Dolayısıyla rü'yetullah meselesi hicrî ikinci asrın ilk çeyreği gibi erken bir dönemde kelâm tarihine girmiştir. Rü'yetullah konusunda genel olarak Sünnî kelâmın iki ekolü de ittifak hâlindedir. İki ekol de Allah'ın görülebilmesinin mümkün olması hakkında aklî ve naklî deliller sunmaktadır. Onların bu konudaki en önemli muhatapları ise Mu'tezilî kelâmcılarıdır. Ömer en-Nesefî konuya şöyle bir giriş yapar: "Rü'yetullah aklen câizdir; naklen vaciptir. Sem'î deliller ahirette müminlerin Allah Teâlâ'yı mutlaka göreceklerini göstermektedir."[976] Nesefî ilk olarak nakilden ziyade aklın delil oluşunu zikretmektedir. Yani henüz nakle bakılmadan akıl açısından Allah'ın görülmesinin/rü'yetullahın mümkünlüğüne vurgu yapmak istemiştir.

Şârih rü'yetullah konusunda Nesefî ile aynı fikirdedir. Ona göre rü'yet, göz aracılığıyla meydana gelen tam bir inkişaftır. İnkişaf ise görme duyusuyla bir şeyin olduğu gibi idrak edilmesidir.[977] İnkişaf görülenin sıfatıdır.[978] Nitekim daha sonra geleceği üzere, görülen yönünden görmenin gerçekleşmeyeceği iddiası üzerine Şârih bu ifadeyi kullanmaktadır.[979] Burada konunun görme duyusuyla görme olduğu vurgulanmıştır. Nitekim Şârih, meselenin sûfiler nezdinde iddia edilen kalp veya uyku esnasında Allah'ın kalpte yarattığı bir durumla Allah'ın görülmesi olmadığını açıklamak istemiştir.[980] Allah açısından tam bir inkişaf, alışılagelmiş olarak gözün karşısındaki nesneyi arada ışık bulunarak belirli bir mesafede görmesi gibi değildir.[981] Yani insanların Allah'ı görmesi, normal olarak görmede gerçekleşen yön, görülenin karşıda olması, göz bebeğinin yönelmesi ve duyunun hissetmesi gibi özellikler barındırmaz.[982] Diğer taraftan tam

---

975 Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdıka*, thk. Sabrî Selâme Şâhîn (Riyad: Dâru's-Sebât li'n-neşri ve't-tevzî', 1423/2003), 95-99.
976 Ömer en-Nesefî, *el-Akāidü'n-Nesefiyye*, 10.
977 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 51.
978 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 320.
979 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 4/119.
980 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 287; Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid*, 389.
981 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 4/117.
982 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 320.

inkişaf, Allah'ın kulda görme sıfatı gibi zâtî bir sıfat yaratması aracılığıyla da gerçekleşmez. Dolayısıyla tam inkişaftan kastedilen eşyanın gözle idrak edilmesi gibi göz duyusuyla görmektir. [983] Söz gelimi, dolunaya bakıldıktan sonra gözler kapatıldığında her iki durumda da dolunay, bakan kişiye inkişaf etmiştir. Ancak göz açıkken gerçekleşen inkişaf, kapalı olduğu duruma göre, bakan kimseye daha fazla bir inkişaf verecektir. Buna göre gözlerimiz açık olduğu hâlde dolunaya bakarken bizde oluşan hâle rü'yet denilmektedir.[984] Rü'yet bir şeyin künhünü/aslını bilmek değildir. Yani gördüğümüz bir şeyin künhünü/aslını bilmeyiz. Bu sebeple Hz. Peygamber, Mi'râc gecesinde Allah'ı görmesine rağmen O'nun hakkıyla bilinemeyeceğini ifade etmiştir. Müslümanlar Allah'ı gördüklerinde yaşayacakları haz normal olarak O'nun bilinmesinden üstündür.[985]

Şârih rü'yetullahın aklen mümkün olduğunu ifade eder. Ona göre akıl kendi hâlinde bırakılırsa, aksini gösteren bir delil bulunmadıkça, rü'yetullahın imkânsız olduğu görüşünü kabul etmez. Ona göre bu konuda asıl olan böyle bir aklî delilin bulunmamasıdır. Bu durum zarûri bir ilimle sabittir.[986] İsâm, Şârih'in burada güçlü bir delil yöntemi benimsediğini ifade eder. Nitekim akıl, rü'yetin mümkünlüğüne aksi bir delil olmadığı müddetçe, onun imkânına hükmeder. İmkânsızlığa dair bir delil olmadıkça aklî imkânı reddetmek akla güveni ortadan kaldırır. Dolayısıyla rü'yetin mümkün olmasını kabul etmek gereklidir.[987] Ancak rü'yetin imkânsızlığı hükmünün olmaması, onun mümkün olduğunu ifade etmeyebilir. Çünkü bir şey hakkında imkânsızlığa dair bir hükmün verilmemesi onun mümkün olduğunu göstermeyebilir. Ramazan Efendi bunu kabul etmeyerek rü'yetin imkânsız olmamasının rü'yetin mümkün oluşu için yeterli olduğunu ifade eder. Nitekim rü'yetin aklî imkansızlığının olmaması, nasların zahiri üzerine anlaşılmasına olanak vermektedir. Bu durumda ise rü'yetullahın mümkün oluşu ortaya çıkar.[988] Nakli delillere gidilmeden önce akli imkânın teyit edilmesi rü'yetin kabul edilmesi açısından temel bir noktadır. Çünkü aklî olarak rü'yetin imkânı kabul edilmezse nakil ona göre te'vil edilebilir. Bundan dolayı Sünnî kelâmcılar ilk olarak aklî mümkünlüğün üstünde ısrarla durmaktadır.

983 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd,* 4/117.
984 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 51.
985 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 320.
986 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 51.
987 İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd,* 4/117.
988 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 321.

Sünnî kelâmcılar rü'yetullahın mümkün olduğuna dair hem aklî hem de naklî olarak delil getirirler. Aklî delil daha çok Eş'arî'ye nispet edilirken naklî delil ise Mâtürîdî'ye nispet edilmektedir.[989] Ancak bu durum rü'yetullah konusunda aklî delil üretme çabalarının yalnızca Eş'arî geleneğe özgü olduğunu göstermez. Nitekim Mâtürîdî kelâmcılar da Eş'arî geleneğin aklî delilini irdelemişler ve ayrıca kendileri de ayetler özelinde yeni aklî çıkarımlara başvurmuşlardır.[990] Şârih ise ilk olarak Eş'ari'nin delilini sunar. Buna göre aklî delil, görülen varlıkların niçin görüldüklerinin illetini tespit etmeye matuftur. Yani bizler, etrafımızda cisim, cevher ve araz kabilinden/türünden varlıkların görülebildiği hususunda kesin kanaate sahibiz. Söz gelimi cisim olarak ağaç, taş vb. varlıklar, araz olarak ise siyahlık, beyazlık gibi nitelikler görülmektedir.[991] Bu görme olayında gözler, cisimlerin veya arazların birbirinden farklılıklarını ayırt etmektedir.[992] Dolayısıyla görülmenin temel saiki var olmadır. Bu delillendirmeye ince bir itiraz yapılmıştır. Buna göre, etrafımızdaki varlıkların gözlerle ayırt edilmesiyle kastedilen "gözlerin görmesiyle" ise bu durum müsâdereye[993] yol açar.[994] Nitekim cevherler ve arazların arasının ayırt edilmesi gözlere bağlandığında, bu durum gözün görmesiyle gerçekleşmektedir. Bu durumda mukaddime aşamasında cevher ve arazların görülebilmesi hükmüne gidilmiş olur. Yani henüz sözün başında cevherler veya arazların ayırt edilmesi görülmeye bağlanmış olur. Bu durum cevherler ve arazların ilk baştan görülmesini kabul etmek demektir ve müsâdere meydana gelmiş olur.[995] Kestelî bu itirazı reddeder. Nitekim ona göre burada bir delil ortaya konulmasından ziyade kapalılığı kaldırma amacıyla bir işarette bulunulmuştur. Yani burada bir delil ortaya konulmamıştır ki müsâdere meydana gelsin.[996] İkinci bir ihtimal olarak gözlerle kastedilen, göz aletinin/organının kullanılması

989 Ferhârî, *en-Nibrâs*, 353.

990 Temel Yeşilyurt, *Rü'yetullah -Akıl Âyinesinde Cemâlullah'ı Seyreylemek-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 126.

991 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 288; Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid*, 391; Fahreddin er-Râzî cevherlerin görülmesini kabul etmemektedir. Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 321; Râzî'ye göre getirilen aklî delil zayıftır. Bundan dolayı rü'yetullah konusunda naklî delillere yönelir. Fahreddin er-Râzî, *Meâlim*, 132; a. mlf., *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*, 166.

992 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 52.

993 Müsâdere: Bir şeyi yine kendisiyle kanıtlama anlamına gelmektedir. Yani elde edilen sonucun delillendirmede kullanılan mukaddimelerden birisiyle aynı olmasıdır. Söz gelimi "İnsan beşerdir", "Her beşer gülendir" ve "O hâlde insanda gülendir" kıyası incelendiğinde, eş anlamlı kelimelerin birbiri yerine kullanıldığı görülecektir. "İnsan" ve "beşer" kelimeleri eş anlamlıdır. Dolayısıyla sonuç ve ikinci mukaddime birbirinin aynısıdır. Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, 264.

994 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 288; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 321.

995 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 4/125.

996 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 321.

ise bu faydasız bir sözdür. Söz gelimi biz, eli kesik ve kör olanın arasını, ikisi arasında ortak bir hüküm olmakla beraber, kör kimsede gözün olmaması ve eli kesik kimsede elin olmamasıyla ayırmaktayız. Ancak bu itiraz hatalıdır. Nitekim bizler gözü olmayan kör kimseyi ve eli kesik olan kimseyi onların gözünün veya elinin olmaması sebebiyle ayırt etmeyiz. Ayırt etme göz aracılığıyla olmayıp aklın iki kimse arasındaki eksikliği fark etmesiyle gerçekleşir. Dolayısıyla cisim ve arazlar göz aracılığıyla akılla birbirlerinden ayırt edilir.[997]

Cisim veya araz olarak görülen birçok nesnenin ortak bir hükmü görülmeleridir. Bu nesneler arasında ortak olarak bulunan görülme hükmü, onlar arasında ortak bir illetin bulunması sebebiyledir.[998] Öyle ki cevher, araz ve cismin kendi öz varlıkları, kendilerinin görülmesinin illeti değildir. Nitekim hükümleri eşit olan varlıkların birbirlerinden farklı illetlerle illetli olmaları imkânsızdır.[999] Dolayısıyla bu üç varlık türü arasında bulunan ortak bir hüküm, onların görülmelerinin illetidir. Bu illetin cisim, cevher ve araz arasında ortak olan var olma/vücûd, hudûs/yaratılmışlık veya imkân niteliklerinden birisi olması gerekir. Hudûs yokluktan sonra var olmak iken imkân ise var olmaya ve yok olmaya eşit olmak anlamındadır. Kelâmcılara göre ademî kavramlar illet olmaya uygun olmamaları sebebiyle burada illet, var olma/vücûd özelliğidir. Yani bir şeyin illeti hudûs veya imkân denilecek olursa bu durumda illet, yokluğu kabul edilen bir şeye bağlanmış olur. Dolayısıyla görülme niteliğini sağlayan en uygun illet vücûd/var olma illetidir. Görülmenin illeti var olmak olunca kelâmî delillendirme devreye girerek Allah'ın da var olduğu söylenir. Yani Allah da var olan bir varlık olduğuna göre O'nun da görülmesi mümkündür.[1000] Allah ile O'nun dışındaki varlıklar arasındaki ortak olan vücûd/var olma niteliği Allah'ın görülmesi için yeterli değildir itirazı yapılabilir.[1001] Ancak Şârih bu itirazı kabul etmez. Ona göre Allah'ın görülmesinin imkânsız olması için iki seçenek vardır. İlk olarak rü'yetin şartının mümkün varlıklarda bulunan bir özelliğe bağlı kılınmasıdır. İkinci olarak Allah'ın sıfatlarından birinin görülmeye engel olması gerekir. Şârih'e göre ilk itiraz görülmenin mümkün oluşunun illeti vücûd/var olma niteliği olması ispat edildiği için geçersiz iken ikinci itiraz ise Allah'ın sıfatlarından herhangi birinin

997 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 288.
998 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 52.
999 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 322.
1000 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 52.
1001 Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 323.

görülmesinin imkânını engellememesi sebebiyle geçersizdir.[1002] Bir diğer itiraz ise şu şekildedir: "Görülmenin illeti var olmak ise var olduğu hâlde görülmeyen varlıkların olması bu hükmü geçersiz kılmaktadır."[1003] Şârih, ses, tat ve koku gibi görülmeyen varlıkların görülmemesini ilâhî âdete vurgu yaparak açıklar. Yani var olduğu hâlde görülmeyen varlıkların bulunması Allah'ın kullarında bunları görebilecek yeteneği yaratmamış olması sebebiyledir. Ona göre aslî olarak bu varlıkların görülmesi imkânsız değildir.[1004] Söz gelimi insanlar göremedikleri hâlde, geceleyin karanlıkta kedi, fareyi görebilmektedir. Aynı şekilde mecnûn/deli cinleri görebilirken normal insan bunları görememektedir. Nitekim Hz. Peygamber de sahabîlerden hiç kimsenin göremediği Cebrâîli görmüştür.[1005] Yani bazı şeylerin var oldukları hâlde görülmemeleri, görülme illetinin vücûd/var olma olmasına engel değildir.

Şârih genel olarak Eş'arî kelâmcıların zikrettiği bu aklî delili kabul eder gibi görünse de delil hakkında tam olarak emin değildir. Ona göre delilde kullanılan yöntem problemlidir. Nitekim delilde cevher ve arazın ortak bir özelliği olan görülebilirlik kabul edilerek ortak bir illete gidilip bunun vücûd/var olma olduğu tespit edilir. Allah da var olduğuna göre görülebilir hükmü sonuç olarak ortaya çıkar. Ancak aynı delillendirme yoluyla iki cisim düşünelim. Bu iki cisim, cisim olma özelliğiyle ortaktır. Bu ortak özelliğin illeti hudûs, imkân veya vücûd/var olmadan birisidir. Hudûs ve imkân iptal edildiğine göre ortak illet vücûd/var olma kabul edilir. Ve buna göre Allah da var olduğundan O'nun da cisim olması ortaya çıkar.[1006] Bunun imkânsızlığı ise açıktır. Şârih'in zikrettiği bu problem Fahreddin er-Râzî'den etkilendiğini göstermektedir. Nitekim Râzî, Eş'arî geleneğin sıklıkla kullandığı bu delilin zayıf olduğunu ifade eder. O, benzer bir delillendirme yöntemini uygulayarak bu delilin zayıflığını gösterir. Râzî'ye göre uzun ve geniş veyahut sıcaklık ve soğukluk dokunularak idrak edilir. Bunlar arasındaki ortak hüküm dokunulmalarıdır. Ortak bir hüküm olan dokunmanın ortak bir illeti gereklidir. Bu gerekli olan illet ise zikredildiği gibi vücûd/var olmadır. Buna göre Allah da var olan bir varlık olduğuna göre O'na da dokunulması gerekir. Bu ise aklın bedîhî olarak imkânsız

[1002] Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 52.
[1003] Bikāî, *en-Nüket ve'l-fevâid*, 340; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 324.
[1004] Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 52.
[1005] Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 324.
[1006] Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 52.

olduğunu bildiği bir sonuçtur.[1007] Aklî delillerin tam olarak amaçlananı vermemesi sebebiyle müteahhir kelâmcılar, rü'yetullah konusunda naklî delilleri ön plana çıkarmak istemişlerdir. Burada nakil ön plana çıkarılırken aklın rü'yetullahı imkânsız görmediği hükmü nakle yaklaşımın temel saikini oluşturması açısından önemlidir.

Rü'yetullah konusunda naklî delil Mâtürîdîye atfedilir.[1008] Naklî delilin onunla anılmasının sebebi, rü'yetullah konusunda aklî delil yolunu benimsememesidir. Nitekim Mâtürîdî, bu konuda selefin yaklaşımını çağrıştıran bir tutum sergiler. Ona göre naslarda geldiği şekliyle herhangi bir yaratılmışlık alameti akla gelmeyecek şekilde rü'yet benimsenmelidir. Ve bu konuda herhangi bir yoruma gitmemenin daha doğru olacağını düşünür.[1009] Benzer tutumun yansımaları kendisinden sonra gelen Sünnî kelâmcılarda devam etmiştir. Buna göre Sünnî kelâmcıların temel aldıkları naklî deliller arasında en sık başvurulanlarından birisi Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görmek istemesinin haber verildiği ayettir.[1010] Buna göre ayette, "*Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de rabbi onunla konuştuğunda o, 'Rabbim! Bana görün; sana bakayım' dedi. Rabbi, 'Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin' buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti; Mûsâ da bayılıp düştü. Kendine gelince dedi ki: 'Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tövbe ettim; ben inananların ilkiyim'*." (el-A'râf 7/143) şeklinde haber verilmiştir. Ayette Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görme talebinde bulunduğu ifade edilmiştir. Şârih'e göre eğer rü'yetullah mümkün olmasaydı, Hz. Mûsâ rü'yetullah talebinde bulunmazdı. Çünkü Hz. Mûsâ, Allah hakkında neyin mümkün olup neyin mümkün olmadığını bilmektedir. Dolayısıyla Hz. Mûsâ, rü'yetullah mümkün olduğu için böyle bir talepte bulunmuştur. Diğer taraftan Allah, rü'yeti dağın yerinde durmasına bağlamıştır. Dağın yerinde durması aslî olarak mümkün bir olaydır. Buna göre mümkün olan bir şeye bağlı olan bir durum da mümkündür. Yani Allah'ın görülmesi mümkün bir olaydır.[1011] Burada kelâmî delillendirme şekli devreye girmiştir. Yani lâzım/sonuç olan Allah'ın görülmesi, melzûm/sebep olan dağın yerinde durmasına bağlanarak, lâzım olmaksızın melzûmun

[1007] Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 4/139; İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 4/135; Fahreddin er-Râzî, *Meâlim*, 132.
[1008] İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd*, 4/118.
[1009] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 128.
[1010] Talat Koçyiğit, *Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 22.
[1011] Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 52.

düşünülmesi imkânsız olması sebebiyle, Allah'ın görülmesi mantıksal kaidelerle ispat edilir.[1012] Şârih'in mümkün olan bir duruma bağlanan şeyin de mümkün olduğunu söylemesi bazı itirazlara sebebiyet vermiştir. Yani illet olan dağın yerinde durması mümkün olduğunda, ma'lûl olan rü'yetullah da mümkündür. Burada mümkün iletin, mümkün ma'lûle bağlanmasının kesinliğine bir itiraz yapılır. Buna göre illet bazen zorunlu olduğunda, ma'lûlünün kendi zâtında yokluğu mümkün olabilir. Söz gelimi, zâta nisbetle sıfatlar zorunlu olmakla birlikte, kendi zâtlarında yoklukları mümkündür. Dolayısıyla rü'yetullah konusunda da ma'lûl olan rü'yet, mümkün illet olan dağın yerinde durmasına nispetle imkânsız olabilir. Burada itirazın temeli, illetin mümkün olduğu her durumun, ma'lûlün de mümkün olmasını gerektirmemesidir. İkinci bir itiraz olarak ayette rü'yetin imkânı değil gerçekleşmesinden bahsedilmektedir. Yani ayet rü'yetullah konusunun mümkünlüğü ele almayıp gerçekleşmesine değinir. Ayete bakıldığında ise bunun gerçekleşmediği açıktır. Dolayısıyla rü'yetullah mümkün değildir.[1013] Siyalkûtî illet-ma'lûl arasındaki gerektirme ilişkisinin iptalini kabul etmemektedir. Yani bu kabul edilecek olursa sıfatsız bir zâtın mümkünlüğü ortaya çıkmaktadır. Bu ise kabul edilmesi imkânsız bir hükümdür.[1014] Kestelî ise ikinci itirazı eleştirir. Ona göre ayette rü'yetin imkânından ziyade gerçekleşmesinden bahsedildiği doğrudur. Ancak bu gerçekleşme farz edilen/varsayılan bir gerçekleşme ihtimalidir. Mümkün bir durum olan dağın yerinde durmasının gerçekleşmesi farz edildiğinde/varsayıldığında yine mümkün olan rü'yetullahın gerçekleşmesinin farz edilmesi/varsayılması gerekir. Bu sebeple rü'yetullahın imkânsızlığına gidilmesi doğru değildir.[1015]

Hz. Mûsâ'nın görme talebi üzerine getirilen delile Mu'tezilî kelâmcılar tarafından birçok itiraz yapılmıştır.[1016] Şârih, kendisine göre bunlardan en güçlüsünü gündemine alarak cevaplamaya çalışır. Onun en güçlü olarak nitelendirip tercih ettiği, Câhız'ın getirmiş olduğu itirazdır. Bu ilk itiraza göre Hz. Mûsâ, görmeyi kendisi için değil, kavmi için istemiştir. Yani Hz. Mûsâ, rü'yetullah'ın imkânsız olduğunu bilmektedir; onun Allah hakkında imkânsız olduğunu bildiği bir şeyi talep etmesi kavminin isteğine matuftur. Nitekim kavmi, "*Ey Mûsâ! Allah'ı açıkça görmedikçe sana asla inanmayız*." (el-Bakara

[1012] İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd,* 4/145; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 292; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 3/190.
[1013] Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 329; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 4/146.
[1014] Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî,* 4/146.
[1015] Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 329.
[1016] Ferhârî, *en-Nibrâs*, 358-359; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 3/190.

2/55) diyerek Hz. Mûsâ'nın davetine karşı çıkmışlardır. Bunun üzerine Hz. Mûsâ, kavminin bunun imkânsızlığını öğrenmesi için Allah'tan görülmesini talep etmiştir. Şârih, Câhız'ın bu yorumunu kabul etmemektedir. Ona göre ayetin zahirinden uzaklaşmayı gerektiren bir sebep yoktur. Eğer ki Câhız'ın dediği kabul edilirse, "Hz. Mûsâ kavminden kimlere bunun imkânsızlığını öğretmek istemiştir" sorusu gündeme gelecektir. Şârih'e göre müminler olması mümkün değildir. Çünkü müminler olsaydı Hz. Mûsâ'nın yalnızca bunun imkânsızlığını söylemesi yeterli olurdu. İkinci ihtimal olarak kâfirler kastediliyorsa, onlar rü'yetullahın imkânsızlığıyla ilgili hükmü de kabul etmezler. Dolayısıyla Şârih, Câhız'ın yorumunu hatalı bulur.[1017] İkinci itiraz ise Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Cübbâî ve Basra Mu'tezilî kelâmcıların çoğunluğunun temel aldığı argümandır.[1018] Bu görüşe göre Hz. Mûsâ'nın görmeyi istemesi, zahirî anlamına hamledilmemelidir. Yani Hz. Mûsâ, görmek ile mecazî olarak zorunlu bilmeyi kastetmiştir. Çünkü zorunlu bilgi görmenin gereğidir. Dolayısıyla Hz. Mûsâ, Allah'ın zâtına dair zaruri bir bilgi talep etmektedir. Sünnî kelâmcılara göre bu yorum anlamsızdır. Nitekim Allah, Hz. Mûsâ'ya hitap ettiği halde, Hz. Mûsâ'nın O'nu bilmemesi mümkün değildir. Yani kelîmullah olarak vasıflanan bir peygamberin Allah'ı bilmemesi düşünülemez.[1019] Bu cevapta bazı kapalı yönler vardır. Nitekim Hz. Mûsâ'nın Allah'ın hitabına mazhar olması, O'nu tam anlamıyla bildiği anlamına gelmez. Söz gelimi bu bilgi, duvarın arkasından bize hitap eden birinin bilgisi gibidir.[1020] Yani hitap küllî bir bilgi vermektedir. Dolayısıyla Hz. Mûsâ "*bana kendini göster*" ifadesiyle Allah'ın özel hüviyeti/hakikati hakkında bilgi sahibi olmak istemiş olabilir. Siyalkûtî bu yorumu kabul etmekle birlikte bunun görmek ile mümkün olmayacağını düşünür. Ancak ona göre Allah kulunda, görme duyusu aracılığı olmaksızın, özel hüviyeti/hakikati hakkında zorunlu bir bilgi yaratabilir.[1021] Yalnızca hitap sebebiyle tam bilginin oluşması mümkün değildir. Nitekim bir peygamber bile olsa Allah hakkında tam bilgiye sahip değildir. Söz gelimi Hz. İbrahim'in yıldız, ay

---

1017 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid,* 53.

1018 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 3/190. Cürcânî, baba-oğul Cübbâîlerin hangisi olduğunu zikretmeden "zorunlu bilgi" görüşünü yalnızca Cübbâî demek suretiyle atıf yapmaktadır. Hangi Cübbâî'nin bu görüşe sahip olduğunu Kâdî Abdülcebbâr *Muğnî*'sinde zikretmektedir. Buna göre rü'yet talep etmeyi, zorunlu bilgi istemek olarak yorumlayan Ebû Alî el-Cübbâî'dir. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, nşr. M. Mustafa Hilmî – Ebü'l-Vefâ el-Ganîmî (Kahire: Dârü'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, ts.) 4 (Rü'yetü'l-bârî)/ 218.

1019 İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid*, 293; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye,* 330; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî,* 4/151-152; Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 330.

1020 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye,* 330.

1021 Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî,* 4/152.

ve güneşe bakarak Rabbi'ni araması, bu bilginin tam olmadığını göstermesi açısından önemlidir.

Naklî delillerden bir diğeri de "*Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parıldayacak*." (el-Kıyâme 75/22-23) ayetidir. Diğer taraftan Hz. Peygamber'den nakledilen, "Şüphesiz sizler ayın on dördünde dolunayı gördüğünüz gibi rabbinizi göreceksiniz."[1022] sözü de hadislerden delil olarak getirilir. Şârih bu gibi naklî delillerin zahirine hamledilmesi gerektiğini ifade ederek rü'yetullah konusunda ümmetin ittifak hâlinde olduğunu söylemektedir. Mu'tezile ise bu konuda "*Gözler O'nu idrak edemez, hâlbuki O gözleri idrak eder.*" (el-En'âm 6/165) ayetini delil olarak kullanır.[1023] Nitekim Zemahşerî ayetin açıklamasında bizim gözlerimizin yalnızca cisimleri algılayabileceğini ifade eder. Diğer taraftan Allah'ın zâtının da yüceliği sebebiyle görülmesinin mümkün olmadığını vurgulamıştır.[1024] Zemahşerî genel mezhebî tutumu yansıtmaktadır. Hem gözlerin Allah'ı görmekte yetersizliği hem de Allah'ın zâtının görülemeyeceğini savunarak rü'yetullahı reddeder. Şârih ayetin bu şekilde anlaşılmasına itiraz eder. Ona göre Allah bu ayette görülmemekle övünmektedir. Eğer rü'yetullah imkânsız olsaydı Allah imkânsız olan bir durumla övünmüş olurdu. Yani rü'yetullah mümkün bir durum olduğu için Allah kendinden nefyederek görülmemekle övünmüştür.[1025] Ancak Şârih'in bu yorumu problemlidir. Nitekim bir şeyin imkânsız olması, onun yokluğuyla övünülmesine engel değildir. Söz gelimi ayetlerde bildirildiği üzere Allah, hakkında imkânsız olan ortağının olması ve çocuk sahibi olmasının imkânsızlığıyla da övünmektedir.[1026] Bu ayette rü'yetullahın imkânsızlığının kâfirlere hamledilmesi asıl amaçlanandır.[1027] Yani ayette ifade edilen rü'yetullahtan mahrum kalacak olan zümre kâfirlerdir. Dolayısıyla ayet müminler açısından herhangi bir engel teşkil etmemektedir. Rü'yetullah hususunda getirilen naklî deliller hakkında Îcî ve Cürcânî'nin ifadeleri zikredilmeye değerdir. Zira onlar bu konuda getirilen naklî delillere güvenilemeyeceğini iddia ederler. Îcî, naklî delillerin yorumlarını zayıf bir zan olarak tabir etmiştir. Bu sebeple

---

1022 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Mustafa Dîb Bigā (Şam: Dârü İbn Kesîr, 1414/1993), "Mevâkītü's-salât", 15 (No. 529).

1023 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 53.

1024 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 389.

1025 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 53.

1026 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, 340-341; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 4/166.

1027 Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid*, 339.

onlar, rü'yetullah için en önemli delilin ümmetin icmaı/ittifakı olduğu görüşüne gitmişlerdir.[1028]

Rü'yetullah konusunda temel problem, bunun nasıl gerçekleşeceğidir. Öyle ki Mu'tezile'nin temel kaygısı da bu görmenin mahiyetidir. Nitekim insan açısından görme, belirli bir mekânda ve yönde gerçekleşir. Ayrıca görülen, görenin karşısında olup görme mesafesinin de buna uygun olması gerekir. Bu durumun Allah'ın görülmesi hakkında düşünülmesi mümkün olmadığı için Mu'tezilî kelâmcılar rü'yetullahı kabul etmemektedir.[1029] Sünnî kelâmcılar da böyle bir görme şeklini rü'yetullah konusunda kabul etmezler. Onlara göre rü'yetullah normal görmeden farklı olarak gerçekleşecektir. Yani normal hayatta gözün görmesi için bulunan şartların hiç birisi bulunmadan müminler Allah'ı göreceklerdir.[1030] Hem Mu'tezile hem de Sünnî kelâmcılar rü'yetullah konusunda normal görmeyi kastetmemişlerdir. Aslında bu açıdan aynı görüşü benimserler.[1031] Aralarındaki en önemli fark ise Sünnî kelâmcıların bu görmenin göz ile gerçekleşeceğini savunmaları iken Mu'tezilî kelâmcıların bunu reddetmesidir. Öyle ki onlar gözle görmeyi zaruri bilgi elde etmek olarak kabul ederler.[1032]

[1028] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 3/222-224.
[1029] İsâmüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ Şerhi's-Sa'd,* 4/159-160.
[1030] Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid,* 53.
[1031] Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye,* 335.
[1032] Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî,* 4/161; Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāid,* 337.

SONUÇ

Kelâm ilminin tarihsel sürecinde şerh ve hâşiye dönemi, kelâm ve felsefe geleneklerinin ürettikleri metotların imkânlarıyla meselelerin derinlemesine tahlil edildiği bir dönem olarak ön plana çıkmaktadır. Bu dönemde kelâm açısından klasikleşmiş temel eserler üzerinden kelâmî faaliyet yoğun bir şekilde sürdürülmüştür. Bu eserler arasında önde gelenlerden birisi de *Şerhu'l-Akāid* olmuştur. Şârih Teftâzânî ilmihal düzeyinde olan Ömer en-Nesefî'nin akaid metnini, kendi dönemine kadar gelen kelâm ve felsefe geleneklerinin ürettikleri düşünsel birikimle şerh ederek kelâmî konuların felsefî meselelerle mezcedildiği bir eser hâline getirmiştir. Şârih'in diğer eseri olan *Şerhu'l-Makāsıd* kapsam ve konuların derinlemesine tahlil edilmesi açısından daha üst düzey bir eser hüviyetindedir. Bu sebeple *Şerhu'l-Akāid*, üzerine hâşiye yazılmaya daha müsait bir eser görünümündedir. Öyle ki bu eser ilmî çevrelerde büyük bir kabul görerek üzerine birçok çalışma yapılmış ve nitelikli eserler üretilmiştir. Dolayısıyla bu şekilde eserlerin yazılması *Şerhu'l-Akāid* üzerinden kelâmî meselelerin tahlil edildiği bir yazım geleneği oluşmasına yol açmıştır. Bu eserler yalnızca *Şerhu'l-Akāid* üzerinden Teftâzânî'nin görüşlerine değinmekle kalmamış, muhaşşîlerin elinde kelâmî konuların derinlemesine tahlil edildiği eserler hüviyetinde şekillenmiştir. Tabii ki bu durumun işlenen her konu için geçerli kabul edilmesi mümkün değildir. Öte yandan muhaşşîler çoğunlukla Şârih Teftâzânî'nin görüşlerini benimsemekle birlikte yeri geldiğinde ona muhalefet ederek kendi kelâmî duruşlarını sergilemişlerdir.

Şerhu'l-Akāid müteahhir kelâmcıların genelinde gözlemlenen temel kabullerin sorgulanması açısından önemli bir yere sahiptir. Nitekim Teftâzânî bu eseri felsefeyle mezcedilen kelâma giriş mesabesinde olabilecek seviyede yazmasına rağmen birçok noktada kelâmın temel kabullerini sorgulamıştır. Öyle ki bazı meselelerde kelâmın temel kabullerini bıraktığı izlenimini vermektedir. Bu durumun en bariz örneklerinden birisi ise sıfatlar ve maddenin en küçük birimi atom/cevher-i ferd konusunda sergilemiş olduğu tavırdır. Nitekim Allah'ın zâtı ve sıfatları arasındaki ilişki konusunda mütekaddim dönem kelâmcılarının kabulünü kısmen terk etmiş görünmektedir. Mütekaddim dönem kelâmında ifade edilen sıfatların "kadîm" olduğu vurgusuna Şârih önemli bir ekleme yapar. Buna göre sıfatlar zât açısından mümkün konumda iken âlem açısından ise kadîm konumuna yerleştirilir. Yani Şârih, sıfatların zât ile aynı ontik gerçekliğe sahip olacağı endişesiyle mütekaddim dönem kelâmının sıfatlara doğrudan kadîm nitelendirmesi

yapmasını sakıncalı görmektedir. Bu değişiklik yani sıfatları zâta göre mümkün olarak nitelendirmek sıfatlar görüşünde Mu‘tezile ve Meşşâî filozofların görüşüne meyledilmesi anlamına gelmesinden dolayı kelâm geleneği açısından büyük bir dönüşüme işaret etmektedir.

Diğer bir konu olan atom meselesinde de Şârih Sünnî kelâm geleneğinin delillerini zayıf bulmaktadır. Sünnî kelâmın hicrî ikinci yüzyıldan beri savunageldiği atom düşüncesi hakkında getirilen deliller Şârih'i ikna etmeye yeterli gelmemiştir. Hatta atom teorisinin karşısında bulunan filozoflara ait heyûlâ-sûret temelli âlem açıklaması hakkında getirilen delilleri daha güçlü görmektedir. Ancak bu durum onun heyûlâ-sûret teorisini benimsediği anlamına gelmemektedir. Nitekim Şârih iki teori arasındaki farkların önemli olmadığını düşünür. Yani ona göre atom ve heyûlâ-sûret teorisi temelde birbirine benzerdir. Bundan dolayı Şârih iki teori arasında bir tercihe gitmemiştir. Burada onun için önemli olan âlemin sonradan yaratıldığının ispat edilmesi olmuştur. Bunun hangi teoriyle gerçekleştirildiğinin Şârih açısından bir önemi yoktur. Dolayısıyla atom/cevher-i ferd veya heyûlâ-sûret teorileri, âlemin sonradan yaratılışına delil olarak kullandıkları müddetçe aralarından hangisinin tercih edildiğinin onun açısından bir önemi yoktur.

Kelâm geleneğinde Allah'ın birliğini kanıtlamak için oluşturulan temânu‘ delilinin kaynağı olan Enbiyâ Suresi'nin 22. ayeti hakkında Şârih'in getirmiş olduğu yorum da farklı tartışmalara yol açmıştır. Zira Şârih, kelâmcılar tarafından geliştirilen temânu‘ delilini burhânî kabul ederken, bu delile işaret eden ayetin delâletini ise burhânî değil hatâbî görmektedir. Bu durum onun bazı âlimler tarafından tekfir edilmesine sebebiyet vermiştir. Ancak Şârih ayetin delâlet şeklini hatâbî kabul ederek onun burhânî delil ihtiva etmediğini söylememektedir. Kaldı ki bu ayetin burhânî bir delile işaret ettiğini ifade eder. Yani Şârih ayetin delil yönlerini sınıflandırarak onun zâhirî olarak hatâbî bir delile işaret ederken bâtınî olarak ise burhânî bir delile işaret ettiğini söylemektedir. Nitekim İbnü'l-Hümâm, Şârih ile farklı düşünmesine rağmen onu tekfir etmemiştir. Aslında İbnü'l-Hümâm ile Şârih'in ayete yaklaşımları aynıdır. Öyle ki ikisi de ayetin zâhirinin âdetsel yani hatâbî delil ifade ettiğini kabul eder. Ancak İbnü'l-Hümâm'a göre bu durum ayetin kesin/kat‘î bilgi vermesine engel teşkil etmemektedir. Yani ona göre âdetsel bilgiler de kesin/kat‘î bilgiler verebilirken Şârih'e göre ise âdetsel bilgiler kesin/kat‘î bilgi veremez. Dolayısıyla Şârih ayetin değerini düşürecek bir tavra sahip değildir.

Şârih'in şerh yazdığı metnin Mâtürîdî kelâmına ait olması iki Sünnî ekol arasında meydana gelen ihtilaflı meseleler hususundaki yaklaşımlarını önemli hâle getirmektedir. Nitekim Şârih, Eş'arî geleneğe tâbi olduğu için Mâtürîdî anlayışları eleştirmiştir. Bunun en bariz örneği ise tekvîn meselesinde görülmektedir. Mâtürîdî anlayışta sübûtî sıfatların sekizincisi olarak kabul edilen tekvîn Şârih tarafından kabul edilmemiştir. Öyle ki Şârih müteahhir Eş'arî kelâmcılara atıfta bulunarak tekvîn sıfatının itibarî ve izafî olarak kabul edilmesini savunmaktadır. Şârih'in bu tutumu bazı muhaşşîler tarafından açıkça eleştirilmiştir. Nitekim Mâtürîdî ekolüne mensup bir kelâmcı olan Hayâlî, Şârih'e bu konuda muhalefet ederek müstakil bir tekvîn sıfatını savunmuştur. Aynı şekilde Siyalkûtî de Şârih'e muhalefet etmiş ve müstakil bir tekvîn sıfatı anlayışını savunmuştur. Bu konuda tâbi olduğu gelenek açısından farklılaşan iki isim ön plana çıkmaktadır. İlk olarak İsâmüddîn el-İsferâyînî kelâm düşüncesinde Eş'arî ekole mensup olmasına rağmen Şârih'i eleştirerek müstakil bir tekvîn sıfatını kabul etmiştir. Onun bu düşünceye sahip olmasında fıkhî olarak Hanefî geleneğe tâbi olmasının etkisi olabilir. İkinci olarak ise Osmanlı Hanefî çevrelerinde yetişen ve Mâtürîdî kelâm ekolüne mensup olan Kestelî'nin müstakil bir tekvîn sıfatını kabul etmemesidir. Kestelî, Şârih'i destekleyerek tâbi olduğu mezhebin temel görüşlerinden biri olan müstakil tekvîn sıfatı anlayışını kabul etmemiştir. Bu durum Kestelî'nin müteahhir dönem kelâmcılarının benimsediği, meseleleri en ince detayına kadar inceleyip tahkik etme ve mezhep taassubunda bulunmama olarak ifade edilebilecek yaklaşıma sahip olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Yani Kestelî klasik tavır olarak tâbi olduğu geleneğin görüşünü devam ettirmek yerine onu eleştirmiş ve kendi açısından doğru bulduğu görüşe yönelmiştir. Tekvîn konusunda Şârih'e en sert tepkiyi ise Ramazan Efendi göstermektedir. Ramazan Efendi tekvîn sıfatının kadîm müstakil bir sübûtî sıfat olarak kabul edilmesi görüşünü Ehl-i sünnet'e atfetmektedir. Bu ifadesiyle tekvîn sıfatını kabul etmeyenleri Ehl-i sünnet dışında değerlendirerek Eş'arîler'e sert bir eleştiri getirir. Onun tabir caizse koyu Hanefî olması, bu tepkinin anlaşılması açısından önemlidir. Hanefî-Mâtüridî gelenek içerisinde tekvîn konusunda tekfire kadar giden kelâmcılardan etkilenmiş görünmektedir.

Şârih ve muhaşşîlerinin kelâm meselelerine yaklaşımları incelendiğinde şerh ve hâşiye yazım türünün yalnızca meselelerin tekrarından ibaret olmadığı görülecektir. Tabii ki bazı meselelerde geleneğin görüşleri aynen kabul edilmiştir. Ancak bu durum bu meselelerin yeniden ele alınıp tahkik edilmediği anlamına gelmemektedir. Ayrıca kelâmın işlevsel

olması demek gelenekten farklı bir yorumun sunulmasını zorunlu kılmamaktadır. Burada önemli olan kelâmî canlılığın, diğer bir deyişle kelâmî düşünce şeklinin sürdürülmesidir. Nitekim Şârih ve muhaşşîlerinin eserleri de bu canlılığın sürdürüldüğü metinlerdir.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Şuayb Arnaût - Âdil Mürşid vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdıka*. thk. Sabrî Selâme Şâhin. Riyad: Dâru's-Sebât li'n-Neşr ve't-Tevzî'. 1423/2003.

Ahmed er-Rûmî, İhsan Latîf. "Mukaddime". *en-Nüket ve'l-fevâid alâ Şerhi'l-Akāid*. mlf. Burhanüddîn el-Bikāî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012. 5-151.

Ahmet Nurî. *İsbat-ı Vacib: Filozoflar, Kelamcılar ve Sûfîlere Göre Allah'ın Varlığı*. nşr. Süleyman Akkuş - Hülya Terzioğlu. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

Akal, Fatih. *Kestelî Muslihiddin Mustafa b. Muhammed'in İtikâdî Görüşleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Akkirmânî, Muhammed b. Hamîd b. Mustafa el-Kefevî. *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-İsâm - Şurûh ve Havâşî'l-Akāidi'n-Nesefiyye li-Ehli's-sünne ve'l-cemâa el-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye* içinde. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2019.

Alp, Talha Hakan. "Giriş". *Şerhu'l-Akāid*. mlf. Sa'düddîn et-Teftâzânî. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017. 9-23.

Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-Mübîn fî me'ânî elfâzi'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*. thk. Hasan Mahmud eş-Şâfiî. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1413/1993.

Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

Arslan, Ahmet. *İlk Çağ Felsefe Tarihi 2*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Aslan, Abdülgaffar. *Kur'an'da Vahiy*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.

Aykaç, Mustafa. "Osmanlı Kelâmında Mâtürîdîlik Vurgusu: *Şerhu'l-Akāid* Haşiyelerindeki Tekvin Tartışmaları Bağlamında Bir İnceleme". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 18/1 (Haziran 2020). 1-30.

Aytekin, Arif. *Bikaî'nin İbn Arabî Eleştirisi (Fusûsü'l-Hikem Örneği)*. İstanbul: Küresel Kitap, 2019.

Azâzî, Muhammed. "Mukaddime". *el-Ferâid fî halli Şerhi'l-Akāid*. mlf. Ebü'l-Meâlî Kemâlüddîn Muhammed b. Muhammed Ebî Bekir b. Alî b. Ebî Şerîf el-Makdisî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017. 3-50.

Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1951.

Bâkıllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *el-İnsâf fîmâ yecibü i'tikadühû ve lâ yecûzü'l-cehlü bihi*, thk. Habîb b. Tâhir. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Maârif, 2011.

Bâkıllânî. Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Kitâbü Temhîdi'l-evâil ve telhîsi'd-delâil*. thk. el-Mektebetü'l-İlmiyye. Beyrut, Müessesetü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.

Bazı Muhakkikler. *Hâşiyetü li-cem' mine'l-muhakkikīn el-efâdıl gayri ma'rûf - Şurûh ve Havâşî'l-Akāidi'n-Nesefiyye li-Ehli's-sünne ve'l-cemâa el-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye* içinde. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2019.

Bihiştî Ramazan Efendi. *Hâşiyetü'l-Bihiştî ale'l-Hayâlî*. İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye, 1326/1908.

Bikāî, Burhânüddîn Ebü'l-Hasen İbrahîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât b. Ali b. Ebi Bekr. *Unvânu'z-zamân bi-terâcimi'ş-şuyûh ve'l-akrân*. 5 Cilt. thk. Hüseyin Habeşî Kâhire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2001.

Bikāî. *en-Nüket ve'l-fevâid alâ Şerhi'l-Akāid*. nşr. İhsan Latîf Ahmed er-Rûmî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012.

Birand, Kâmıran. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1958.

Bolay, M. Naci. "Bu'd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 14 Şubat 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/bud--felsefe

Bolay, Süleyman Hayri. "Âlem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Ekim 2022.

Brodersen, Angelika. *Bilinmeyen Kelâm Erken Dönem Mâtüridîliğinde Kelâmî Yaklaşımlar*. çev. Özcan Taşcı. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu‘fî el-Buhârî. *el-Câmi‘u’s-sahîh*, nşr. Mustafa Dîb el-Bugā. 7 Cilt. Dımaşk: Dârü İbn Kesîr, 1414/1993.

Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. haz. M. A. Yekta Saraç. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2016.

Cârullah, Veliyüddin. *Hâşiye alâ Hâşiyeti’l-İsâm - Şurûh ve Havâşî’l-Akāidi’n-Nesefiyye li-Ehli’s-sünne ve’l-cemâa el-Eş‘ariyye ve’l-Mâtürîdiyye* içinde. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2019.

Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2022.

Cihâmî, Cirâr. *Mevsû‘atü mustalahâti’l-felsefe inde’l-Arab*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1998.

Cürcânî, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu’l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Cürcânî, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü’t-Ta‘rîfât*. thk. İsa Aldeniz. İstanbul: Hâşimî Yayınevi, 1442/2022.

Cüveynî, Ebü’l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî usûli’l-fikh*. thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyde. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997.

Cüveynî, Ebü’l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *eş-Şâmil fî usûli’d-dîn*. nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr - Faysal Bedîr Avn - Süheyr M. Muhtâr. İskenderiye: Münşeâtü’l-Maârif, 1969.

Cüveynî, Ebü’l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Kitâbü’l-İrşâd ilâ kavâti’il-edille fî usûli’l-i‘tikād*. thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih - Tevfîk Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü’s-Sekāfeti’t-Diniyye, 1430/2009.

Çelebi, İlyas. “İbn Ebû Şerif, Kemâleddîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 30 Nisan 2021. https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-ebu-serif-kemaleddin

Demir, Osman. “Fahreddin er-Râzî’de Cevher-i Ferd ve Heyûlâ - Sûret Teorileri”. *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013. 527-552.

Demir, Osman. “Kelâm’da Teselsülü İptal Delilleri ve İzmirli İsmail Hakkı’nın Teselsül Risâlesi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 23 (2010). 117-142.

Demirci, Osman. *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Dhanani, Alnoor. *The Physical Theory of Kalām: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilī Cosmology*. Leiden: E. J. Brill, 1994.

Ebherî, Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkandî. *Hidâyetü'l-hikme*. thk. Abdülhamîd Türkmânî. Beyrut: Dârü'r-Rayâhîn, 2019.

Elmalı, Sezgin. "Molla Hayâlî". *İslam Düşünce Atlası*. haz. İbrahim Halil Üçer İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2022. 905.

Emîn, Ahmed. *Duha'l-İslâm.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.

Emiroğlu, İbrahim. - Altunya, Hülya. *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü.* İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

Emiroğlu, İbrahim. "Sûfestâiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 18 Şubat 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/sufestaiyye

Emiroğlu. "Safsata". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Ekim 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/safsata

Erdem, Hüsameddin. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Konya: Hü-Er Yayınları, 2011.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Makālâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-musallîn*. nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*. nşr. Muhammed Emin ed-Dannâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Usûlü Ehli's-sünne ve'l cemâa*. nşr. Muhammed Seyyid el-Cüleyend. Kahire: Külliyyetü Dâri'l-ulûm, 1440/2018.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Mantık ve Mebâdi el-Felsefetü'l-Kadîme Mantık ve Eski Felsefenin İlkeleri Konusunda Sorunların Kaynakları*. der. ve çev. Mehmet Dağ. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.

Ferhârî, Ebû Abdurrahmân Abdülazîz b. Ahmed b. el-Hâmid. *en-Nibrâs Şerhu Şerhi'l-Akāid*. İstanbul: Âsitane Kitabevi, 2009.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Filozofların Tutarsızlığı*. nşr. ve çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-İktisâd fi'l-i'tikād*. haz. İbrahim Agâh Çubukçu - Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1962.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâ'illâhi'l-hüsnâ*. nşr. Komisyon. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1439/2018.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Makāsıdü'l-felâsife*. thk. Mahmûd Bîcû. Dımaşk: Matbaatü's-Sabâh, 2000.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Tehâfütü'l-felâsife*. thk. Süleyman Dünyâ. Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1972.

Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1961.

Griffel, Frank. *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*. çev. İbrahim Halil Üçer - Muhammed Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Griffel, Frank. *İslam'da Klasik-Sonrası Felsefenin Teşekkülü*. çev. Faruk Akyıldız - A. Şeyma Ataç. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023.

Griffel, Frank. *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam.* Oxford: Oxford Unıversity Press, 2021.

Griffel, Frank. *İslam'ı Düşünmek -Bir Dini Anlama Denemesi-*. çev. Mücahid Kaya. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022.

Hayâlî, Şemseddin Ahmed. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye - Mecmûatü Havâşi'l-Akîdeti'n-Nesefiyye* içinde. thk. Muhammed Hâdi eş-Şemarhî el-Mardînî. Diyarbakır: Mektebetü Seydâ, 1438/2016.

Hayyât, Ebü'l-Hüseyin. *Kitâbü'l-İntisâr: Mu'tezile Savunusu*. çev. Metin Yıldız. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

Heimsoeth, Heinz. *Felsefenin Temel Disiplinleri*. çev. Takiyettin Mengüşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.

Hûnecî, Ebû Abdillâh Efdalüddîn Muhammed b. Nâmâver b. Abdilmelik. *Şerhu Kitâbi Meâlimi usûlid'd-dîn*, thk. Yahya Zekeriyyâ. Beyrut: Dâru'r-Rayâhîn, 1441/2019.

İbn Ebî Şerîf, Ebü'l-Meâlî Kemâlüddîn Muhammed b. Muhammed Ebî Bekir b. Alî el-Makdisî. *el-Ferâid fî halli Şerhi'l-Akāid*. thk. Muhammed Azâzî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. 2 cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. thk. Muhammed İbrahim Nasr - Abdurrahman Umeyre. 5 cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1416/1996.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-Müsnedü's-sahîh ale't-tekāsīm ve'l-envâ*. nşr. Muhammed Ali Sönmez – Halis Aydemir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.

İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kāsım b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısrî. *Şerhu'l-Müsâyere fi'l-akāidi'l-münciye fi'l-âhire*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2006.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî. *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*. 2 Cilt. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *el-İşârât ve't-Tenbîhât: İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy - Ekrem Demirli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. "Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-". çev. Enver Uysal. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000). 641-655.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *en-Nefs min Kitâbi'ş-Şifâ*. thk. Ayetullah Hasanzâde Âmulî. Kum: Mektebetü'l-İ'lâmi'l-İslâmî, 1417/1996.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *İlâhiyat Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*. 2 Cilt. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Tanımlar Kitabı: Kitâbü'l-Hudûd*. çev. Aygün Akyol - İclal Arslan. Ankara: Elis Yayınları, 2013.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Tevhidin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine - İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020. 307-321.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*. 11 cilt. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. Riyâd: Câmiâtü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *el-Müsâyere fi'l-akāidi'l-münciye fi'l-âhire*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Mısır: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, 1348/1929.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. 10 Cilt. thk. Mahmud Arnâût. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.

İbnü'l-Melâhimî, Rükneddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârezmî. *Kitâbü'l-Fâik fî usûli'd-dîn*. nşr. Wilferd Madelung - Martin McDermott. Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2007.

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kūb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

İbnü't-Tilimsânî, Şerefüddîn Ebû Muhammed. *Şerhu Meâlimi usûli'd-dîn*. thk. Nizâr Hammâdî. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Maârif, 2011.

Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Mevâkıf*. thk. Abdurrahman b. Ahmed el-Lâyicî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ty.

İsfahânî, Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1435/2014.

İsferâyînî, Ebû İshâk İsâmüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh. *Hâşiyetü'l-İsâm alâ şerhi's-Sa'd ale'l-Akāidi'n-Nesefiyye - Şurûh ve Havâşî'l-Akāidi'n-Nesefiyye li-ehli's-sünne ve'l-cemâa el-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye* içinde. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2019.

İzmirli İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. nşr. Melikşah Sezen. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2022.

Kâdî Abdülcebbâr. Ebü'l-Hasen Kādı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. nşr. Muhammed Alî en-Neccâr - Abdülhalîm en-Neccâr. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye. 1965. *(et-Teklîf)* 11.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. nşr. M. Mustafa Hilmî - Ebü'l-Vefâ el-Ganîmî. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme. ts. (*Rü'yetü'l-bârî*) 4.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Hudûdü'l-elfâz*. "Mu'tezilî Tanımlar Literatürünün Kayıp Halkası: Kâdî Abdülcebbâr'ın Hudûdü'l-elfâz'ı -İnceleme ve Neşir-". nşr. Serkan Çetin - Ulvi Murat Kılavuz. *Kader* 21 (2023), 59-78.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kādı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve: Mûcizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*. çev. M. Şerif Eroğlu - Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

Kara, İsmail. *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

Kara, Yakup. "İsâmüddîn İsferâyînî". *İslam Düşünce Atlası*. haz. İbrahim Halil Üçer. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022. 1603.

Karadaş, Cağfer. *Bâkıllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.

Kâtib Çelebi, Hacı Halîfe Abdullah b. Mustafa. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Şerefeddin Yaltkaya - Rıfat Bilge. 2 cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1941.

Kâtibî, Necmüddîn el-Kazvînî. *Hikmetü'l-Ayn: Varlık Hikmeti*. çev. Salih Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.

Kaya, Veysel. *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*. Ankara: OTTO Yayınları, 2015.

Kefevî, Ebü'l-Bekā Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî. *Mu'cemü'l-külliyyât*. thk. Adnan Derviş - Muhammed Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1433/2012.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.

Kestelî, Muslihuddin Mustafa b. Muhammed. *Hâşiye alâ Şerh'il-Akāid, Mecmûatü Havâşi'l-Akîdeti'n-Nesefiyye*. thk. Muhammed Hâdi eş-Şemarhî el-Mardînî Diyarbakır: Mektebetü Seydâ, 1438/2016.

Kılavuz, Ahmet Saim. *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022.

Kılavuz, Ulvi Murat. - Kılavuz, Ahmet Saim. *Kelâma Giriş*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Kılavuz, Ulvi Murat. *Kelâmda Kozmolojik Delil*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Kirmânî, Abdüllatîf b. Muhammed b. Ebî Feth el-Horasânî. *Risâletü't-Tevhîd (Kirmânî'nin Burhân-ı Temânu' Konusundaki Görüşleri içinde)*. thk. Muhammet Mazlum. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Koçyiğit, Talat. *Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

Koloğlu, Orhan Şener. "Behşemiyye-İhşîdiyye Çekişmesi: Kısa Bir Tarihsel İnceleme". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009). 285-298.

Koloğlu, Orhan Şener. "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülahazalar". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007). 195-214.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâîlerin Kelâm Sistemi*. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.

Koloğlu, Orhan Şener. *Kelâm Tarihine Giriş*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.

Koloğlu, Orhan Şener. *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmli Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.

Komisyon. *Mu'cemu'l-vasît*. Kahire: Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, ts.

Kutluer, İlhan. "Halâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 14 Şubat 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/hala--felsefe

Kutluer, İlhan. *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sânî. Kahire: Matbaatü's-Saâde, ts.

Mânkdîm Şeşdîv, Ebü'l-Hüseyn Kıvâmüddîn Ahmed b. Ebî Hâşim Muhammed el-Hüseynî. *Tâ'lîk 'alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse (Şerhu'l-Usûli'l-hamse* adıyla Kâdî Abdülcebbâr'a izafetle*)*. nşr. Abdülkerîm Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1965.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Âruçi. Ankara: İSAM Yayınları, 1423/2003.

Mezîdî, Ahmed Ferîd. "Mukaddime". *Şurûh ve Havâşî'l-Akāidi'n-Nesefiyye li-Ehli's-sünne ve'l-cemâa el-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye*. mlf. Hayâlî, İsâmüddîn el-İsferâyînî vd. 3-74. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2019.

Nâdî, Arafe Abdurrahman Ahmed Abdurrahman. "Mukaddime". *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid bi-îdâhi Şerhi'l-Akāid*. mlf. Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyya el-Ensârî. 5-115. Kuveyt: Dârü'd-Diyâ, 2013.

Necrânî, Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed İbn Metteveyh. *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*. nşr. Sâmî N. Lutf - Faysal Bedîr Avn. Kahire: Dârü's-Sekāfe li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1975.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Tebsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Claude Salamé. Dımaşk: Institut Français de Damas, 1990.

Nesefî, Ebü'l-Muîn. *et-Temhîd li-kavâ'idi't-tevhîd*. nşr. Ali Tarık Ziyad Yılmaz. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.

Nesefî, Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *el-Akāidü'n-Nesefiyye*. thk. İbrahim Aydemir. İstanbul: Haşemi Yayınevi, 2013.

Neşşâr, Ali Sami. *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

Özcan, Tahsin. "Veliyüddin Cârullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 18 Mayıs 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/veliyyuddin-carullah

Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

Özler, Mevlüt. *İslâm Düşüncesinde Tevhid*. İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1995.

Ramazan b. Muhammed el-Hanefî. *Şerhu Ramazan Efendi alâ Şerhi'l-Akāid - Mecmûatü Havâşi'l-Akîdeti'n-Nesefiyye* içinde. thk. Muhammed Hâdi eş-Şemarhî el-Mardînî Diyarbakır: Mektebetü Seydâ, 1438/2016.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*. nşr. ve çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *el-Mebâhisü'l-meşrıkıyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât*. thk. Muhammed Mu'tasım billah el-Bağdâdî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1410/1990.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkā. 9 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *Esâsü't-takdîs fî ilmi'l-kelâm*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkā. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1406/1986.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *Kitâbü'l-Erbaîn fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkā. Kahire, Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1986.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *Lübâbü'l-İşârât*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkā. Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1986.

Râzi, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *Meâlimü Usûli'd-Dîn: Kelâm İlminin Esasları*. çev. Muhammet Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Russell, Bertrand. *Batı Felsefesi Tarihi*. çev. Muammer Sencer. İstanbul: Say Yayınları, ts.

Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. thk. Muhammed Ârûçi. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.

Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr. *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*. nşr. ve çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1421/2000.

Salîbâ, Cemîl b. Habîb b. el-Hûrî Dâvud. *el-Mu'cemü'l-felsefî*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1982.

Sâlimî, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid b. Şuayb el-Kişşî. *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*. nşr. Ömür Türkmen. Ankara - Beyrut: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - Dâru İbn Hazm, 2017.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *ed-Dav'ü'l-lâmi li-ehli'l-karni't-tâsi.* 12 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Cîl, 1992.

Semerkandî, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî. *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*. nşr. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1405/1985.

Siyalkûtî, Abdülhakîm Abdülhakîm b. Şemsüddîn Muhammed el-Pencâbî el-Hindî el-Hanefî. *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye - Şurûh ve*

Havâşî'l-Akāidi'n-Nesefiyye li-Ehli's-sünne ve'l-cemâa el-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye içinde. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2019.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Nazmü'l-ikyân fî a'yâni'l-a'yân*. thk. Philip Hitti. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1928.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *Musâra'atü'l-felâsife*. thk. Muvaffak Fevzi el-Cebr. Dımaşk: Dârü Nînavâ, 2019.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Ahmed Fehmî Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1992.

Şen, İsrafil. "Molla Kestelî'nin Hayatı ve Eserleri". *Tahkik İslâmi İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/2 (Aralık 2019), 295-330.

Şensoy, Sedat. "Şerh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 23 Mayıs 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/serh

Taşköprülüzâde Ahmed Efendi. *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye - Osmanlı Âlimleri*. haz. Muhammet Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-Akāidi'n-Nesefiyye*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1408/1988.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-Makāsıd*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1419-1998.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. nşr. Ali Dahrûc - Abdullah Hâlidî. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmine Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2016.

Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. “Hâşiye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 23 Mayıs 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/hasiye

Tûsî, Ebû Ca‘fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen. *Telhîsü’l-Muhassal*. thk. Abdullah Nûrânî. Beyrut: Dârü’l-Advâ, 1985.

Uludağ, Süleyman. “Giriş”. *Kelâm İlmi ve İslam Akāidi Şerhu’l-Akāid*. mlf. Sa‘duddîn et-Teftâzânî. 11-76. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti’nin İlmiye Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

Üçer, İbrahim Halil - el-Mamun, Abdullah. “Abdülhakîm es-Siyâlkûtî”. *İslam Düşünce Atlası*. haz. İbrahim Halil Üçer. 5/1754-1755. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022.

Üçer, İbrahim Halil. “İslam Düşünce Tarihi İçin Bir Dönemlendirme Önerisi”. *İslam Düşünce Atlası.* haz. İbrahim Halil Üçer. 1/42-70. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022.

Van Ess, Josef. “Mu‘tezile Atomculuğu”. çev. Mehmet Bulgen. *Kelâm Araştırmaları Dergisi*. 10/1 (2012), 255-274.

Vehbe, Murâd. *el-Mu’cemü’l-felsefî*. Kahire: Dâru Kubâ el-Hadîse, 2007.

Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*. çev. Osman Demir. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Watt, W. Montgomery. *İslâmî Tetkikler: İslâm Felsefesi ve Kelâmı*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.

Wensinck, A. J. “Nesefî”. *İslâm Ansiklopedisi*. 9/199. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964.

Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2016.

Yalçıntaş, İsmail. “İbn Sînâ’ya Göre Yaratma ve Âlemin Zamansal Ezelîliği”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 32/1 (Nisan 2021).

Yavuz, Yusuf Şevki. “Akāidü’n-Nesefî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 11 Mayıs 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/akaidun-nesefi

Yavuz, Yusuf Şevki. “İlim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 8 Mart 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/ilim--sifat

Yavuz, Yusuf Şevki. “İrade”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 15 Mart 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/irade--sifat

Yeşilyurt, Temel. *Rü'yetullah -Akıl Âyinesinde Cemâlullah'ı Seyreylemek-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.

Yıldız, Abdullah. *Mu'tezilî Tenzih Doktrininin Temelleri*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Yıldız, Sakıb. "Akkirmânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 18 Mayıs 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/akkirmani

Yurdagür, Metin. *Mâveraünnehir'den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelâmcıları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017.

Yücedoğru, Tevfik. *Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi*. Bursa: Emin Yayınları, 2006.

Yücedoğru, Tevfik. *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*. Bursa: Emin Yayınları, 2006.

Zekeriyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn. *Fethü'l-ilâhi'l-mâcid bi-îdâhi Şerhi'l-Akāid*. thk. Arafe Abdurrahman Ahmed Abdurrahman en-Nâdî. Kuveyt: Dârü'd-Diyâ, 2013.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an hakā'ikı gavâmıdı't-tenzîl ve uyûni'l-ekāvil fî vücûhi't-te'vîl.* 1 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.

ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı	Hasan Sefa		TURAN
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı	Arapça, İngilizce		
Eğitim Durumu	**Başlama - Bitirme**		**Kurum Adı**
Lise	2006	2010	Uşak Atatürk Lisesi
Lisans	2011	2016	Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi
Yüksek Lisans	2016	2018	Uşak Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Temel İslam Bilimleri / Kelam ve İslam
Doktora	2018	2023	Bursa Uludağ Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Temel İslam Bilimleri / Kelam
Çalıştığı Kurum	**Başlama - Ayrılma**		**Çalışılan Kurumun Adı**
1.	2017		anisa Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Üye Olduğu Bilimsel ve Meslekî			
Katıldığı Proje ve Toplantılar	Turan, Hasan Sefa. "Bir Müfessir ve Kelam Âlimi Olarak Ömer Nesefî'nin Tevhid ve Şefaat Anlayışı". *Uluslararası Tevhid ve Şefaat Sempozyumu*. ed. Kemal Yıldız vd. 1/72-83. İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2021.		
Yayınlar:	Turan, Hasan Sefa. "Mütekaddim Dönem Sünnî Kelâmında Keramet". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021), 63-94. 10.47424/tasavvur.884659		
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
	Tarih: İmza: Adı-Soyadı:		Hasan Sefa TURAN