

T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

AHMED B. OĞUZ EL-AKŞEHRÎ'NİN *EL-İNTİKÂD FÎ  
ŞERHİ UMDETİ'L-İ'TİKÂD* ADLI ESERİ BAĞLAMINDA  
BAZI KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ  
Enes DURMUŞ

Enstitü Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Süleyman AKKUŞ

HAZİRAN-2019

T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ




AHMED B. OĞUZ EL-AKŞEHRÎ'NİN *EL-İNTİKÂD FÎ  
ŞERHİ UMDETİ'L-İ-TİKÂD* ADLI ESERİ BAĞLAMINDA  
BAZI KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Enes DURMUŞ

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

“Bu tez 20/06/2019 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Prof. Dr. Süleyman AKKUŞ	BASARILI	
Prof. Dr. Ramazan BİÇER	Basarılı	
Doç. Dr. Recep ÖNAL	Basarılı	



SAKARYA  
ÜNİVERSİTESİ

T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEZ SAVUNULABİLİRLİK VE ORJİNALLİK BEYAN FORMU

Sayfa : 1/1

Öğrencinin

Adı Soyadı	:	Enes DURMUŞ
Öğrenci Numarası	:	Y166008035
Enstitü Anabilim Dalı	:	Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı	:	Temel İslam Bilimleri
Programı	:	<input checked="" type="checkbox"/> YÜKSEK LİSANS <input type="checkbox"/> DOKTORA
Tezin Başlığı	:	Ahmed b. Oğuz el-Akşehrî'nin <i>el-İntikâd fî Şerhi Umdeti'l-i'tikâd</i> Adlı Eseri Bağlamında Bazı Kelâmî Görüşleri
Benzerlik Oranı	:	%5

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi beyan ederim.

09/05/2019

Sakarya Üniversitesi ..... Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen öğrenciye ait tez çalışması ile ilgili gerekli düzenleme tarafımda yapılmış olup, yeniden değerlendirilmek üzere .....@sakarya.edu.tr adresine yüklenmiştir.

Bilgilerinize arz ederim.

09/05/2019

Uygundur

Danışman  
Unvanı / Adı-Soyadı: Prof. Dr. Süleyman AKKUŞ

Tarih: 09/05/2019

İmza:

KABUL EDİLMİŞTİR

REDDEDİLMİŞTİR

EYK Tarih ve No:

Enstitü Birim Sorumlusu Onayı

## ÖNSÖZ

Matürîdî kelam ekolünün önemli temsilcilerinden Ebü'l-Berekât en-Neseffî'nin *el-Umde fi'l-akâid* isimli eseri, onun diğer İslâmî ilimlere dair kaleme almış olduğu eserler gibi kendisinden sonra ilgiye mazhar olmuş, birçok şerh çalışmasına konu olmuş ayrıca nazma çevrilmiştir. Bu çalışmalar arasında Ahmed b. Oğuz'un eseri, hacmi ve konulara yaklaşım metodu açısından dikkat çekmektedir. Şerh-haşiye literatürünün bir örneği olan bu eser 14. yy.'da Matürîdî kelamının seyri açısından önem arz etmektedir. Bu çalışmada, m. 14. yy.'da yaşamış ve Hanefî-Mâtürîdî kelâm ekolüne mensup kelâmcılarından olan Ahmed b. Oğuz el-Akşehrî'nin kelâmî görüşleri, onun Neseffî'nin *el-Umde fi'l-akâid* adlı eseri üzerine şerh olarak kalem almış olduğu *el-İntikâd fi şerhi Umdetî'l-i'tikâd* isimli eseri bağlamında incelenmiştir.

Çalışma konumuzun tespitinden tezin tamamlanmasına kadar her noktada yol gösterici tavsiyelerini ve desteklerini esirgemeyen değerli danışman hocam Prof. Dr. Süleyman Akkuş'a müteşekkirim. Önemli tenkitleri ve katkılarından ötürü tez jürisinde yer alan Prof. Dr. Ramazan Biçer ve Doç. Dr. Recep Önal hocalarıma, ayrıca değerli hocam Doç. Dr. Hülya Terzioğlu'na teşekkür ederim. Tezin muhtelif safhalarında kıymetli yardımlarını esirgemeyen Dr. Arş. Gör. Ömer Faruk Akpınar, Arş. Gör. Ziya Erdinç, Arş. Gör. Halil İbrahim Yılmaz, Arş. Gör. Muhammet Yetim'e ve dostlarım Samet Şenel ile Mikail Yaşar'a ve yetişmemde her türlü fedakarlığı gösteren anne babam başta olmak üzere tüm aileme teşekkürü bir borç bilirim.

**Enes Durmuş**

**01.07.2019**

# İÇİNDEKİLER

<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>iii</b>
<b>ÖZET</b> .....	<b>iv</b>
<b>SUMMARY</b> .....	<b>v</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>BİRİNCİ BÖLÜM: AKŞEHRÎ’NİN ŞAHSİYETİ VE ESERİ</b> .....	<b>4</b>
1.1. Akşehrî’nin Şahsiyeti .....	4
1.2. Akşehrî’nin Eseri: <i>el-İntikâd fi şerhi Umdeti’l-i’tikâd</i> .....	6
1.2.1. Eserin Yazmaları .....	6
1.2.2. Eserin Temel Kaynakları .....	10
1.2.3. Eserin Sonraki Kelâm Literatürüne Etkisi .....	11
<b>İKİNCİ BÖLÜM: GENEL İLKELER (MEBÂDÎ BAHİSLERİ)</b> .....	<b>12</b>
2.1. Akşehrî’nin Kelâm İlmi’ne Bakışı .....	12
2.2. Varlığın Gerçekliği.....	15
2.3. Bilgi Bahisleri .....	18
2.3.1. Bilginin Tanımı .....	19
2.3.2. Bilginin İmkânı (Epistemolojik Şüpheciliğin Reddi) .....	23
2.3.3. Bilginin Kaynakları.....	25
2.3.3.1. Duyular .....	25
2.3.3.2. Haber-i Sâdık.....	27
2.3.3.3. Akıl .....	32
2.3.4. İlhamın Bilgi Değeri .....	37
2.3.5. Taklidin Bilgi Değeri .....	40
<b>ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: İLÂHİYYÂT BAHİSLERİ</b> .....	<b>41</b>
3.1. Âlemin Hâdis Oluşu.....	41
3.2. İsbât-ı Vâcib .....	51
3.3. Allah’ın Birliği.....	53

<b>3.4. Allah'ın Kadîm Oluşu ve Teselsülün İptali .....</b>	<b>59</b>
<b>3.5. İlâhî Sıfatlar .....</b>	<b>63</b>
3.5.1. Selbî Sıfatlar.....	64
3.5.1.1. Yaratıcının Araz Olmadığı .....	64
3.4.1.2. Yaratıcının Cevher Olmadığı.....	68
3.4.1.3. Yaratıcının Cisim Olmadığı .....	71
3.4.1.4. Yaratıcının Yönde ve Suret Sahibi Olmadığı.....	76
3.4.1.5. Yaratıcının Renk, Tat, Koku İle Nitelenmeyeceği .....	81
3.4.1.6. Yaratıcının Keyfiyet Sahibi Olmadığı.....	82
3.4.1.7. Yaratıcının Mahiyet Sahibi Olmadığı .....	83
3.4.1.8. Yaratıcının Parçalı ve Sonlu Olmakla Nitelenemeyeceği .....	84
3.4.1.9. Yaratıcının Sonradan Yaratılanlara Benzemediği .....	84
3.4.1.10. Yaratıcının Mekan Tutmakla Nitelenmeyeceği.....	86
3.4.1.11. Zâhiren Teşbîh İfade Eden Nass ve Haberlerin Anlaşılması.....	93
3.5.2. Sübûtî Sıfatlar .....	96
3.5.2.1. Sübûtî Sıfatlarının İspatı.....	96
3.5.2.2. Mâna Sıfatlarının İspatı .....	102
3.5.2.3. Allah'ın Bilemeyeceğimiz İsim ve Sıfatlara Sahip Oluşu.....	112
3.5.2.4. Allah'ın Sıfatlarıyla İlgili Kullanılmayacak Bazı İfadeler .....	113
3.5.2.5. Sıfatların Allah'ın Zâtının Ne Aynı Ne De Gayrı Olduğu .....	114
3.5.2.6. Kelâm .....	118
3.5.2.7. Tekvîn.....	147
3.5.2.8. İrade .....	167
3.5.2.9. Hikmet .....	179
<b>SONUÇ.....</b>	<b>184</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>186</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>195</b>

## KISALTMALAR

<b>b.</b>	: İbn
<b>bkz.</b>	: Bakınız
<b>BnF</b>	: Bibliothèque Nationale De France
<b>c.</b>	: Cilt
<b>çev.</b>	: Çeviren
<b>DİA</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
<b>DİB</b>	: Diyanet İşleri Başkanlığı
<b>ed.</b>	: Editör
<b>Eİ<sup>2</sup></b>	: Encyclopaedia of Islam (Second Edition)
<b>h.</b>	: Hicrî
<b>haz.</b>	: Hazırlayan
<b>Hz.</b>	: Hazreti
<b>İA</b>	: Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi
<b>İFAV</b>	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
<b>İSAM</b>	: İslâm Araştırmaları Merkezi
<b>krş.</b>	: Karşılaştırınız
<b>m.</b>	: Milâdî
<b>nşr.</b>	: Neşreden
<b>ö.</b>	: Ölüm tarihi
<b>thk.</b>	: Tahkik
<b>TTK</b>	: Türk Tarih Kurumu
<b>s.</b>	: Sayfa
<b>SBE</b>	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
<b>sy.</b>	: Sayı
<b>ts.</b>	: Tarihsiz
<b>v.dğr.</b>	: Ve diğerleri
<b>vb.</b>	: Ve benzeri
<b>vr.</b>	: Varak
<b>y.y.</b>	: Yayın yeri yok

**Sakarya Üniversitesi**  
**Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Özeti**

<b>Yüksek Lisans</b>	X	<b>Doktora</b>	
<b>Tezin Başlığı:</b> Ahmed b. Oğuz el-Akşehrî'nin <i>el-İntikâd fî şerhi Umdeti'l-İ'tikâd</i> Adlı Eseri Bağlamında Bazı Kelâmî Görüşleri			
<b>Tezin Yazarı:</b> Enes Durmuş		<b>Danışman:</b> Prof. Dr. Süleyman Akkuş	
<b>Kabul Tarihi:</b> 20.06.2019		<b>Sayfa Sayısı:</b> v (ön kısım) + 195 (tez)	
<b>Anabilim Dalı:</b> Temel İslam Bilimleri			
<p>Bu tezde, 8./14. yy.'da yaşamış Mâtürîdî kelâm ekolüne mensup kelâmcılardan olan Ahmed b. Oğuz el-Akşehrî'nin bazı kelâmî görüşleri, Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin <i>el-Umde fi'l-akâid</i> adlı eseri üzerine şerh olarak kalem almış olduğu <i>el-İntikâd fî şerhi Umdeti'l-i'tikâd</i> isimli eseri bağlamında incelenmiştir.</p> <p>Nesefî'nin <i>el-Umde</i>'si, onun diğer İslâmî ilimlere dair kaleme almış olduğu eserler gibi kendisinden sonra ilgiye mazhar olmuş, birçok şerh çalışmasına konu olmuştur. Bu çalışmalar arasında Akşehrî'nin eseri hacmi ve konulara yaklaşım metodu açısından dikkat çekmektedir. Akşehrî, eserinde <i>el-Umde</i>'deki anlaşılması zor kısımları açıklama, müellifin muradını ortaya koyma ve ona yönelik itirazlara cevap vermenin yanı sıra Nesefî'nin görüşlerini eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmektedir.</p> <p>Akşehrî'nin bu eseri, Mâtürîdî kelâmının 8./14. yy.'da seyri açısından önem arz etmektedir. Bu çalışmayla Akşehrî'nin Mâtürîdî kelâmındaki yeri ve <i>el-Umde</i>'ye olan katkısı ortaya konulmaya çalışılmıştır.</p> <p>Üç bölümden oluşan tezin birinci bölümünde, Akşehrî'nin şahsiyeti ile onun eserinin yazma nüshaları, kaynakları ve sonraki kelâm literatürüne olan etkisi hakkında bilgi verilmiştir. İkinci bölümde onun kelâm ilmine bakışı ve bilgi anlayışı incelenmiş, üçüncü bölümde ise Akşehrî'nin ilahiyât bahisleri bağlamında kelâmî görüşleri tespit edilmeye çalışılmıştır.</p>			
<b>Anahtar Kelimeler:</b> İlahiyat, Kelâm, Akşehrî, Ahmed b. Oğuz, Mâtürîdîlik			



**Sakarya University**  
**Institute of Social Sciences Abstract of Thesis**

<b>Master Degree</b>	X	<b>Ph.D.</b>	
<b>Title of Thesis:</b> Some of the Theological Views Of Ahmad Ibn Oghuz Al-Aqsahrī in the Context of His Work Named <i>Al-Intiqād fī Sharhi Umdat Al-I'tiqād</i>			
<b>Author of Thesis:</b> Enes Durmuş		<b>Supervisor:</b> Proffessor Süleyman Akkuş	
<b>Accepted Date:</b> 20.06.2019		<b>Number of Pages:</b> v (pretext) + 195 (main body)	
<b>Department:</b> Basic Islamic Sciences			
<p>In this thesis, some of the theological views of Ahmad ibn Oghuz al-Aqsahrī who lived in 8<sup>th</sup>/14<sup>th</sup> century and is a member of Māturīdī school of theology are examined in the context of his work named as <i>al-Intiqād fī sharhi Umdat al-I'tiqād</i> which was written as an exegesis of <i>al-Umda fī al-Aqāid</i> of Abu al-Barakāt an-Nasafī. an-Nasafī's <i>al-Umda</i>, as his works that were compiled on other Islamic fields, has attracted attention after him, and many commentaries have been published about it. Among those commentaries, al-Akshahri's work draws attention in terms of its volume and its method of approach. In his work, al-Aqshahri explains the parts of <i>al-Umda</i> which are difficult to understand, tries to reveal what the author really means, responds to the objections to it, as well as evaluates an-Nasafī's opinions from a critical point of view. The work in question by al-Aqsahrī, is important in terms of the course of Māturīdī school of theology during 8<sup>th</sup>/14<sup>th</sup> century. In our study, the position of al-Aqsahrī in Māturīdī school of theology and his contributions to <i>al-Umda</i> were tried to be revealed.</p> <p>The thesis consists of three chapters. In the first chapter, the information about the personality of al-Aqsahrī, the manuscripts of his work and the sources, as well as its influence on the subsequent theological literature are handled. In the second chapter, his views about the science of kalam and his understanding of knowledge are examined. And in the third chapter, al-Aqsahrī's ideas in the context of theological matters are tried to be identified.</p>			
<b>Keywords:</b> Islamic Theology, Kalam, Aqsahrī, Ahmad ibn Oghuz, Māturīdiyya			

## GİRİŞ

### Tezin Konusu ve Kapsamı

Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) rey anlayışının önemli takipçilerinden olan İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) Semerkant'ta başlatmış olduğu kelâmî gelenek, kendisinden sonra Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100), Ebû Şekûr es-Sâlimî (h. 5. asrın sonları), Ebü'l-Muîn en-Neseî (ö. 508/1115), Ebû İshak es-Saffâr (ö. 534/1139), Nüreddin es-Sabûnî (ö. 580/1184) gibi önemli kelâmcılar tarafından devam ettirilmiş, böylece Mâverâünnehir bölgesinde güçlü bir kelâmî gelenek meydana gelmiştir. Hanefî-Mâtürîdî düşünce, Sâmânîler (819-1005), Karahanlılar (840-1212) ve Selçuklular (1040-1308) dönemlerinde altın çağını yaşamış, önemli kelâmcılar ve fakîhler yetişmiştir. Semerkant bölgesinde neşet eden bu kelâmî gelenek Türklerin batıya göçleri ve Moğolların baskısıyla birlikte Anadolu ve Suriye coğrafyasına taşınmış ve devam ettirilmiştir. Hicri 7./13. yüzyılda eserleri ve yetiştirdiği öğrencileri vasıtasıyla Mâverâünnehir Mâtürîdî kelâm geleneğinin Anadolu, Suriye ve Mısır coğrafyasına taşınmasında önemli rolü olan kelâmcılardan birisi Ebü'l-Berekât en-Neseî'dir (ö. 710/1310). O'nun Mâtürîdî kelâmının ana esaslarını içeren *el-Umde* isimli akâid risalesi, diğer alanlarda yazdığı eserlerinde olduğu gibi ilgiye mazhar olmuş, birçok şerh ve nazım çalışmasına konu edilmiştir.

Bu şerh çalışmalarından birisi, Ahmed b. Oğuz el-Akşehrî'nin *el-İntikâd fî şerhi Umdeti'l-i'tikâd* isimli eseridir. Anadolu'da doğduğu anlaşılan ve 8./14. yy. Mâtürîdî kelâmcılarından olan Akşehrî'nin bu eseri, hacmi ve konulara yaklaşım metodu açısından dikkat çekmektedir. Çalışmamızda Akşehrî'nin kelâmî görüşleri bu eseri bağlamında incelenmiş ve onun *el-Umde*'ye ne gibi katkılarının olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır.

Eserin hacminin genişliği ve yazma eserler üzerinden çalışmanın ortaya çıkardığı zorluklar sebebiyle tezimizin konusu bilgi ve ilâhiyyât bahisleriyle sınırlandırılmıştır. Neseî'nin *el-Umde*'sinin şerhi olan Akşehrî'nin bu kitabında, *el-Umde*'nin tertibi esas alınmıştır. *el-Umde*'de olduğu gibi Akşehrî'nin eseri de bilgi, ilâhiyyât, nübüvvât, sem'iyât ve imâmet olmak üzere beş ana bölümden oluşmaktadır. Tezimizde ilâhiyyât bahisleri içerisinde yer alan; âlemin hâdis oluşu, isbât-ı vâcib, Allah'ın birliği, selbî ve sübûti sıfatlar konularını inceledik.

## **Tezin Önemi**

Akşehrî'nin *el-İntikâd* adlı eseri, tespit edilebildiği kadarıyla daha önce müstakil bir çalışmaya konu olmamıştır. Yine Akşehrî'nin şahsiyeti ve hayatı hakkında da önceden yapılmış herhangi bir çalışmaya rastlamadık. Temel Yeşilyurt *İslâm İnancının Ana Umdeleri ("el-Umde" Tercümesi)* ve *Ebü'l-Berekât en-Neseî ve İslâm Düşüncesindeki Yeri (Bir Kelâmcı Olarak Neseî)* isimli çalışmalarında yer yer Akşehrî'ye atıfta bulunsa da bu iki eserde kaynak gösterilen Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Bölümü 3083 numarada kayıtlı yazma, yanlış olarak Akşehrî'ye nispet edilmiştir. Mâtürîdî kelâmının 8./14. yüzyılda yani Osmanlı öncesi, Memlûklüler ve Anadolu Beylikleri dönemindeki seyrine dair çalışmalar yetersiz gözükmektedir. Akşehrî'nin kelâmî görüşlerinin incelenmesi ve Mâtürîdî kelâmına katkısının belirlenmesi, Mâtürîdî kelâmının bu dönemdeki seyrinin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

## **Tezin Amacı**

Bu çalışmayla 8./14. yüzyılda yaşamış Mâtürîdî kelâmcılarından Akşehrî'nin, Mâtürîdî kelâm geleneğindeki yerinin anlaşılması, dönemindeki kelâmî problemlerine getirdiği çözümlerin tespit edilmesi ve onun Neseî'nin *el-Umde* adlı eserine yaptığı katkının ortaya konulması hedeflenmektedir. Ayrıca daha önce müstakil bir çalışmaya konu olmamış bir kelâmcının şahsiyetinin ve eserinin tanıtılmasıyla Mâtürîdî kelâm literatürüne katkı sağlanması amaçlanmaktadır.

## **Tezin Yöntemi ve Kaynakları**

Araştırmada genel olarak İslâmî ilimlerde yaygın olarak kullanılan betimleyici (tasviri) yöntem ile karşılaştırma (mukayese) yöntemi takip edilmiştir. Öncelikle Akşehrî'nin eserinin Türkiye ve yurtdışındaki kütüphanelerde mevcut bulunan yazmaları tespit edilmiş, eserin ulaşabildiğimiz on yazmasından en eski istinsah tarihli ve hata oranı en az olduğu düşünülen üç tanesi tezimizde kaynak olarak kullanılmıştır. Ayrıca okumakta zorlanılan yerlerde diğer yazmalara da müracaat edilmiştir. Çalışmamıza konu bu eser, şerh türünde olduğundan konunun ve Akşehrî'nin katkısının daha iyi anlaşılması adına şerhe konu olan *el-Umde*'nin metnine konuların başında öncelikle yer verilmeye çalışılmıştır.

Nesefî'nin *el-Umde* adlı eseri Akşehrî'nin şerhine konu olduğundan bizim öncelikli kaynaklarımızdandır. Bu eser, *İslâm İnancının Ana Umdeleri (el-Umde Tercümesi)* adıyla Temel Yeşilyurt tarafından tahkik edilerek Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

Nesefî'nin, *el-Umde* üzere kendi şerhi olan *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*'da çalışmamızın temel kaynaklarını arasında yer almaktadır.. Nesefî'nin bu eseri, Muhammed Yazıcı tarafından *Ebü'l-Berekât en-Nesefî Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve el-İ'timad fi'l-İ'tikad Adlı Eseri* başlığıyla yüksek lisans tezi olarak tahkik ve tahlil edilmiştir. Bu eser yine Abdullah İsmail tarafından tahkik edilmiştir.

Kelâm alanında Ebü'l-Berekât üzerine yapılmış çalışmalar olan Temel Yeşilyurt'un *Ebü'l-Berekât en-Nesefî ve Belli Başlı Kelâmî Görüşleri* başlıklı doktora tezi ile Recep Önal'ın *Ebü'l-Berekât en-Nesefî ve Kelâmî Polemikleri* başlıklı bir eser de çalışmamızın kaynaklarındandır.

Ayrıca Nesefî'nin *el-Umde*'si üzerine yapılmış diğer bazı şerh çalışmalarından da çalışmamızda yer yer faydalanılmıştır.

Yine Akşehrî'nin kelâmî meseleleri ele alırken atıfta bulunduğu Mâtürîdî kelâmcılarının eserleri başta olmak üzere, diğer önemli kelâm ve mezhepler tarihi eserleri de araştırmamızda yararlanılan kaynaklar arasında yer almaktadır.

## BİRİNCİ BÖLÜM: AKŞEHRÎ'NİN ŞAHSİYETİ VE ESERİ

### 1.1. Akşehrî'nin Şahsiyeti

Akşehrî'nin şahsiyeti ve hayatına dair bilgi bulabileceğimizi düşündüğümüz Kureşî'nin (ö.775/1373) *el-Cevâhirü'l-mudıyye*'si, İbn Kutluboga'nın (ö. 879/1474) *Tâcü't-terâcim*'i, Kefevî'nin (ö. 990/1582) *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr*'ı, Temîmî'nin (ö. 1010/1601) *et-Tabakâtü's-seniyye*'si, Leknevî'nin (ö. 1304/1886) *el-Fevâidü'l-behiyye*'sinde Akşehrî'nin ismine rastlayamadık. Dolayısıyla onun Hanefî tabakât ve terâcim kitaplarında ihmal edilmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Yine h. 8. yüzyılın tanınmış âlimlerine dair yazılmış olan İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) *ed-Dürerü'l-kâmine* adlı eserinde ve IX. yüzyılın tanınmış âlimlerine dair yazılmış olan es-Sehâvî'nin (ö. 902/1497) *ed-Dav'ü'l-lâm'* ve İbnü's-Şemma'nın (ö. 936/1529) *el-Kabesü'l-hâvî li-gureri Dav'i's-Sehâvî* adlı eserlerinde Akşehrî'ye dair bir malumat bulamadık.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Akşehrî'den bahseden ilk müellif İbn Tağrîberdî'dir (ö. 874/1470). O, Safedî'nin (ö. 764/1363) *el-Vâfi bi'l-vefeyât*'ına yazdığı *el-Menhelü'l-sâfi* isimli zeyde<sup>1</sup> Ebü'l-Berekât Neseffî'nin eserleri arasında *Umde*'yi saydıktan sonra "O'nu Şeyh Akşehrî şerhetmiştir" demektedir ve bu kadarıyla iktifa etmektedir.<sup>2</sup>

Bibliyografik kaynaklarda Akşehrî hakkında bazı kısa malumatlar bulunmaktadır. Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657), *Keşfü'z-zunûn*'da Neseffî'nin *el-Umde*'sinin şârihleri arasında Akşehrî'yi de zikretmektedir. Kâtip Çelebî ondan "Ahmed b. Oğuz Dânişmend el-Akşehrî el-Hanefî" şeklinde bahsederek onu h. 8. asır âlimlerinden olduğunu belirtmekte, yine yazdığı şerhin güzel olduğunu ve bu eserin, yazar tarafından *el-İntikâd fi şerhi Umdeti'l-İ'tikâd* şeklinde isimlendirdiğini ifade etmektedir.<sup>3</sup> Yine Katip Çelebi, *Süllemü'l-Vüsûl* adlı eserinde bu kez ondan "İmam Fahreddin Ahmed b. Oğuz Dânişmend el-Akşehrî el-Hanefî" şeklinde bahsetmekte, Neseffî'nin *el-Umde*'sinin şârihi olduğunu, şerhini *el-İntikâd* diye isimlendirdiğini ve onun h. 8. asır âlimlerinden olduğunu belirtmektedir. Bunlara ilaveten o, Akşehrî'yi İbnü's-Şihne'nin *Hâmişü'l-*

<sup>1</sup> Bkz. Mustafa Çuhadar-İsmail Yiğit, "İbn Tağrîberdî", *DİA*, XX, 387.

<sup>2</sup> Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Tağrîberdî, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-mustevfi ba'de'l-Vâfi*, thk. Muhammed Muhammed Emin, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1993, VII, 72.

<sup>3</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Beyrut: Dârü ihyâi't-türâs, ts., II, 1168-1169.

*cevâhir*'inde zikrettiğini söylemektedir.<sup>4</sup>

Akşehrî'ye eserinde yer veren bir başka müellif olan Bağdatlı İsmail Paşa (1839-1920), *Hediyetü'l-ârifîn*'de ondan “Ahmed b. Oğuz Dânişmend el-Akşehrî er-Rûmî” diye bahsetmektedir. Ayrıca o Akşehrî'nin h. 800 yılında vefat ettiğini ve *el-İntikâd fî şerhi Umdeti'l-i'tikâd* adlı eser sahibi olduğunu belirtmektedir.<sup>5</sup>

Ömer Rızâ Kehhâle (1905-1987) *Mu'cemü'l-müellifîn*'de diğer bilgileri tekrar ederek ondan “Ahmed b. Oğuz Dânişmend el-Akşehrî el-Hanefî” diye bahsetmekte, onun kelâmcı olduğunu, Abdullah en-Nesefî'nin *Umdetü'l-akâid*'i üzerine *el-İntikâd fî şerhi Umdeti'l-İ'tikâd* isimli şerhi olduğunu belirtmektedir.<sup>6</sup>

Ayrıca *el-İntikâd*'ın 816 yılında istinsah edildiği anlaşılan İmam Muhammed b. Suud İslâm Üniversitesi Kütüphanesi 3925 numarada kayıtlı olan yazmasının ferağ kaydında musannifin ismi Fahreddîn el-Akşehrî er-Rûmî olarak kaydedilmektedir.<sup>7</sup>

Bu bilgilerden hareketle müellifimizin isminin Ahmed, babasının isminin Oğuz olduğu anlaşılmaktadır. Babasının isminin Oğuz olmasından hareketle onun Türk olduğu söylenebilir. Kaynaklarda geçen “el-Akşehrî” nisbesi, onun bugün Türkiye sınırlarında yer alan Akşehir ilçesinde doğduğuna işaret etmek için kullanılmış olmalıdır. Nitekim bazı kaynaklarda yer alan “er-Rûmî” nisbesi de bunu destekler mahiyettedir. Bazı kaynaklarda geçen “Fahreddîn” ismi onun lakabı, Dânişmend ise onun âlim, bilgin bir şahsiyet olduğunu gösteren bir sıfat olmalıdır.<sup>8</sup> Biyografi kaynaklarının verdiği bilgilerden ve eserin yazma nüshalarının istinsah tarihlerinden hareketle Akşehrî'nin 8./14. yy.'da yaşamış olduğu kesin gözükmektedir. Bağdatlı İsmail Paşa'nın *Hediyetü'l-ârifîn*'inde onun vefatı h. 800 olarak belirtilse de geç bir kaynak olduğundan bu bilgiye ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Kaynaklardaki “el-Hanefî” ifadesinden ve eserindeki

<sup>4</sup> Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vusûl ilâ Tabakâti'l-fuhûl*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul: İslâm Konferansı Teşkilatı İslâm Tarih Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi Yayınları, 2010, I, 131.

<sup>5</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn esmâ'ü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, Beyrut; Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, ts., I, 102.

<sup>6</sup> Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut; Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, ts, I, 168.

<sup>7</sup> Ahmed b. Oğuz el-Akşehrî, *el-İntikâd fî şerhi Umdeti'l-i'tikâd*, İmam Muhammed b. Suud İslâm Üniversitesi Kütüphanesi, nr. 3925, vr. 203a.

<sup>8</sup> Bkz. Mehmet İpşirli, “Dânişmend”, *DİA*, VIII, 464-465.

ifadelerinden onun Hanefî-Mâtürîdî mezhebine mensup olduğu anlaşılmaktadır.

Akşehrî'nin eserinin Melbourne Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan yazmasının son kısmında yer alan bir icazet belgesinde, Mescid-i Haram'daki Hanefî makamının imamlığını yapan Şemsü'l-Hârizmî (ö. 813/1410)<sup>9</sup> olarak bilinen Muhammed b. Mahmûd'un Akşehrî Mekke'deyken bu kitabı ondan okuduğu ve dinlediği, onun da talebesine bu kitabın icazetini verdiği anlaşılmaktadır.<sup>10</sup> Bu bilgiden hareketle Akşehrî'nin en azından ömrünün bir bölümünde Mekke'de bulunduğu ve yine Şemsü'l-Hârizmî'nin onun öğrencisi olduğu söylenebilir.

Buraya kadar zikrettiğimiz bilgiler haricinde Akşehrî'nin hocaları, talebeleri, ilmî hayatı, başka eserleri hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Eseri göz önünde tutulduğunda Akşehrî'nin kelâmî yönü ön plana çıkan bir âlim olduğu ve iyi bir mantık altyapısına sahip olduğu söylenebilir. Ayrıca eserinde bazı kavramların Farsça karşılıklarını vermesinden onun en azından belli bir düzeyde Farsça bildiği anlaşılmaktadır.

## **1.2. Akşehrî'nin Eseri: *el-İntikâd fî şerhi Umdeti'l-i'tikâd***

### **1.2.1. Eserin Yazmaları**

*el-İntikâd*'ın Türkiye ve yurtdışındaki kütüphanelerde bir çok yazması bulunmaktadır. Burada öncelikle eserin tezimizde kaynak olarak kullanılan üç yazması, ardından elde edebildiğimiz diğer yazmalar, son olarak da eserin ulaşma imkanı bulamadığımız yazmaları hakkında bilgi verilecektir.

1. İnebey, 779 Orhan.

Bu yazma, İnebey Yazma Eser Kütüphanesi 779 numarada kayıtlıdır. İstinsah tarihi ferağ kaydında h. 813 olarak kaydedilmektedir. Müstensih, Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Kânûnî el-Hanefî'dir. 221 varak ve 15 satırdan oluşan yazmanın ölçüleri şu şekildedir: 182x137/120x95. Nesih yazı türünde yazılmıştır. Yazmada asıl nüshadan istinsah edildiğine dair kayıt bulunmaktadır (vr. 221a). Sayfa kenarlarında yer yer mukabele kayıtları yer almaktadır (Örn. vr. 30b, 221a). Elimizde bulunan en eski tarihli yazma

<sup>9</sup> Şemsü'l-Havârizmî hakkında bkz.

<sup>10</sup> Fahreddîn el-Akşehrî, *el-İntikâd fî şerhi Umdeti'l-i'tikâd*, Melbourne Üniversitesi Kütüphanesi, Orta Doğu Yazmaları Koleksiyonu, nr. b3129190.

olması ve asıl nüshadan istinsah edilmesi sebebiyle bu yazmayı çalışmamızda kaynak olarak kullandık.

## 2. Manisa, 947.

Bu yazma, Manisa Yazma Eser Kütüphanesi 947 numarada kayıtlıdır. İstinsah tarihi h. 939'dır. Ferağ kaydında müstensih'in isminin üzeri karalandığından müstensih'in kim olduğu bilinmemektedir. 196 varak ve 16 satırdan oluşan yazmanın ölçüleri şu şekildedir: 179x128-125x78 mm. Talik yazı türünde yazılmıştır. Yazmanın zahriyesinde "Bu Akşehrî'nin Umde fi usûli'd-dîn şerhidir" şeklinde bir kayıt bulunmakta ve imkan ölçüsünde mukabele edildiği ve izah edildiği belirtilmektedir. Yazmada Neseffî'nin ve şârih Akşehrî'nin sözlerinin başları kırmızıdır. Yazmanın baş taraflarında Karaca Ahmed<sup>11</sup> tarafından konuyla ilgili yer yer derkenar notları yer almaktadır. Ayrıca bazı kelimeler Arapça olarak açıklanmış ve kelimelerin de Türkçe karşılıkları Arap harfleriyle verilmiştir. Elimizde bulunan yazmaların karşılaştırılması sonucunda bu yazmanın hata oranı en düşük yazmalardan biri olduğu anlaşıldığından çalışmamızda kaynak olarak kullanılmıştır.

## 3. BnF, Arabe 1245

Bu yazma, Fransa Milli Kütüphanesi (Bibliothèque Nationale De France) Arabe 1245 numarada kayıtlıdır. Ferağ kaydında eserin istinsah tarihi h. 858 olarak belirtilmektedir. Müstensih'i, Ali b. Osman es-Sufî'dir. 99 varak 29 satırdan oluşan yazmanın ölçüleri şu şekildedir: 275x170 mm-205x125 mm. İstinsah tarihinin erken olması ve hata oranının az olması sebebiyle bu yazmayı da çalışmamızda kaynak olarak kullandık.<sup>12</sup>

Eserin elde etme imkanı bulduğumuz yazmaları şunlardır:

## 4. Şehit Ali Paşa, 1698.

Bu yazma, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Şehit Ali Paşa bölümü 1698 numarada kayıtlıdır. İstinsah kaydı ve müstensih'in ismi yer almamaktadır. Yazma, 148 varak ve 22 satırdan oluşmaktadır. Yazmanın zahriyesinde ve sonunda Şehit Ali Paşa tarafından vakfedildiğini gösteren mühür bulunmaktadır.

---

<sup>11</sup> Kim olduğu hakkında bilgi ver.

<sup>12</sup> Bkz. M. Le Baron De Slane, *Catalogue des Manuscrits Arabes de la Bibliothèque Nationale, Paris: Bibliothèque Nationale, 1883-1895, s. 238.*



5. Laleli, 2316.

Bu yazma, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Laleli bölümü 2316 numarada kayıtlıdır. İstinsah tarihi h. 839 olarak belirtilmekte, müstensih'in ismi zikredilmemektedir. 131 varak ve 15 satırdan oluşan yazmanın ölçüleri şu şekildedir: 174x133, 120x90. Nesih yazı türünde yazılmıştır. Yazmanın birçok yerinde atlamalar bulunmaktadır. Zahriyesinde ve sonunda Sultan Selim Han tarafından vakfedildiğine dair mühür bulunmaktadır.

6. Manisa, 946.

Bu yazma, Manisa Yazma Eser Kütüphanesi 946 numarada kayıtlıdır. İstinsah tarihi 1119 h. olarak belirtilmektedir. 160 varak, 25 satırdan oluşan yazmanın ölçüleri şöyledir: 206x140-155x98 mm. Talik yazı türünde yazılmıştır. Söz başları kırmızıdır. Ferağ kaydında “Akşehrî'nin kitabı tamamlandı” şeklinde ifade yer almaktadır. Eserin zahriyesinde müstensih tarafından yazıldığı anlaşılan “Şeyh İmam Âlim Allame Akşehrî el-Hanefî'nin *Kitâbu'l-İntikâd fi şerhi Umdeti'l-i'tikâd* isimli eseridir” şeklinde bir ifade yer almaktadır.

7. Escorial, Arabes 1469.

Bu yazma, İspanya Escorial Kütüphanesi Arabes 1469 numarada kayıtlıdır. 92 varak ve 27 satırdan oluşan yazmanın ölçüleri şu şekildedir: 0,27x0,19. Yazmanın sonunda istinsah tarihi ve müstensih ismi belirtilmemektedir. Zahriyesinde h. 925 tarihli doğumla ilgili bir fevâid kaydı bulunmaktadır. Bu bilgiden hareketle nüshanın h. 925 yılında ya da daha öncesinde istinsah edildiği söylenebilir.<sup>13</sup>

8. Melik Abdülaziz, 540.

Bu yazma, Suudi Arabistan Melik Abdülaziz Halk Kütüphanesi 540 numarada kayıtlıdır. Son kısmı eksik olan bu nüshanın istinsah tarihi ve müstensih'i belli değildir. 138 varak ve 19 satırdan oluşan yazmanın ölçüleri şu şekildedir: 17,5x13 cm.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Bkz. Hartwig Derenbourg, E. Levi-Provençal, *Les Manuscrits Arabes De L'escorial*, Paris: l'Ecole Nationale des Langues Orientales Vivantes, 1928, III, 93; Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur: supplement*, Leiden: E.J. Brill, 1938, II, 268.

<sup>14</sup> Bkz. Mektebetü'l-Melik Abdülazîz el-Âmme, *Fihrisü'l-mahtûtât*, Riyad: Matbûât mektebetü'l-Melik Abdülazîz el-âmme, 1985, II, 99.

9. Muhammed b. Suud, 3925.

Bu yazma, İmam Muhammed b. Suud İslâm Üniversitesi Kütüphanesi'nde 3925 numara kayıtlıdır. Kütüphane kataloğunda müellif ismi yanlış olarak Ahmed b. Abdullah el-Belhî olarak kaydedilmiştir. İstinsah tarihi h. 816, müstensihi ise Fazlullah b. Ömer el-Kaysarî'dir. 204 varak ve 19 satırdan oluşan yazmanın ölçüleri şu şekildedir: 16,6x12 cm. Yazmanın ferağ kaydında, musannif Fahreddîn el-Akşehrî er-Rûmî'nin nüshasıyla mukabele ve tashih edilmiş bir nüshadan yazıldığı belirtilmektedir. Çalışmamızın sonlarında ulaştığımızdan dolayı bu yazmayı kaynak olarak kullanamadık.

10. Melbourne, b3129190.

Bu yazma Avustralya Melbourne Üniversitesi Kütüphanesi Orta Doğu Yazmaları Koleksiyonu'nu b3129190 numarada kayıtlıdır. Yazmanın ferağ kaydının yer aldığı kısım zarar gördüğünden istinsah tarihi ve müstensihi bilinmemektedir. Yazmanın son kısmında Akşehrî hakkında da bazı bilgilere ulaşmamızı sağlayan h. 800 tarihli bir icazet belgesi bulunmaktadır. Dolayısıyla yazmanın h. 800 yılından önce bir tarihte istinsah edilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Yazmanın 180 varak ve 23 satırdan oluşan yazmanın ölçüsü 19 cm. olarak belirtilmektedir. Birçok kurt deliği bulunan yazmanın son sayfaları ve kapağı deforme olmuştur. Bu yazmaya ancak çalışmanın sonlarında ulaşabildiğimiz için kaynak olarak kullanamadık.

Eserin elde etme imkanı bulamadığımız yazmaları ise şunlardır:

11. Bankipur, 527.

Bu yazma, Bankipur Doğu Halk Kütüphanesi'nde (Oriental Public Library at Bankipore) 527 numarada kayıtlıdır. İstinsah tarihi bulunmamakta h. 10 yy.'da yazılmış olduğu tahmin edilmektedir. 85 varak ve 29 satırdan oluşan bu yazmanın ölçüleri şu şekildedir: 10x7-7x5 cm. Nesih yazı türünde yazılmıştır. Eserde Şam Emevi Cami İmamı Halil Muhammed'e ait temellük kaydı bulunmaktadır.<sup>15</sup>

12. Beyrut Amerikan Üniversitesi, MS 297.3: A31 İA

Bu yazma, Beyrut Amerikan Üniversitesi'nde MS 297.3: A31 İA numarada kayıtlıdır.

---

<sup>15</sup> Bkz. Maulavi Abdul Hamid, *Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore*, Patna: Superintendent Government Printing Bihar and Orissa, 1926, s. 37; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur: supplement*, II, 268.

İstinsah tarihi h. 904 olarak belirtilmektedir. 179 varak ve 17 satırdan oluşan yazmanın ölçüleri şu şekildedir: 18,5x13,5-13x8 cm. Eserin sonunda eserin telifinin ve imlasının 742 yılında tamamlandığı belirtilmektedir. İlk varakta Evlâdü'l-kürdî Medresesi müderrisi el-Hâc Ahmed şeklinde bir isim yazılıdır.<sup>16</sup>

### 1.2.2. Eserin Temel Kaynakları

Akşehrî, Mâtürîdî kelâmının önde gelen eserleri başta olmak üzere eserinde birçok kaynaktan yararlanmışır. O bazen kaynak eserdeki ifadeleri birebir aktardığı gibi bazen de kaynak eserdeki görüşlere kendi ifadeleriyle yer vermektedir. Akşehrî'nin eserinde kullandığı kaynaklarını şu şekilde sıralayabiliriz:

Ebü'l-Berekât Neseî'nin (ö. 710/1310) *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*'i: Neseî'nin kendi eseri *Umde* üzerine yazdığı bu şerh, Akşehrî'nin sıklıkla başvurduğu kaynaklardandır. O yer yer Neseî'nin şerhinden alıntılarda bulunmaktadır.

Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin (ö. 508/1115) *Tebîrâtü'l-edille*'si: Mâtürîdîye kelâmının en hacimli eseri ve mezhebin temel kaynaklarından olan bu eser<sup>17</sup>, Akşehrî'nin eserinde sıklıkla başvurduğu kaynaklardandır O, genellikle “*Tebîra* sahibi şöyle dedi” diyerek eserden alıntılar yapmaktadır.

Sâbûnî'nin (ö. 580/1184) *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*'i ve *el-Kifâye fi'l-hidâye*'si: Akşehrî bazı yerlerde Sabûnî'nin görüşlerini nakletmektedir.

Habbâzî'nin (ö. 691/1292) *el-Hâdî fi usûli'd-dîn*'i: Akşehrî bir yerde “Hâdî'de bu şekilde zikredildi” diyerek bu esere atıfta bulunmaktadır.

Şemsüddîn es-Semerkandî'nin (ö. 702/1303) *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*'si ve şerhi *el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâ'if*'i: Müteahhirîn dönem kelâm özellikleri yansıtan bu iki eser Akşehrî'nin önemli kaynaklarındandır. O, birçok yerde “Sahâif sahibi şöyle dedi” diyerek bu iki eserden alıntı yapmaktadır. Akşehrî'nin Semerkandî'den büyük ölçüde etkilendiği ve bazı yerlerde isim vermeden onun ifadelerine yakın ifadeler kullandığı ya da onun ifadelerini özetlediği anlaşılmaktadır.

<sup>16</sup> Bkz. Yusuf Hûrî, *el-Mahtûtâtü'l-Arabiyye el-mevcûde fi mektebeti'l-Câmiati'l-Emrîkiyye fi Beyrût*, Beyrut: Merkezü'd-Dirâsâti'ş-Şark'l-Evsat el-Câmiatü'l-Emrîkiyye fi Beyrût, ts., s. 99.

<sup>17</sup> Bkz. Muhammed Aruçi, “Tebîrâtü'l-edille”, *DİA*, XXXX, 225-226.

Şemsüddîn el-İsfahânî'nin (ö. 749/1349) *Teşyîdü'l-kavâ'id fî şerhi Tecrîdi'l-akâ'id* 'i: Akşehrî eserinde “*Tecrîd* şârihinin açıkladığı gibi” şeklinde bir ifade kullanmaktadır. Bu kişi Şemseddin İsfahânî olmalıdır.

Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Esâsü'l-belâğa'sı* ve Cevherî'nin (ö. 400) *Sihah*'ı: Akşehrî, Sümeniyye gibi bazı kavramları açıklarken bu eserlere atıfta bulunmaktadır.

### 1.2.3. Eserin Sonraki Kelâm Literatürüne Etkisi

Akşehrî'nin eserine kendisinden sonra bazı kelâm kaynaklarında atıflar bulunmaktadır. Onun eserinin kendisinden sonraki kelâm kaynaklardaki etkisini tespit edebilmek, matbu ve kütüphanelerde yazma halinde bulunan birçok eserin incelenmesini gerektirmektedir. Biz şimdiye kadar dört eserde Akşehrî'nin eserine atıfta bulunulduğu tespit etmiş bulunuyoruz. Bu eserleri şöyle sıralayabiliriz:

Hasan b. Ebû Bekr el-Makdisî'nin (ö. 836/1432) *Gâyetü'l-merâm fî şerhi Bahri'l-kelem*'ı: Makdisî eserinde “*el-Umde* şârihlerinden birisi şöyle dedi” diyerek Akşehrî'nin eserinden alıntı yapmaktadır.<sup>18</sup>

Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî'nin (ö. 1143/1731) *Râihatü'l-cenne şerhu İdâetü'd-dücünne fî akâidi ehli's-sünne'si*: Nablusî eserinde üç yerde *el-İntikâd fî şerhi Umdeti'l-i'tikâd* ismini vererek Akşehrî'nin eserinden nakilde bulunmaktadır.<sup>19</sup>

Mestçizâde Abdullah Efendi'nin (ö. 1150/1737) *el-Mesâlik fî'l-hilâfiyyât*'ı: Mestçizâde eserinin bir yerinde “*el-İntikâd* sahibi şöyle dedi” diyerek, başka bir yerinde “*İntikâd* isimli *Umde* şerhinde şöyle zikredildi” diyerek Akşehrî'nin eserinden nakilde bulunmakta ve onu eleştirmektedir.<sup>20</sup>

Uryânî Osman Efendi'nin (ö. 1168/1755) *Hayrü'l-kalâ'id fî şerhi Cevâhiri'l-'akâ'id* 'i: Uryânî dört yerde “*İntikâd* sahibi”, bir yerde “*el-İntikâd fî şerhi Umdeti'l-i'tikâd* da şöyle dedi” diyerek Akşehrî'nin görüşlerini aktarmaktadır.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Bkz. Hasan b. Ebû Bekr el-Makdisî, *Gâyetü'l-merâm fî şerhi Bahri'l-kelem*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail–Muhammed es-Seyid Ahmed eş-Şehâta, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2011, s. 354-355.

<sup>19</sup> Bkz. Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî (ö. 1143/1731), *Râihatü'l-cenne şerhu İdâetü'd-dücünne fî akâidi ehli's-sünne*, haz. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts., s. 30, 32, 81.

<sup>20</sup> Bkz. Mestçizâde Abdullah b. Osman b. Musa Efendi, *el-Mesâlik fî'l-hilâfiyyât beyne'l-mütakellimîn ve'l-hükemâ'*, thk. Seyit Bahçıvan, Beyrut: Dârü Sâdır, 2007, s. 151-152, 166.

<sup>21</sup> Osman Uryânî, *Hayrü'l-kalâ'id şehü Cevâhiri'l-'akâ'id*, İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, ts, s. 89, 99, 160, 161, 171.

## İKİNCİ BÖLÜM: GENEL İLKELER (MEBÂDÎ BAHİSLERİ)

### 2.1. Akşehrî'nin Kelâm İlmi'ne Bakışı

Akşehrî, eserinde öncelikle kelâm ilminin tanımı (mahiyet), konusu (mevzu'), ilkeleri (mebâdî') ve meselelerine (mesâil) dair açıklamalara yer vermektedir. Onun bu açıklamaları, kelâm ilmini diğer ilimlerden ayıran yönlerini ve ilimler arasındaki konumunu göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Ebü'l-Berekât Nesefî<sup>22</sup> *el-Umde fi'l-akâid*'inde ve onun şerhi *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*'da<sup>23</sup> kelâm ilminin tanımı, konusu, ilkeleri ve meseleleri hakkında bilgi vermez.

Müteahhirîn döneminde kelâm ile felsefenin alt bir dalı olan metafizik (ilm-i ilahî) arasındaki münasebetin artmasıyla, kelâmcılar Allah'ın zâtı ve sıfatları gibi ortak bazı meseleleri inceleyen kelâm ilmi ile metafizik arasında ayırım yapma ihtiyacı duymuşlardır. Bu bağlamda Akşehrî de açıklamalarında kelâm ilmi ile felsefe arasındaki farklılığa dikkat çekmektedir.

Akşehrî kelâm ilmini, “Allah'ın zâtından ve sıfatlarından, mebde' (başlangıç) ve meâd (sonuç) itibariyle mümkün varlıkların hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden ilim” şeklinde tanımlamaktadır. Akşehrî, bu tanımında yer alan “ilim” ifadesinin kelâm ilminin cinsine, “Allah'ın zâtından ve fiillerinden” ifadesinin ise onun faslına tekabül ettiğini belirtmektedir. Ona göre bu ikinci ifadeyle birlikte metafizik (ilm-i ilâhî) dışındaki bütün ilimler kelâm ilminden ayrılmış olur. Tanımda yer alan “İslâm kanunu üzere” ifadesi ise yakın türe (fasl-ı karîb) tekabül etmekte olup metafiziği de dışarıda bırakır.<sup>24</sup> Akşehrî yukarıdaki açıklamalarıyla bu tanımın kelâm ilmini diğer ilimlerden ayırdığını ve onun problemlerinin tamamını kapsadığını vurgulamaktadır.

Kelâm ilminin felsefeyle aynı konuları incelemesine karşın “İslâm kanunu” kaydıyla ondan ayrıştığına dikkat çeken Akşehrî, “İslâm kanunu üzere olma” ifadesini ise şu

<sup>22</sup> Çalışmamızın bundan sonraki kısmında Ebü'l-Berekât en-Nesefî'den “Nesefî” denilerek bahsedilecektir.

<sup>23</sup> Bkz. Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Şerhu'l-Umde fi akâidet ehli's-sünne ve'l-cemâa el-müsemma bi'l-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, thk. Abdullah İsmail, Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2011; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *el-Umde fi'l-akâid*, thk. Temel Yeşilyurt, Malatya: Kubbealti Yayıncılık, 2000.

<sup>24</sup> Ahmed b. Oğuz Akşehrî, *el-İntikâd fi şerhi Umdeti'l-i'tikâd*, İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 779, 2b-3a; Ahmed b. Oğuz Akşehrî, *el-İntikâd fi şerhi Umdeti'l-i'tikâd*, Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 947, 2b; Ahmed b. Oğuz Akşehrî, *el-İntikâd fi şerhi Umdeti'l-i'tikâd*, Bibliothèque Nationale de France, Arabe, nr. 1245, 2a.

şekilde izah etmektedir: Kelâmcılar bu konuları araştırırken bilgi kaynağı olarak Kur’ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber’in sünneti, icmâ ve bunlarla örtüşen aklî delilleri esas alırlar. Buna karşın filozoflar salt aklî bilgilerden hareketle “Bir olandan ancak tek bir şey sâdır olur”, “Bir olan aynı anda hem kâbil hem fâil olamaz”, “Yeniden diriliş imkânsızdır”, “Vahiy ve meleğin nüzülü imkânsızdır” gibi esas ve asıllara dayanırlar.<sup>25</sup>

Akşehrî’nin ifadelerinden anlaşılacağı üzere kelâm ilmi metafizikle aynı konuları araştırırsa da metodolojik açıdan felsefenin alt dalı olan metafizikten ayrılır. Buna göre kelâmcının Allah’ın zâtı ve sıfatları, âlemin başlangıcı ve sonu gibi meselelerde bir hükümde bulunurken Kur’ân-ı Kerîm, Sünnet, İcmâ ve bunlara uygun olan aklî delilleri dikkate alıyor olması onu filozoftan ayırmaktadır.

Bir ilmin el aldığı mesele ve problemler arasında ortak bir yön (cihet-i vahde) bulunmakta, bunun ortak yön sayesinde çok sayıdaki mesele ve problem bir ilim dalı altında bir araya gelmektedir.<sup>26</sup> Bu ortak yön, ilmin konusunu (mevzû‘) ifade etmektedir.

Kelâm ilminin konusun zamanla değişikliğe uğradığı kabul edilmektedir. Genel kanaate göre kelâm ilminin konusu başlangıçta “Allah’ın zâtı” ya da “itikâdî hükümler” iken daha sonra “mevcûd” (var olanlar) olmuş, sonrasında ise “malûm”a (bilinen hususlar) dönüşmüştür.<sup>27</sup> İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946), kelâmın konusundaki bu değişikliğin zamanın yenilenmesiyle bilimlerin sahasının genişlemesinden kaynaklandığını ifade etmektedir. Ona göre göre kelâm ilmi zamanla cevher ve arazların durumlarını bilmeye ihtiyaç duymuş ve bunun neticesinde bu konular “mebâdi” olarak kelâm ilmine eklenmiştir. Bundan dolayı da kelâmın konusu “var olmak bakımından varlık” olarak belirlenmiştir. Daha sonra delillerin durumları ve kıyasın kısımlarını bilme ihtiyacı üzerine kelâmın konusu, “Akâid-i dîniyyeyi ispat kendisine doğrudan ya da dolaylı olarak bağlı olması açısından ma’lûm” denilmiştir. Ancak müteahirin dönemi kelâmcılarından

---

<sup>25</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 3a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 2b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 2a.

<sup>26</sup> Bkz. Sa’diddîn Teftâzânî, *Şerhu’ş-şemsiyye fi’l-mantık*, thk. Câdullah Besâm Sâlih, Ammân: Dârü’n-nûr, 2013, s. 99.

<sup>27</sup> Abdullatif el-Harputî, *Tenkîhu’l-keâm fi akâid-i ehl’l-islâm*, İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1912, s. 8-9; İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassalu’l-keâm ve’l-hikme*, İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, h. 1336, s. 23; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, İstanbul: Damla Yayınevi, 2013, s. 52; Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelâm*, Konya: Tekin Kitabevi, 1991, s. 22; Orhan Şener Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş*, Bursa: Emin Yayınları, 2017, s. 21.

olan Siraceddîn el-Urmevî (ö. 653/1255) kelâm ilminin konusunun “Allah’ın zâtı”<sup>28</sup> olduğunu, Şemsüddîn es-Semerkindî ise “Kendisi olması açısından Allah’ın zâtı, Allah Teâlâ’ya muhtaç olması açısından ise mümkün varlıkların zâtları” olduğunu söylemiştir.<sup>29</sup> Akşehrî de bu konuda onlara benzer düşünmektedir.

Akşehrî kelâm ilminin konusunun (mevzû‘): “Kendisi olması açısından Allah’ın zâtı, Allah Teâlâ’ya muhtaç olması açısından ise mümkün varlıkların zâtları” olduğunu ifade etmektedir.<sup>30</sup> Buna göre kelâm ilmi Allah’ın zâtını bizzat kendisi açısından, mümkünlerin varlıklarını ise Allah’a muhtaç olmaları açısından konu edinir.

Kelâm ilminin konusu Allah’ın zâtı olarak kabul edildiği takdirde kelâmda incelenen diğer bütün meseleler Allah’ın zâtıyla ilişkili olması açısından ele alınmış olacaktır. Diğer bir ifadeyle kelâmın bütün meseleleri, bir anlamda Allah’ın zâtı’nın avâriz-ı zâtiyyesi olarak düşünülebilir. Nitekim Urmevî’nin de ifade ettiği gibi kelâm kitaplarının ilâhiyyât bölümünde incelenen konular Allah’ın sıfatları ve sıfatlarıyla ilgili olması açısından, nübüvvet bölümünde yer alan meseleleri, Allah’ın dünyadaki fiilleri olması açısından, sem’iyyât bölümünde incelenen meseleleri ise Allah’ın ahiretteki fiilleri olması açısından Allah Teâlâ’nın zâtıyla ilgilidir.<sup>31</sup>

Akşehrî, kelâm ilminin ilkelerinin (mebâdî), kelâmın delillerinin ve meselelerin dayandığı esaslar olduğunu belirtmektedir.<sup>32</sup>

Akşehrî’ye göre bir ilmin meseleleri (mesâil) o ilimle bilinmesi ve ispat edilmesi amaçlanan şeylerdir. Kelâm ilminin mesâili ise ilkeler vasıtasıyla bilinen hususlardır.<sup>33</sup>

---

<sup>28</sup> İzmirli, *Muhassal*, s. 25, 26; Kelâm ilminin konusuyla ilgili müstakil bir risale kaleme alan Urmevî’nin konuyla ilgili yaklaşımları için bkz. Tuna Tunagöz, “Sirâceddin el-Urmevî’nin Risâle fi’l-fark Beyne Mevzû’ayi’l-ilmî’l-ilâhî ve’l-kelâm Adlı Eseri: Eleştirel Metin ve Çeviri”, *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, 2016, sy: 31, s. 281-304.

<sup>29</sup> Şemseddin es-Semerkindî, *es-Sahâifu’l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf, Kuveyt: Mektebetü’l-felâh, 1985, s. 66; İsmail Şık, İsmail Yürük ve dğr., *Kelâm I: KelâmTarihi/ Kelam Okulları*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2017, s. 22.

<sup>30</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 3a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 2b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 2a.

<sup>31</sup> Tunagöz, “Sirâceddin el-Urmevî”, s. 302-303.

<sup>32</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 2b-3a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 2b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 2a.

<sup>33</sup> Akşehrî, *İntikâd*, Orhangazi, 3a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 2b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 2a.

## 2.2. Varlığın Gerçekliği

Nesefî, eserine “Ehl-i Hak buyurdu ki: Varlıkların hakikatleri sabittir” (hakâikü'l-eşyâ' sâbitetün) sözüyle başlamaktadır.<sup>34</sup> Akşehrî, Nesefî'nin eserine varlığının gerçekliği ile başlamasının sebebini şöyle açıklamaktadır:

“Kelâm ilminin temel ve küllî gayesi; Allah Teâlâ'nın varlığının zorunlu, zâtının bir olduğunun, O'nun kemâl ve celâl sıfatlarına sahip olduğunun bilinmesidir. Söz konusu hususların gerçekliğinin ortaya konulması ise âlemin hâdis olmasına bağlıdır. Âlemin hâdis olması ise âlemin dış dünyada varlığının ve gerçekliğinin ispatına bağlıdır. Dolayısıyla, Allah'ın varlığının ispatı ve kelâmın ispata çalıştığı meseleler, âlemin dış dünyada gerçekliğinin olduğuna bağlıdır.”<sup>35</sup>

Akşehri, âlem hâdis olmadığı takdirde âlemin varlığında yaratıcıya ihtiyaç duymayacağını ayrıca hâdis ile kadîm arasında ontolojik olarak başka bir kategori olmadığından dolayı da bunun âlemin kadîm olması anlamına geleceğini ifade eder.<sup>36</sup>

Akşehrî, âlemin hâdis olmasının ise âlemin gerçekliğine bağlı olduğunu belirtir. Çünkü âlemin gerçekliği kabul edilmediğinde, onun hâdis olduğunu söylemek de mümkün olmaz. Çünkü bir şey hakkında yargıda bulunmak, o şeyin kendinde var olmasının yani gerçekliğinin uzantısıdır.<sup>37</sup>

Akşehrî, Nesefî'nin “Ehl-i hak buyurdu ki: Varlıkların hakikatleri sabittir” (hakâikü'l-eşyâ' sâbitetün) ifadesinde geçen kavramları şöyle izah etmektedir:

“Ehl-i Hak” ifadesi “Ehl-i sünnet ve'l-cemaat” anlamındadır. “Hak” ise, hariçteki bir şeyin durumuna delâlet eden söz ve inancın sıfatıdır. Söz ya da inanç, dış dünyadaki gerçeklikle örtüştüğü zaman “hak” olarak nitelenir. Akşehrî, Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ın inançlarının dış dünyadaki gerçeklikle örtüştüğünden dolayı onlara “Ehl-i Hak” denildiğini belirtmektedir. Ona göre Nesefî, “Ehl-i Hak” ifadesiyle Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ın yoluna tutunmaya ve diğer mezheplerin inançlarının yanlış olduğuna dikkat çekmek çekmek istemiştir.<sup>38</sup>

<sup>34</sup> Nesefî, *Umde*, s. 3.

<sup>35</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 3a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 3a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 2a.

<sup>36</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 3a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 3a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 2a.

<sup>37</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 3a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 3a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 2a-2b.

<sup>38</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 3b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 3a-3b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 2b.



Akşehrî, devamında “hakikat”, “şey” ve “sübût” kavramları hakkında bilgi vermektedir. Hakikat, mahiyet ve zâtın aynı anlama geldiğini belirten Akşehrî, hakikati; “bir şeyi kendisi yapan şey” olarak tarif etmektedir. Sözelimi insanı insan yapan şey insanın “hayvan-ı nâtik” olması yani düşünen canlı olmasıdır.<sup>39</sup>

Varlığı (vücûd) ifade eden “şey” kavramı ise ister cevher ister araz olsun var olanların tamamı için kullanılan bir isimdir.<sup>40</sup>

“Sâbit” ise akıl onun varlığını ister dikkate alsın ister almasın dış dünyada mevcut olan şey anlamındadır. Bu anlamıyla “sübût” ve “vücûd” ifadeleri eş anlamlı olmaktadır. Mu’tezile’ye göre sübûtun vücûddan daha genel bir kavram olduğunu belirten Akşehrî, vücûdun tanımı konusunda farklı görüşler bulunduğunu, bu tanımlar içinde en doğru olanın “kevn” olduğunu ifade eder. Ayrıca Akşehrî, vücudun Farsça “hestî”<sup>41</sup> kelimesiyle ifade edildiğini, bu tarifin doğru olduğunu çünkü “hestî” kelimesinin sonradan var olmayı (hudûs) çağrıştırmadığını belirtir. Ona göre “hestî” kelimesi hem Allah’ın varlığı hem de diğer varlıkların varlığını ifade eder.<sup>42</sup>

Akşehrî, Neseî’nin sözündeki “sâbit” ifadesinin yerine “mevcûd” ifadesinin kullanılmasının daha uygun olacağını belirtmektedir. Çünkü “hakâiku’l-eşyâ’ mevcûdetün” denildiğinde ittifak edilen bir husus dile getirilmiş olur ve şüpheye yer kalmaz. Nitekim Mu’tezile’ye göre sübût, vücûddan daha genel bir kavram olduğundan, onlara göre bir şeyin sübûtu onun varlığını (vücûd) gerektirmemektedir.<sup>43</sup>

Akşehrî, Neseî’nin “Ehl-i Hak buyurdu ki” diyerek varlıkların gerçekliğini kabul edenleri Ehl-i sünnet ve cemaat olarak sunmasının problemlili olduğunu (fihi nazar) belirtmektedir. Çünkü Sofistler hariç ehl-i tahkîkin tamamı varlıkların gerçekliklerini kabul ederler.<sup>44</sup>

Neseî, varlıkların gerçekliklerinin sabit olduğunu ifade ettikten sonra “Varlıkların

---

<sup>39</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 3b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 3b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 2b.

<sup>40</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 3b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 3b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 2b.

<sup>41</sup> Farsça’da varlığı ifade eden ifadelerle ilgili olarak bkz. Şamil Öcal, *Kemal Paşazâde’nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 2000, s. 68, 69.

<sup>42</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 3b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 3b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 2b.

<sup>43</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 4a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 3b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 2b.

<sup>44</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 4a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 3b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 2b.

gerçekliklerinin reddedilmesinde onların gerçekliğinin ortaya konulması vardır.” diyerek eşyanın gerçekliğini kabul etmeyen Sofistlerin bu yargılarıyla aslında gerçekliği ikrar ettiklerini ifade etmektedir.<sup>45</sup>

Akşehrî, Neseffî'nin yukarıdaki ifadesini şöyle izah etmektedir:

Akşehrî, Sofistlerin varlıkların hakikatlerinin olmadığına dair iddialarının kendi aleyhlerine nasıl çevrileceğini göstermek amacıyla Sofistlere “Varlıkların hakikatlerinin olmadığı şeklindeki inkarınızın hakikati var mıdır? şeklinde bir soru yöneltileceğini söyler. Eğer onlar bu soruya olumsuz cevap verirlse, onlara “İnkarınızın gerçekliği olmadığı halde eşyanın hakikatini nasıl reddedersiniz? Bu durumda sizin sözünüz bâtıldır.” denilir. Eğer Sofistler bu soruya olumlu cevap verirler yani inkarlarının gerçekliğinin olduğunu ifade ederlerse, bu onların temel iddialarının tersine onların gerçekliği kabul ettikleri anlamına gelir. Çünkü inkar da bir “şey”dir ve bu durumda onun gerçekliğini kabul etmiş olurlar. Sonuç olarak Sofistlerin eşyanın hakikatini inkar için söyledikleri “Eşyanın hakikati yoktur.” sözleri aslında hakikatin ispatı olmaktadır.<sup>46</sup>

Akşehrî, bu noktada Neseffî'nin “Varlıkların hakikatini inkar etmede varlıkların hakikatinin ortaya konulması vardır.” şeklindeki ifadesine yöneltlen bir itiraza değinir. Bu gören varlıkların hakikatini inkar eden kimsenin “Varlıkların hakikati yoktur.” şeklindeki tek bir sözü, hem varlıkların hakikatinin ispatına hem de hakikatinin inkarına delil olmuş olur. Bu ise iki zıttın bir araya gelmesi demek olduğundan bâtıldır. Akşehrî, bu itiraza karşı bir şeyi inkarın o şeyi ispat etmenin sebebi olmadığında bu imkânsızlığın ortaya çıkacağını, bir şeyi inkarın o şeyi ispat etmenin sebebi olduğunda ise bu imkânsızlık ortaya çıkmayacağını belirtmektedir. Burada ikinci durum söz konusudur. Çünkü inkar (nefy), ancak gerçekliği olduğu zaman sabit olur.<sup>47</sup>

Neseffî'ye göre akıl sahiplerinin icmâıyla eşyanın hakikatini kabul etmeyen Sofistlerle tartışmanın imkanı yoktur. Onlara bedenlerini acıtacak bir acı verilir ve yardım istediklerinde ise kendilerine verilen bu acının hakikati olmadığı söylenerek onların

---

<sup>45</sup> Neseffî, *Umde* (Arapça kısmı), thk. Temel Yeşilyurt. s. 3. Bundan sonra Temel Yeşilyurt'un tahkik ettiği Arapça metne muhakkik ismi belirtilmeden atıfta bulunulacak, tercüme kısmına atıfta bulunulduğunda ise bu ayrıca belirtilecektir.

<sup>46</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 4a-4b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 4a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 2b.

<sup>47</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 4b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 4a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 2b-3a.

gerçekliği kabul etmeleri beklenir. Ayrıca Neseî, tartışmanın amacının delil yoluyla bir görüşün doğru, diğer görüşün yanlış olduğunun ortaya çıkarılması olduğunu belirtir. Delil vasıtasıyla elde edilen bilgi ise duyu yoluyla elde edilen bilgiden daha kapalıdır. Eşyanın gerçekliğini inkar eden Sofistler, duyu vasıtasıyla elde edilen bilgileri inkar ettiklerinden, delil yoluyla elde edilen bilgileri de zorunlu olarak inkar etmiş olurlar. Dolayısıyla duyu bilgisini kabul etmeyen kimselere zorunlu duyu verileri üzerine dayanan ve aklî istidlâl sonucunda elde edilen bilgilerin kabul ettirilmesi anlamsızdır. Ayrıca münazaranın gerçekleşmesi için taraflar arasında ortak bir esasın olması gerekir. Tartışma ise bu esasın uzantısı olan bir konuda olur. Eğer taraftarlar arasında ortak bir esas yoksa bu kişilerin tartışmalarının da imkanı olmaz.<sup>48</sup>

### 2.3. Bilgi Bahisleri

Günümüzde bilgi felsefesi ya da epistemoloji kapsamında ele alınan bilginin mahiyeti, kaynakları, kapsamı ve sınırları gibi problemler kelâmcılar tarafından erken sayılacak bir dönemden itibaren ele alınmıştır.

Bilgi konusunun kelâmcıların gündemine ilk olarak iman mahiyeti ve tanımıyla ilgili tartışmalarda girdiği, hicrî II. ve III. asırlarda bilginin kaynağı ve çeşitlerinin tartışılmasıyla birlikte çerçevesinin genişlediği son olarak da hicrî IV. asırdan itibaren sistematik bir hüviyet kazanarak geniş bir çerçevede tartışıldığı söylenebilir.<sup>49</sup>

Erken dönem Mu‘tezile kelâmcılarına nispet edilen görüşlerden<sup>50</sup> ve eserlerden hareketle<sup>51</sup> onların bilgiyi bir kuram olarak ele aldıklarını söylemek mümkündür. Kelâm kitapları arasında bilgi konusunu müstakil bir başlık altında sistemli olarak inceleyen günümüze ulaşmış ilk eserin İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Kitâbu't-tevhîd*'i olduğu

<sup>48</sup> Ebü'l-Bekât en-Neseî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd* (Ebü'l-Bekât en-Neseî Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri ve el-İ'timâd fi'l-i'tikâd Adlı Eseri içinde), thk. Muhammed Yazıcı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi SBE, 1992, s. 4.

<sup>49</sup> İbrahim Aslan, *Kâdî Abdulcebâr'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, Ankara: Otto Yayınları, 2014, s. 93-100.

<sup>50</sup> Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2017, s. 30-32.

<sup>51</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* adlı eserinde Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849-50 [?]) *Kitab ale'sûfestâiyye* adlı bir eserinin olduğunu kaydetmektedir. Bu bilgiden hareketle en azından h. III. asrın başlarından itibaren bilginin imkânı probleminin kelâmcıların gündemine girdiği söylenebilir. Bkz. İbnü'n-nedîm, *Kitâbu'l-fihrist*, thk. Rıza Müceddid, Tahran: y.y., t.s., s. 204; Ayrıca İbnü'n-Nedîm eserinde Nazzâm'ın (ö. 231/845) *Kitâbu'l-ma'rife*, Sümame b. Eşres'in (ö. 213/828), *Kitâbu'l-meârif*, Câhız'ın (ö. 255/869) *Kitâbu'l-ma'rife* ve Esam'ın (ö. 200/816) *Kitâbü'l-ma'rife* adlı eserlerin olduğunu belirtmektedir. Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 204, 206, 208, 210, 214.

düşünülmektedir.<sup>52</sup> İmâm Mâtürîdî *Kitâbu't-tevhîd'de* bilginin imkânı, değeri ve kaynakları gibi meseleleri ele almaktadır.<sup>53</sup>

Nesefî, eserinde varlıkların gerçekliklerinin olduğunu ifade ettikten sonra bu gerçekliğe dair bilgi edinmenin bir realite olduğunu ifade eder.<sup>54</sup> Onun, varlığın gerçekliğini ortaya koyduktan sonra bilginin bir realite olduğunu ifade etmesi, ontolojinin epistemolojiye olan önceliğinden kaynaklanmaktadır.

### 2.3.1. Bilginin Tanımı

Bilginin tarif edilmesinde kelâmcıların üç farklı yaklaşıma sahip olduklarını söylemek mümkündür:

I. Bilginin mahiyetini tasavvur etmek zorunludur. Bu görüşe göre mutlak bilgi apaçıktır, açıklığından dolayı onun tanımlanmaya ihtiyacı yoktur. Kelâmcılar arasında bilgi hususunda birçok görüşün ortaya çıkması onun apaçık olduğu halde tarif edilmeye çalışılmasından kaynaklanmaktadır. Tanım, bir şey hakkındaki kapalılığın ve bilgisizliğin giderilmesi amacıyla yapılır. Halbuki bilginin kendisi apaçık olup onun kapalılığından söz edilemez. Bu görüş Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) tarafından savunulmaktadır.<sup>55</sup>

II. Bilginin cins ve faslını içeren hakiki anlamda bir tanımını yapmak zordur. Bu görüşe göre bilgi son derece kapalı bir kavram olduğundan onun hakiki anlamda tanımı yapılamamıştır. İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085)<sup>56</sup> ve İmam Gazzâlî (ö. 505/1111)<sup>57</sup> bu görüştedir.<sup>58</sup>

III. Mutlak bilgi zorunlu değil, nazarîdir. Bilginin tanımını yapmak imkân dahilindedir.

<sup>52</sup> Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 29; Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, (ed. Sönmez Kutlu), Ankara: Otto Yayınları, 2012, s. 38.

<sup>53</sup> İmâm Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara: TDV Yayınları, 2017, s. 83-90; Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", s. 37-38;

<sup>54</sup> Nesefî, *Umde*, s. 2.

<sup>55</sup> Sa'düddîn Teftazânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998, I, 190. Seyyid Şerîf Cürçânî, Râzî'nin daha sonra bu görüşünden vazgeçtiği ve bilgiyi "Vâkıya mutabık kesin inanç" şeklinde tarif ettiğini ifade belirtmektedir. Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, nşr. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998, I, 81-82.

<sup>56</sup> İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûl'l-fikh*, thk. Abdulazîm ed-Dîb, Doha: Câmîatiü Katar, 1978, I, 120-123; Zeliha Uluyurt, *İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'de Bilgi Teorisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, 2014, s. 22-23.

<sup>57</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Zühayr Hâfız, Cidde: eş-Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tıbaa ve'n-Neşr, t.s., I, 77. Gazalî'nin bilgiyi taksim ve misâl yoluyla açıklaması hakkında bkz. Şaban Haklı, "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, (ed. Ömer Türker-Osman Demir), İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 426.

<sup>58</sup> Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, I, 73.

Kelâmcıların çoğunluğunun bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır.

Akşehrî, bu kısımda bazı bilgi tanımlarına değinip onları çeşitli açılardan eleştirdikten sonra kendi tercih ettiği bilgi tanıma yer vermektedir. O, ilk olarak bilginin bedîhî yani apaçık olduğu, dolayısıyla da onu tarif etmeye ihtiyaç duyulmadığı şeklindeki yaklaşıma değinmektedir. Râzî tarafından savunulduğu bilinen bu görüşe Akşehrî, “ashabımızdan bir kısmına göre” diyerek yer vermektedir. Ancak bu yaklaşımı Mâtürîdî kelâmcılardan kimlerin savunduğuna dair bir bilgiye ulaşamadık. Akşehrî bu görüşü şöyle açıklar: “Bir şey ya vardır ya da yoktur.” şeklindeki bilgide olduğu gibi sahip olduğumuz bilgilerden bir kısmı bedîhîdir. Belirli bir konudaki (mukayyed) bilgimizin bedîhî olması ise mutlak olarak bilginin de bedîhî olmasını gerektirir. Çünkü bedîhî olanın kendisine bağlı olduğu şey, bedîhî olmaya daha layıktır. Bizim belirli bir konudaki bedîhî bilgimiz mutlak bilgiye bağlıdır. Dolayısıyla mutlak bilgi bedîhî olma konusunda daha önceliklidir.<sup>59</sup>

Akşehrî, bilginin tanımının bedîhî olduğuna dair ileri sürülen bu delilin problemliliğini belirtmektedir. Ona göre “bir konudaki (mukayyed) bilgi bedîhîdir” sözüyle, onun hakikatinin tasavvur edilmesinin bedîhî olması kastedilirse bu kabul edilmez. Aksine tartışma buradadır. Eğer bununla, bu mukayyed bilgiyle doğrulamanın (tasdîk) meydana gelmesinin bedîhî olması kastedilirse, bu kabul edilir. Ancak tasdîkin bedîhî olmasından tasavvurun da bedîhî olması gerekmez. Dolayısıyla bu durumda mutlak olarak bilginin bedîhî olması gerekli olmaz.<sup>60</sup> Akşehrî'nin ifadelerinden anlaşılacağı üzere, bizim sahip olduğumuz bedîhî bir bilgiye sahip olmamız, bilginin mahiyetini tasavvur etmemize bağlı değildir.

Akşehrî, zor olması sebebiyle bilginin tarifinin yapılamayacağına dair görüşe değinmektedir. O, bu görüşü şöyle izah eder: Bilgi tarif edilecek olursa, onun kendisi dışında bir şey ile tarif edilmesi gerekir. Çünkü bir şeyin kendisiyle tarif edilmesi imkânsızdır. Bilgi dışındaki şeyler ise ancak bilgi vasıtasıyla bilinebilir. Bunun üzerine eğer bilgi başka bir şeyle tarif edilirse bu, bilginin bilgiye dayanan bir şeyle tarif edilmesi anlamına gelir. Bu ise devre yol açar. Akşehrî tevakkuf yönlerinin bir olmamasından dolayı bilginin bilgi dışında bir şeyle tarif edilmesinin devre yol açmayacağını ifade etmektedir. Çünkü bilgi dışındaki şeyler, bilgiyi tasavvur etmeye bağlı değil, başka

<sup>59</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 5b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 5a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 3a-3b.

<sup>60</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 5b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 5a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 3b.

şeylerin bilgisinin husulüne bağlıdır. Bilginin tasavvuru ise bilgi dışındaki şeylerin tasavvuruna bağlıdır.<sup>61</sup> Akşehrî'ye göre bilginin husûlü ile bilginin tasavvuru birbirinden (mahiyeti) farklıdır. Buna göre bizim bilgi dışındaki bir şeyi bilmemiz, bilginin mahiyetini bilmemize değil, onun dışındaki bir şeye dair bilginin hasıl olmasına bağlıdır. Akşehrî bilginin tanımının imkânına dair bu görüşlere değindikten sonra bazı bilgi tanımlarını değerlendirmektedir.

Akşehrî, bazı kimseler tarafından bilginin “Kendisi sayesinde canlıdan zan, şek ve cehaletin ortadan kalktığı sıfat” şeklinde tarif edildiğini belirtmektedir. Akşehrî, bu tanımın Allah’a nispetle doğru olmayacağını belirtmektedir. Her ne kadar bilgi sayesinde insandan cehalet, zan ve şek ortadan kalkıyor olsa da Allah Tealâ için bu durumlar düşünülemez. O, bunlardan münezzehtir. Akşehrî, bu bilgi tanımının kimler tarafından savunulduğuna dair herhangi bir bilgi vermemektedir.<sup>62</sup>

Akşehrî, Ebû Ali el-Cübbâî'ye (ö. 303/916) nispet edilen “Bilgi, zaruri olarak ya da bir delil vasıtasıyla bir şeye olduğu gibi inanmaktır (i'tikâd).”<sup>63</sup> şeklindeki tanımı da eleştirmekte, bu tanımında “ya da” anlamındaki şüphelendirme (teşkîk) ifade eden “و” edatının kullanılmasının tarifin doğasına aykırı olduğunu belirtmektedir. Ona göre tarifile amaçlanan, bir şeyin hakikatini koymaktır. Dolayısıyla tarifte şüphe ifadesinin yer alması doğru değildir.<sup>64</sup>

Akşehrî bununla birlikte tanımda “şey” ifadesinin kullanıldığına dikkat çekerek onun tanımda kullanılmasının hem Mu'tezile'nin hem de Ehl-i sünnet'in “şey” kavramına yaklaşımları açısından doğru olmadığını ifade etmektedir. Çünkü Ehl-i sünnet'e göre şey, dış dünyada gerçekliği bulunanlara verilen bir isimdir. Ancak bilinen şeyler sadece dış dünyada var olanlarla sınırlı değildir. Varlığa gelmesi imkâsız olanlar (muhâl) ile varlığa gelmesi mümkün olup var olmayanlar da bilinebilir. Bundan dolayı “şey” kavramının yer

<sup>61</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 5b-6a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 5a-5b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 3b. Krş.

<sup>62</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 6a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 5b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 3b.

<sup>63</sup> Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin bilgiyi (ö. 321/933) “Bir şeye olduğu hal üzere inanmaktır (i'tikâd).” şeklinde tarif ettiğini belirtmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. İbrahim Medkûr, Kahire: ed-Dâru'l-Mısrîyye, 1963, XII. 13 Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Akşehrî gibi “zaruri olarak ya da delil vasıtasıyla” kaydıyla birlikte bu tanımı Ebû Ali'ye nispet etmektedir. Bkz. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara: DİB Yayınları, 1993, s. 10.

<sup>64</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 6a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 5b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 3b.

aldığı bu tanım, kapsamı gereken bütün fertleri kapsayan (muttarid) ve bir araya getiren (câmi‘) bir tanım olma özelliğine sahip değildir. Her ne kadar Mu‘tezile var olması düşünülebilen ma’dûmu (yok olan) şey kabul etse de varlığı imkânsız olanlar (müstahîl) ittifakla şey kategorisinde değildir. Bundan dolayı bu tanım, Mu‘tezile’nin şey anlayışına göre de kapsayıcı (câmi‘) bir tanım olmaz.<sup>65</sup>

Akşehrî ayrıca Ebû Bekr el-Bâkılânî’nin (ö. 403/1013) “Bilgi, olduğu hal üzere bilineni (ma’lum) tanımaktır (marifet).” şeklindeki tanımına<sup>66</sup> değinmektedir. Ona göre Allah’ın bilgisini kapsamadığından dolayı bu tanımı kapsayıcı (câmi‘) bir tanım değildir. Ayrıca Akşehrî, marifetin bir karışıklık (lebs) ve şüpheden (tevehhüm) sonra meydana gelen bir açıklık (inkişâf) hali olduğunu belirtmektedir. Nitekim “Fılanca kişiyi tanıdım.” (عرفت فلانا) denildiğinde bu ifade; “Onun hakkında sonradan bilgi sahibi oldum.” (استحدثت به علما) anlamına gelir.<sup>67</sup>

Son olarak Akşehrî, Neseî’nin de tercih etmiş olduğu İmam Mâtürîdî’nin “Bilgi, sahibinde zikredilenin (mezkûr) apaçık ortaya çıktığı bir sıfattır.” şeklindeki tanımına değinmektedir. O, bu tanımın bazı problemleri içerdiğine<sup>68</sup> işaret etse de buna dair ayrıntılı bilgi vermemektedir.<sup>69</sup>

Akşehrî son olarak bilgi tanımları içerisinde “Bilgi, karşıtına (nakîz) ihtimal vermeyecek şekilde temyizi gerektiren bir sıfattır.” (صفة توجب تمييزاً بحيث لا يحتمل النقيض) şeklindeki tanımın doğruya en yakın olduğunu belirtmektedir.<sup>70</sup>

Akşehrî’nin, özne (süje) ve nesne (obje) arasındaki bir ilişki sonucu ortaya çıkan bilgiyi sıfat olarak görmesi, onun kelâmcı kimliğiyle bağlantılı görülmektedir. Nitekim bilgi tanımında daha realist bir tutum sergileyen ve özne-nesne ilişkisinde nesne merkezli bir

<sup>65</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 6a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 5b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 3b.

<sup>66</sup> Ebû Bekr Muhammed el-Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, thk. İmadüddin Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987, s. 23.

<sup>67</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 6a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 5b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 3b.

<sup>68</sup> Akşehrî, Mâtürîdî’nin bu tanımında bazı problemlerin olduğuna işaret etse de bu konuda açıklamada bulunmamaktadır. Mâtürîdî’nin bu tanımı, tanımda yer alan “tecelli” ifadesinin zannî bilgiyi de kapsadığı ifade edilerek eleştirilmiştir. Bkz. Hasan b. Ebû Bekr el-Makdisî, *Gâyetü'l-merâm fi şerhi Bahri'l-keâm*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail – Muhammed es-Seyid Ahmed eş-Şehâta, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li’t-türâs, 2011, s. 253.

<sup>69</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 6a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 5b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 3b.

<sup>70</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 6a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 5b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 3b.

tanım anlayışına sahip olan İslâm filozoflarının aksine, kelâmcılar özne merkezli ve genellikle bilgiyi öznenin sahip olduğu bir sıfat, hal ve yetkinlik olarak görme eğilimindedirler.<sup>71</sup>

### 2.3.2. Bilginin İmkânı (Epistemolojik Şüpheliğin Reddi)

Ontolojik açıdan varlıkların hakikatini reddeden Sofistlerin görüşlerine dair Akşehrî'nin eleştirilerine daha önce yer verilmişti. Akşehrî bilginin gerçekliği hakkında şüphe içerisinde olan Sofistler hakkında değerlendirmelerde bulunmaktadır. Klasik kelâm kaynaklarında Sofistler genellikle üç kısımda değerlendirilmektedir:

1. 'Înâdiyye: Bedîhî ve nazarî bütün önermelerde kabul açısından onlara eşit düzeyde karşıt bir önermenin olduğunu savunanlar.
2. Lâ Edriyye (Müşekkike): Her şeyden şüphe duyan, şüphe duyduklarından da şüphe duyanlar.
3. 'İndiyye: Her kişinin görüşünün kendisi açısından gerçek, muhalif görüş sahibi açısından geçersiz olduğunu savunanlar. İki zıt önermeden bir tanesi bir kişi için gerçek, diğeri başka bir kişi için gerçek olabilir. Nefsü'l-emrde gerçek bir şey yoktur.<sup>72</sup>

Akşehrî, Sofistlerden bir kısmının varlığın hakikatini inkar ettiğini, bir kısmının ise varlığın hakikatini inkar etmediğini ancak varlığın hakikati olup olmadığı hakkında bilgi sahibi olmadıklarını söylediklerini belirtmektedir.<sup>73</sup> Akşehrî bu ikinci grubun görüşlerini şöyle temellendirdiklerini belirtmektedir:

Bilgi vasıtaları arasında size göre en güçlü kaynak duyulardır.

Duyular ise bilgi kaynağı değildir.

Öyleyse diğer bilgi kaynakları da bilgi kaynağı olmaz.

“Bilgi vasıtaları arasında size göre en güçlü bilgi veren kaynak duyulardır.” şeklindeki önermen açıktır.

Duyular ise bilgi kaynağı değildir: Çünkü duyularla elde ettiğimiz hükümler çelişkilidir.

<sup>71</sup> Bkz. Hüseyin Atay, “Kur’ân’da Bilgi Teorisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1968, c: XVI, s. 158-160.

<sup>72</sup> Sa‘duddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998, I, 223.

<sup>73</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 6a-6b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 6a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 3b.



Her hükümleri çelişkili olan ise kesin bilgi gerektirmez. Duyu verilerinin çelişkili olduğu şöyle izah edilir: Safra hastası olan kimse balı acı olarak algılar. Bizim bir gördüğümüzü şaşı olan iki görür. Hükümleri çelişkili olanın bilgi gerektirmediği ise şöyle izah edilir: Biz bu çelişkili olan hükümlerden hangisinin doğru olduğunu, hangisinin yanlış olduğunu bilemeyiz.

Öyleyse diğer bilgi kaynakları da bilgi kaynağı değildir: Bilgi konusunda en güçlü olan bilgi kaynağı değilse ondan daha zayıf olan da bilgi kaynağı olamaz.<sup>74</sup>

Akşehrî, Sofistlerin istidlallerini bu şekilde ortaya koyduktan sonra onların bu istidlallerinin aslında kendi görüşlerinin geçersizliğine delâlet edeceğini belirtir. Çünkü onların bu istidlalleri, onların duyuları, tenakuzu, safralıyı, balı bildiklerini ikrar ettikleri anlamına gelmektedir. Buna rağmen onlar bu sayılanları bilmediklerini söylerlerse; “Bilgi vasıtalarının en güçlü olanı duyulardır.” şeklindeki istidlalleri de geçersiz olur. Eğer bu sayılan şeyleri bildiklerini kabul ederlerse, bu onların varlıkların hakikatlerini bilmenin gerçekliğini kabul ettiklerini gösterir.<sup>75</sup>

Akşehrî’ye göre duyular bazen çelişkili hükümler verebilir. Ancak bununla birlikte ona göre her duyu verisinin bilgi vermediği söylenemez. Dolayısıyla Sofistlerin “şaşının bir şeyi iki olarak görmesi” gibi örneklerle duyuların bilgi kaynağı olmadığını iddia etmeleri doğru değildir. Akşehrî’ye göre bilgi kaynağı olarak kabul edilen şey, havâss-ı selîme yani sağlıklı duyulardır. Duyu organlarında bazı aksaklıkların meydana gelmesi durumunda algılarda yanlışlıkların ortaya çıkması mümkündür.<sup>76</sup>

Akşehrî, bu tür iddialarına karşı Sofislere “Bilmediğinizi biliyor musunuz?” şeklinde bir sorunun yöneltileceğini, bu soruya olumlu cevap verdikleri takdirde bildiklerini kabul etmiş olacaklarını belirtmektedir. Eğer onlar bu soruya “bilmediğimizi de bilmeyiz” şeklinde olumsuz cevap verirlerse aynı sorunun ikinci ve üçüncü aşamada ve sonsuza kadar sorulacağını ve bunun da onların kendi görüşlerinin geçersizliğini kabul ettiklerini göstereceğini belirtir. Çünkü bu, onların kendi görüşlerini bilmediklerini kabul ettikleri anlamına gelecektir. Akşehrî, Sofistlere yöneltilen bu karşı istidlallerin Ebü’l-Muîn en-

<sup>74</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 6b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 6a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 3b-4a.

<sup>75</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 6b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 6a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 4a.

<sup>76</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 6b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 6a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 4a.

Nesefî'nin *Tebşiratü'l-edille* isimli eserinde zikredildiğini belirtmektedir.<sup>77</sup>

### 2.3.3. Bilginin Kaynakları

Akşehrî, Nesefî'nin varlığın gerçekliği ve bu gerçekliğe dair bilgi elde etmenin mümkün olduğunu ortaya koyduktan sonra bilginin hangi yollar vasıtasıyla meydana geldiğine dair konulara yer verdiğini ifade eder. O, bilgi kaynakları kısmında söz konusu olan bilginin hâdis bilgi olduğunu, ezeli bilgiye sahip olan Allah'ın bu bilgi vasıtasının söz konusu olamayacağını kaydetmektedir.<sup>78</sup> Akşehrî, bilgi elde etme yollarını çeşitli açılardan şu şekilde kategorize edilebileceğini ifade etmektedir:

“I. Bilgi kaynakları ya duyu ve akıldan mürekkep olur ya da olmaz. Duyu ve akıldan mürekkep olan bilgi kaynağı haberdır. Duyu ve akıldan mürekkep olmayan bilgi kaynağı ise ya açıktır ya da açık değildir. Açık olan bilgi kaynağı duyulardır. Açık olmayan bilgi kaynağı ise akıldır.

II. Bilen kimse bilginin oluşmasında ya başka bir insana ihtiyaç duyar ya da duymaz. Bilginin oluşumunda başka insana ihtiyaç duyulan bilgi, haber-i sâdıkır. Oluşmasında başka bir insana ihtiyaç duyulmayan bilgi ise ya kendinden açıktır ya da değildir. Kendinden açık olan bilgi kaynağı, duyulardır. Kendinden açık olmayan bilgi kaynağı ise akıldır.

III. Bilinen şeyler; duyumsanan (mahsûs) olduğu takdirde duyu (his) ile, akledilen hususlardan olduğu takdirde (ma'kûl) akıl ile, duyumsanmayan ne de akledilmeyen olduğu takdirde ise haber yoluyla idrak edilir.”<sup>79</sup>

Akşehrî, bunların Habbâzî'nin (ö.691/1292) *el-Hâdî* isimli eserinde zikredildiğini belirtmektedir.<sup>80</sup>

#### 2.3.3.1. Duyular

Akşehrî'ye göre duyular (hâsse) idrak edici kuvvetler olup her bir duyunun kendisine özel algı nesnelere (müdrekat) vardır. Bu duyular, kendilerine özel algı nesnelere

<sup>77</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 6b-7a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 6b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 4a; bkz. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 22-23.

<sup>78</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 7a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 6b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 4a.

<sup>79</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 7a-7b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 6b-7a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 4a-4b.

<sup>80</sup> Bkz. Celalüddin Ömer b. Muhammed el-Habbâzî, *Kitâbu'l-hâdî fî usûli'-dîn*, thk. Adil Bebek, İstanbul: İFAV Yayınları, 2006, s. 10.

kullanıldığında bilgi ifadeler.<sup>81</sup>

Akşehrî beş duyuyu şu şekilde tarif etmektedir:

**İşitme:** İşitme kanalının içbükeyi içerisine dşşeli olan sinire konulmuş bir kuvvedir. İşitme, vuran ve vurulan nesne arasında dalgalanan havanın işitme kanalına ulaşması sonucunda meydana gelir.<sup>82</sup>

**Görme:** Mahallinin, beynin ön tarafından çıkan ve iki göze ulaşmadan önce birbiriyle kesişen ve daha sonra ayrılıp her birinin bir göze gittiği içi boş iki sinire dökülmüş ruh (enerji) olduğu görücü bir kuvvedir.<sup>83</sup>

Görme duyusunu bu şekilde tanımlayan Akşehrî, görme hadisesinin nasıl gerçekleştiği (keyfiyyet) konusunda farklı görüşlerin ileri sürüldüğünü belirtmektedir.

İbn Sînâ'ya (ö. 428/1037) göre görme hadisesi,<sup>84</sup> görülen nesneden yansıyan (in'ikâs) görüntünün (sûret) göz bebeğinin (hadeka) bir parçasında damgalanması (intiba') suretiyle gerçekleşmektedir. Akşehrî'ye göre buradaki göz bebeğiyle kastedilen, kristalimsi nemli tabakadır (er-rutûbetü'l-celîdiyye). Yansımadan ise nesneden söz konusu nemli tabakaya suretin intikal etmesi kastedilir. Böylece gören ile görülen nesne arasında konik vehmî bir şekil resmolunur. Bu konik şeklin köşesi, gözbebeğindeki suretin damgalandığı noktada; tabanı ise görülen nesnenin yüzeyindedir.<sup>85</sup>

Matematikçiler (Riyâziyyûn) ise görme idrakinin, gören kimseden konik bir ışının görülen nesneye ulaşması suretiyle oluştuğunu söylemişlerdir.<sup>86</sup>

Akşehrî, kelâmcıların Allah Teâlâ'nın bu itibarlar olmadan gören olduğunu ortaya koyabilmek adına hem İbn Sînâ'nın hem de matematikçilerin görme nazariyelerini kabul

---

<sup>81</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 7b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 7a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 4b.

<sup>82</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 7b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 7a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 4b.

<sup>83</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 7b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 7a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 4b.

<sup>84</sup> İbn Sînâ'nın görme teorisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, thk. Abdurrahmân Bedevî, Beyrut: Dârü'l-kalem, 1980 s. 36-38; Aydın Sayılı, *İbn Sînâ*, "İbn Sînâ'da Işık, Görme ve Gökkuşığı", Ankara, TTK Yayınları, 2014, s. 255-302; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1993, s. 94-97; Kübra Şenel, *Fahreddin Râzî'nin Düşüncesinde Eflâtuncu İdeler*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, 2015, s. 79-82.

<sup>85</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 7b-8a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 7a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 4b.

<sup>86</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 8a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 7a-7b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 4b.

etmediklerini ifade etmektedir. O, bu konuda söylenecek çok şey olduğunu ancak bu kadarıyla kifayet ettiğini belirtir.<sup>87</sup>

**Koklama:** Beynin ön lobunda yer alan meme uçlarına benzer iki çıkıntıya yerleştirilmiş bir kuvvedir. Koklama, kokularla nitelenmiş olan havanın koku alan varlığa ulaşması sonucu meydana gelir.<sup>88</sup>

**Tatma:** Dilin üzerinde yer alan içi boş sınırlara yayılmış bir kuvvedir. Tat, dilin ıslaklığının tadılan şeyle karışıp sınırlara ulaşması yoluyla idrak edilir.<sup>89</sup>

**Dokunma:** Bedenin bütün derilerine yayılmış bir kuvvedir. Dokunulan nesneye dokunmak suretiyle gerçekleşir.<sup>90</sup>

Akşehrî beş duyunun şu şekilde kategorize edilebileceğini belirtmektedir:

“Duyular ya bütün bedeni kapsar ya da kapsamaz. Bütün bedeni kapsayan duyu, dokunma duyusudur. Bütün bedeni kapsamayan duyuların algı nesnelere ya arazlara mahsus olur ya da olmaz. Algı nesnelere arazlara mahsus olmayan duyu, görme duyusudur. Arazlara mahsus olanların ise algıları ya organdan kaynaklanır ya da kaynaklanmaz. Organdan kaynaklanan duyu, işitme duyusudur. Organdan kaynaklanmayanın ise mahalli ya ağızdadır ya da değildir. Ağızda olan tatma duyusudur. Ağızda olmayan ise koklama duyusudur.”<sup>91</sup>

### 2.3.3.2. Haber-i Sâdik

Mürekkep bir kavram olduğundan haber-i sâdığın anlaşılmasının onu oluşturan kavramların bilinmesine bağlı olduğunu kaydeden Akşehrî, bu bağlamda “haber” ve “sıdk” kavramlarının ne anlama geldiğine dair açıklamada bulunmaktadır.

Akşehrî'nin bu kavramları açıklamasına geçmeden önce haberin tanımına dair görüşlere değinmek faydalı olacaktır. Bilgide olduğu gibi haberin tanımına konusunda da genel anlamda üç yaklaşımın olduğu söylenebilir:

I. Zorlğundan dolayı haberin tanımı yapılamaz.

<sup>87</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 8a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 7a-7b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 4b.

<sup>88</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 8a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 7b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 4b.

<sup>89</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 8a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 7b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 4b.

<sup>90</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 8a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 7b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 4b.

<sup>91</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 8a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 7b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 4b.

II. Haber zorunlu veyahut bedîhî bir kavram olduğundan onun tanımına ihtiyaç duyulmaz.

III. Haberın tanımlanması mümkündür.<sup>92</sup>

Akşehrî'ye göre mutlak anlamda haber, “Zeyd ayaktadır.” sözünde olduğu gibi hususi bir sözden anlaşılan bir hakikattir. Bununla birlikte “Gözler bana haber verdi.” sözünde olduğu gibi haberin hallere dair işaretler ve manevi delâletler için de mecaz olarak kullanılması mümkündür.<sup>93</sup>

Akşehrî'ye göre haber çeşitli şekillerde tarif edilmiştir. Bu tanımlar; “doğruya (sıdk) ve yalana (kizb) muhtemel olan söz”, “doğrulama (tasdik) ve yalanlamaya (tekzib) muhtemel olan söz”, “olumlama (isbât) ya da olumsuzlama (nefy) yoluyla bir durumun başka bir duruma izafe edildiği tam anlamlı söz” şeklindedir.<sup>94</sup> Ancak ona göre bu tanımlar doğru değildir. Çünkü doğru ve yalan, haberin iki türü; doğrulama ve yalanlama, bir haberin doğru ya da yalan olduğunun haber verilmesi; varlık ve yokluktan haber vermek anlamına gelen olumlama ve olumsuzlama da yine haberin iki türüdür. Akşehrî'ye göre “sıdk”, “kizb”, “nefy”, “isbât” gibi kavramlar ancak onların cinsleri olan haber ile tarif edilebilir. Çünkü cins, türün mahiyetinin parçasıdır. Eğer bu durumda haber de bu kavramlarla tarif edilirse devr meydana gelir.<sup>95</sup>

Akşehrî, haberin bedîhî bir kavram olduğu dolayısıyla tarife ihtiyacı olmadığı görüşüne de değinir. O bu görüşü şöyle izah eder: Her insan, “Ben varım” gibi hususi bir konudaki haberin anlamını bilir. Hususi bir konudaki haberin bilinmesinin bedîhî olması ise haberin kendisinin bedîhî olmasını gerektirir. Çünkü bütünü bilmek parçayı bilmeye bağlıdır. Akşehrî, bilginin tanımında olduğu gibi bu delilin problemlili (fihi nazar) olduğunu belirtmektedir.<sup>96</sup>

“Sâdik” ifadesi Akşehrî'ye göre nefsü'l-emre uygun (mutâbık) olmayı ifade eder. Bu “haber-i sadık”ın anlamı ise meşhur olan görüşe göre “aklî nisbeti gerçekliğe uygun olan

<sup>92</sup> Bkz. Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998, s. 415.

<sup>93</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 8a-8b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 7b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 4b.

<sup>94</sup> Haberın tanımıyla ilgili olarak bkz. Muhammed Ali et-Tehânevi, *Keşşâfî Istılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, Lübnan: Mektebetü Lübnan en-Naşirûn, 1996, I, 735-739.

<sup>95</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 8b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 7b-8a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 4b-5a.

<sup>96</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 8b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 8a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 5a.

haber” şeklindedir.<sup>97</sup>

Akşehrî burada şöyle bir itirazın gelebileceğini belirtir: Mutlak olarak haber, sâdık haberin cinsidir. Eğer mutlak haber, haber-i sâdık’ın cinsi ise onun mefhumunun sâdık haberin içerisinde yer alması gerekir. Bu durumda, mutlak haberle haberin sâdık ve kesin (cezm) olması arasında bir aykırılık (münâfât) meydana gelir. Çünkü örneğin haber, doğruya ve yalana muhtemel bir söz şeklinde tanımlanacak olursa, haber-i sâdık’ın tanımı içerisinde de bu unsurlar yer alacak, neticede haber-i sâdık’ın “vâkıya uygun olan doğruya ve yanlışına muhtemel söz” şeklinde tanımlanması icap edecektir. Akşehrî’ye göre söz konusu aykırılık, mutlak haberin doğruya ve yanlışına muhtemel olması ile haberin sâdık ve kesin olmasının aynı yönden olması durumunda gerekli olur. Ancak burada böyle değildir. Mutlak haberin doğruya ve yalana muhtemel olması mefhum açısından, haberin sâdık ve kesin olması ise hâricî bir durum açısındandır.<sup>98</sup>

Akşehrî haber-i sâdık ifadesini bu şekilde açıkladıktan sonra, onun “peygamberlerin haberi” (haberu’l-enbiyâ’) ve “mütevâtir haber” olarak iki kısma ayrıldığını belirtmektedir. Peygamberlerin haberi, hâricî bir sebep olan mu‘cize vesilesiyle yalana muhtemel değildir ve onun bilgi gerektirmesi istidlâl yoluyla olur.<sup>99</sup>

Mütevâtir ifadesi, “تواترت الكتب” sözünde olduğu gibi “Birbirine bitişik olmak, ardı ardına gelmek” gibi anlamlara gelmektedir. Mütevâtir haber, sayılamayacak kadar çok sayıda kişilerden oluşan topluluktan işitilen ve çok sayıda olmalarından dolayı yalan üzere birleşmelerinin düşünülmediği haberdir. Bağdat ve Mekke şehirlerinin varlığını bilmemiz mütevâtir habere örnek teşkil eder. Mütevâtir haber zorunlu bilgi gerektirir.<sup>100</sup>

Akşehrî, duyulan nesnelere içerisinde yer almasından dolayı haberi ayrıca bilgi vasıtaları içerisinde saymanın gereksiz olduğu şeklindeki bir itiraza değinmektedir. O, bu itiraza iki açıdan cevap verilebileceğini ifade eder. İlk olarak; işitmenin bilgiye sebep olması, işitilen şeyin bizâtihi kendisi sebebiyle ya da işitilenin kendisiyle kâim olduğu varlık sebebiyle gerçekleşir. Bundan farklı olarak haberin bilgi kaynağı olması işitilenin delâlet

<sup>97</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 8b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 8a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 5a.

<sup>98</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 8b-9a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 8a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 5a.

<sup>99</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 9a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 5a; Manisa nüshasında bu kısım eksiktir.

<sup>100</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 9a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 5a. 947 numaralı Manisa nüshasında bu kısım eksiktir.

ettiği şey (medlûl) vasıtasıyla olur. İkinci olarak; haberin bilgiye kaynaklık etmesi onun sadece işitilen türünden olmasından değil, aksine onun hem işitilen (mesmû') ve hem de akledilenden (ma'kul) mürekkep olması sebebiyledir. Bu ikisinden mürekkep olan şey ise bu iki şeyden farklı olur. Bundan dolayı zikredilen eleştiri geçerli olmaz.<sup>101</sup>

Akşehrî devamında haberin bilgi kaynağı oluşunu inkar eden Sümeniyye ve Berâhime'nin iddialarına cevap vermektedir.

O, öncelikle bu iki grup hakkında bilgi verir. Sümeniyye<sup>102</sup> Semnân adlı yere nisbet edilen, tenasühe inanan ve haberin bilgi değeri olmadığını iddia eden Hind filozoflarından bir gruptur. Semeninin bir put, Sümeniyye'nin puta tapanlar olduğu da söylenmiştir. Akşehrî, Sümeniyye'nin Zehamşerî (ö. 538/1144) ve Cevherî'nin eserlerinde (ö. 400/1009) bu şekilde zikredildiğini belirtmektedir.<sup>103</sup>

Berâhime,<sup>104</sup> peygamber gönderilmesinin mümkün olmadığını iddia eden bir gruptur. Akşehrî, Cevherî'nin *Sihâh*'ında böyle zikredildiğini belirtir.<sup>105</sup> Ayrıca Berâhime'nin Hind filozofları ve bilginleri olduğu ve berhemem adlı puta ibadet ettiklerinden dolayı bu isimle adlandırıldıklarının söylenmiştir.<sup>106</sup>

Akşehrî'ye göre Sümeniyye ve Berâhime zorunlu olan mütevâtir haberi inkar ettikleri için Sofistlere yakın bir görüş benimsemişlerdir. Akşehrî onların bu konudaki delillerini şöyle izah eder: Haber, doğru ve yalan olmak üzere iki kısma ayrılır. Doğru ve yalan

<sup>101</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 9a-9b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 5a. Manisa nüshasında bu kısım eksiktir.

<sup>102</sup> Müslümanların Horasan fetihleriyle birlikte Horasan bölgesinde karşılaştıkları Sümeniyye hakkında bkz. Ahmet Güç, "Sümeniyye", *DİA*, XXXVIII, 132-133; G. Monnot, "Sumaniyya", *EP*, IX, 869-870; Shlomo Pines, "Hint Düşüncesi –Özellikle Budist Düşünce-nin Kelâm Doktrinlerindeki Bazı Hususlara Etkisi Üzerine", çev. U. Murat Kılavuz, *Marife Dergisi*, 2003, c. III, sayı: 3, s. 353-369.

<sup>103</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 10a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 8b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 5b. Zehamşerî, Sümeniyye'nin Hind filozoflarından dehrî bir grup olduğunu belirtmektedir. Bkz. Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd ez-Zehamşerî, *Esâsü'l-belâğa*, thk. Muhammed Basîl Uyûnu's-sûd, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998, I, 475. Cevherî, Sümeniyye'den haberlerle bilginin gerçekleştiğini reddeden ve tenasühe inanan putperest bir grup olarak bahsetmektedir. Bkz. İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdülgâfûr Attâr, Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyin, 1979, V, 2137.

<sup>104</sup> Müslümanların fetihlerle birlikte Horasan bölgesinde karşılaştıkları bu grup hakkında bkz. Günay Tümer, "Brahmanizm", *DİA*, VI, 332-333; Norman Calder, "Berahime: Literal Yapı Tarihsel Gerçeklik", çev. Süleyman Akkuş, *Marife Dergisi*, 2003, c. III, sayı: 1, s. 181-194; Orhan Ş. Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, c: XIII, sayı: 1, s. 159-193.

<sup>105</sup> Bkz. Cevherî, *es-Sihâh*, V, 1872.

<sup>106</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 10a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 8b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 5b.

arasında gidip gelen bir şey ise bilgi ifade etmez. Akşehrî onların bu iddialarının da haber olduğunu, dolayısıyla bu durumda onların sözlerinin de bilgi ifade etmeyeceğini belirtir. Ayrıca bilgi kaynağı olduğu söylenen mutlak haber değil doğru haberdır. Doğru haber ise doğru ve yalan kısımlarına ayrılmaz.<sup>107</sup>

Akşehrî onların bu konudaki bir başka delillerinin şöyle olduğunu aktarır:

Mütevâtir haber âhad haberlerin bir araya gelmesiyle meydana gelir.

Tek tek kişilerin haberi ise doğruya ve yalana muhtemeldir ve bilgi (kesin bilgi) ifade etmez.

Bilgi ifade etmeyen bir şey, bilgi ifade etmeyen bir şeyle bir araya geldiğinde de bilgi ifade etmez.<sup>108</sup>

Akşehrî, muhaliflerin bu deliline karşı Neseffî'nin "Bir araya gelmede (ictimâ') yeni bir şeyin meydana gelmesi mümkündür, nitekim ipler bir araya geldiğinde tek tek olan iplerden daha kuvvetli olur." diyerek cevap verdiğini belirtir. Ayrıca Akşehrî'ye göre onlara şöyle denilerek cevap verilebilir: Mütevâtir haber, duyu bilgisi gibi zorunlu bilgi gerektirir; çünkü biz duyu vasıtasıyla çocuklarımızı bildiğimiz gibi haber vasıtasıyla babalarımızı, yine duyu vasıtasıyla evlerimizin yönünü bildiğimiz gibi haber vasıtasıyla kabenin yönünü kesin olarak biliriz. Akşehrî'ye göre mütevâtir haberin bilgi verdiğini reddeden kimse; kendisini, dinini, babasını, annesini bilmediğini iddia etmiş olur.<sup>109</sup>

Mütevâtir haber ile ilgili olarak müslümanlara yönelik eleştiri noktalarından birisi Hıristiyanlar'ın ve Yahudilerin'in Hz. İsa'nın öldürüldüğüne dair kabullerinin mütevâtir haber olduğu iddiasıdır. Neseffî *el-Umde'de* Hıristiyan ve Yahudilerin iddialarının âhâd haberlere dayandığını, onların söz konusu iddialarının mütevâtir derecesine ulaşmadığını ifade etmektedir.<sup>110</sup>

Akşehrî de Hz. İsa'nın öldürülmesinin mütevâtir bir haber olmadığını, bunun ahâd habere dayandığını belirttikten sonra Yahudilerin Hz. İsa'nın öldürülmesini bulunduğu eve giren yedi kişiden naklettiklerini, yedi kişinin ise yalan üzere birleşmemelerinin mümkün

<sup>107</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 10a-10b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 8b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 5b.

<sup>108</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 10b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 8b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 5b.

<sup>109</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 10b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 8b-9a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 5b-6a.

<sup>110</sup> Neseffî, *Umde*, s. 3.



olduğunu ifade etmektedir. Akşehrî, aynı şekilde onların Hz. İsa'nın asıldığına dair haberlerinin de mütevâtir derecesinde olmadığını belirtir. Çünkü asılma hadisesi çok sayıda insan tarafından gözlemlenmiş olsa da uzak mesafede olması sebebiyle onun başkasıyla karıştırılması imkân dahilindedir. Ayrıca öldürmenin ardından insan tabiatına, asılmış olan kişiyi incelemek hoş gelmez. Akşehrî, nakilleri mütevâtir olduğu kabul edilse dahi söz konusu tevâtürün İsa olarak bildikleri kişi hakkında olacağını, öldürülenin ise Allah Teâlâ'nın Kur'an-ı Kerim'de açıkladığı gibi<sup>111</sup> İsa'ya benzeyen birisi olduğunu söylemektedir. Akşehrî ayrıca konuyla ilgili bir rivayete yer vermektedir. Bu rivayete göre Yahudiler, Hz. İsa'nın yanına gelecekleri zaman Hz. İsa ahabına kimin kendisine benzetilip kendisi yerine öldürülmeyi istediğini sormuş, ashabından birisi öldürülmeyi kabul etmiş bunun üzerine Hz. İsa göğe yükseltilmiştir.<sup>112</sup>

Akşehrî Mecûsiliğin kurucusu Zerdüş'tün Kral Küştaseb'in atının ayaklarını karnına sokup çıkardığına dair haberin âhad haberlere dayandığını çünkü bu olayın kralla birlikte onun özel adamlarının huzurunda gerçekleştiğinin aktarıldığını, bundan dolayı da bu rivayetin mütevâtir haber olamayacağını ifade etmektedir. O ayrıca Kral Küştaseb'in Zerdüş'tün cesaretini görünce onunla anlaştığını, Zerdüş'tün fikirleriyle Küştaseb'i, Küştaseb'in de kılıcıyla Zerdüş'ü desteklediğini ve bu sayede birçok bölgeyi hakimiyet altına aldıklarının rivayet edildiğini aktarmaktadır.<sup>113</sup>

### 2.3.3.3. Akıl

Nesefî'nin *el-Umde* 'de aklın bilgi kaynağı olmasıyla ilgili açıklamaları şöyledir:

“Mülhidler ve Râfîzîler ise onun hükümleri çelişkili olduğundan akılla bilgi sahibi olunacağını inkar ettiler. Aklın hükümleri asla birbiriyle çelişmez.<sup>114</sup> Akıl sahiplerinin ihtilafları, onların akıllarının eksik olması ya da nazarın şartların konusundaki eksiklikleri sebebiyledir. Bununlar birlikte akli yine onunla iptal ettiğinden o (aklı inkar eden) çelişkiye düştü.”<sup>115</sup>

<sup>111</sup> Bkz. Nisa, 4/157.

<sup>112</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 10b-11b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 9a-9b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 6a.

<sup>113</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 11b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 9b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 6a.

<sup>114</sup> Temel Yeşilyurt'un *el-Umde* tahkikinde bir kelime “قد” şeklinde zaptedildiğinden cümlenin anlamı “Aklın hükümleri bazen birbiriyle çelişmez” şeklindedir. Ancak *el-İntikâd* nüshalarında bu kelime “قط” şeklinde zaptedilmiştir.

<sup>115</sup> Nesefî, *Umde*, s. 4.

Bilgi kaynaklarından üçüncüsünün akıl olduğunu belirten Akşehrî, bazı akıl tariflerine yer vermekte ardından aklın bilgi kaynağı olmadığına dair iddialara cevap vermektedir.

İlim ehli, “Akıl, vasıtalar yoluyla göz önünde bulunmayanları (gâibât), müşâhede yoluyla duyumsanan şeyleri idrak eden, Allah’ın beyinde yarattığı ve nurunu kalpte kıldığı aydınlatıcı bir cevherdir.”<sup>116</sup> demiştir. Akıl hakkında “Tümel (küllî) durumları ve fikrî fiilleri idrak eden, Allah’ın insan bedeniyle tasarruf ve yönetme (tedbir) ilişkisiyle ilişkilendirilmiş olarak yaratmış olduğu rûhânî bir cevherdir.” denilmiştir. Kelâmcılar akli “Aracısız olarak tek bir defada varlıkların hakikatlerini idrak eden basit cevher” şeklinde tarif ederler. Hikmet ehli, “Akıl, işitme ve kazanmayla artan fitrî bir nurdur.” demişlerdir. Usulcüler ise akli şu şekilde tanımlarlar: “Akıl, duyuların idrakinin sona erdiği yerde başlayan yolu aydınlatan bir nurdur. Bu yolda aklın (kalb) ulaşmak istediği şey (matlûb) açık olup kalp o matlubu Allah’ın yardımıyla (tevfik) düşünmeyle (teemmül) beraber elde eder. Aklın ilim, fikir ve düşünceyi hazırlayan kuvve olduğu da söylenmiştir.<sup>117</sup> Akşehrî bu tanımlardan herhangi birini tercih ettiğini belirtmemektedir.

Akşehrî, akıl ile elde edilen bilginin zorunlu (zarûrî) ve çıkarımsal (istidlâlî) olarak iki tür olduğunu belirtmektedir. Zorunlu bilgi ilk düşünüşte meydana gelir ve bedîhî olarak isimlendirilir. Bütünün, parçadan büyük olması bu türden bilgiler arasında yer almaktadır. İstidlâlî bilgi ise düşünme ve akıl yürütmeye ihtiyaç duyulan bilgilerdir. Duman görüldüğünde ateşin var olduğunu bilmek bu türden bilgiye örnektir.<sup>118</sup>

Akşehrî duyular, haber ve akıl şeklindeki üç bilgi kaynağını bu şekilde açıkladıktan sonra bu yollarla bilginin elde edilmesinin insafı olanlar ve inat etmeyenler için açık olduğunu belirtmektedir.<sup>119</sup>

Akşehrî, mülhidlerin ve Râfizîlerin aklın bilgi kaynağı olmasını reddettiğini, onların bu konuda şöyle bir gerekçe ileri sürdüklerini belirtir:

Aklın verdiği hükümler birbiriyle çelişkilidir. (Küçük önerme)

---

<sup>116</sup> Beyâzîzâde bu tanımı Ebü’l-Kâsım el-Lâmişî’ye nispet etmektedir. Bu tanımın açıklaması için ayrıca bkz. Kemâleddin Ahmed Beyâzî, *İşârâtü’l-merâm min ‘ibârâti’l-İmâm*, thk. Yusuf Abdürrezzak eş-Şâfi, Pakistan: Zam Zam Publishers, 2004, s. 77.

<sup>117</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 9b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 5a-5b.

<sup>118</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 9b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 5b.

<sup>119</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 9b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 5b.

Verdiği hükümler çelişkili olan ise bilgi vasıtası olamaz. (Büyük önerme)

Öyleyse akıl da bilgi ifade eden bir kaynak değildir.<sup>120</sup>

Küçük önerme şöyle açıklanır: Çünkü akıl sahipleri kendi aralarında birçok ihtilafa düşmüşler, onlardan her biri kendi iddiasını akıl yoluyla ispat etmeye çalışmıştır. Kelâmcılar âlemin hâdis olduğunu, filozoflar ise âlemin kadîm olduğunu akıl vasıtasıyla ispat ederler.<sup>121</sup>

Büyük önerme şöyle açıklanır: Çelişkili hükümler veren bir şeyin verdiği çelişkili hükümlerden hangisinin doğru, hangisinin yanlış olduğu bilinmez. Bundan dolayı o, bilgi kaynağı olamaz.<sup>122</sup>

Akşehrî, Nesefî'nin onların delillerine üç açıdan cevap verdiğini belirtir. Buna göre Nesefî'nin birinci cevabı, küçük önermenin kabul edilmemesine (men‘); ikincisi, inkarcıların delillerinin kabul edilmemesine (men‘); üçüncüsü ise, onların kendi delilleri vasıtasıyla ilzâm edilmesine yöneliktir.<sup>123</sup>

I. Nesefî bu cevaba “Aklın hükümleri asla birbiriyle çelişmez” sözüyle işaret etmiştir. Bu şöyle açıklanır: Aklın hükümleri birbiriyle çelişmez, çünkü akıl Allah Teâlâ'nın kullarına verdiği delillerindendir. Allah'ın delilleri ise çelişkili olamaz.<sup>124</sup>

II. Nesefî, ikinci cevaba, “Akıl sahiplerinin ihtilafları onların akıllarının eksikliği sebebiyledir.” sözüyle işaret etmiştir. Akşehrî bunu şöyle açıklar: Akıl sahiplerinin mutlak olarak ihtilaf ittikleri görüşü kabul edilmez. İhtilaf, akıl sahiplerinin bazısının aklının eksik, bazısının aklının tam olması durumunda ortaya çıkar. Akşehrî'ye göre ihtilafın bir başka sebebi, akıl sahiplerinin düşünme şartlarını yerine getirme konusundaki kusurlarıdır. Bazı insanlar, kendi arzu ve istekleriyle hükümde bulunup bunun aklın hükmü olduğunu zannederler. Bazı insanlar da düşünme şartlarını yerine getirip akıllarıyla hükmederler ve hakikate ulaşırlar.

Akşehrî, düşünme şartlarının yerine getirilmemesini bir örnekle izah etmektedir: Allah'a

<sup>120</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey 11b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 9b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 6a.

<sup>121</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 11b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 9b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 6a.

<sup>122</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 11b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 9b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 6a.

<sup>123</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 11b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 9b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 6a-6b.

<sup>124</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 12a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 9b-10a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 6b.

mekan nispet eden kişi, âlemin parçalarını inceler ve farz edilen her iki varlığın yön konusunda ya diğer varlıkla iç içe olacağını (sâriyen fihi) ya da ondan ayrı olacağını düşünür. Bunun üzerine o, Allah'ın âleme mahal olmadığı ve âleme hulul etmediği düşüncesiyle Allah'ın yön konusunda âlemden ayrı olması gerektiği sonucuna ulaşır. Yani Allah bu durumda âleme göre bir yönde olacaktır. Ancak onun, âlemdeki unsurların ya birbiriyle iç içe ya da birbirinden ayrı olduğu şeklindeki düşüncesi şâhit âlemde doğru olsa da mutlak olarak doğru değildir. Onun hataya düştüğü nokta, şâhit âlemde farz edilen her iki varlığın ya iç içe ya da ayrı olduğu görüşü yerine, mutlak olarak farz edilen her iki varlığın ya iç içe ya da birbirinden ayrık olduğu görüşünde olmasıdır. Eğer bu kişi düşünmenin kurallarına riayet etmiş olsaydı, yönün hâdis olduğunu ve Allah'ın hâdislerle nitelenmeyeceğini düşünerek Allah'ın yönle nitelenmeyeceği sonucuna ulaşırđı. Akşehrî göz ile görmeye de benzer durumun geçerli olduğunu belirtir. Zira ilk bakışta görülebilecek şeyler olduğu gibi görülmesi için çaba ve külfetin gerekli olduğu durumlar da vardır.<sup>125</sup>

III. Akşehrî'ye göre Nesefî üçüncü cevaba “Bununla birlikte o (aklı inkar eden) çelişkiye düştü” sözüyle işaret etmiştir. Akşehrî bunu şöyle açıklamaktadır: Aklın bilgi kaynağı olduğunu reddedenler “Aklın verdiği hükümler birbiriyle çelişkilidir.” şeklindeki sözleriyle çelişkiye düşerler. Çünkü onlar, bu sözleriyle aklı yine akıl yoluyla reddetmeye çalışırlar. Nitekim onların bu sonuca, aklın bilgi kaynağı olmadığı fikrine ulaşmaları, yanlış da olsa akıl yoluyla olmuştur.<sup>126</sup>

Akşehrî'ye göre aklın bilgi kaynağı olduğunu reddedenlere karşı verilecek kesin cevap şöyledir: Onlara aklın bilgi kaynağı olmadığına dair bilgiye hangi yolla ulaşıldığı sorulur. Eğer onlar bu bilgiye akıl yoluyla ulaştıklarını söylerlerse çelişkiye düşerler. Eğer bu bilgiye haber yoluyla ulaştıklarını söylerlerse bu bilgiyi onlara kimin haber verdiği sorulur ve hangi yolla bu haberin doğru ya da yanlış olduğunu bildikleri sorulur. Çünkü haberin doğru ya da yanlış olması ancak akıl yoluyla bilinebilir. Eğer onlar bu bilgiyi duyu yoluyla bildiklerini söylerlerse, onlara hangi duyu yoluyla bildikleri sorulur ve “Eğer duyu yoluyla bu bilgiye ulaşılıyorsa sağlam duylara sahip olduğumuz halde biz neden bu bilgiye ulaşmıyoruz, halbuki sağlam duylara sahip olanlar duyumsanan

<sup>125</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 12a-12b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 10a-10b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 6b.

<sup>126</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 12b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 10b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 6b.

konularda ihtilafa düşmezler.” denilerek cevap verilir.<sup>127</sup>

Akşehrî, bu bağlamda muhalifler tarafından şöyle bir itirazın dile getirilebileceğini belirtir: “Bir şeyin kendisiyle reddedilmesi mümkün olmadığı gibi bir şey kendisiyle de ispat edilemez. Aklın bilgi kaynağı olduğunu kabul edenler, akli yine akıl yoluyla ispat ederler. Çünkü vakıadaki ihtilaftan dolayı aklın bilgi kaynağı olduğunun ispatı zorunlu değil nazârî şeyler arasında yer alır. Bu durumda bir şeyin kendisiyle ispat edilmesi söz konusu olur. Bir şeyin kendisiyle ispat edilmesi ise bir şeyi bilmeden önce onunla amel etmeyi gerektirir ki bu imkânsızdır.” Akşehrî, bu itiraza aklın bilgi kaynağı olduğunu bilmenin zorunlu olduğu söylenilerek cevap verilir.<sup>128</sup> Aklın bilgi kaynağı olmasının vakıadaki ihtilaftan dolayı zorunlu olamayacağı şeklindeki iddiaya karşı ise buradaki ihtilafın inat ve mükâbere sebebiyle olduğu söylenir.<sup>129</sup>

### 2.3.3.3.1. Akılların Birbirinden Farklı Oluşu

Nesefî, *el-Umde*'de Mu'tezile'nin hilâfına akılların fitrat itibariyle birbirinden farklı olduğunu belirtmektedir.<sup>130</sup>

Akşehrî, Mu'tezile'nin yaratılış itibariyle akılların birbirinden farklı olamayacağı görüşüne sahip olduğunu belirtmektedir. Onların bu konudaki delilleri şöyledir: Akıl, sorumluluğun (teklîf) menâtıdır (hükümün bağlı olduğu vasıf). Sorumluluğun insanlarda eşit olması, onların akıl konusunda da eşit olmalarını gerektirir. Akşehrî, Nesefî'nin de ifade ettiği gibi bir insanın mükellef sayılabilmesi için kendisinde akıl isminin verileceği kadarıyla aklın bulunmasının yeterli olacağını belirtmektedir.<sup>131</sup>

Akşehrî, Ehl-i sünnet'e göre yaratılış itibariyle bazı insanların akıllarının bazılarından eksik olmasının mümkün olduğunu belirtir. O, Ehl-i sünnet'in konuyla ilgili üçü akli biri nakli olmak üzere dört deliline yer verir bu delilleri değerlendirir.

I. Birinci akli delil şöyledir: Akıl, Allah'ın lütfudur ve gözün görmesinde olduğu gibi

<sup>127</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 12b-13a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 10b-11a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 6b.

<sup>128</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî'de Ehl-hakka göre aklın bilgi kaynağı olduğunun bilinmesinin zorunlu olduğunu belirtmektedir. Nitekim aklın bedâhetiyle sabit olan bilgi duyu bilgisi gibi zorunludur. Bkz. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebseratü'l-edille*, I, 27.

<sup>129</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 13a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 11a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 7a.

<sup>130</sup> Nesefî, *Umde*, s. 4.

<sup>131</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 13b-14a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 11b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 7a.

Allah'ın bazı kimselere lütufta bulunmayıp bazılarına lütüfta bulunması câizdir. Akşehrî bu delilin problemlili olduğunu belirtmektedir (fihî nazar). Çünkü Allah'ın bazı kimselere daha fazla lütufta bulunmasının câiz olması, onun gerçekleşmesini gerektirmez.<sup>132</sup>

II. İkinci aklî delil şöyledir: Bazı çocuklar öncesinde herhangi bir tecrübeye sahip olmadıkları halde yetişkin kimselerin elde edemeyeceği bilgilere ulaşır. Bu çocuğun aklının yetişkin birinden fazla olduğunu gösterir. Akşehrî, bu delilin de problemlili olduğunu belirtmektedir. Çünkü çocuğun elde ettiği bu bilgilerin, onun aklının fazla olması sebebiyle değil Allah'ın ilhamı sebebiyle olması mümkündür. Nitekim akılları olmadığı halde arılar Allah'ın ilhamı sayesinde dörtgen, altıgen evler yapabilirler.<sup>133</sup>

III. Üçüncü aklî delil şöyledir: Allah Teâlâ iki kadının şahadetini bir erkeğin şahadetini eşit tutmuştur. Bu ise kadınların hafıza (zabt) melekelerinin yani akıllarının eksikliğinden dolayıdır.<sup>134</sup>

IV. Bu konudaki naklî delil ise şudur: Hz. Peygamber kadınlar hakkında “Onların akılları ve dinleri eksiktir.” buyurmuştur.<sup>135</sup>

#### 2.3.4. İlhamın Bilgi Değeri

Nesefî *el-Umde*'de “İlham bilgi kaynağı değildir. Çünkü ona (ilhâm) benzeriyle muâraza bulunulur. Taklid de böyledir.” diyerek ilham ve taklidin bilgi kaynağı olamayacağını ifade etmektedir.<sup>136</sup> Nesefî, *el-İ'timâd*'da ise ilhamın genel-geçer ve kanıtlanabilir bir bilgi kaynağı olmadığını belirtmektedir. O, ilhamın bilgi kaynağı olamayacağını şöyle açıklamaktadır: Bir kişi kendi sözünün hak olduğunun kendisine ilham edildiğini iddia ederse, muhalifî de ona “Bana da senin sözünün bâtıl olduğu ilham edildi” diyerek muârazada bulunabilir. Eğer ilk iddia sahibi sen ilham ehlinden değilsin diyerek mukabelede bulunursa, muhalifî de aynı şeyi söyleyerek ona cevap verir.<sup>137</sup> Dolayısıyla ilham aldığını iddia eden kişinin bu iddiasını başkasına karşı kanıtlaması mümkün

<sup>132</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 13b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 11b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 7a.

<sup>133</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 13b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 11b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 7a.

<sup>134</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 13b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 11b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 7a.

<sup>135</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 13b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 11b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 7a.

<sup>136</sup> Nesefî, *Umde*, s. 4.

<sup>137</sup> Nesefî, *el-İ'timâd*, s. 126.

değildir.

Akşehrî, Neseffî'nin duyular, haber ve aklın bilgi kaynağı olduğunu ispat ettikten sonra bu bilgi kaynakları dışında dinlerin doğruluğunun ya da yanlışlığının bilinebileceği başka bir bilgi kaynağının olmadığını ifade ettiğini belirtmektedir.<sup>138</sup> Akşehrî'nin bu ifadesi kelâmcıların üç bilgi kaynağını dinlerin ya da inançların doğruluğunun ya da yanlışlığının bilinmesi noktasında ele aldıklarını göstermektedir.

Akşehrî ilhamı; “Akıl ya da nistan bir istidlal olmaksızın feyiz yoluyla kalbe doğan ve amele çağırın bir bilgi” şeklinde tarif etmektedir. O, ilhamın cumhura göre delil (hüccet) olmadığını, bazı Sûfilere göre ilhamın delil kabul edildiğini ifade eder.<sup>139</sup> Burada belirtmek gerekir ki İslâm âlimlerinin çoğunluğu ilhamı dini konularda kesin delil ve genel geçerliliği olan bir bilgi türü olarak kabul etmese de onlar bilginin insanlara ilham yoluyla gelmesinin mümkün olduğunu kabul ederler.<sup>140</sup>

Akşehrî konuyla ilgili her iki tarafın aklî ve naklî delillerine yer vermekte ardından Sûfîlerin ileri sürdüğü delillere cevap vermektedir.

Cumhurun delilleri şöyledir:

I. Aklî delillerden birincisi şöyledir: Eğer ilham delil olursa, herkes kendi görüşünün doğru, muhalifinin görüşünün yanlış olduğunun kendisine ilham edildiğini iddia eder. Bu ise birbiriyle çelişen dinlerin hak olmasına yol açar. Ayrıca bu, her dinin hem doğru hem de yanlış olduğuna götürür. Çünkü her din mensubunun kalbinde dininin doğru olduğu, o dine inanmayanın kalbinde ise o dinin yanlış olduğu fikri bulunur.<sup>141</sup>

II. Aklî delillerden ikincisi şöyledir: Kalpte vaki olan şeyin Allah'tan olması mümkün olduğu gibi şeytandan ya da kişinin kendi nefsinden olması da mümkündür. Nitekim Kur'an-ı Kerîm'de şeytanların dostlarına ilhamda bulunduğu<sup>142</sup> ve nefsin vesvese

<sup>138</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 14a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 12a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 7a.

<sup>139</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 14a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 12a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 7a.

<sup>140</sup> İlhamla ilgili olarak bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “İlham”, *DİA*, XXII, 100-101; Ahmet Ak, “Mâturîdî Âlimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynağı Olması”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, c: V, sayı: 2, s. 120-146; Abdülgaffar Aslan, “Kelâm'da İlhamın Bilgi Değeri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, c: I, sayı: 20, s. 25-45; Ahmet İshak Demir, *Mütekaddimin Dönemi Kelâmcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, 1993.

<sup>141</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 14a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 12a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 7a-7b.

<sup>142</sup> Bkz. En'am, 6/121.

verdiğine<sup>143</sup> işaret edilmiştir. Bu ihtimaller sebebiyle ilham delil olmaz. Bunların birbirinden ayırt edilmesi, Kur’ân-ı Kerîm ve sünnet gibi dinin asıllarıyla istidlalde bulunma yoluyla ya da akıl yürütmeye olabilir. Ancak Akşehrî’ye göre bunlar istidlal yoluyla ayırt edildikten sonra ilham olmaktan çıkarlar ve icthad olurlar. Bu ilhamın mutlak olarak bilgi kaynağı olmadığı anlamına gelmektedir.<sup>144</sup>

III. Naklî deliller ise şöledir: “Onlar: Yahudi ve Hıristiyan olmadıkça hiç kimse cennete giremez diye iddia ederler. Bu onların kuruntusudur. De ki: Eğer doğru söyleyenler iseniz delillerinizi getirin.”<sup>145</sup> ayetinde Allah, Yahudileri, gösterilmesi (izhâr) mümkün olan burhandan (delil) aciz olmalarıyla ilzâm etmiştir. Eğer ilham delil olsaydı Allah, onları delil göstermekten aciz olmalarıyla ilzam etmezdi.

“Kim, hakkında hiçbir delil olmadığı halde Allah ile birlikte başka bir ilaha taparsa, onun hesabı ancak Rabbi katındadır.”<sup>146</sup> ayeti de ilhamın delil olmadığına işaret etmektedir. Burada Allah Teâlâ putlara ibadet eden putperestleri, bu konuda delil göstermekten aciz olmalarından dolayı kınamıştır. Eğer kalplerinin şehadeti onlar için delil (hüccet) olsaydı Allah bundan dolayı onları kınamazdı.

Bu konuda bir başka naklî delil de Hz. Peygamber’in “Kim Kur’ân’ı kendi görüşüyle (re’y) tefsir ederse cehennemdeki yerini hazırlasın.”<sup>147</sup> sözüdür. Buradaki re’yden maksat, akıl yürütme ya da aklî çıkarım olmaksızın Kur’ân’ın tefsir edilmesidir. Çünkü akıl yürütme ve aklî çıkarımdan istifade edilerek Kur’ân’ın tefsir edilmesi görüş birliğiyle câiz kabul edilir. Eğer akıl yürütme ya da aklî çıkarıma dayanmayan re’y bilgi için uygun olsaydı peygamber bununla Kur’ân’ı tefsir etmeyi yasaklamazdı.<sup>148</sup>

Akşehrî devamında Sûfîlerin ilhamın dini hükümler konusunda delil olduğuna ve ilhamla amel etmenin câiz olduğuna dair delillerine yer verip bunlara cevap vermektedir.

I. Kur’ân-ı Kerîm’de nefse iyiliğin ve kötülüğün ilham edildiğinin söylenmiştir.<sup>149</sup>

---

<sup>143</sup> Bkz. Kâf, 50/16.

<sup>144</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 14a-14b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 12a-12b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 7b.

<sup>145</sup> Bakara, 2/111.

<sup>146</sup> Mü’minûn, 23/117.

<sup>147</sup> Benzer bir hadîs için bkz. Tirmizî, “Tefsîrü’l-Kur’ân”, 2951.

<sup>148</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 14b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 12b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 7b.

<sup>149</sup> Bkz. Şems, 91/8.



Sûfiler, bunun iyilik ve kötülüklerin kalbe doğması yoluyla olacağını söylemişlerdir. Akşehrî'ye göre bu ayet, iyilik ve kötülüklerin nefse bilgi yoluyla yani ayetler ve aklî deliller yoluyla (hucec) öğretilmesini ifade etmektedir.

II. Allah, Kur'ân-ı Kerîm'de arılara vahyettiğini<sup>150</sup> bildirmiş, böylelikle onlar akıl yürütmeksizin maslahatlarını bilmişlerdir. Arıya vahyeden Allah'ın inanan kişiye vahyetmesi daha önceliklidir. Akşehrî, arılara vahyedilmesiyle burada tartışılan ilhamın kıyaslanmasını doğru bulmaz. Ona göre arılara vahyedilmesi Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'a izafe edilir. Allah'a izafe edilen ilham ise hak olur. Ancak buradaki tartışma, kalbe doğan ve Allah'tan mı şeytandan mı yoksa nefisten mi olduğu belli olmayan bir şey hakkındadır.<sup>151</sup>

### 2.3.5. Taklidin Bilgi Değeri

Nesefî, *el-Umde* de ilhamın bilgi kaynağı olmadığını belirttiikten sonra aynı gerekçeyle yani misliyle muârazada bulunulmasının mümkün olması sebebiyle taklidin de bilgi kaynağı olmayacağını belirtmektedir. Akşehrî, taklidi, herhangi bir açıklama (beyân) ya da aklî delil (burhân) olmaksızın başkasının görüşünün kabul edilmesi olarak tarif etmektedir.<sup>152</sup>

Akşehrî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'den naklen şunları söylemektedir: Mukallid ya bütün din sahiplerini ya da tek bir dinin ehlini taklid eder. Eğer o bütün din sahiplerini taklid ederse, dinlerin birbiriyle çalıştığından bu imkânsız olur. Eğer mukallit, tek bir din ehlini taklid ederse, kendisine bu dini neden diğer dinlere tercih ettiği sorulur. Eğer o, buna dair bir delil ortaya koyamazsa, bu onun seçiminin geçersiz olduğunu gösterir. Delil ortaya koyarsa bu defa delile dayandığından dolayı taklid ortadan kalkmış olur. Ayrıca taklitte ancak iddiaların artırılması söz konusudur. Çünkü mukallide kendi dininin neden doğru olduğu sorulduğunda cevap olarak taklid ettiği kişinin bu dine inandığını söyler. Ona taklid ettiği bu kişinin dininin niçin doğru olduğu sorulduğunda ise ikinci bir kişiyi sonra yine benzer soru sorulduğunda üçüncü kişiyi zikreder ve böylelikle mukallidin iddiaları sürekli çoğalır. Bir iddianın doğruluğu ise başka bir iddia ileri sürmekle değil, delille (burhân) ortaya konur.<sup>153</sup>

<sup>150</sup> Bkz. Nahl, 16/68.

<sup>151</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 15a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 12b-13a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 7b.

<sup>152</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 15a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 13a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 7b. Ayrıca bkz. Eyyüp Said Kaya, "Taklid", *DİA*, XXXIX, 464.

<sup>153</sup> Akşehrî, *İntikâd*, Orhangazi, 15a-15b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 13a-13b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 7b-8a; Bkz. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 35-36.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: İLÂHİYYÂT BAHİSLERİ

### 3.1. Âlemin Hâdis Oluşu

Akşehrî, âlemin sonradan var olduğunu (hudûs) ispat etmenin birtakım kavramların bilinmesine bağlı olduğunu belirtmektedir. Bu kavramlar; âlem ve muhdes kavramları ile âlemin kısımlarını oluşturan cevher, cisim, araz kavramlarıdır.<sup>154</sup>

Akşehrî, kelâmcılar nezdinde âlemin a'yân ve arazlardan meydana geldiğini<sup>155</sup> ve bu ifadenin Allah dışındaki varlıkların tamamı için kullanıldığını belirtmektedir.<sup>156</sup>

Muhdes, varlığından önce yokluğun bulunduğu şeydir. Bu anlamdaki muhdes “muhdes-i zamânî” olarak isimlendirilir. Muhdes, bazen “varlığında başkasına muhtaç olan” olarak da tarif edilir. Bu da “muhdes-i zâtî” olarak isimlendirilir. Ayrıca muhdesin, “varlığının başlangıcı olan” ya da “varlığının başı (evvel) olan” olduğu da söylenilmiştir.<sup>157</sup>

Cevher dilde “asıl” anlamına gelir. Nitekim “Falan kişinin cevheri şerefli” denildiğinde onun aslının şerefli olduğu anlaşılır. Cevherin kelâmcılar ve mantıkçılar arasında yaygın olan tanımı “Zâtıyla kâim olup zıtları kabul eden” şeklindedir. Zıtları kabul etmenin anlamı, birbirinin yerine geçecek şekilde zıtların kabul edilmesinin mümkün olmasıdır. Mesela cevher siyahla kâim olduğunda onun zıttı olan beyazı kabul etmesi yerine geçme yoluyla (bedel) mümkün olur.<sup>158</sup>

Matematikçilere (hussâb) göre cisim “Üç boyutu yani uzunluğu, genişliği ve derinliği olan şey”dir. Bölünemeyen tek cevheri, nokta olarak isimlendiren Matematikçilere göre eğer iki nokta bir araya gelirse hat (doğru) yani uzunluk meydana gelir. Hat (başka bir hatla) birleştiğinde uzunluğu ve genişliği olan sathı (yüzey) oluşturur. Sath ise üst ya da alt yönden başka bir sath ile birleşirse derinlik oluşur ve bu matematiksel cisim (el-cismü't-ta'lîmî) olarak isimlendirilir. Bu görüşe göre cisim en az sekiz parçadan (cüz') oluşmaktadır. Akşehrî, matematikçilerin cisim görüşünü bu şekilde açıkladıktan sonra

<sup>154</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 15b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 13b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 8a.

<sup>155</sup> Akşehrî'nin bu taksimi, onun İmam Mâtürîdî'nin âlem taksimini takip ettiğini göstermektedir. Bkz. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Beyrut: Dârü sâdir, ts., s. 77-78.

<sup>156</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 15b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 13b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 8a.

<sup>157</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 15b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 13b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 8a.

<sup>158</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 15b-16a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 13b-14a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 8a.

“Ashabımızdan önce gelenler ve Mu‘tezile’nin tamamı bu konuda onlarla benzer görüşü benimsemiştir.” demektedir. Akşehrî, Eş‘arîler’in, cismin iki ya da daha fazla cüz’den oluştuğu görüşünde olduğunu belirtmektedir.<sup>159</sup>

Dilde “Devamlılığı olmayan” anlamına gelmektedir. Nitekim “Falan kişiye keder ya da hastalık arız oldu” denilir. Kelâmcıların terminolojisinde ise araz, hâdis varlıklarda sabit olup onların zâtlarına zâit olan sıfatların ismidir. Arazın tanımı konusunda farklı görüşler bulunduğunu belirten Akşehrî, arazın “devamlılığı imkânsız olan”, “başkasıyla var olan”, “cevherle kâim olan”, “iki zamanda devamlı olmayan” gibi çeşitli tanımlarının yapıldığını ifade etmektedir.<sup>160</sup>

Akşehrî, bu ifadelerinin ardından Felâsifenin tamamının<sup>161</sup> ve Mu‘tezile’den Nazzâm’ın (ö. 231/845) bölünemeyen cüz’ olan cevherin varlığını inkar ettiğini,<sup>162</sup> onların cüz’lerin sonsuza kadar bölünebileceğini iddia ettiklerini belirtir. Akşehrî, onların delillerini şöyle açıklar: Cevher-i ferdin var olduğu takdir edildiğinde, o yer tutan (mütehayyiz) olur. Her yer tutan şeyin ise zorunlu olarak sağı solundan farklıdır ve güneş ışığı vurduğunda onun bir tarafı aydınlık diğer tarafı karanlık olur. Bu gibi şeyler ise bölünmeyi gerektirir. Akşehrî, bu görüşe karşı Neseff’in “Zâtın tek, iki yönün (vech) ise bu zât ile kâim olan iki araz olması mümkündür.” şeklinde cevap verdiğini, ancak bu cevabın problemliliğini belirtmektedir. Çünkü cevherin eğer iki cevher olursa, bu durumda cevher-i ferdin sonsuza kadar bölündüğü şeklindeki iddianın doğruluğu ortaya çıkar. Eğer cevherin bu iki yönü, Neseff’in iddia ettiği gibi iki araz olursa, bu durumda iki arazın mahallerinin farklı olması gerekir. Çünkü iki zıt arazın tek bir mahalde kâim olması imkânsızdır.<sup>163</sup>

Akşehrî, cevher-i ferdin bölünemeyeceğine dair şöyle bir delile yer vermektedir: Mevcut bulunan (hâzır) hareket, bölünen değildir. Çünkü eğer o bölünen olsaydı, onun tamamı

<sup>159</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 16a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 14a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 8a.

<sup>160</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 16a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 14a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 8a.

<sup>161</sup> Bkz. Ebü’l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-islâmiyyîn ve ihtilâfî’l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, Beyrut: Mektebetü’l-asriyye, 1990, II, 6.

<sup>162</sup> Eş‘arî, Nazzâm’ın “Yarısı olmayan yarım, cüzü olmayan cüz yoktur.” dediğini nakletmektedir. Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-islâmiyyîn*, II, 6; Nazzâm’ın bölünemeyen cüz (cüz’ lâyeteccezzâ) hakkındaki görüşleri için bkz. Abdülhâdi Ebû Rîde, *İbrahim en-Nazzâm’da Tabiat Anlayışı*, çev. Hüseyin Aydın, Malatya: Nehir Yayınevi, 2003, s. 53-77.

<sup>163</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 16a-16b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 14a-14b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 8a-8b.

mevcut bulunmazdı. Çünkü hareketin parçalarının özelliği varlıkta bir arada bulunmamasıdır. Mevcut bulunan hareket bölünmediği zaman, hareketin içinde bulunduğu mesafenin de bölünmemesi gerekir. Mevcut bulunan hareketin içinde bulunduğu şey bölünmeyen olduğunda ise ki o cevherdir. Bu durumda bölünmeyen cevherin varlığı gerekli olur.<sup>164</sup>

Akşehrî, cevher-i ferdin ispatına yönelik başka bir delilin de öne sürüldüğünü belirtir.<sup>165</sup> Noktanın bölünmez olduğu fikrine dayanan bu delil şöyledir: İttifakla bölünmeyen nokta ya cevher ya da araz olabilir. Nokta eğer kelâmcıların dediği gibi cevher olursa, ulaşılmak istenen sonuca yani cevher-i ferdin varlığına ulaşılmış olur. Eğer nokta araz olursa, onun mahalli de bölünmez. Çünkü araz olan noktanın mahalli bölünürse, mahallinin bölünmesiyle nokta da bölünür. Çünkü mahallin bölünmesi, hulul edenin (hâl) de bölünmesini gerektirir. Ancak noktanın bölünmesi imkânsız olduğundan dolayı onun mahallinin bölünmesi de imkânsız olur. Onun mahalli ise cevherdir. Bu durumda sonsuza kadar bölünmesi imkânsız olan cevherin varlığı gerekli olur. Akşehrî bu delilin problemlili (fihî nazar) olduğunu belirtmektedir. Çünkü nokta, araz olduğu takdirde, mahallinin bölünmesiyle onun da bölüneceği kabul edilmez. Bu ancak noktanın mahalle hulûlü, hulûl-i sereyânî yoluyla olduğunda gerekli olur.<sup>166</sup>

Nesefî, kelâmcıların çoğunluğunda olduğu gibi *el-Umde*'de Allah'ın varlığını hudûs deliliyle ispata çalışmaktadır. Bu delilin ilk defa Mu'tezile kelâmcıları tarafından kullanıldığı bilinmektedir. İmam Mâtürîdî sünnî kelâmcılar içerisinde bu delili en ayrıntılı şekilde ortaya koyanların başında kabul edilmektedir.<sup>167</sup>

Akşehrî'nin hudûs delilini incelemesine geçmeden önce Nesefî'nin hudûs delilini nasıl

---

<sup>164</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 16b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 14b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 8b.

<sup>165</sup> Bu istidlal kütüphane kataloglarında Niksârî'ye nispet edilen *el-Umde* şerhinde filozofların delili olarak sunulmaktadır. Bkz. Niksârî, *Şerhu 'l-Umde*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Laleli, nr. 2314, vr. 8b; Niksârî, *Şerhu Umdeti 'l-akâid*, Milli Kütüphane, nr. Gedik 17865, vr. 13b; Ancak Niksârî'nin vefatı h. 901 olduğundan Akşehrî'nin onun görüşüne atıf yapmış olması düşünülemez. Başka yerlerde Akşehrî'nin "şârihlerden birisi" diyerek atıfta bulunduğu ifadelerin de Niksârî'ye nispet edilen eserde geçtiği görülmektedir. Bu durumda iki ihtimal düşünülebilir. Birincisi; kütüphanen kataloglarında Niksârî'ye nispet edilen bu eser daha erken vefatlı başka bir müellifin eseri olabilir. Nitekim aynı eser kütüphane kataloglarında Halil b. Ali en-Neccârî'ye de nispet edilmektedir. İkincisi; Niksârî Akşehrî'nin atıfta bulunduğu sözkonusu ifadeleri başka bir müelliften almış olabilir.

<sup>166</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 16b-17a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 14b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 8b.

<sup>167</sup> Bekir Topaloğlu, "Hudûs", *DİA*, XVIII, 305; Ayrıca bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu 't-tevhîd*, s. 77-83.

izah ettiğini aktarmak faydalı olacaktır. Neseffî hudûs delilini şöyle açıklamaktadır:

Dehriyye'nin aksine âlem hâdistir. Çünkü o (âlem), Allah Teâlâ dışındaki varlıkların tamamının ismidir. O (âlem), ya kendisiyle kâim olur -ki bu ayndır-, ya da başkasıyla kâim olur -ki bu da arazdır-. Kendisiyle kâim olan ise ya mürekkep olur -ki o cisimdir-, ya da mürekkep değildir -ki o da cevherdir-. Arazlar da hâdistir. Onlardan bir kısmının hudûsu duyu yoluyla, onların var olmaları sırasında yok olan zıtlarının hudûsu ise delil yoluyla bilinir. Çünkü onların (zıtlar) yokluğu kabul etmesi, onların hâdis olduğunu gösterir. Çünkü eğer onlar kadîm olsaydı yoklukları imkânsız olurdu. Çünkü kıdem yokluğa aykırıdır. A'yanlar ise hareket ve sükundan ayrı kalmadıkları için arazlardan ayrı kalmazlar. Çünkü o (a'yanlar) ikinci zamanda birinci mekanda olursa, bu sükündür. Çünkü o (sükûn), tek bir mekanda iki oluştan ibarettir. Ya da o (a'yan) ikinci zamanda başka bir mekanda olursa, bu harekettir. Çünkü o (hareket), iki mekanda iki oluştan ibarettir. Hâdisten ayrı kalmayan şey ise hâdis olur. Çünkü hâdis olandan ayrı kalmayan şeyin, hâdisin olanın önüne geçmesi düşünülemez. Çünkü öne geçmede ayrı kalma vardır. Ayrı kalma ise imkânsız olduğundan öne geçme de imkânsız olur. Hâdisten ayrı kalmayan şey, hâdisten önce var olmadığı zaman ya onunla mukarin olur ya da ondan sonra var olur. Hâdislere mukarin olan ya da onlardan geç var olan şey ise zorunlu olarak hâdistir.”<sup>168</sup>

Akşehrî Neseffî'nin âlemin hudûsuna dair ortaya koyduğu hudûs delili daha sistematik bir tarzda ifade etmekte, bu delilin içiğinde yer alan bazı unsurları eleştirmekte ayrıca bu delile karşı ileri sürülebilecek bazı itirazlara cevap vermektedir.

Akşehrî hudûs delilini kıyas formunda ifade ederek şöyle izah etmektedir:

Âlem Allah'ın dışındaki varlıkların ismidir. (Küçük önerme)

Allah'ın dışındaki varlıklar muhdestir yani sonradan var olmuştur. (Büyük önerme)

Öyleyse âlem muhdestir.<sup>169</sup>

Akşehrî'ye göre “Âlem Allah'ın dışındaki varlıkların ismidir.” şeklindeki önerme açıktır.

Buradaki büyük önermenin açıklaması ise şöyledir: Akşehrî'ye göre Neseffî, “O (âlem) ya kendisiyle kâim olur ki bu ayndır, ya da başkasıyla kâim olur ki bu da arazdır”

<sup>168</sup> Neseffî, Umde, s. 5.

<sup>169</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 17a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 14b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 8b.

sözünden “Hâdislere mukarin olan ya da onlardan geç var olan şey ise zorunlu olarak hâdistir.” sözüne kadar olan ifadeleriyle buna işaret ettiğini belirtmektedir.<sup>170</sup>

Akşehrî’ye göre Neseî’nin sözkonusu ifadelerinin takrîri şöyledir:

Arazlar hâdistir. Çünkü biz sükûndan sonra hareket eden bir cisim gördüğümüzde, o cisim halindeyken başlangıçta onda hareketin olmadığını, sonradan meydana geldiğini duyu ve müşahede yoluyla biliriz. Bununla birlikte biz, hareketin zıttı olan sükûnun önceden var olduğunu, hareketin ortaya çıkmasıyla onun yok olduğunu müşahede ederiz. Sükûnun yokluğu kabul etmesi, onun hâdis olduğunu gösterir. Çünkü o eğer kadîm olsaydı, yokluğu kabul etmezdi. Bu yolla sükûnun hâdis olduğu delil vasıtasıyla bilinmiş olur.<sup>171</sup>

Akşehrî bunun üzerine şöyle denildiğini belirtmektedir:

“Kitaptan ve onun şerhinden anlaşılan budur. Ancak bu problemlidir. Çünkü Neseî’nin bu ifadeleri bütün arazların hâdis olduğuna delâlet etmez. Çünkü acizlik, kudret, ölüm, hayat gibi arazların ne kendileri ne de zıtları his yoluyla bilinmez. Yine onun hareketi duyumsanır (mahsûs), sükunun duyumsanmayan yapması düşünmeye açıktır (mahallü teemmül)”<sup>172</sup>

Akşehrî bu itirazın incelemeye açık olduğu belirtmektedir (fi hâze’n-nazar bahs). Akşehrî’ye göre Neseî “A’yanlar arazlardan ayrı bulunmazlar çünkü onlar hareket ve sükundan ayrı kalmazlar.” sözüyle yetinerek arazların tamamının hâdis olduğuna istidlalde bulunmamıştır. Çünkü onun bu sözünden arazların tamamının hâdis olduğu gerekli olur. Akşehrî’ye göre Neseî’nin ifadelerinden hareketle bütün arazların hâdis olduğuna şu şekilde istidlalde bulunulabilir:

Arazlar a’yanlarla kâim olurlar ve a’yanlara ihtiyaç duyarlar.

A’yanlar hareket ve sükundan ayrı olmadıkları için hâdistir.

Öyleyse arazların tamamı hâdistir.

Akşehrî hâdis olan a’yanlara ihtiyaç duyan arazların hâdis olmaya daha layık olacağını belirtmektedir. Akşehrî ayrıca itirazda düşünmeye açık olduğu ifade edilen husus

<sup>170</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 17a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 14b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 8b.

<sup>171</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 17a-17b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 15a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 8b-9a.

<sup>172</sup> Bu ifadeler kataloglarda Niksârî’ye nispet edilen eserde yer almaktadır Bkz. Niksârî, *Şerhu’l-Umde*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Laleli, nr. 2314, vr. 9a.

hakkında Neseffî'nin hareketin duyumsanır, sükunun duyumsanmayan olduğunu açıkça ifade etmediğini belirtir. Dolayısıyla bu eleştiri geçerli değildir.<sup>173</sup>

Akşehrî'ye göre Neseffî'nin a'yanların hudûsuna dair sözlerinin takrîri ise şöyledir:

A'yanlar hâdislerden (yani arazlardan) ayrı kalmaz. (Küçük önerme)

Hâdislerden ayrılmayan her şey hâdistir. (Büyük önerme)

Sonuç olarak a'yanlar hâdistir.<sup>174</sup>

Akşehrî “A'yanlar hâdislerden ayrı kalmaz.” şeklindeki küçük önermenin açıklamasına Neseffî'nin “Çünkü a'yanlar hareket ve sükundan ayrı kalmazlar” sözüyle işaret ettiğini belirtmektedir.

Akşehrî'ye göre Neseffî'nin bu ifadesinin takrîri şöyledir: A'yan hareket ve sükundan ayrı kalmaz çünkü a'yan ikinci bir zamanda ilk mekanında kalırsa sükun gerçekleşir. Sükun, tek bir mekandaki iki oluştur (kevneyn). A'yan ikinci bir zamanda ilk mekandan başka bir mekanda olursa hareket gerçekleşir. Hareket ise iki mekandaki iki oluştan (kevneyn) ibarettir. Akşehrî, kelâmcılara göre mekanın “Olmadığı takdirde boşluğun olacağı, cisimle (şey) dolu vehmî boyut (bu'd)” olarak tanımlandığını belirtir. Akşehrî buna dair şöyle bir misal verir: Bir borudan su ve havanın çıktığını düşündüğümüzde onun iki kenarı arasında bir boyut (bu'd) olduğunu görürüz. Bu boyut mekandır. Aristo ise mekanı “Cismin, kuşatılan cismin dış yüzeyine temas eden ve onu kuşatan iç yüzeyi” olarak tanımlamaktadır.<sup>175</sup> Akşehrî bu açıklamalarının ardından a'yanların hâdislerden ayrı kalmayacağını ortaya çıkacağını ifade etmektedir.<sup>176</sup>

Akşehrî'ye göre “Hâdislerden ayrı kalmayan her şey hâdistir.” şeklindeki büyük önermenin açıklamasına Neseffî “Çünkü hâdis olandan ayrı kalamayan şeyin, hâdis olanın önüne geçmesi düşünülemez.” sözü ve bunun devamındaki sözüyle işaret etmiştir. Akşehrî'ye göre Neseffî'nin bu ifadelerinin takrîri şöyledir: Çünkü a'yanların hâdislerden ayrı kalmayacağı sabit olduğunda a'yanların arazlardan önce var olması mümkün olmaz.

<sup>173</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 17b-18a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 15a-15b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 9a.

<sup>174</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 18a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 15b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 9a.

<sup>175</sup> Bu tanımın İslâm dünyasındaki yansımaları için bkz. Salih Günaydın, *Fahreddîn er-Râzî'nin Düşünce Sisteminde Mekân Kavramı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, 2013, s. 93-103.

<sup>176</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 18a-18b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 15b-16a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 9a.

Eğer a'yanlar arazlardan önce var olursa, bu, a'yanların arazlardan ayrı kaldığı anlamına gelir ki bu imkânsızdır. Bunun bâtil olması, onu gerektiren (müstelzim) hususun yani “a'yanların arazlardan önce var olması”nı da bâtil kılar. A'yanların arazlardan önce var olması imkânsız olduğunda ise a'yanlar ya arazlarla ya beraber (mükârin) var olur ya da onlardan daha geç var olur. Hâdislerle aynı zamanda ya da onlardan daha geç var olan bir şey ise zorunlu olarak hâdistir. Akşehrî, a'yanların hâdislerden geç var olması durumunda bunun açık olduğunu belirtir. A'yanların hâdislerle birlikte var olması (mukârin) durumunda ise hâdisten önce var olamayan da hâdis olacaktır. Çünkü hâdis, varlığının başlangıcı olan şeydir. Varlığının başlangıcı olanandan önce var olamayan da hâdis olur. Bu noktada araz hâdistir ve a'yan da hâdislik (hudûs) tanımında ona eşit olduğundan hâdislik konusunda ona eşit olmuş olur. Böylece a'yanların da hâdis oldukları ortaya çıkmış olmaktadır.<sup>177</sup>

Akşehrî, sükunu “Tek bir mekanda iki oluş (kevneyn)” olarak tanımlayan Neseffî'nin görüşünün tartışmaya açık olduğunu belirtmekte ve *Tecrîd* şârihinin<sup>178</sup> açıkladığı üzere sükunun “İki ya da daha fazla zamanda tek bir mekanda sürekli oluş” olduğunu ifade etmektedir.<sup>179</sup>

Akşehrî, a'yanların arazlardan ayrı kalamayacağına karşı bir itiraza yer vermektedir. Bu itiraz şöyledir: “Size göre cevher, varlığının ilk durumunda hareketin ve sükunun ikisinden de ayrı kalmaz mı? Çünkü size göre cevher var olma anında hareketli ya da sakin değildir. O halde neden onun ezelde hareket ve sükundan ayrı kalacağını inkar ediyorsunuz?” Akşehrî'ye göre bu soruyu yöneltenlere öncelikle “Cevherin hudûs halinin olduğunu kabul eder misiniz, yoksa etmez misiniz?” diye sorulacağını belirtir. Eğer cevherin sonradan yaratılmış olduğunu kabul ederlerse, bu durumda onlara karşı cevherin hâdis olduğunu delil yoluyla ispat etmeye gerek kalmaz. Eğer onlar cevherin sonradan yaratılmış olduğunu kabul etmezlerse, onlara göre cevherin hareket ve sükûndan ayrı kalması düşünülemez. Akşehrî'ye göre varlığın ilk durumunda cevher oluştan (kevn) ayrı

<sup>177</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 18b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 16a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 9a-9b.

<sup>178</sup> Yaşadığı dönem dikkate alındığında Akşehrî'nin atıfta bulunduğu *Tecrîd* şârihi Şemsüddîn el-İsfahânî (ö. 749/1349) olmalıdır. İsfahânî, kelâmcıların sükûnu “Cevherin bir zamandan fazla tek bir mekânda (hayyiz) oluşu (kevn)” olarak tanımladıklarını belirtir. Bkz. Ebü's-Senâ Şemsüddîn el-İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tegrîdi'l-akâid*, thk. Halid b. Hammâd el-Advânî, Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 2012, II, 869.

<sup>179</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 18b-19a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 16a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 9b.



kalmaz, oluş ise arazdır.

Ayrıca buna karşı şöyle itiraz edilebilir “Cevherin arazlardan ayrı kalmasının imkânsızlığı şu andadır, niçin onun ezelde imkânsız olduğunu söylüyorsunuz?” Akşehrî buna şöyle cevap verir: İmkânsız olan, hiçbir durumda değişmez. Nitekim bir kimse iki zıttın bir araya gelmesinin şu anda imkânsız olduğunu söyler ve ezelde bunun imkânsız olmadığını söyleyip ezelde bir şeyin hem birleşik hem ayrı, hem sakin hem hareketli, hem siyah hem beyaz olduğunu söylerse onun bu sözü aklın hükmünce reddedilip geçersiz kabul edilir.<sup>180</sup>

Akşehrî ayrıca “Hâdislerden ayrı kalmayan her şey hâdistir.” önermesine karşı şöyle bir itirazın yöneltilebileceğini aktarır:

“Hâdislerden ayrı kalmayan her şeyin hâdis olduğunu kabul etmeyiz. Bir şey ezelf olduğu halde onun hâdislerden ayrı kalmaması niçin mümkün olmasın? Böylece her araz, hâdis olmuş olsa da ondan önce başka bir araz vardır ve bu, sonsuza kadar bu şekilde devam eder. Nitekim siz, cisimler arazlardan ayrı kalamadığı halde ahirette cisimlerin sonsuza kadar bâki olacağını söylüyorsunuz. Size göre arazların bekâsının imkânsızlığı ve cisimlerin arazlardan ayrı kalmasının imkânsızlığı, cisimlerin sonsuza kadar bâki kalmasının imkânsızlığını gerektirmedi.”

Akşehrî bu itiraza şöyle cevap verir: Hâdislerden ayrı kalmayanın hâdis olduğu daha önce açıklanmıştı. İmkânsız olan bir şeyin ise mümkünlerden benzeri olduğu düşünülen bir şeyle tashih edilmesi mümkün değildir. Aksine bunun imkânsızlığı kesin bir delille sabit olduğunda ve ahirette cisimlerin bâki kalmasının imkânı sabit olduğunda, muhalif bunu bilmesede zorunlu olarak bu iki durum arasında fark olduğu anlaşılır. Muhaliflerin “her hâdisten önce başka bir hâdis vardır” şeklindeki iddiaları ise imkânsızı doğurur. Çünkü bu, hâdisin kıdemde var olmasını gerektirir. Nitekim cevher kadîm olduğunda ve kıdeminde hâdislerden ayrı kalmadığında, bu imkânsızlık gerekli olur.<sup>181</sup>

Akşehrî, muhaliflerin “Her ne kadar deliliniz âlemin hâdis olduğuna delâlet etse de bizde bunu ortadan kardıracak delil bulunmaktadır” diyerek şöyle bir delil ileri sürebileceklerini belirtir:

“Âlemin varlığının bağlı olduğu şeyin tamamı ya ezelde mevcuttur ya da değildir.

<sup>180</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 19a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 16a-16b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 9b.

<sup>181</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 19a-19b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 16b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 9b.

İkinci ihtimalin olması imkânsızdır. Öyleyse birincisi doğrudur. Şöyle ki: Eğer âlemin varlığının bağlı bulunduğu şeyin tamamı ezelde mevcut olursa, âlemin de ezelde mevcut olması gerekir. Çünkü ma'lûlün illetten geri kalması (tehallûf) imkânsızdır. Başka bir ifadeyle illet var olduğu müddetçe ma'lûlün de var olması gerekir. İkinci ihtimalin imkânsızlığı şöyle açıklanır: Çünkü bu, teselsülü ya da hâdisin kadîm olmasını gerektirir. Bu gereklilik şu şekilde açıklanır: Âlemin varlığının bağlı olduğu şeyin tamamı ezelde mevcut değilse onlardan bir kısmı hâdis demektir. Bu defa söz, bu hâdis olan kısmın bağlı bulunduğu şeye intikal eder ve aynı şekilde; bu hâdis olan kısmın bağlı bulunduğu şey de ya ezelde mevcut olur ya da olmaz. Birincisi hâdisin kadîm olmasını, ikincisi ise teselsülü gerektirir.”

Akşehrî bu delile nakz-ı icmâlî<sup>182</sup> yoluyla cevap verileceğini belirtir. Buna göre, günlük olaylar konusunda muhaliflerin hükmünün geri kalması (tehallûf) sebebiyle muhaliflerin mukaddimelerinin tamamının doğru olduğu kabul edilmez. Muhaliflerin delillerinin mukaddimelerinin tamamı günlük olayları kapsamına almaktadır. Halbuki günlük olaylar ittifakla ezelde mevcut değildir.<sup>183</sup>

Akşehrî devamında âlemin hudûsu konusunda ortaya çıkan görüşlere değinmektedir. Akşehrî âlemin hudûsuna dair ortaya çıkan görüşleri şöyle sıralar:

I. Âlem, zâtı ve sıfatlarıyla birlikte hâdistir. Bu görüş Müslümanlar, Hıristiyanlar, Yahudiler ve Mecûsîler tarafından savunulmaktadır.

II. Felekler ve onların sabit arazları ve unsurlar (toprak, ateş, su, hava) kadîmdir. Bu Aristoteles'in görüşüdür.

III. Cisimler zâtlarıyla kadîm, sıfatlarıyla hâdistir. Aristoteles'ten önceki felsefecilerin çoğu ile Seneviyye'nin tamamının görüşü bu şekildedir.

IV. Bazısı bu ihtimaller arasında tevakkuf etmiştir. Galen (ö. 200) bu görüştedir.<sup>184</sup>

Akşehrî, üçüncü görüşte olanların bir kısmının kadîm zâtların cisim olduğunu, bir

---

<sup>182</sup> Nakz-ı icmâlî bir münazara terimi olarak, “Delilin, kapsamı gereken bir konuda ya da meselede iddia edilen hükmü taşımadığının ya da devr ve teselsül gibi imkânsız bir şeyi gerektirdiğinin açıklanmasıyla delilin geçersiz kılınması” anlamına gelmektedir. Bkz. İsmâil Gelenbevî, *Âdabü'l-bahs ve'l-münâzara*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2013, s. 96-97; Akşehrî'nin bu kavramı burada ilk anlamda kullandığı anlaşılmaktadır.

<sup>183</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 19b-20a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 16b-17a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 9b-10a.

<sup>184</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 20a-20b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 17a-17b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 10a.

kısının ise cisim olmadığını söylediğini belirtmektedir.

Kadîm zâtların cisim olduğunu söyleyenler de bu kadîm cismin ne olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Kimisi bu kadîm cismin toprak olduğunu, diğer üç unsurun (ateş, su, hava) toprağın seyrekleşmesi sonucu meydana geldiğini söylemiştir.

Kimisi ise bu kadîm cismin ateş olduğunu diğer üç unsurun ateşin yoğunlaşması (tekâsüf) sonucunda meydana geldiğini söylemiştir. Bu Heraklitos'un görüşüdür.

Kimisi bu kadîm cismin su olduğunu söylemiştir. Buna göre su hareket ederek sıcaklık meydana getirmiş ve bu sıcaklık sebebiyle köpük meydana gelmiş ondan da bir buhar yükselmiş, bu köpükten yer, buhardan da gök oluşmuştur. Yer ve gök arasında ise diğer unsurlar meydana gelmiştir. Bu Tales'in görüşüdür. Tevrat'ın başında da böyle bir açıklama bulunmaktadır.

Kimisi kadîm cismin hava olduğunu, diğer unsurların havanın seyrekleşmesi ve yoğunlaşmasıyla oluştuğunu söylemiştir. Bu Anaksimenes'in görüşüdür.<sup>185</sup>

Akşehrî, âlemin hudûsuyla alakalı görüşleri bu şekilde sıraladıktan sonra doğru olanın, âlemin bütün cüzleriyle hâdis olduğu görüşü olduğunu belirtmektedir.<sup>186</sup> Akşehrî'nin âlemin hudûsuyla ilgili zikrettiği bu bilgiler Şemsüddîn es-Semerkindî'nin (ö. 702/1303) ifadelerinin gibidir.<sup>187</sup>

Akşehrî, son olarak âlemin kıdemine dair ileri sürülen delillere değinerek bunları cevaplandırmaktadır. O, kelâmcılara muhalefet ederek cisimlerin kadîm olduğunu söyleyenlerin iki açıdan delil getirdiklerini belirtmektedir.<sup>188</sup>

I. Âlem hâdis olursa, onun varlığa gelmesinde bir vaktinin olması gerekir. Onun var olma vakti olduğunda, onun başka bir vakitte değil de bu belirli vakitte var edilmesinin tercih edilmesi, tercih edicisi olmayan bir tercih olur. Tercih edicisi olmayan bir tercih ise imkânsızdır. Akşehrî buna âlemin belirli bir vakitte var edilmesini tercih edenin Allah'ın iradesi olduğunu söyleyerek cevap vermektedir.<sup>189</sup>

<sup>185</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 20a-20b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 17a-17b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 10a.

<sup>186</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 20b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 17b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 10a.

<sup>187</sup> Bkz. Semerkindî, *es-Sahâifu'l-ilâhiyye*, s. 400-404.

<sup>188</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 20b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 17b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 10a.

<sup>189</sup> Akşehrî, *İntikâd*, Orhangazi, 20b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 17b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 10a.

II. Eğer zaman hâdis olsaydı, varlığından önce zamanın yokluğu öncelik olurdu. Öncelik ise ancak zamanla gerçekleşebilir. Neticede zamanın sonradan var olduğunu kabul etmek, zamandan önce zamanın olduğu fikrini gerektirir ki bu çelişkidir (hulf). Hareketin miktarı olan zaman kadîm olduğunda ise hareketin kendisi de kadîm olur. Çünkü bir şeyin miktarı, o şeyin (hareket) varlığı olmadan düşünülemez. Eğer hareket kadîm olursa hareketin kendisiyle var oluşu cismin de kadîm olması gerekir. Akşehrî buna, önceliğin ancak zamanla gerçekleşeceğinin ve zamanın hareketin miktarı oluşunun kabul edilmeyeceğini söyleyerek cevap verir.<sup>190</sup>

Akşehrî, cevher ve arazların hâdis olduğu anlaşılınca, tabiat, heyûla, unsurlar, felekler ve onların içinde bulunan burçlar ve yıldızların da hâdis olduğunun ortaya çıkacağını belirtir. Ayrıca bununla birlikte boşluk ve zamanın hâdis olduğu da ortaya çıkar. Çünkü bütün bunlar “Âlem a’yanlardan ve arazlardan oluşur” şeklindeki taksimin altına dahil olur. Akşehrî’ye göre tüm bunların sonucunda âlemin bir bütün olarak hâdis olduğu sabit olur.<sup>191</sup>

### 3.2. İsbât-ı Vâcib

Nesefî âlemin hâdis olduğunu açıkladıktan sonra bunun zâtıyla zorunlu yaratıcıya olan delâletini açıklamaktadır. Akşehrî ise Nesefî’nin buna dair ifadelerini açıklamakta ve konuyla ilgili ileri sürülebilecek itirazlara cevap vermektedir. Nesefî’nin konuyla ilgili ifadeleri şöyledir:

“Âlem hâdis olduğu zaman, yokluk tarafından öncelenmiş (mesbûku’l-adem) olur. Yokluğun sebkat etmiş olduğu şeyin varlığı ise kendisi sebebiyle olmaz. Aksine onun için varlık da yokluk da mümkün olur. Dolayısıyla onun yokluğa değil de mümkün olan varlığa ait olması (ihtisâsuhû bi’l-vücûd) onun var edicisi (muhtdis) olduğuna delildir. Ve bu var edicinin, vâcibü’l-vücûd (varlığı zorunlu olan) olması gerekir. Çünkü eğer o vâcibü’l-vücûd olmazsa, mümkün (câizu’l-vücûd) ya da imkânsız (mümteni’u’l-vücûd) olur. Ancak bu iki ihtimal imkânsızdır. Onun imkânsız olmasının imkânsızlığına gelince bu açıktır. Onun mümkün olması da böyledir. Çünkü o bu durumda başka bir tercih ediciye, bu başkası da başkasına ihtiyaç duyar. Bu ise ya teselsüle yol açar ya da bu silsile zâtı sebebiyle varlığı

<sup>190</sup> Akşehrî, *İntikâd*, Orhangazi, 20b-21a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 17b-18a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 10a-10b.

<sup>191</sup> Akşehrî, *İntikâd*, Orhangazi, 21a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 18a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 10b.

zorunlu olanda son bulur.”<sup>192</sup>

Akşehrî Neseffî'nin bu sözlerini şöyle açıklar: Varlığından önce yok olan âlemin zâtı, varlığını gerektirmez. Çünkü eğer âlemin zâtı, onun varlığını gerektirseydi, onun hâdis olmaması gerekirdi. Kendi varlığını gerektirmeyen âlemin, var olması da yok olması da kendi zâtına nispetle eşit olur. Öyleyse onun varlığını yokluğa tercih edecek olan bir tercih edicinin olması gerekir. Çünkü iki eşit durumdan birisinin tercih eden olmaksızın seçilmesi imkânsızdır. Akşehrî'ye göre buna dair bilgi bedîhîdir. Nitekim yüksek bir bina ya da süslenmiş bir saray gören kimse, onun bir bânîsinin olduğu bilgisini kabul etmek zorunda kalır. Âlemin yokluk tarafında değil de varlık tarafında olması, onun var edicisinin olduğuna delildir. Cismin sakin ya da hareketli olması için bir tercih edicinin olması gerektiği gibi varlık konusunda da bir tercih edici olması gerekir. Hatta onu varlığa sevk edecek bir tercih edicisi olmadığı takdirde, onun için yokluk varlığından daha öncelikli olur.<sup>193</sup>

Akşehrî bu bağlamda şöyle bir itirazın dile getirilebileceğini belirtir: “Tabiatçıların benimsemiş olduğu gibi âlemi yokluğa değil varlığa tercih eden niçin tabiat olmasın?” Akşehrî tercih edenin tabiat olması mümkün değildir. Çünkü tabiatın zâtı, onun varlığını gerektirmez. Ayrıca tabiat ya hâdis olur ya da kadîm olur. Eğer kadîm olursa onun eserinin (yani âlemin) de kadîm olması gerekir. Çünkü tabiat görüşünü benimseyenlere göre tabiatın ihtiyârı olmadığı gibi engellerin ortadan kalkması (irtifâu'l-mevânî) durumunda o, eserini zorunlu olarak doğurur. Bu durumda ise âlemin kadîm olması gerekli olur. Halbuki daha önce âlemin hâdis olduğu açıklanmıştı. Eğer tabiat hâdis olursa, o başka bir tabiata ihtiyaç duyar ve bu durumda tartışma ilk tabiatta olduğu gibi ikinci tabiata dönüp bu şekilde devam eder. Bu ise ya devri ya da teselsülü gerektirir.<sup>194</sup>

Akşehrî, hâdis olduğu açıklanan âlemin var edicisinin vâcibü'l-vücûd (varlığı zorunlu) olması gerektiğini, yani zâtının varlığını gerektiren olması gerektiğini şöyle izah eder: Hariçî varlığa nispetle varlık türleri zorunlu, mümkün ve imkânsız ile sınırlı olduğundan âlemin var edicisi vâcibü'l-vücûd olmadığı takdirde ya varlığı mümkün olan ya da varlığı imkânsız olan olur. Halbuki O'nun varlığının mümkün ya da imkânsız olmayacağı açıktır.

---

<sup>192</sup> Neseffî, *Umde*, s. 5.

<sup>193</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 21a-21b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 18a-18b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 10b.

<sup>194</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 21b-22a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 18b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 10b.

Çünkü imkânsız olan bir şeyden fiilin meydana gelmesi düşünülemez. O'nun varlığı mümkün olması da imkânsız olur. Çünkü eğer O, varlığı mümkün olan olursa, tartışma yaratıcıya döner. Ve O'nun da bir tercih edicisinin olması gerektiği söylenir. Sonra bu tercih edici de başkasına ihtiyaç duyar ve tartışma bu şekilde devam eder. Bu ise ya devre ve teselsüle götürür ya da bu silsile varlığı zorunlu olan tercih edicide son bulur. Ancak devr ve teselsül bâtıldır. Dolayısıyla üçüncü ihtimal yani tercih edicinin vâcibü'l-vücûd olduğu ortaya çıkar.<sup>195</sup>

Akşehrî, devrin bâtil oluşunu şöyle açıklamaktadır: Akıl müessirin varlığının eserin varlığından önce bulunduğunu kesin olarak bilir. Çünkü henüz var olmayan bir şey, başkasını var edemez. Eğer bir şey müessirinde etkili olursa, kendi varlığından önce var olması gerekir. Bu ise imkânsızdır. Akşehrî teselsülün iptalinin daha sonra açıklanacağını belirtmektedir.<sup>196</sup>

Akşehri, vâcib, mümkün ve imkânsız kısımlarına ek olarak hem varlığı hem yokluğu gerektiren bir kategorinin düşünülebileceği şeklindeki bir itiraza da değinmektedir. Ona göre bir şey hem vâcib hem imkânsız olamayacağından bu, zâtı gereği yokluğu gerektiren kısmına dahil olur. Çünkü varlığı ve yokluğu birlikte gerektiren şeyin zâtı, hariçte yokluğunu gerektirir. Dolayısıyla o imkânsız kısmına girer.<sup>197</sup>

### 3.3. Allah'ın Birliği

Akşehrî, Allah Teâlâ'nın birliğinin ispatlanmasının, birin (vâhid) anlamının açıklanmasına bağlı olduğunu belirtmektedir. Bir, farklı anlamlar için kullanılan müşterek (eş sesli) bir kavramdır.<sup>198</sup> Akşehrî'ye göre birin kullanıldığı anlamlar şu şekildedir:

1. Şahısta Birlik (vâhid bi'ş-şahs): Bir şeyin kendisini tasavvur etmek onda ortaklığın gerçekleşmesine engel oluyorsa, bu o şeyin şahısta bir olduğu anlamına gelmektedir. Zeyd'de olduğu gibi. Bu, mantıkçılar tarafından hakiki cüz (el-cüz'ü'l-hakîkî) olarak isimlendirilmektedir.

<sup>195</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 22a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 18b-19a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 10b-11a.

<sup>196</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 22a-22b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 19a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 11a.

<sup>197</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 22b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 19a-19b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 11a.

<sup>198</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 22b-23a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 19b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 11a.

2. Türde birlik (vâhid bi'n-nev'): Bu, insanın insanlık konusunda tek olması gibidir.

3. Cinste birlik (vâhid bi'l-cins): Bu, insan, at ve eşeğin hayvanlık konusunda bir olması gibidir.

4. Ayrımda birlik (vâhid bi'l-fasl): Bu, insanın akletmede tek olması gibidir.<sup>199</sup>

Akşehrî'ye göre Allah'ın bir olması ile kastedilen birlik, şahısta birliktir (vâhid bi'ş-şahs). Dolayısıyla Allah, zâtında, sıfatlarında ve isimlerinde şahıs açısından birdir.<sup>200</sup>

Nesefî konuya “Seneviyye, Hıristiyanlar, Tabiatçılar ve Eflakiyye'nin aksine âlemin yaratıcısı birdir.”<sup>201</sup> diyerek başlamaktadır. Akşehrî Nesefî'nin bahsettiği muhalif grupların görüşlerini teker teker açıklamaktadır.

Öncelikle Akşehrî, düalist Tanrı anlayışına sahip olan Seneviyye'nin<sup>202</sup> görüşüne değinir. Akşehrî, onların görüşlerini şöyle özetler: Âlemin nur ve zulmet olmak üzere iki kadîm yaratıcısı olup bu ikisi ezelde birbirinden ayrıydı. Bunun üzerine nur ve zulmet imtizac etti (karıştı) ve onların bu imtizacından âlem meydana geldi. Senevîler, âlemdeki bütün iyilikleri ve sevinçleri Nur'a, bütün kötülükleri, hüznüleri ve elemeleri ise Zulmet'e nispet etmektedir. Nur “Yezdân”, Zulmet ise “Ehrimen” olarak isimlendirilir. Akşehrî, Seneviyye'nin Mâneviyye, Deysâniyye ve Merkûniyye olmak üzere üç gruba ayrıldığını belirtmektedir. Âlemin biri nur, diğeri zulmet olmak üzere kadîm iki asıldan oluştuğunu söyleyen Mâneviyye ve Deysâniyye'nin görüşleri temelde birdir. Bundan farklı olarak Merkûniyye, bu iki aslın yanında olmayan ve nurun altında ve zulmetin üstünde ve bu ikisinin ortasında üçüncü bir aslın olduğunu iddia etmiştir.<sup>203</sup>

Akşehrî, Seneviyye'nin şüphelerinin şu esasa dayandığını ifade etmektedir: Âlemin bir takım parçaları zararlı, kötü ve çirkindir. Bu varlıkların yaratılması hikmete uygun değildir. Tanrı ise hikmet sahibidir (hakîm). Dolayısıyla hikmetsizlik onun için düşünülemeyeceğinden bu varlıkları Tanrı'nın yaratması mümkün değildir. Bununla birlikte bu varlıklar hâdistir ve hikmetsiz (sefih) bir var ediciye ihtiyaç duyarlar. Bu

<sup>199</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 23a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 19b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 11a.

<sup>200</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 23a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 19b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 11a.

<sup>201</sup> Nesefî, *Umde*, s. 6.

<sup>202</sup> Seneviyye hakkında bkz. Mustafa Sinanoğlu, “Seneviyye”, *DİA*, XXXVI, 521-522.

<sup>203</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 23a-23b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 19b-20a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 11a-11b.

yaratıcı ise zulmettir. Akşehrî, bu varlıkların Allah'a göre zararlı, kötü, çirkin olduğunun kabul edilemeyeceğini, bu varlıkların bize nispetle zararlı, kötü ya da çirkin olacağını söyleyerek onların iddialarına cevap vermektedir.<sup>204</sup>

Akşehrî, Allah'ın birliği konusunda aykırı görüşe sahip olan Hıristiyanların görüşlerine de değinmektedir. Hıristiyanlar, Kral Kostantin'in Hıristiyan olmasından önce Allah'ın birliği ve Hz. İsa'nın nübüvveti hakkında sahih bir dini inanca sahipti, ancak onlar Kral Kostantin'in Hıristiyan olmasından sonra Hz. İsa hakkında ihtilaf etmişler. Bunun üzerine Nestûrîler<sup>205</sup> Hz. İsa'nın Tanrı olduğu, Ya'kûbîler<sup>206</sup> Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olduğu, Melkâîler<sup>207</sup> ise Tanrı'nın üç olup bunlardan birinin Hz. İsa olduğu görüşünü benimsemiştir. Melkâîler'den bir kısmı bu hoş olmayan sözü açık bir şekilde söylemekten imtina etmiş, bunun üzerine Allah'ın tek bir cevher olduğunu ve onun üç zâtî uknumunun yani üç aslî niteliğinin (havâs cevheriyye) olduğunu söylemiştir. Bu zâtî uknumlar şu şekildedir: Zâtî ifade eden baba uknumu, kelimeyi (söz) ifade eden oğul uknumu ve hayatı ifade eden ruhu'l-kuds uknumu. Onlara göre bu üç uknum esasta (fi'l-cevheriyye) tektir.<sup>208</sup> Nestûrîler, kelimenin Hz. İsa'da zuhur edip onunla ittihad ettiğini ve heykele dönüştüğünü söylemiştir. Yine onlar Mesih'in biri ilahî biri insani olmak üzere iki tabiatı ve uknumu (cevherân ve uknûmân) olduğunu söylemiştir.<sup>209</sup> Ya'kûbîler ise kelimenin semadan inip ruhu'l-kudisle tecessüd insana dönüştüğünü bunun da Mesih olduğunu öne sürmüşlerdir.<sup>210</sup>

Akşehrî, Hıristiyanların şüphelerinin İncil'in birçok yerinde Allah'ın baba, Hz. İsa'nın oğul lafzıyla zikredilmiş olmasından kaynaklandığını belirtir. O, bu bağlamda Yuhanna İncili'ndeki şu pasajı örnek gösterir: “Filipus: “Beni görmüş olan, Baba'yı görmüştür.

<sup>204</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 23b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 20a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 11b.

<sup>205</sup> Bkz. Kadir Albayrak, “Nestûrîlik”, *DİA*, XXXIII, 15-17.

<sup>206</sup> Ya'kûbîler için bkz. Mehmet Çelik, “Süryânîler”, *DİA*, XXXVIII, 175-178.

<sup>207</sup> Bkz. Mustafa Sinanoğlu, “Melkâîyye”, *DİA*, XXIX, 83-85.

<sup>208</sup> Melkâîlerin enkarnasyon inancı hakkında bkz. Hasan Tefik Marulcu, *İslâm Kelâmı Açısından Hıristiyan Tanrı Tasavvuru –Zât-Sıfat İlişkisi-*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi SBE, 2008, s. 146-151.

<sup>209</sup> Nestûrîlerin enkarnasyon inancı hakkında bkz. Hasan Tefik Marulcu, *İslâm Kelâmı Açısından Hıristiyan Tanrı Tasavvuru –Zât-Sıfat İlişkisi-*, s. 142-143.

<sup>210</sup> Ya'kûbîlerin enkarnasyon inancı hakkında bkz. Hasan Tefik Marulcu, *İslâm Kelâmı Açısından Hıristiyan Tanrı Tasavvuru –Zât-Sıfat İlişkisi-*, s. 144-146; Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 23b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 20a-20b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 11b.



Sen nasıl, ‘Bize Baba’yı göster’ diyorsun? Benim Baba’da, Baba’nın da bende olduğuna inanmıyor musun? Size söylediğim sözleri kendiliğimden söylemiyorum, ama bende yaşayan (lafzen bende hulul etmiş olan) Baba kendi işlerini yapıyor.”<sup>211</sup> Akşehrî’ye göre bu konuda onlara verilecek cevap şöyle olmalıdır: Yuhanna incilinde yer alan bu ifadelerin sahih olduğu kabul edilmez. Aksine bunlar tahrif edilmiş ve değiştirilmiştir. Bu ifadelerin doğruluğu kabul edilmiş olsa bile Allah, İbrahim’i dost (halîl) olarak isimlendirdiği gibi Hz. İsa’yı da şereflendirmek için oğul olarak isimlendirmiş olabilir. Ayrıca buradaki hulûl ifadesinin, Hz. İsa’nın ölümleri diriltmesi ve hastaları iyileştirmesi gibi Allah’ın yaratmasının sonuçlarının Hz. İsa vesilesiyle gerçekleşmesi anlamında olması mümkündür.<sup>212</sup>

Akşehrî’ye göre Hıristiyanların Hz. İsa’yı ilah kabul etmelerine şöyle muârazada bulunulabilir: Eğer Hz. İsa ilah olsaydı, yemeye ve içmeye ihtiyaç duymazdı. Ancak Hz. İsa’nın yemeye içmeye ihtiyaç duymadığı önermesi (tâlî) geçersiz olduğundan, Hz. İsa’nın ilah olması (mukaddem) da geçersiz olur. Bu iki önerme arasındaki mülâzemet, daha önce geçtiği üzere yaratıcının varlığı zorunlu olmasından dolayı onun herhangi bir şeye ihtiyaç duymayacağı düşüncesine dayanır. Talî önermenin bâtil oluşu ise Allah Teâlâ’nın “O ikisi (Hz. Meryem ve Hz. İsa) yemek yerlerdi” sözüyle açıklanır.<sup>213</sup>

Akşehrî, sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk gibi niteliklerin (keyfiyyet) etkilemesiyle kâinatın oluştuğunu savunan Tabiatçıların<sup>214</sup> (Tabâiyye) görüşlerine de değinmektedir. Akşehrî’ye göre bu keyfiyyetler araz olup kendilerini taşıyacak mahalle ihtiyaç duyarlar. Dolayısıyla bunların hâdis olması gerekir. Hâdis olan ise ilah olamaz.<sup>215</sup>

Akşehrî son olarak evrenin yıldızlar tarafından yaratılıp idare edildiğini savunan Eflakiyye’nin (Müneccime)<sup>216</sup> görüşlere yer verir. Onlar yedi yönetici yıldızın olduğu görüşündedir. Onlardan bir grup, güneşin ilah olduğunu diğer yıldızların ona tabi olduğunu söyler. Akşehrî’ye göre Eflâkiyye yıldızların alçalmasını, şans ve talihsizlik

<sup>211</sup> Bkz. Yuhanna, 14; Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil), Yeni Yaşam Yayınları, 2014, s. 1146.

<sup>212</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 23b-24a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 20b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 11b; Benzer ifadeler için bkz. Semerkandî, *es-Sahâifu’l-ilâhiyye*, s. 316-317.

<sup>213</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 24a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 20b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 11b.

<sup>214</sup> Burhan Köroğlu, “Tabiatçılar”, *DİA*, XXXIX, 327-328.

<sup>215</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 24a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 20b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 11b-12a.

<sup>216</sup> Münecime hakkında bkz. Mustafa Sinanoğlu, “Müneccime”, *DİA*, XXXII, 6-7.

getirdiğini, boyunduruk altında oldukları, yandıklarını ayrıca güneşin ve ayın tutulduğunu kabul eder. Bunların tamamı ise hâdislik göstergesidir. Hâdis olanın ise ilah olması mümkün değildir.<sup>217</sup>

Neseffî *el-Umde*'de Allah'ın birliği konusunda muhalif görüşlere değindikten sonra Allah'ın birliğini dair temânu' deliline yer vermektedir. O bu delili şöyle açıklamaktadır:

“Çünkü eğer onun (âlem) iki yaratıcısı olsaydı, o ikisi arasında çekişme (temânu') gerçekleşirdi. Bu ise o ikisinin ya da birisinin hâdis olduğuna delildir. Eğer onlardan birisi, bir kişide hayat yaratmayı diğeri ise bu durumda ölüm yaratmayı irade ederse, ya ikisinin murat ettiği gerçekleşir -ki bu imkânsızdır-, ya da o ikisinin iradesi de gerçekleşmez -ki bu o ikisinin aciz olduğunu gösterir-, ya da onlardan birinin iradesi geçerli olur -ki bu, iradesi geçerli olmayanın aciz olduğunu gösterir-. Aciz olan ise ilahlık makamından düşer. Çünkü acizlik hâdislik emâresidir. İki yaratıcının ispatı tasavvur edilemediği zaman ise O (yaratıcı) zorunlu olarak bir olur.”<sup>218</sup>

Akşehrî'ye göre Allah'ın birliğine hulfî delille istidlalde bulunulur. Hulfî delil, bir iddianın doğruluğuna, zıddının imkânsızlığını kanıtlamak suretiyle istidlalde bulunmaktır. Bu delil şöyle ifade edilir:<sup>219</sup>

Âlemin yaratıcısı tektir. Çünkü âlemin yaratıcısı bir (vâhid) olmasaydı (mukaddem), çok (müteaddid) olurdu (tâlî). Fakat onun çok olması bâtıldır. Dolayısıyla onun bir olmaması da bâtıl olur.<sup>220</sup>

Akşehrî, âlemin yaratıcısının çok olmasının (tâlî) geçersizliğine Neseffî'nin “Eğer âlemin iki yaratıcısı olsaydı, o ikisi arasında çekişme (temânu') gerçekleşirdi” sözüyle işaret ettiğini belirtmektedir. Akşehrî, ilahların çok olması durumunda uluhiyet sıfatlarında birbirine denk kudret sahibi en az iki ilahın farz edilebileceğini belirtir. Buradan hareket edilerek bu ilahlardan birisinin bir şahsın ölmesini diğerrinin ise o şahsın yaşamasını irade edeceği farz edilebilir. Bunun sonucunda üç ihtimal ortaya çıkmaktadır: a) İlahlardan ikisinin muradının gerçekleşmesi b) İlahlardan ikisinin de muradının gerçekleşmemesi c) İlahlardan birinin muradının gerçekleşmesi. Bu ihtimallerden birincisi iki zıttı bir araya

<sup>217</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 24a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 20b-21a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 12a.

<sup>218</sup> Neseffî, *Umde*, s. 6.

<sup>219</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 24a-24b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 21a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 12a.

<sup>220</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 24b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 21a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 12a.

getirmeyi, ikincisi iki ilahın da iradesinin geçersiz olmasından dolayı aciz olmalarını, üçüncüsü ise iradesi geçersiz olan ilahın aciz olmasını gerektirir. Dolayısıyla bu ihtimallerin hepsi imkânsızdır. Bu da ilahların birden çok olmasının imkânsızlığını göstermektedir. İlahların çok olmasının imkânsızlığı sabit olduğunda ise O'nun tek olduğu ortaya çıkar.<sup>221</sup>

Akşehrî bu delile karşı şöyle bir itirazın ileri sürülebileceğini belirtir: “Olumlu önermenin karşıtı (nakîz), olumlu değil olumsuz önermedir. Dolayısıyla ‘Âlemin Yaratıcısı birdir’ sözü eğer doğru değilse ‘Âlemin yaratıcısı bir değildir’ sözü doğru olur. Olumsuz önerme ise olumlu önermeden daha geneldir. ‘Âlemin yaratıcısı tektir’ sözü doğru olmadığında bu, ‘Âlemin yaratıcısı çoktur’ sözünü gerektirmez”. Akşehrî bu itiraza şöyle cevap verir: Konu (mevzu) mevcut olduğunda olumlu ve olumsuz önerme birbirini gerektirir. Burada da konu kesin delille mevcut ve sabittir. Dolayısıyla “Âlemin yaratıcısı birdir” sözünün doğru olmaması “Âlemin yaratıcısı çoktur.” sözünün doğru olmasını gerektirir.<sup>222</sup>

Akşehrî yukarıda zikredilen temânu‘ delilinin başka bir açıdan şu şekilde takrîr edilebileceğini belirtmektedir: Biz iki ilah farz ettiğimiz takdirde, mümkün varlıklar bu iki ilaha nispetle eşit olur. Yani iki ilah da mümkünlerin tamamına kâdir olur. Güç yetirme (kâdiriyye) sıfatı bu iki ilah hakkında zâtın gerekliliği (levâzım) olduğunda ve güç yetirmenin bütün mümkünlere nispeti eşit olduğunda, bu iki ilahtan her biri mümkünlerin tamamına müessir olma konusunda tam yetkinlikte olur. Bu durumda ise mümkünlerden hiçbir şeyin var olmaması gerekir. Çünkü mümkünlerden bir şey var olduğu takdirde şu ihtimallerin dışına çıkılmaz: Bu var olan şeydeki müessir, ya bu ilahlardan biri olur ya da onların ikisi olur. Birinci ihtimal bâtıldır. Çünkü bu mümkünün bu iki ilaha nispeti eşit derecede olduğunda, onun iki ilahtan birisiyle gerçekleşmesi bâtil olur. Çünkü bu durumda tercih edici olmadan tercihin (tercîh bilâ müreccih) gerçekleşmesi söz konusu olur. İkinci ihtimal yani “Bu mümkünün müessirinin iki ilah olması” da bâtıldır. Çünkü iki müessirin tek bir eser için bir araya gelmesi imkânsızdır. Akşehrî, kelâmcıların bu delili (temânu‘) Kur’ân-ı Kerîm’den aldıklarını belirtmektedir.<sup>223</sup>

Akşehrî yukarıda açıklanan temânu‘ delilinin tek bir durumda fâil olan, birbirine denk,

<sup>221</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 24b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 21a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 12a.

<sup>222</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 24b-25a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 21a-21b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 12a.

<sup>223</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 25a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 21b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 12a.

kudret sahibi iki ilahın olmadığına delâlet edeceğini belirtmektedir. İlahlardan birisi zorunlu olup varlıkların bir kısmını zorunlu olarak gerektirdiği takdir edildiğinde bu delil geçerli olmaz. Yine bu ilahlar varlıkların tamamına değil de bir kısmına güç yetiriyor oldukları takdirde bu delil geçerli olmaz. Ayrıca ilahların ikisi de varlıkların tamamına güç yetirip biri bir vakitte diğeri de başka bir vakitte fâil olursa yukarıda zikredilen imkânsızlıklar (tercih edici olamadan tercih, tek bir eserde iki müessirin bir araya gelmesi) gerekli olmaz.<sup>224</sup>

Akşehrî bu bağlamda şöyle bir itiraza yer vermektedir: “Tek bir ilahın varlığı farz edildiğinde de söz konusu acizlik gerekli olur. Çünkü bu tek ilah bir şey var ettiğinde, bu mahalde onu ikinci kez var etmekten ve o şeyin zıddını var etmekten aciz olur.” Akşehrî bu itiraza şöyle cevap verildiğini belirtmektedir: Acziyet, bir şeyin zıddını başkasının meydana getirmesi sebebiyle kudrete konu olan şeye (makdûr) kudretin ortadan kalkmasıdır. Halbuki bedel yoluyla yaptığı fiilin zıddını yapabilme kudretine sahip olan birisi, ihtiyarıyla bir mahalde tasarrufta bulunduğu fiilin zıddına kudretinin olmaması, onun aciz olduğu anlamına gelmez. Çünkü fiili ihtiyarıyla gerçekleştiren zaten odur. Hatta bu durum onun kudretinin kemaline ve dilemesinin (meşîet) geçerliliğine delildir.<sup>225</sup>

### 3.4. Allah’ın Kadîm Oluşu ve Teselsülün İptali

Nesefî *el-Umde*’de Allah’ın bir olduğunu açıkladıktan sonra Allah’un kadîm olduğunu ifade etmektedir. Sünnî kelâmcılarla Mu‘tezile ve Şîa âlimleri ittifakla Allah’ın kadîm olduğunu kabul etse de nasslarda yer almadığı için İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi selef yolunu takip eden âlimler Allah’ın kadîm olarak vasıflanmasını doğru bulmazlar. Nesefî’nin vahdaniyet ve kıdem sıfatını diğer sıfatlar arasında da değil de ayrı olarak Allah’ın varlığının hemen ardından zikretmesi, bu iki sıfatın ulûhiyyetin temel vasfî olmasından kaynaklı olabilir.<sup>226</sup> Nesefî Allah’ın kadîm olduğunu şöyle açıklamaktadır:

“O (Âlemin yaratıcısı) kadîmdir. Çünkü eğer o kadîm olmasaydı, o ikisi (kıdem, hudûs) arasında bir orta seçenek (vasıta) olmadığından hâdis olurdu. Çünkü kadîm, varlığının başlangıcı olmayan, hâdis ise varlığının başlangıcı olandır. Olumsuzluk

<sup>224</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 25a-25b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 21b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 12a-12b.

<sup>225</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 25b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 21b-22a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 12b.

<sup>226</sup> Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Kıdem”, *DİA*, XXV, 394-395.

(selb) ve olumluluk (îcâb) arasında orta bir seçenek yoktur. Eğer O hâdis olsaydı, bir var ediciye (muhtis) ihtiyaç duyardı. Benzer şekilde ikinci, üçüncü de var bir ediciye ihtiyaç duyardı. Bu ise teselsüle götürür ki bu bâtıldır. Çünkü bu bütün (mecnû': hâdisler zinciri) fertlerine ihtiyaç duyar. Her bir fert mümkündür. Dolayısıyla bütün de mümkün olur. Çünkü mümkün olana ihtiyaç duyan mümkün olmaya daha layıktır. Dolayısıyla da onun (mecnû': bütün) müessiri olur. Bu (müessir) a) ya onun (bütün) kendisi olur ki bu imkânsızdır. Çünkü müessir rütbe olarak eserden önce bulunur. Bir şeyin kendisinden önce bulunması ise imkânsızdır. b) Ya da o (müessir) bütüne dahil olan cüz'lerden bir cüz'dür ki bu da imkânsızdır. Çünkü bütünde müessir olan, bu bütünün her bir ferdinde de müessirdir. Bu durumda o (cüz') kendisinde müessir olur. c) Ya da o (müessir) bu bütünün haricinde bir şeydir. Mümkünlerin tamamının haricinde olan ise mümkün olmaz. Dolayısıyla o (müessir) zorunlu (vâcib) olur. Dolayısıyla da mümkünlerin tamamının zâtı sebebiyle zorunlu olan bir mevcutta son bulması gerekir. Kadîm ile kastedilen de işte budur."<sup>227</sup>

Akşehrî Allah'ın bir olduğu sabit olduktan sonra O'nun kadîm olduğunun söyleneceğini belirtir. O, Allah kadîm oluşunu şu şekilde temellendirilir:

Allah Teâlâ kadîm olmasaydı (melzûm), hâdis olurdu (lâzım). Ancak onun hâdis olması (lazım) bâtil olduğundan kadîm olmaması (melzûm) da bâtil olur.<sup>228</sup>

Buradaki gereklilik (mülâzemet) şöyle açıklanır: Bir şey var olduğunda, kadîm ile hâdis arasında başka bir kategori bulunmaz. Kadîm, varlığının başlangıcı olmayan, hâdis ise varlığının başlangıcı olandır. Olumluluk (îcâb: başlangıcı olmak) ve olumsuzluk (selb: başlangıcı olmamak) arasında başka bir kategori bulunmamaktadır.<sup>229</sup>

Akşehrî, lâzımın (Allah'ın hâdis olması) bâtil oluşunu şöyle açıklar: Eğer Allah hâdis olsaydı, bir var ediciye (muhtis) ihtiyaç duyardı. Çünkü her hâdisin varlığı yoklukla öncelenmiştir. Varlığı yokluk ile öncelenmiş olan her şey, varlığını yokluğuna tercih edecek bir tercih ediciye ihtiyaç duyar. Sonra söz ikinci, üçüncü ve dördüncü tercih ediciye döner ve bu şekilde devam eder. Bu ise devr ya da teselsüle yol açar. Devr ve teselsül ise bâtıldır.<sup>230</sup> Akşehrî, devrin bâtil oluşunu daha önce açıklamıştı. O, burada

<sup>227</sup> Neseffî, *Umde*, s. 6-7.

<sup>228</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 25b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 22a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 12b.

<sup>229</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 25b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 22a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 12b.

<sup>230</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 25b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 22a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 12b.

daha önce açıklanacağını söylediği teselsülün iptaline yer vermektedir.

Akşehrî, Neseî'nin teselsülün bâtil olduğuna “Çünkü bu bütün (mecmû‘: hâdisler zinciri) fertlerine ihtiyaç duyar.” ve devamındaki sözüyle işaret ettiğini belirtmektedir.<sup>231</sup> Akşehrî'ye göre Neseî'nin teselsülün bâtil oluşuna dair sözlerinin takrîri şöyledir:

Teselsül bâtildir. Çünkü teselsülün varlığı farz edildiğinde, birbirini takip eden hâdis durumlardan meydana gelen (mürekkeb) bütün (mecmû‘), mümkün olan fertlerine ihtiyaç duyar. Mümkün olana ihtiyaç duyan ise mümkün olmaya daha layıktır. Dolayısıyla bütün de mümkün olur. Bu durumda mümkün olan bütünün bir müessirinin olması gerekir. Bu müessir a) ya bu bütünün kendisi b) ya onun cüz'ü c) ya da bu bütünün dışında bir şey olur. Ancak ilk iki ihtimal bâtildir. Bunun üzerine üçüncü şıkkın doğruluğu ortaya çıkar. Dolayısıyla da “Yaratıcının kadîm olduğu” şeklindeki matlup sabit olur.<sup>232</sup>

a) Akşehrî'ye göre birinci ihtimal şu açıdan geçersizdir: Bütünün müessiri bütünün kendisi olursa, bir şeyin kendisinden öne geçmesi (tekaddüm) gerekli olur. Çünkü müessirin başkasına tesirde bulunabilmesi için eserden önce var olması gerekir. Bir şeyin kendisinin önüne geçmesini (tekaddüm), akıl imkânsız görür.<sup>233</sup>

b) İkinci ihtimalin bâtil oluşu şundan dolayıdır: Bütünde müessir olan, bu bütünün fertlerinin her birinde müessir olur. Bütünün fertlerinden birisi de müessir olan bu ferttir. Bu durumda o kendisinin müessiri olmuş olur ki bu imkânsızdır.<sup>234</sup>

c) Böylece sonuçta müessirin bu bütünün dışında olduğu şeklindeki üçüncü ihtimalin doğru olduğu ortaya çıkar. Mümkün bütünün haricinde olan müessir ise vâcib ve kadîm olmalıdır. Çünkü öyle olmadığı takdirde o bütünün içine dahil olmuş olur ki bu, başta varsayılanın yani müessirin bütünün dışında olmasının hilafına olur. Sonuç olarak mümkünlerin tamamının vâcibu'l-vücûtta son bulması gerekir.<sup>235</sup>

Akşehrî, yaratıcının hâdis olması halinde bunun teselsüle yol açacağını ifade eden ancak devrden söz etmeyen Neseî'nin bu ifadesini uygun bulmamaktadır. Akşehrî'ye göre bu

<sup>231</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 25b-26a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 22a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 12b.

<sup>232</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 26a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 22a-22b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 12b.

<sup>233</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 26a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 22b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 12b.

<sup>234</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 26a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 22b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 12b.

<sup>235</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 26a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 22b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 12b.

ifade yerine Neseîî “Yaratıcı hâdis olursa devr ya da teselsül gerekli olur” deseîdi daha uygun olurdu.<sup>236</sup>

Akşehrî, bu bağlamda mümkün olan bütünün müessirinin yukarıda zikredilen üç ihtimalle sınırlandırılmayacağı şeklindeki bir itiraza değinmektedir. Bu itiraza göre; bu üç ihtimale ilave olarak bütünün müessiri, sonu olamayan fertler olabilir. Sonu olmayan fertler, bütünün kendisi değildir. Çünkü bir şeyin parçalarının tamamı ondan başkadır. Ayrıca o, bütünün haricinde ve dahilinde de değildir. Akşehrî bu itirazı şöyle cevaplandırmaktadır: Eğer bununla kastedilen, hepsi (küll) olması bakımından fertlerin hepsi ise bu bütünün aynısıdır. Eğer bununla kastedilen, teker teker fertlerin hepsi ise bu durumda birçok müessirin tek bir eser için bir araya gelmesi gerekli olur. Bu ise imkânsızdır. Yine bu durumda müessir bütünün dahilinde olmuş olur. Bunun bâtil olduğu ise daha önce açıklanmıştı.<sup>237</sup>

Ayrıca Akşehrî, bu delile yöneltilebilecek başka bir eleştiriye değinmektedir. Bu eleştiriye göre bu delil iki yönden problemlidir. İlk olarak; “Bütünün (mecmu‘) illetinin fertlerin tamamının illeti olması gerektiği” kabul edilmez. Dolayısıyla bütünün illetinin, bütünün dahilinde bir şey olması imkânsız olmaz. Çünkü bu fertlerden birinin müessire ihtiyaç duymaması ya da başka bir müessirle meydana gelmesi mümkündür. İkinci olarak; bu delilden teselsülün iptali değil, zorunlu varlığın ispatı gerekli olur. Halbuki bu delil, zorunlu varlığın ispatı konusunda değil, teselsülün iptalinin konusunda ileri sürüldü.<sup>238</sup>

Akşehrî birinci itiraza şöyle cevap verir: Bütünün müstakil illetinin fertlerin tamamının illeti olması gerekir. Eğer o, bütün fertlerin illeti olmazsa iki ihtimal söz konusu olur: Ya fertlerden bir kısmı müessire ihtiyaç duymaz ki bu durumda zorunlunun (vâcib) varlığı gerekli olur. Ya da fertlerden biri başka bir müessirle gerçekleşir ki bu durumda o bütünün müstakil illeti olmaz.<sup>239</sup>

Akşehrî ikinci itiraza ise şöyle cevap verir: Zorunlu varlığın (vâcib) ispatı silsilenin son bulmasını gerektirir, çünkü onun ardında da başka bir illet olsaydı zorunlu olmaz

---

<sup>236</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 26a-26b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 22b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 12b.

<sup>237</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 26b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 22b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 13a.

<sup>238</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 26b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 23a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 13a.

<sup>239</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 26b-27a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 23a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 13a.

mümkün olurdu. Dolayısıyla vâcibin ispatı durumunda teselsülün iptali de gerekli olur.<sup>240</sup>

Akşehrî'ye göre bu delil, güzel olarak nitelediği (bedî') bir başka yönden daha takrîr edilebilir:

Varlıklar (mevcûdât) vâcibu'l-vücûdu içerir. Çünkü eğer mevcudâtın tamamı, mümkün olsaydı, onun tam bir illeti olması gerekirdi. Bu tam illet ise ya a) Bütünün kendisi b) ya bütünün cüz'ü c) ya bütünün haricinde d) ya da bütünün dahili ve haricinden mürekkep olur. Ancak bu ihtimallerin tamamı imkansızdır. Çünkü a) Birinci ihtimal bütünün vâcib olmasını gerektirir. Çünkü vâcib varlığı kendisinden kaynaklanan şeydir. Ancak bütün, mümkünlerden mürekkep olduğundan mümkündür. Mümkünlerin yokluğu mümkündür. Dolayısıyla mümkünlerden mürekkep olan şeyin de yokluğu mümkün olur. Sonuç olarak bu durumda mümkünün vâcib olması gerekli olur ki bu imkansızdır. b) İkinci ihtimal ise tam illetin bütünün cüz'ü olmasıdır. Bu cüz'ün, varlıkların tamamının dayandığı şey olmasını gerektirir. Ancak bu imkansızdır. Çünkü bu durumda cüz'ün diğer cüz'lere ihtiyacı kalmamış olur ve yine bu durumda bütünün (küll) cüz'e ihtiyacı kalmaması gerekir. c, d) Üçüncü ihtimal tam illetin bütünün dışında olması, dördüncü ihtimal ise onun, bütünün dahilinden ve haricinden mürekkep olmasıydı. Ancak bu ikisi başta takdir edilen şeyin hilafıdır. Çünkü üçüncü ve dördüncü ihtimaldeki hariçte olan, mümkün olursa hariçte olmuş olmaz. Eğer hariçte olan vâcib olursa, bu durumda da varlıkların tamamı mümkün olmuş olmaz. Dolayısıyla bütün ihtimallerde başta takdir edilen şeye aykırı bir sonuç ortaya çıkar.<sup>241</sup>

### 3.5. İlâhî Sıfatlar

Akşehrî'nin de ifade ettiği üzere kelâmın ispata çalıştığı temel gaye, Allah Teâlâ'nın varlığının zorunlu olması ve O'nun bir olmasının yanında O'nun kemâl ve celâl sıfatlarına sahip olduğunun bilinmesidir. Nitekim kelâmcılar sahih bir dini inancın tesis edilmesinde Allah'ın varlığı ve birliği yanında O'nun sıfatları üzerinde durmuşlardır. Allah'ın zâtının hakikatine ulaşmak mümkün olmadığından Allah'ın tanınması onun sıfatları vasıtasıyla olacaktır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de Allah insanlara sıfatlarıyla tanıtılmaktadır.

Akşehrî, Allah Teâlâ'nın sıfatlarının vücûdî ve ademî olmak üzere iki kısım olduğunu

<sup>240</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 27a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 23a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 13a.

<sup>241</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 27a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 23a-23b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 13a.



ifade etmektedir. Buna göre ilim, kudret, irade vb. sıfatlar, vücûdî (sübûtî) sıfatlar arasında; yer tutmama, cevher olmama vb. sıfatlar ise ademî (selbî) sıfatlar arasında yer alır.<sup>242</sup>

### 3.5.1. Selbî Sıfatlar

Nesefî, eserinde öncelikle selbî sıfatları, sonrasında da sübûtî sıfatları ele almaktadır.<sup>243</sup> Akşehrî'ye göre selbî sıfatlarla, Allah'ın araz olmaması gibi O'nun nitelenmesinin imkânsız olduğu mânalar kastedilir.<sup>244</sup> Selbî sıfatlar sübûtî sıfatlardan farklı olarak Allah Teâlâ'ya nispet edildiğinde onun bir mânayla kâim olmasını gerektirmeyen sıfatlardır.<sup>245</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de "O celâl ve ikram sahibidir" ayetindeki celâl niteliklerinin selbî sıfatları ifade ettiği söylenmiştir.<sup>246</sup>

Burada Akşehrî'nin açıklamalarının ve onun Nesefî'nin bazı ifadelerine yönelik eleştirilerinin daha kolay anlaşılabilmesi için her başlığın altında öncelikle Nesefî'nin ifadelerine yer vereceğiz.

#### 3.5.1.1. Yaratıcının Araz Olmadığı

Nesefî Allah Teâlâ'nın araz olmakla nitelenemeyeceğini şu sözleriyle temellendirmektedir:

"Âlemin yaratıcısı, araz değildir. Çünkü arazın bekâsı imkânsızdır. Çünkü araz, bâki olursa, a) ya bekâ arazla kâim olur ki bu imkânsızdır. Çünkü araz arazla kâim olmaz. Bekâ arazdır. Çünkü araz, zât üzerine zâit bir mânadan ibarettir. Bekâ da böyle olup, 'Var oldu, ancak baki olmadı' diyenin sözünün sahih olması buna (bekânın araz olduğuna) delildir. Bununla birlikte 'Var oldu, ancak var olmadı' sözü ise sahih olmadı. Siyahın renklilikle nitelenmesi ise bunun hilafıdır. Çünkü renklilik siyahın zâtına zâit değildir. b) Ya da bekâ araz dışında bir şeyle kâim olur. Ancak bu durumda bâki olan araz değil araz dışındaki şey olur. Bekâsı imkânsız olan bir şey

<sup>242</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 27b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 24a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 13b.

<sup>243</sup> Nesefî'nin ilâhî sıfatlara dair görüşleri hakkında bkz. Recep Önal, "Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin İlahî İsim ve Sıfatlara Yaklaşımı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, sy. 42, s. 135-161.

<sup>244</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 27b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 24a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 13b.

<sup>245</sup> Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, s. 107.

<sup>246</sup> Semerkandî, *es-Sahâifu'l-ilâhiyye*, s. 297.

ise kadîm olamaz. Çünkü kadîm, zâtı sebebiyle varlığı zorunlu olandır. Dolayısıyla onun yokluğu imkânsızdır.”<sup>247</sup>

Akşehrî’ye göre Nesefî’nin yer verdiği bu delilinin takrîri şöyledir:

Arazın bekâsı imkânsızdır. (Küçük önerme)

Her bekâsı imkânsız olan, yaratıcı olamaz. (Büyük önerme)

Netice olarak araz yaratıcı olamaz.

Kıyasın birinci şeklinden bu sonucun çıktığını belirten Akşehrî, “Araz yaratıcı olamaz” şeklindeki önermenin müstevî aksi<sup>248</sup> alındığında “Yaratıcı araz olamaz” önermesine ulaşılacağını kaydetmektedir. Bu da matluptur.<sup>249</sup>

Küçük önerme şöyle açıklanır: Eğer araz bâki (devamlı) olsaydı, bekâ a) ya arazla kâim olurdu b) ya da araz dışındaki bir şeyle kâim olurdu. Ancak bu iki ihtimal imkânsız olduğundan arazın bâki olması da imkânsız olur.

Buradaki gereklilik (mülâzemet) şöyle açıklanır: Çünkü bekâ arazdır. Araz, zât üzerine zâit mânadan ibarettir. Bekâ da zât üzerine zâittir. Bekânın zât üzerine zâit olduğuna delil, “Var oldu, baki olmadı.” sözünün sahih olması, yani bekânın zâttan ikinci bir zamanda olumsuzlanmasının mümkün olmasıdır. Eğer bekâ, zât üzerine zâit olmasaydı, zâttan olumsuzlanması mümkün olmazdı. Nitekim “Var oldu, ancak var olmadı” sözünde olduğu gibi varlığın var olan zâttan olumsuzlanması mümkün olmaz. Çünkü bu, iki zıttın bir araya gelmesi anlamına gelir. Bekâ araz olduğunda ise onun başkasıyla kaim olması gerekir. Bütün bu açıklamaların ardından eğer araz bâki olursa iki ihtimal söz konusu olur ancak bu ihtimaller bâtil olduğundan arazın bâki olması da bâtil olur. Birinci ihtimal; bekânın arazla kaim olmasıdır. Bu bâtildir, çünkü kelâmcılara göre arazın arazla kâim olması imkânsızdır. İkinci ihtimal; bekânın araz dışında bir şeyle kâim olmasıdır. Bu da bâtildir. Çünkü eğer bekâ araz dışında bir şeyle kâim olursa, bâki olan araz değil araz

---

<sup>247</sup> Nesefî, *Umde*, s. 7-8.

<sup>248</sup> Aks-i müstevî, kazıyyenin olumluluğuna ve olumsuzluğuna, doğruluğuna ve yanlışlığına dokunulmaksızın, sadece birinci kazıyyenin mevzusunun ikinci kazıyyede mahmul yapılması suretiyle, bi kazıyyeyi tersine çevirmeye denilmektedir. Bkz. Talha Alp, *Mantık: İsağoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Yasin Yayinevi, 2012, s. 44.

<sup>249</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 27b-28a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 24a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 13b.

dışındaki şey olur. Sonuç olarak arazın bâki olması imkânsızdır.<sup>250</sup>

Büyük önermenin (Her bekâsı imkânsız olan, yaratıcı olamaz) açıklaması şöyledir: Akşehrî'ye göre bu önerme açıktır. Çünkü bekâsı imkânsız olan, kadîm olamaz dolayısıyla yaratıcı (sâni') olamaz.<sup>251</sup>

Akşehrî, Neseî ve bazı şârihlerin sözünden anlaşılanın bu olduğunu, ancak Allah'ın araz olmakla nitelenmesinin imkânsızlığına bu yöntem ile istidlalde bulunmak bazı yönlerden problemli olduğunu (fihi nazar) kaydetmektedir.<sup>252</sup> Akşehrî bu hususları şöyle açıklar:

I. Bekâ sübûtî (varlıksal) bir durum değildir. Bundan dolayı kendisini taşıyacak bir mahalle ihtiyaç duymaz. Çünkü Allah Teâlâ'nın bekâsı onun yokluğunun (adem) imkânsızlığını, hâdis varlıkların bekâsı ise onların varlıklarının iki ya da daha fazla zamana bitişik (mukârin) olmasını ifade eder. Dolayısıyla Allah ve hâdis varlıkların bekâları, hariçte varlığı olmayan aklî itibarlardır.<sup>253</sup>

II. Eğer Neseî "Var oldu ancak bâki olmadı" sözünün sahih olmasıyla, ikinci zamanda zâtın var olması halindeki sıhhati kastederse, bu ifadenin sahih olduğu kabul edilmez. Çünkü bu durumda iki zıttın bir araya gelmesi gerekli olur. Eğer Neseî "Var oldu ancak bâki olmadı" sözünün sahih olmasıyla, ikinci zamanda zâtın yok olmasından sonraki sıhhati kastederse, -ki onun sözünün zâhirinden bu anlaşılır- bu durumda bu söz konusu sahih olduğu kabul edilir. Ancak bu durumda "Var oldu, var olmadı" sözünün sahih olmadığı kabul edilmez. Bu durumda bekâ ve varlık (vücûd) arasındaki fark sabit olmaz. Dolayısıyla da bekâ zâit olmaz.<sup>254</sup>

III. Bekânın mutlak olarak araz olduğu kabul edilmez. O zorunlu varlıkta değil hâdis varlıklarda arazdır. Dolayısıyla eğer yaratıcı, bâki bir araz olsa arazın araz ile kâim olması gerekmez. Ancak buna şöyle cevap verilebilir: Yaratıcının araz olduğu takdir edildiğinde araz olmayanın arazla kaim olması gerekli olur ki bu, arazın arazla kaim olmasından daha

<sup>250</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 28a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 24a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 13b.

<sup>251</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 28a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 24a-24b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 13b.

<sup>252</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 28a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 24b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 13b.

<sup>253</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 28a-28b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 24b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 13b.

<sup>254</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 28b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 24b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 13b-14a.

çirkindir.<sup>255</sup>

IV. Arazın arazla kâim olmasının imkânsız olduğu kabul edilmez. Ancak buna şöyle itiraz edilebilir:

“Bir şeyin bir şeyle kâim olmasının anlamı; mahallinin mekanda (hayyiz) hasıl olmasına tâbi olarak bir şeyin mekanda hasıl olmasıdır. Siyahlığın cisimle kaim olması gibi. Eğer araz arazla kâim olursa, başka bir arazın mekanda yer kaplamasına bağlı olarak bir arazın mekanda yer kaplaması gerekli olur. Halbuki tâbi olunan (metbû') mekan tutucu ancak cevher olabilir. Çünkü cevher zâtı sebebiyle mekan tutar.”

Akşehrî bu itiraza şöyle cevap verir:

“Kıyâmın anlamının zikredilen şey olduğu kabul edilmez. Onun anlamı niteliğin nitelenene ait olmasıdır (ihtisâsu'n-nâit). Harekete nispetle süratte olduğu gibi. Çünkü sürat harekete ait olur ve hareketle nitelenir. Nitekim “hareket süratlidir” denilir. Kıyâmın anlamının sizin zikrettiğiniz değil bizim zikrettiğimiz şey olmasına delil, sizin Allah Teâlâ'nın mekan tutmasının imkânsızlığı ile birlikte Allah'ın sıfatlarının zâtıyla kâim olduğu konusunda ittifak etmenizdir.”<sup>256</sup>

Akşehrî'ye göre Neseî'nin sadece “Çünkü arazın bekâsı imkânsızdır.” sözü ile Allah Teâlâ'nın araz olmadığı şeklinde iddia sabit olur. Bu şöyle ifade edilir:

Arazın bekâsı imkânsızdır.

Yaratıcı kadîm olup bekâsı imkânsız değildir, bilakis onun bekâsı zorunludur.

Sonuç olarak araz, yaratıcı değildir.

Bunun üzerine sonuç hükmünün aksi alınarak “Yaratıcı, araz değildir” hükmüne varılır. Akşehrî buradaki küçük ve büyük önermenin açıklamasının, arazın iki zamanda devamlı olmayacağı şeklindeki tarifte ve yaratıcının kadîm olduğunun açıklanmasında daha önce geçtiğini belirtmektedir. Ona göre Neseî'nin Allah'ın araz olmadığını ispata yönelik zikrettiği diğer mukaddimler gereksizdir (müstedrek).<sup>257</sup>

Ayrıca Akşehrî'ye göre Neseî'nin “Var oldu ancak var olmadı sözü sahih olmadı’

<sup>255</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 28b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 24b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 14a.

<sup>256</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 28b-29a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 24b-25a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 14a.

<sup>257</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 29a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 25a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 14a.

şeklindeki sözü, Eş'ârî mezhebinin benimsemiş olduğu varlığın zâtın aynı olduğu düşüncesini çağırıştırır. Nitekim bu düşünce, varlığın (vücûd) hem mümkün varlıkta ve hem de zorunlu varlıkta zâta zâit olduğunu söyleyen Ehl-i tahkîkin görüşüne aykırıdır. Yine bu düşünce, varlığın zorunlu varlıkta zâtın aynı, mümkün varlıkta ise zâta zâit olduğunu söyleyen filozofların görüşüne de aykırı olur. Akşehrî varlığın zâta zâit olup olmadığına dair tartışmanın uzun olduğunu, dolayısıyla muhtasar olan eserine bu tartışmaları almanın uygun olmayacağını belirtmektedir.<sup>258</sup>

Akşehrî, Nesefî'nin "Renkliliğin siyahla nitelenmesi bunun hilafıdır, çünkü renklilik onun zâtına zâit değildir" şeklindeki sözyle mukadder bir itirazın (suâl) cevabına işaret ettiğini belirtir. Akşehrî'ye göre bu itirazın takrîri şöyledir: "Siz arazın arazla kâim olmasını inkar ettiniz, ancak sizin sözünüz siyahın ve renklilikle çelişmektedir. Çünkü renklilik siyahla kâim olan bir arazdır." Cevabın takrîri ise şu şekildedir: Renkliliğin siyahın zâtına zâit olduğu kabul edilmez. Böylece arazın arazla kâim olması gerekmez. Aksine renklilik siyahın mahiyetinin bir parçasıdır. Çünkü siyahın mahiyeti, renklilik ile birlikte göz tutuculuğundan (kâbiziyyetü'l-basar) ibarettir. Renkliliğin hariçteki varlığı siyah, beyaz ve diğer renklilik türleri olmaksızın tasavvur edilemez.<sup>259</sup>

### 3.4.1.2. Yaratıcının Cevher Olmadığı

Nesefî Allah Teâlâ'nın cevher olmakla nitelenmeyeceğine şu sözleriyle istidlalde bulunmaktadır:

"Hıristiyanların aksine Allah, cevher değildir. Çünkü cevher, asıdan ibarettir. Bölünemeyen cüz' (el-cüz'üllezi la yetecezze') cevher olarak isimlendirildi. Çünkü o mürekkeplerin aslıdır. Allah ise mürekkeplerin aslı değildir. Dolayısıyla cevher olmaz. Çünkü cevher, bölünmeyip yer kaplayan (mütehayyiz) olup hareketten ve sükundan ayrı kalmaz. Dolayısıyla o daha önce geçtiği üzere hâdis olur. Âlemin yaratıcısının kadîm olduğu ise daha önce açıklanmıştı."<sup>260</sup>

Akşehrî, Allah'ın cevher olmayacağına Nesefî'nin iki açıdan istidlalde bulunduğunu belirtmektedir.<sup>261</sup> Bunlardan birincisi; cevherin mahiyeti itibariyle mürekkeplerin aslı

<sup>258</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 29a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 25a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 14a.

<sup>259</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 29a-29b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 25a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 14a.

<sup>260</sup> Nesefî, *Umde*, s. 8.

<sup>261</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 29b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 25b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 14a.

olması esasına, ikincisi ise; cevherin yer kaplayan, hareket ve sükundan ayrı kalmayacağı esasına dayanmaktadır.

Akşehrî'ye göre birinci istidlalin takrîri şöyledir:

Cevher, mürekkeplerin aslıdır. (Küçük önerme)

Yaratıcı, mürekkeplerin aslı değildir. (Büyük önerme)

Öyleyse cevher, Yaratıcı değildir.

Burada kıyasın ikinci şeklinden bu sonuç çıkmaktadır. Bunun üzerine sonuç hükmünün aksi alınarak “Yaratıcı cevher değildir” hükmüne ulaşılır.<sup>262</sup>

Küçük önerme şöyle açıklanır: Dilde cevher asıldan ibarettir. Bölünemeyen cüz' de mürekkeplerin (cisimler) aslı olduğundan dolayı cevher olarak isimlendirilmiştir. Çünkü mürekkepler bölünemeyen cüz'ler olmadan düşünülemez.<sup>263</sup>

Büyük önerme şöyle açıklanır: Allah Teâlâ mürekkeplerin aslı değildir. Çünkü Allah Teâlâ mürekkeplerin aslı ve cüz'ü olsaydı, Allah'ın mürekkeplerin cüz'ü olması ya kemâl sıfatı olurdu ya da olmazdı. Eğer bu kemâl sıfatı değilse, onun Allah'tan nefyedilmesi gerekir. Eğer bu kemâl sıfatı olursa, zorunlu varlık kendisinden başka bir şeyle tamamlanmış olur ki bu imkânsızdır.<sup>264</sup>

Akşehrî'ye göre ikinci istidlalin takrîri şöyledir:

Cevher, hareket ve sükundan ayrı kalmayıp yer tutandır (mütehayyiz).

Yaratıcı, mekan tutan değildir.

Öyleyse cevher, yaratıcı değildir.

Akşehrî, kıyasın ikinci şeklinden bu sonuca ulaşıldığını belirtir. Sonuç hükmünün aksi alınarak “Yaratıcı cevher değildir” hükmüne ulaşılır.<sup>265</sup>

Akşehrî buradaki küçük ve büyük önermedeki hususların, âlemin hâdis olduğunun ispatı ve yaratıcının kadîm olduğunun ispatı konularında daha önce açıklandığını ve bunların

<sup>262</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 29b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 25b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 14a.

<sup>263</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 29b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 25b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 14a-14b.

<sup>264</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 29b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 25b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 14b.

<sup>265</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 29b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 25b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 14b.

açık olduğunu belirtmektedir.<sup>266</sup>

Akşehrî devamında Hıristiyanlar ve İbn Kerrâm (ö. 255/869) gibi bu konuda muhalif görüşü benimseyenlerin delillerine değinerek onların söz konusu delillerine cevap vermektedir.

Akşehrî'ye göre onların bu konudaki delilleri şöyledir:

“Şâhit âlemde cevher, zâtıyla kâim olması sebebiyle cevherdir. Bu, ittirâd ve in'ikâs<sup>267</sup> açısından doğru bir tanımdır. Çünkü şâhit âlemdeki her cevher, zâtıyla kâim, şâhit âlemde her zâtıyla kâim olan şey de cevherdir. Böyle olunca, cevher olma ile zâtıyla kâim olma arasında ayrılmaz bir ilişki olduğu ortaya çıkar. Allah Teâlâ da zâtıyla kâimdir. Dolayısıyla O'nun cevher olduğu sabit olur. Nitekim sizler de benzer şekilde âlim olarak nitelenen Allah'ın ilmi olduğunu bu yolla ispat ettiniz. Aynı şekilde diğer sıfatları da bu yolla ispat ettiniz. Dolayısıyla tartışılan meselede de bu böyle olur.”<sup>268</sup>

Akşehrî'ye göre onların bu delillerine şu şekilde cevap verilir: Onların cevherin zâtıyla kâim olanın ismi olduğu dolayısıyla da cevherin tanımının “zâtıyla kâim olan” olduğu şeklindeki iddiaları kabul edilmez (memnû'). Onların bu tanımının şâhit âlemde ittirâd ve in'ikâs açısından geçerli olduğu iddiasına şöyle cevap verilir: Benzer şekilde cevherin “cisimlerin kendisinden oluştuğu asıl” olarak tanımlanması da şâhit âlemde ittirâd ve in'ikâs yoluyla geçerlidir. Bu durumda onlara, cevheri bu şekilde tanımlamanın niçin daha tercihe şayan olduğu sorulur. Çünkü onlar bu durumda vasfın (zâtıyla kâim olma) geçişiyle (ta'diye) birlikte ismin de (cevher) gâib alana geçişini murat ederek iddia sahibi olmuş olurlar. Onların muhalifleri ise bu geçişi (ta'diye) kabul etmez.<sup>269</sup>

Akşehrî, muhaliflerin iddialarına karşı verilen bu cevaba şöyle denilerek itiraz edilebileceğini belirtmektedir:

“Bu cevap problemlidir. Çünkü muhalifler bu sözü çevirip şöyle diyebilirler:

---

<sup>266</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 29b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 25b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 14b.

<sup>267</sup> İttirâd, varlıktaki (sübût) karşılıklı gerektirmez (telâzum). Yani ne zaman tanımlayan (muarrif) var olursa tanımlanan (muarref) da var olur ve ne zaman tanımlanan (muarref) var olursa tanımlayan (muarrif) var olur. İn'ikâs ise yokluktaki (intifâ') karşılıklı gerektirmez (telâzum). Yani ne zaman, tanımlayan (muarrif) yok olursa tanımlanan (muarref) da yok olur. Bkz. Akşehrî, *İntikâd* (derkenar notundan), Manisa, vr. 25b.

<sup>268</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 29b-30a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 25b-26a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 14b.

<sup>269</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 30a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 26a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 14b.

Cevherin ‘cisimlerin kendisinden oluştuğu asıl’ olduğu, tard ve aks yoluyla geçerli olduğu gibi, onun ‘zâtıyla kâim olan’ olduğu da tard ve aks yoluyla geçerlidir. Dolayısıyla sizin cevherin ‘cisimlerin oluştuğu asıl’ olduğunu söylemeniz, muhaliflerin cevherin ‘zâtıyla kâim olan’ olduğunu söylemesinden niçin daha tercihe şayan olsun? Bu durumda itiraz (teâruz) yoluyla uluşmak istediğiniz şey (matlûb) sabit olmaz.”<sup>270</sup>

Akşehrî’ye göre bu itiraza şöyle cevap verilir: Dilde cevher lafzı, “zâtıyla kâim olma” anlamını değil, “asıl olma” anlamını haber verir. Dolayısıyla cevherin “asıl” olduğu için cevher olduğunu söylemek, onun “zâtıyla kâim” olduğu için cevher olduğunu söylemekten daha tercihe şayan olur. Çünkü mâna ifade eden bir isim, ancak o mâna söz konusu mahalde bulunduğu takdirde ona kullanılır. Bu ismin bu mânadan dolayı değil de başka bir durumdan dolayı ona verildiğini iddia eden kişi, o şeyin mânası konusunda hata etmiş olur. Nitekim birisi hareketin kâim olduğu şeyin, hareketin onunla kâim olması sebebiyle değil var olması sebebiyle müteharrik (hareketli) olarak isimlendirilmediğini iddia ederse hata etmiş olur.<sup>271</sup>

Akşehrî, bu konudaki ihtilafın hakikatte lafzî ve ıstılahî tartışmadan kaynaklandığını, ıstılahlarda ise tartışmanın olmayacağını belirtmektedir.<sup>272</sup>

### 3.4.1.3. Yaratıcının Cisim Olmadığı

Nesefî, Allah’ın cisim olamayacağına dair açıklamaları şöyledir:

“Allah, cisim değildir. Çünkü cisim, mürekkep olanın ismidir. Kim Yahudiler, Râfizîler ve Hanbeliler gibi cisim lafzını Allah için kullanır ve bununla mürekkep olmayı kastederse hem isimde hem de mânada hata etmiş olur. Çünkü ondan (cisim) her bir cüz’ a) ya kemâl sıfatlarıyla nitelenir -ki bu durumda her cüz’ ilah olur. Bunu söylemek ise iki ilahın var olduğunu söylemek gibi yanlış olur-. b) Ya da her bir cüz’ kemâl sıfatlarıyla nitelenmez aksine bunların hâdislik özellikleri olan zıtlarıyla nitelenir -ki bu da imkânsızdır-. Kim Kerrâmiyye’de olduğu gibi cisim lafzını Allah için kullanır ve bununla mürekkep olmayı değil zâtıyla kâim olmayı kastederse, o da

<sup>270</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 30a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 26a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 14b.

<sup>271</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 30a-30b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 26a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 14b.

<sup>272</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 30b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 14b; Bu kısımdan itibaren Manisa nüshasında bir varak eksiktir.



hata etmiş olur. Çünkü biz, Allah Teâlâ'nın isimleri konusunda şeriatın bizi götürdüğü yere kadar gideriz.<sup>273</sup>

Akşehrî öncelikle konuyla ilgili görüşlere değinmektedir. Buna göre, birçok grubun aksine Ehl-i sünnet'in tamamı ile muhakkik âlimlerin cumhuru, Allah'ın ne isim ne de mâna açısından cisim olmakla nitelenmeyeceği görüşündedir.<sup>274</sup>

Akşehrî Allah'ın cisim olduğunu söyleyenlerden bir grubun O'nun hem isim hem de mâna açısından olduğunu söylediklerini belirtir. Bunlar Allah'ın bileşik, bölümlü ve parçalı olduğunu iddia ederler. Ona göre Yahudi gruplarının çoğunluğu, Rafizîlerden birçoğu ve Hanbelîler bunlar arasındadır. Yahudi grupların çoğu Allah'ın beyaz saçlı yaşlı bir adam suretinde olduğunu söylerler. Hişâm b. Hakem (ö. 179/795)<sup>275</sup>, Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkî (ö. m. 7. yüzyılın sonları)<sup>276</sup>, Dâvûd el-Cevâribî (ö. h. 3. yüzyılın başları) gibi Rafizîlerden bazıları Allah'ın siyah saçlı olduğunu, bazıları O'nun dalgalı saçlı ve köse bir genç suretinde olduğunu söylemiştir. Hişâm b. Hakem'in Allah'ın kendi karışıyla yedi karış olduğunu söylediği rivayet edilir.<sup>277</sup>

Allah'ın cisim olduğunu söyleyen bir diğer grup ise Allah'ın mâna açısından değil isim açısından cisim olarak isimlendirileceğini söylemiştir. Bunlar ise Kerrâmiyyedir.<sup>278</sup>

Akşehrî, Allah'ın cisim olmadığını şu şekilde ifade edileceğini belirtir:

Cisim, bileşik olandır (mütarekkib). (Küçük önerme)

Allah Teâlâ, bileşik olan (mütarekkib) değildir. (Büyük önerme)

Öyleyse cisim, Allah değildir.

Sonuç hükmünün aksi alınarak “Allah Teâlâ cisim değildir” hükmüne ulaşılır.<sup>279</sup>

Küçük önerme şöyle açıklanır: Nesefî'nin de işaret ettiği gibi bu önerme cismin bileşik

---

<sup>273</sup> Nesefî, *Umde*, s. 8.

<sup>274</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 30b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 14b-15a.

<sup>275</sup> Hişâm b. Hakem'in bu konudaki görüşleri için bkz. Mustafa Öz, “Hişâm b. Hakem”, *DİA*, XVIII, 154.

<sup>276</sup> Cevâlîkî Allah'ı sonlu, sınırlı ve insan suretinde parlayan bir nur olarak kabul etmektedir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Hişâm b. Sâlim el-Cevâribî”, *DİA*, VII, 437-438.

<sup>277</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 30b-31a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 15a.

<sup>278</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 30b-31a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 15a.

<sup>279</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 31a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 15a.

olanın ismi olmasına dayanmaktadır. Akşehrî, cismin tarifinde bunun daha önce açıklandığını belirtmektedir.<sup>280</sup>

Büyük önerme ise şöyle açıklanır: Eğer Allah bileşik olsaydı, parçasına (cüz') ihtiyaç duyardı. O'nun parçası ise O'ndan başkadır. Bu durumda O, başkasına ihtiyaç duymuş olur. Başkasına ihtiyaç duyan her şey ise mümkündür. Bu durumda Allah da mümkün olur ki bu imkânsızdır.<sup>281</sup>

Akşehrî Nesefî'nin "Çünkü her bir cüz'" ve devamındaki sözünün onların mâna konusundaki hatalarının açıklaması olduğunu belirtmektedir. Akşehrî'ye göre bunun takrîri şöyledir: Eğer Allah Teâlâ bileşik, bölümlü ve parçalı olsaydı, O'nun her parçası kendisiyle kâim olurdu. Çünkü zâtıyla kâim olmayan şeylerin birleşimi (i'tilâf) imkânsızdır. Bu durumda O'nun her bir parçası ya hayat, ilim, kudret gibi kemâl sıfatlarıyla nitelenir ya bu sıfatlarla nitelenmez ya da bu parçalardan bir kısmı bu kemal sıfatlarla nitelenir. Ancak bu ihtimallerin tamamı bâtil olduğundan Allah'ın bileşik olması da bâtil olur.<sup>282</sup>

Birinci ihtimalin imkânsızlığı şöyle açıklanır: Çünkü eğer her parça kemâl sıfatlarıyla nitelenmiş olursa, her parça hayat sahibi, kâdir, âlim olur. Bu durumda her bir parça rububiyet sıfatıyla nitelenmiş olur ki bu da ilahların çokluğu anlamına gelir.<sup>283</sup>

İkinci ihtimalin imkânsızlığı şöyle açıklanır: Her bir parça kemâl sıfatlarıyla nitelenmezse, iki zıttın ortadan kalkmasının imkânsızlığından dolayı onlar bu niteliklerin zıddı olan ölüm, cehalet, acizlik gibi eksiklik sıfatlarıyla nitelenir. Bu ise hâdislik emâresi olduğundan imkânsızdır.<sup>284</sup>

Üçüncü ihtimalin imkânsızlığı ise şöyle açıklanır: Eğer cüz'lerden bir kısmı kemâl sıfatlarıyla nitelenmezse, onlar bu niteliklerin zıtlarıyla nitelenir. Dolayısıyla da bu parça eksik olur ve Allah da bu parçaya muhtaç olur. Eksik olan bir şeye ihtiyaç duyan ise eksikliğe daha layık olacağından bu durumda Allah'ın eksik olması gerekir ki Allah bundan münezzehtir. Akşehrî, Nesefî'nin metninin takrîrinin bu şekilde olacağını

<sup>280</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 31a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 15a.

<sup>281</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 31a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 15a.

<sup>282</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 31a-31b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 15a.

<sup>283</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 31b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 15a.

<sup>284</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 31b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 15a-15b.

belirtmektedir.<sup>285</sup> Ancak Akşehrî'ye göre bu delile karşı birisi şöyle deme hakkına sahiptir:

“Her parçanın kemâl sıfatlarıyla nitelenmiş olduğu takdir edildiğinde ilahların çokluğunun gerekeceği kabul edilmez. Bu, ancak her bir parçanın hariçte bağımsız olarak (alâ hidetin) var olması durumunda gerekli olur. Onların hariçte bağımsız olarak var olduğu ise kabul edilmez (memnû’). Her parçanın hâriçte bütünsel bir yapıda (el-hey’etü’l-ictimâiyye) bulunması neden mümkün olmasın? Bütünsel yapı ise kendisi olması açısından hâriçte tektir. Dolayısıyla söylenen şeyler gerekli olmaz.”<sup>286</sup>

Akşehrî'nin Nesefî'nin zikrettiği delile karşı bu itirazı zikretmemesi ve bu itiraza cevap vermemesi onun bu delili güçlü bulmadığı şeklinde yorumlanabilir.

Akşehrî, Allah'a cisim lafzını kullanıp bununla O'nun bileşik olmasını değil zâtıyla kâim olmasını kasteden grubun görüşlerinin yanlışlığını şöyle açıklamaktadır: Allah'a cisim denilip onunla cisim anlamı kastedilmediği takdirde onun dilde konulmuş anlamından sapılmış olur. Akşehrî'ye göre bu mümkün olduğu takdirde, zâtıyla kâim olma anlamında olduğu söylenerek Allah için adam, insan demek de doğru olur. Ancak bunlar Allah için kullanılamayacağına göre cisim ismi de Allah için kullanılamaz.<sup>287</sup>

Akşehrî'ye göre Nesefî'nin “Çünkü biz Allah Teâlâ'nın isimleri konusunda şeriatın bizi götürdüğü yere kadar gideriz” şeklindeki sözünün anlamı şöyledir: Çünkü Allah için bir ismin kullanılması şeriatın iznine bağlıdır. Şeriatın izin verdiği her ismin Allah için kullanılması câiz, şeriatın izin vermediği her ismin ise O'nun için kullanılması câiz değildir. Şeriat, Allah Teâlâ için cisim isminin kullanılmasına izin vermemiştir. Akşehrî, bu delilin İslâm şeriatını kabul edenler için geçerli olacağını, ancak Yahudiler gibi İslâm şeriatini kabul etmeyenler için geçerli olmayacağını belirtmektedir.<sup>288</sup>

Akşehrî, ardından muhaliflerin, görüşlerini temellendirmek için ileri sürdükleri delillere yer vererek bunları cevaplandırır. Onların bu konuda iki delil ileri sürerler:

I. Allah Teâlâ hayat sahibi, işiten, gören ve fâildir. Şâhit âlemde böyle olan her şey, cisimdir ve şâhit âlemde cisim olmayanın bu tür niteliklere sahip olması imkânsızdır.

<sup>285</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 31b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 15b.

<sup>286</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 31b-32a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 26b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 15b.

<sup>287</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 32a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 26b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 15b.

<sup>288</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 32a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 26b-27a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 15b.

Şâhit âlemde imkânsız olan bir şey, gâib âlemde de imkânsız olur. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın cisim olduğu sonucu çıkar.<sup>289</sup>

II. Allah Teâlâ cevher ve araz değildir. Eğer O, cisim olmazsa, yokluk kategorisinde yer alır. Çünkü varlıklar bu üç kısım sınırlıdır. Ancak O'nun yokluğa atfedilmesi (lâzım) bâtil olduğundan, O'nun cisim olmaması (melzûm) da bâtil olur.<sup>290</sup>

Akşehrî, muhaliflerin birinci şüphesine şöyle cevap verir: Ona göre muhaliflerin “Cisim olmayanın bu tür sıfatlara sahip olması imkânsızdır” şeklindeki sözleri salt bir iddiadan ibarettir. Onların bu konuda şâhit âlemden yola çıkarak bunu temellendirmeleri de yanlıştır. Çünkü şâhit âlemde cisim olmadığı halde bu niteliklere sahip olan şeylerin de var olduğu görülür. Şöyle ki; cisim, bölünemeyen parçalardan (cüz') oluşur. Bağımsız olarak kendisiyle hayatın kâim olduğu her bir cüz' cisim olmasa da hayat sahibidir.<sup>291</sup>

Akşehrî, ikinci delile ise şöyle cevap verir: Varlıkların bu üç kısım sınırla olduğu kabul edilmez. Bu sınırlama şâhit âlem düzleminde geçerli olsa da mutlak olarak böyle değildir. Bundan dolayı da muhaliflerin zikrettiği husus gerekli olmaz.<sup>292</sup>

Akşehrî bu bağlamda şöyle bir itirazın dile getirilebileceğini belirtir: “Siz ‘Allah şeydir, ancak şeyler gibi değildir’ dediniz; o halde ‘O cisimdir, ancak cisimler gibi değildir’ de deyin.” Akşehrî bu itiraza, bu iki ifade arasında iki açıdan fark olduğunu söyleyerek cevap vermektedir.<sup>293</sup>

Birinci fark şöyledir: “Şey” var olanın (mevcûd) ismidir ve onun mânası Allah için uygundur. Çünkü Allah mevcuttur. Yine bu isim şeriatte kullanılmıştır. Nitekim Allah Teâlâ “De ki: Hangi şey şahitlik bakımından daha büyüktür? De ki: Allah benimle sizin aranızda şahittir.”<sup>294</sup> buyurmuştur. Eğer Allah “şey” olmasaydı, O'nun “hangi şey” sorusu üzerine cevap olarak zikredilmesi doğru olmazdı. Nitekim “Hangi yırtıcı hayvan daha hızlı yürür?” şeklinde sorulduğunda cevap olarak yırtıcı hayvanlar dışındaki bir şeyin söylenmesi doğru olmaz. Ancak cisim lafzı, şeriatte Allah için kullanılmamıştır ve onun

<sup>289</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 32a-32b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 27a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 15b.

<sup>290</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 32b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 27a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 15b.

<sup>291</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 32b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 27a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 15b.

<sup>292</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 32b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 27a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 15b-16a.

<sup>293</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 32b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 27a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 16a.

<sup>294</sup> En'âm, 6/19.

mânası Allah için uygun değildir. Dolayısıyla da onun Allah için kullanılması mümkün olmaz.<sup>295</sup>

İkincisi fark ise şudur: “Şeyler gibi değildir” sözü, çelişki içeren ve fayda içermeyen bir söz değildir. Çünkü “Şeyler gibi değildir” sözüyle mutlak olarak varlık olumsuzlanmayıp bununla ancak mutlak varlığın ötesindeki cisimlik, cevherlik, arazlık gibi hâdislik emârelerini olumsuzlar. Ancak muhalifler “Cisimler gibi değildir” sözüyle bileşik olmayı (terekküb) olumsuzlarsa, bu söz çelişki içermiş olur. Eğer onunla başka bir mânayı olumsuzlarsa, bu fayda içermeyen bir söz olur. Çünkü bu durumda en büyük hâdislik emârelerinden olan bileşiklik mânası kalmış olur. Dolayısıyla Akşehrî’ye göre bu iki sözün birbirine kıyas edilmesi açık bir cehalettir.<sup>296</sup>

Akşehrî kendileriyle bu ikinci grup arasındaki tartışmanın lafzî olduğunu da ifade etmektedir.<sup>297</sup>

#### **3.4.1.4. Yaratıcının Yönde ve Suret Sahibi Olmadığı**

Nesefî Allah’ın bir yönde ve suret sahibi olamayacağını şöyle izah etmektedir:

“Allah, yönde ve suret sahibi değildir. Çünkü suretler ve yönler farklı farklı olup onların bir arada toplanmaları imkânsızdır. Onların tamamının övgü ve noksanlık ifade etme açısından eşit olması ve hâdis varlıkların onlara delâlet sebebiyle onlardan bir kısmı diğer bir kısmından daha öncelikli olmaz. Bunun üzerine onlardan bir kısmının tercih edilmesi ancak bir tercih edici sebebiyle olur. Bu ise hâdislik emârelerindedir. İlim, kudret, hayat ve irade bunun hilafıdır. Çünkü bunlar övgü (medh) sıfatı olup bunların zıtları noksanlıklardır. Yine hâdis varlıklar, bunların zıtlarına değil, bunların kendisine delâlet eder. Dolayısıyla zıtları değil bunlar (ilim, kudret, hayat ve irade gibi övgü sıfatları) Allah için sabit olur.”<sup>298</sup>

Akşehrî Allah Teâlâ’nın selbî sıfatlarından birinin de onun altı yönden bir yönde olmaması olduğunu belirttikten sonra bu konudaki görüşleri açıklamaktadır. Kerrâmiyye’ye göre herhangi bir mekan tayin edilmeksizin Allah’ın üst yödedir. Akşehrî, onların Allah’ın dokunma (mümâsse) ve yerleşme (istikrâr) yoluyla arşta

<sup>295</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 32b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 27a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 16a.

<sup>296</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 33a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 27a-27b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 16a.

<sup>297</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 33a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 27b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 16a.

<sup>298</sup> Nesefî, *Umde*, s. 9.

olmadığı konusunda kendileriyle benzer görüşte olduklarını belirtir.<sup>299</sup> Kerrâmiyye'nin konuyla ilgili naklî delileri şöyledir:

I. Aklî delillerden ilki şudur: Allah Teâla mevcuttur ve zâtıyla kâimdir. Yine âlem de mevcut olup zâtıyla kâimdir. Zâtıyla kâim olan iki şey ancak biri diğerine göre bir yönde olarak tasavvur edilebilir.<sup>300</sup>

II. İkinci aklî delil şudur: Allah âlemi ya kendi zâtında ya da zâtının dışında yaratır. Birinci durumda O, âlem tarafından bütün yönlerden kuşatılmış olur. İkinci durumda ise kaçınılmaz olarak O, âleme göre bir yönde olur.<sup>301</sup>

III. Üçüncü aklî delil şudur: Mevcut olan iki şey, iki cevherde olduğu gibi ya biri diğerine göre altı yönden birinde olarak düşünülür ya da arazlarda olduğu gibi biri diğerinin yerinde olarak düşünülür. Allah Teâlâ ve âlem de mevcuttur ve Allah âlemin yerinde değildir. Öyleyse O'nun âleme göre bir yönde olduğu ortaya çıkar.<sup>302</sup>

Kerrâmiyye'nin konuyla ilgili naklî delilleri ise şöyledir:

a. Allah Teâlâ “Göktekinden emin mi oldunuz?” buyurmuştur.<sup>303</sup>

b. Allah “O, kulları üzerinde kâhirdir.” demiştir.<sup>304</sup>

c. Allah “Biz onu (Kur’ân-ı Kerîm) inzâl ettik”<sup>305</sup> buyurmuştur. İnzal ise yukarıdan aşağıya gönderme anlamındadır.

d. Müslümanlar bu konuda icmâ etmişlerdir. Çünkü onlar Allah'tan bir ihtiyaçlarını dilerken ve dua ve münacaatta buldukları sırada gözlerini ve ellerini üst yöne doğru çevirirler.<sup>306</sup>

Kerrâmiyye'ye göre aklî deliller Allah'ın mutlak olarak cihette olduğuna, naklî deliller

---

<sup>299</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 33a-33b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 27b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 16a.

<sup>300</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 33b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 28a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 16a.

<sup>301</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 33b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 28a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 16a.

<sup>302</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 33b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 28a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 16a-16b.

<sup>303</sup> Mülk, 67/16.

<sup>304</sup> En‘âm, 6/18.

<sup>305</sup> Yûsuf, 12/2.

<sup>306</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 33b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 28a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 16b.

ise O'nun üst cihette olduğuna delâlet eder.<sup>307</sup>

Onların bu konuda bir başka delilleri ise şöyledir: Üst yön övgü yönüdür, alt yön ise yergi yönüdür. Allah ise övülen olup eksikliği ve yergiyi gerektiren şeylerden münezzehtir. Öyleyse O'nun üst yönde olması uygun olur.<sup>308</sup>

Akşehrî bu delillere sırasıyla şöyle cevap vermektedir:

I. İlk delil şöyle cevaplandırılır: Muhalifler eğer “Zâtıyla kâim olan iki şeyden biri, diğerine göre bir yödedir” sözleriyle bunun mutlak olarak böyle olduğunu kastederlerse bu kabul edilmez. Çünkü onların şahit âlemden istidlalde buldukları iki şey sınırlıdır. Eğer onlar zâtıyla kâim olan iki şeyin sonlu ve sınırlı olması şartıyla böyle olacağını söylerlerse, bu kabul edilir. Ancak bu durumda onlara niçin Allah Teâlâ'nın sonlu ve sınırlı olduğunu söyledikleri sorulur. Bu noktada şöyle denilebilir: “Kerrâmiyye'nin bir kısmı, arşın sonlu ve sınırlı olması sebebiyle Allah'ın da sonlu ve sınırlı olduğunu söyler. Bu durumda onların matlupları gerçekleşir.” Akşehrî buna, Allah Teâlâ'nın sonlu ve sınırlı olamayacağını kesin delille sabit olduğunu söyleyerek cevap vermektedir.<sup>309</sup>

II. İkinci delile şöyle cevap verilir: Ancak bölümleri ve parçaları olan cisimler, dışarıda ve içeride olmakla vasıflanır. Bölümü ve parçaları olmayan ise içeride ve dışarıda olmakla nitelenmez. Dolayısıyla Allah Teâlâ cisim olmadığından O, içeride ve dışarıda olmakla nitelenmez.<sup>310</sup>

III. Üçüncü delile şöyle cevap verilir: Bu iki durum varlığın zorunlu kıldığı şeylerden değildir. Çünkü bu iki şey, biri diğerine göre yönde olması sebebiyle iki var olan olsaydı, cevher ve onunla kâim olan arazın mevcut olmaması gerekirdi. Çünkü onlardan biri diğerine göre bir yönde değildir. Yine o ikisi, biri diğerinin yerinde olması sebebiyle var olsalardı, bu kez iki cevher mevcut olmazdı. Çünkü onlardan biri diğerinin yerinde değildir.<sup>311</sup>

Akşehrî, Kerrâmiyye'nin naslarla ilgili delillerine daha sonra cevap verileceğini

<sup>307</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 33b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 28a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 16b.

<sup>308</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 34a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 28a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 16b.

<sup>309</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 34a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 28a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 16b; Buradan itibaren Manisa nüshasında bir varak eksiktir.

<sup>310</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 34b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 16b.

<sup>311</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 34b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 16b.

belirtmektedir.<sup>312</sup>

İcmâ iddiasına ise şöyle cevap verilir: Duada yukarı yöne gözleri dikmek ve elleri yukarı yöne çevirmek muhaliflerin iddia ettikleri gibi Allah'ın yönde olduğuna delâlet etmez. Bu Allah Ka'be'de olmadığı halde namazda kıbleye dönmemiz, Allah yerde olmadığı halde namazda kıyam halinde secde edilen yerlere gözümüzü dikmemiz gibi huşû ve sırf ibadet maksatlı bir davranıştır.<sup>313</sup>

Akşehrî, Râfizîlerden bazılarının Allah'ın Âdem suretinde olduğunu söylediklerini belirtmektedir. Onlar ayetlerin zâhirlerine tutunarak Allah'ın elinin, yüzünün, parmağının, gözünün olduğunu söylerler. Akşehrî, görüşlerini temellendirmek üzere "Azamet ve ikram sahibi Rabbinin vechi (lafzen yüz) bâki kalır"<sup>314</sup>, "O'nun vechi (lafzen yüz) hariç her şey helak olur"<sup>315</sup>, "Gözümün önünde yetişmen için"<sup>316</sup>, "Elimle yarattığım"<sup>317</sup> gibi ayet ve "Kulların kalpleri Rahmân'ın parmaklarından iki parmağı arasındadır",<sup>318</sup> "Allah Âdem'i suretinde yaratmıştır"<sup>319</sup> gibi hadislere tutunduklarını belirtmektedir. Akşehrî bunların cevabının daha sonra verileceğini belirtmektedir.<sup>320</sup>

Akşehrî, Neseî'nin Allah Teâlâ'nın bir cihette ve suret sahibi olmadığına dair zikrettiği delili ise şöyle tahrir etmektedir:

Eğer Allah yön ve suret sahibi olmakla nitelenmiş olsaydı (melzûm), ya suret ve yönlerin tamamıyla nitelenirdi ya da onların bir kısmıyla nitelenirdi (lâzım). Ancak bu iki ihtimal de bâtıldır. Öyleyse onun yönde olması ve suret sahibi olmakla nitelenmesi de bâtıl olur.<sup>321</sup>

Birinci ihtimalin bâtıl oluşu şöyle açıklanır: Bütün cihet ve suretlerin Allah'ta bir araya

---

<sup>312</sup> Bkz. s. 102.

<sup>313</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 34b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 16b.

<sup>314</sup> Rahmân, 55/27.

<sup>315</sup> Kasas, 28/88.

<sup>316</sup> Tâhâ, 20/39.

<sup>317</sup> Sâd, 38/75.

<sup>318</sup> İbn Mâce, "Kitâbu'd-duâ", 2; Müslim, "Kitâbü'l-kader", 29.

<sup>319</sup> Buhârî, "İsti'zan", 1; Müslim, "Birr ves's-sıla", 115.

<sup>320</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 34b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 16b-17a.

<sup>321</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 34b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 17a.



gelmesi imkânsızdır. Çünkü yönler ve suretler farklı farklı olduğundan onların hepsinin tek bir şeyde bir araya gelmesi imkânsız olur.<sup>322</sup>

İkinci ihtimalin bâtil oluşu şöyle açıklanır: Yön ve suretlerin tamamı övgü (medh) ve noksanlık (naks) ifade etmesi açısından eşit olduğundan onlardan bir kısmı bir kısmına göre daha öncelikli olmaz. Hâdis varlıklar da Allah'ın yönler ve suretlerden bir kısmıyla nitelenmesine delâlet etmezler. Çünkü hâdis varlıklar bir varlığın bir kısım yön ve suretlerle nitelenmesine delâlet etmez. Bu durumda yön ve suretlerin bir kısmının tercih edilmesi (tahsîs) için bir tercih edici gerekli olur. Bu ise aklın bedahetiyle imkânsızdır. Çünkü bir tercih edicinin tercih etmesi, hâdislik emârelerindedir.<sup>323</sup>

Bunun üzerine “Üst yön yönlerin en şerefli, arş ise mekanların en yücesidir.” denilerek itiraz edilebileceğini belirten Akşehrî'ye göre buna şöyle cevap verilebilir: Âlemi yaratmadan önce ne alt yön ne de üst yön bulunur. Bu iki yön canlının başından ve ayağından çıkartılır. Şöyle ki; başın tarafında olan yön üst yön olarak, ayak tarafındaki yön ise alt yön olarak isimlendirilir. Eğer Allah Teâlâ âlemi yarattıktan sonra üst yönde olmakla nitelenirse, hâdis bir şeyle nitelenmiş olur ki bu imkânsızdır. Akşehrî metnin takrîrinin bu şekilde olduğunu belirtmektedir.<sup>324</sup>

Nesefî'nin ifadelerinin takrîrinin bu şekilde olduğunu belirten Akşehrî, bu delile karşı birinin şöyle deme hakkı olduğunu (likâilin en yekûl) belirtmektedir:

“Allah Teâlâ'nın yön ve suretlerin bir kısmıyla nitelendiği takdir edildiğinde, bahsedilen imkânsızlığın gerekli olacağını kabul etmeyiz. Bu imkânsızlık ancak tercih eden Allah'tan başkası olursa gerekli olur. Tercih eden (muhasis) Allah'ın iradesi olduğunda zikredilen imkânsızlık şey gerekli olmaz. Yine bütün yön ve suretlerin övgü ve noksanlık ifade etme açısından eşit derecede olduğunu kabul etmeyiz. Bilakis onlar övgü ve noksanlık ifade etmede farklı farklıdır. Dolayısıyla zikredilen şeyler gerekli olmaz.”<sup>325</sup>

Akşehrî'nin, Nesefî'nin deliline karşı zikrettiği bu itiraz onun bu delili güçlü bulmadığını göstermektedir. Nitekim Akşehrî bu itirazı cevaplandırmamaktadır.

<sup>322</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 34b-35a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 17a.

<sup>323</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 35a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 28b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 17a.

<sup>324</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 35a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 28b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 17a.

<sup>325</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 35a-35b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 28b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 17a.

Akşehrî, Neseffî'nin "İlim, kudret, hayat ve irade ise bunun hilafıdır." ve devamındaki sözünün mukadder bir itirazın cevabı olduğunu belirtmektedir. Bu itirazın takrîri şöyledir:

"Siz bazı yön ve suretlerin Allah'a ait olması için bir tercih edicinin gerekli olduğunu, bunun ise hâdislik emâresi olduğunu söylediniz. Ancak bu görüş Allah'ın ilim, kudret, hayat, irade gibi kemâl sıfatlarının ona ait kılınmasıyla çelişmektedir. Çünkü burada tercih eden (muhasis) olmadan tercih söz konusudur."<sup>326</sup>

Neseffî'nin bu mukadder itiraza olan cevabının takrîri şöyledir: İlim, kudret, hayat, irade gibi bu sıfatlar kemâl sıfatlarıdır. Acizlik, ölüm, zorunluluk gibi bu sıfatların zıtları ise noksanlık ifade eder. Bundan dolayı bu kemâl sıfatları övgü ve eksiklik açısından eşit olmaz. Dolayısıyla da bu itiraz geçerli olmaz. Yine hâdis varlıklar, zıtlarına değil de bu kemâl sıfatlarına delâlet etmektedir. Dolayısıyla bu sıfatlar Allah hakkında sabit olur.<sup>327</sup>

#### **3.4.1.5. Yaratıcının Renk, Tat, Koku İle Nitelenmeyeceği**

Neseffî eserinde bunun ilgili şöyle demektedir:

"Benzer şekilde Allah, renkle, tatla, kokuyla, keyfiyetle, bölünür olmakla (tebe'uz), sonlulukla ve hâdis varlıklara benzemekle nitelenmez."<sup>328</sup>

Akşehrî, Allah Teâlâ'nın renk ve tatla nitelenmemesinin de selbî sıfatlar arasında yer aldığını belirttikten sonra rengin duyumsanan varlıkların mahiyet olarak en açıklarından olduğunu, dolayısıyla onu tarif etmeye ihtiyaç bulunmadığını ifade etmektedir.<sup>329</sup>

Akşehrî'ye göre Allah'ın renk ve tat ile nitelenmeyeceği daha önceki istidlalden anlaşılmaktadır. O, bu istidlali şöyle açıklamaktadır:

Eğer Allah renk ile nitelenirse ya renklerin tamamıyla ya da onların bazılarıyla nitelenir. Ancak bu iki ihtimal imkânsızdır. İlk ihtimal imkânsızdır çünkü bu durumda Allah birbirine zıt olan şeylerle nitelenmiş olur. İkinci ihtimal de imkânsızdır çünkü renklerin hepsi övülme ve noksanlık ifade etme açısından eşit olduklarından dolayı Allah'ın onlardan biriyle nitelenmesi daha öncelikli olmaz. Bu durumda bir tercih edene

<sup>326</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 35b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 17a; Manisa nüshasında bu ifadeler atlanmıştır.

<sup>327</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 35b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 28b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 17a.

<sup>328</sup> Neseffî, *Umde*, s. 9.

<sup>329</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 35b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 29a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 17a.

(muhasis) ihtiyaç duyulur. Bu ise hâdislik emârelerindedir.<sup>330</sup>

Ancak bu yöntem problemlidir. Nitekim bu delile şöyle denilerek itiraz edilebilir:

“Hepsinin övgü ve noksanlık ifade etme açısından eşit olduğunu kabul etmeyiz. Eşit olduğunu kabul etsek bile, bu gerektirmenin keyfiyetini bilmemekle beraber Allah Teâlâ'nın zâtının belirli bir rengi gerektirmesi niçin mümkün olmasın? Dolayısıyla bahsettiğiniz şey gerekli olmaz.”<sup>331</sup>

Anlaşılaçağı üzere Akşehrî, Nesefî'nin yukarıdaki delilini itiraza konu olabileceğı için güçlü bulmamaktadır.

Akşehrî'ye göre Allah'ın renkle nitelenmeyeceğine dair kesin delil şu şekildedir: Renkler mizaca tabidir, mizaç ise ancak cisimlerde düşünülebilir. Allah Teâlâ ise daha önce açıklandığı üzere cisim değildir. Dolayısıyla onun bir renkle nitelenmeyeceğı anlaşılır. Akşehrî'ye göre bu delille Allah'ın tatlarla, kokularla nitelenmeyeceğı de anlaşılır. Çünkü bunlar da mizaca tabidir. Dolayısıyla bunlar da ancak cisimde tasavvur edilebilen şeylerdir.<sup>332</sup>

#### 3.4.1.6. Yaratacının Keyfiyet Sahibi Olmadığı

Akşehrî, Kerrâmiyye'den bazılarının Allah'ın kendisinden başka kimsenin bilemeyeceğı bir keyfiyette sahip olduğunu söylediklerini belirtmektedir. Akşehrî'ye göre bu görüş bâtıldır. Çünkü keyfiyet, zâtı itibariyle bölünmeyi kabul etmeyen ve tasavvur edilmesi başkasını tasavvur etmeye bağılı olmayan arazdan ibarettir. Allah ise arazla nitelenemez. Eğer O, arazla nitelenirse, hâdislere mahal olmuş olur. Bu ise imkânsızdır.<sup>333</sup>

Yine eğer O, keyfiyetle nitelenirse ya keyfiyetlerin tamamıyla nitelenir ya da bir kısmıyla nitelenir. Ancak iki ihtimal de bâtıldır. Dolayısıyla onun keyfiyetle nitelenmesi de bâtıll olur. Akşehrî daha önce geçtiğı gibi bu delilin de problem içerdiğini (fihî mâ fih) belirtmektedir.<sup>334</sup>

Akşehrî'ye göre Nesefî'nin “Allah keyfiyetle nitelenmez” ifadesi, renk, tat, koku gibi

<sup>330</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 35b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 29a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 17a.

<sup>331</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 35b-36a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 29a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 17a.

<sup>332</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 36a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 29a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 17a-17b.

<sup>333</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 36a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 29a-29b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 17b.

<sup>334</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 36a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 29b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 17b.

hususları ayrıca zikretmeyi gerektirmez. Çünkü genelin (âm) yokluğu, özelin (hâs) yokluğunu gerektirir. Dolayısıyla ona göre bunları ayrıca zikretmeye ihtiyaç yoktur.<sup>335</sup>

#### 3.4.1.7. Yaraticının Mahiyet Sahibi Olmadığı

Akşehrî, Allah'ın mahiyetle de nitelenemeyeceğini belirtmektedir. O bunu şöyle açıklar: Çünkü mahiyet, türün fertlerinin ortak olduğu türsel hakikatten ya da türlerinin ortak olduğu cinsle ait hakikatten ibarettir. Mahiyet türden ya da cinsten ibarettir olduğundan ve de tür ve cins sahibi olan her şey, türdeşine ve hemcinsine benzer olacağından mahiyetten söz etmek benzerlikten söz etmek anlamına gelir. Ancak Allah'ın benzerinin olması imkânsızdır. Dolayısıyla O, mahiyetle nitelenemez.<sup>336</sup>

Akşehrî'ye göre Allah'ın mahiyet sahibi olmadığını gösteren bir başka delil de şöyledir: Allah'ın mahiyeti olsaydı, onun cinsi de olması gerekirdi. Cinsi olan her şeyin ise faslının olması gerekir. Bu durumda ise Allah, cins ve ayırmadan (fasl) mürekkep olur. Bu ise imkânsızdır. Çünkü her mürekkep parçasına ihtiyaç duyar. Bir şeyin parçası ise o şeyden farklıdır. Dolayısıyla O, başkasına muhtaç olmuş olur. Her başkasına muhtaç olan ise mümkündür. Akşehrî bundan dolayı hükemânın “Beşerî güç, Allah'ın zâtını olduğu gibi bilmeye güç yetiremez. Çünkü O, ittifakla bedîhî olarak tasavvur edilemez.” dediğini belirtmektedir.<sup>337</sup>

Akşehrî Allah Teâlâ'nın zâtında terkip bulunmadığından dolayı O'nun tanımlanabilir olmadığını belirtmektedir. Allah betimlenebilir (resm) olsa da bununla onun hakikati bilinemez. Nitekim Allah Teâlâ tanımlanmayı kabul edici olmadığından Firavun Hz. Mûsâ'ya “Âlemlerin rabbi nedir”<sup>338</sup> diyerek onun mahiyetini sorduğunda, Hz. Mûsâ O'nun sıfatlarını ve niteliklerini sayarak cevap vermiştir. Hz. Mûsâ Firavun'un sorusuna “O, yerin, göklerin ve o ikisi arasında olanların rabbidir”<sup>339</sup>, “O, sizin ve önceki atalarınızın rabbidir”<sup>340</sup>, “O doğunun, batının ve ikisi arasındakilerin rabbidir”<sup>341</sup> diyerek

<sup>335</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 36a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 29b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 17b.

<sup>336</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 36a-36b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 29b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 17b.

<sup>337</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 36b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 29b-30a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 17b.

<sup>338</sup> Şuarâ, 26/23.

<sup>339</sup> Şuarâ, 26/24.

<sup>340</sup> Şuarâ, 26/26.

<sup>341</sup> Şuarâ, 26/28.

cevap vermiştir.<sup>342</sup>

Akşehrî bunun üzerine şöyle bir itirazın dile getirilebileceğini belirtmektedir: “Mahiyeti nefyettiğinizde onun hakikatini de nefyetmiş olursunuz. O’nun hakikatini nefyettiğinizde ise Allah’ın gerçekliğinin (tahakkuk) olmadığını kabul etmiş olursunuz.” Akşehrî bu itiraza şöyle cevap vermektedir: Mürekkep hakikat olan mahiyet nefyedildiğinde, mutlak olarak hakikatin nefyedilmiş olacağının gerektiği kabul edilmez. Çünkü mürekkep hakikat, mutlak hakikatten daha özeldir. Özel olanın (hâs) nefyi ise genel olanın (âm) nefyini gerektirmez.<sup>343</sup>

#### **3.4.1.8. Yaraticının Parçalı ve Sonlu Olmakla Nitelenemeyeceği**

Akşehrî, Yahudîlerden bir grubun aksine Allah’ın parçalı olmakla (tecezzî) ve bölünür olmakla ve (tebe‘uz) nitelenemeyeceğini belirtmektedir. Akşehrî bunu şöyle açıklar: Çünkü O, parça sahibi (mütecezzî) olsaydı, her bir parça (cüz’) ya kemâl sıfatlarıyla nitelenirdi ya da nitelenmezdi. Birinci durumda daha önce açıklandığı üzere ilahların çokluğu gerekli olur. İkinci durumda ise her bir parça bu niteliklerin zıtlarıyla nitelenmiş olur. Bu ise hâdislik emâresidir. Yine parçalı olma (tecezzî), cismin özelliklerindedir. Allah daha önce açıklandığı üzere cisim değildir. Bundan dolayı parça sahibi olmaz.<sup>344</sup>

Yine Kerrâmiyye’den bir kısmının aksine Allah, sonlu olmakla da nitelenemez. Kerrâmiyye Allah’ın beş yönden sonsuz olduğunu, arşa mülâki olduğu alt yönden ise sonlu olduğu iddia etmektedir. Buna göre O, arşın sahasını kaplamış ve beş yönden arştan taşmıştır. Akşehrî, Allah’ın sonlu olamayacağına şöyle istidlalde bulunulur: Eğer Allah sonlu olsaydı, sonlu varlıklara benzemiş olurdu. Ancak Allah, yaratılmışlara benzemediğinden sonlu olmakla nitelenmez. Zira sonluluk hâdislik emâresidir.<sup>345</sup>

#### **3.4.1.9. Yaraticının Sonradan Yaratılanlara Benzemediği**

Akşehrî bir grubun Allah Teâlâ’nın Âdem suretinde olduğunu söylediğini, onların bu konuda Hz. Peygamber’in “Allah Âdem’i suretinde yaratmıştır” (إن الله تعالى خلق آدم على )

<sup>342</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 36b-37a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 30a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 17b-18a.

<sup>343</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 37a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 30a-30b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 18a.

<sup>344</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 37a-37b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 30b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 18a.

<sup>345</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 37b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 30b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 18a.

صورتہ<sup>346</sup> şeklindeki sözüne dayandıklarını belirtir. Buna göre onlar, bu hadisin Allah'ın insan suretinde olduğunu gösterdiğini ve bununla Allah ve yaratıklar arasındaki benzerliğin sabit olacağını iddia ederler.<sup>347</sup>

Akşehrî'ye göre onların bu delillerine şöyle cevap verilir: Bu ifadede yer alan zamirin Allah'a döndüğünü kabul edilmez. Çünkü Hz. Peygamber bir adamı, diğerinin yüzüne vururken görmüş ve “Allah Âdem'i suretinde üzere yarattı (yani yüzüne vurulan kişinin suretinde yarattı)” diyerek yüze vurmaya yasaklamıştır.<sup>348</sup> Bu durumda “صورتہ” ifadesindeki “ه” zamiri Allah'a değil, yüzüne vurulan kişiye dönmüş olur. Akşehrî'ye göre yine buradaki “ه” zamirinin Hz. Âdem'e dönük olması da ihtimal dahilindedir. Bu durumda hadis şu anlamı ifade etmiş olur: Allah, Hz. Âdem'i dünyada görülen suretinde yaratmış, İblisin suretini değiştirdiği gibi cennetten dünyaya çıkarıldığında Hz. Âdem'in suretini değiştirmemiştir. Yine “Allah Âdem'i Rahmân'ın suretinde yarattı” rivayetinde olduğu üzere “ه” zamirinin Allah'a döndüğü kabul edilse bile, “sûret” kelimesi bilinen duyumsanır yapıyı (el-hey'etü'l-mahsûsa) ifade etmek için kullanıldığı gibi bir şeyin mefhumunu ve bir şeyin kendisi has olan ve başkasını ondan ayıran şeyi ifade etmek için de kullanılır. Bundan dolayı filozoflar, bilgiyi “bir şeyin suretinin husulü” şeklinde tanımlayarak bununla onun mefhumunu ve mânasını ifade etmek istemişlerdir. Bu durumda “Allah Âdem'i sureti üzere yarattı” ifadesinin anlamı “O'nu ilim, hikmet, rahmet, kerem (şevkat), gazap, kahır ve bunun gibi sıfatlar üzere yarattı” şeklinde olur. Dolayısıyla bu durumda da bu ifade duyumsanır suret ortaya koyma noktasında kesin bir delil olmaz.<sup>349</sup>

Akşehrî'ye göre Allah'ın benzerlikle nitelenemeyeceğine dair delil şu şekildedir: Eğer Allah âleme benzerse bu benzerlik şu iki ihtimalin dışında kalmaz: Benzerlik ya bütün yönlerden olur ya da bazı yönlerden olur. Ancak ihtimallerin ikisi de (tâfi) bâtıldır. Dolayısıyla Allah'ın âleme benzemesi de (mukaddem) bâtil olur. Akşehrî, Allah'ın âleme benzemesi ile bu iki durum arasındaki gerekliliğin (mülâzemet) açık olduğunu

<sup>346</sup> Buhârî, “Kitâbü'l-isti'zân”, 1; Müslim, “Kitâbü'l-bir ve's-sıla ve'l-âdâb”, 115.

<sup>347</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 37b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 30b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 18a.

<sup>348</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaut-Âdil Mürşid, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001, XII, 275.

<sup>349</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 37b-38a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 30b-31a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 18a-18b.

belirtmektedir.<sup>350</sup>

Birinci ihtimalin bâtil oluşu şöyle açıklanır: Eğer Allah, bütün yönlerden âleme benzer olursa bu durumda iki imkânsız durum gerekli olur: Ya kadîm olan her yönden hâdis olur ya da âlem bütün yönlerden hâdis olur. Çünkü Allah bütün sıfatlarıyla kadîm, âlem ise her yönden hâdistir. Ancak bu iki ihtimal de geçersizdir.<sup>351</sup>

İkinci ihtimalin bâtil oluşu ise şöyle açıklanır: Eğer Allah, âleme bir yönden benzeseydi ya Allah bu söz konusu yönden hâdis olurdu ya da âlem bu yönden kadîm olurdu ki bu ikisi geçersizdir.<sup>352</sup>

Akşehrî bu bağlamda şöyle bir itiraza değinmektedir: “Kadîm ve hâdis arasındaki benzerliğin olumsuzlanması, ancak sıfatlar ondan olumsuzlandığı takdirde tutarlı olur. Sıfatlar olumsuzlanmadığında benzerlik de olumsuzlanmış olmaz.” Akşehrî buna şöyle cevap verir: Allah’ın zâtı benzerlikten (teşbî ve temsîl) yüce olduğu gibi O’nun sıfatları da benzerlikten yücedir. Çünkü O’nun zâtı ezeli ve ebedî olduğu gibi hâdis varlıkların sıfatlarından farklı olarak O’nun sıfatları da ezeli ve ebedîdir. Dolayısıyla benzerlik gerçekleşmez.<sup>353</sup>

#### **3.4.1.10. Yaratıcının Mekan Tutmakla Nitelenmeyeceği**

Nesefî, *el-Umde*’de selbî sıfatlar içerisinde en çok Allah’ın mekan tutmadığı üzerinde durmaktadır. O, Allah’ın mekan tutan olmadığını şu sözleriyle izah eder.

“O (Allâh), bir mekanda mekan tutan değildir. -Müşebbihe ve Kerrâmiyye’ye göre O, arşı mekan edinmiştir.- Çünkü mekan kadîm olmadığından, mekandan soyutlanma (tearrî) ezelde sabittir. Eğer O, mekan yaratıldıktan sonra mekan tutarsa, değişmiş ve O’nda (Allah’ın zâtında) temas (mümâsse) meydana gelmiş olur. Hâdislerin kabulü ise hâdislik emârelerindedir.”<sup>354</sup>

Akşehrî Râfizîler, Yahudiler, Kerrâmiyye ve Müşebbihe’nin tamamının aksine Allah’ın mekandan münezzehe olduğunu söylemektedir. Akşehrî Müşebbihe’nin bu konuda

<sup>350</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 38a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 31a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 18b.

<sup>351</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 38a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 31a-31b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 18b.

<sup>352</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 38a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 31b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 18b.

<sup>353</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 38a-38b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 31b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 18b.

<sup>354</sup> Nesefî, *Umde*, s. 10.

“Rahman arşa istiva etti”<sup>355</sup> “Sonra arşa istiva etti”<sup>356</sup> ayetlerinin zâhirine tutunduklarını belirtmektedir. Onlara göre bu iki ayet Allah’ın hususi bir mekanda olan arşta olduğuna delâlet eder. Akşehrî, onların söz konusu delillerinin cevaplarının daha sonra açıklanacağını kaydetmektedir.<sup>357</sup>

Akşehrî, Allah’ın bir mekanda olamayacağına dair şu delillere yer vermektedir:

1. Allah Teâlâ eğer bir mekan tutsaydı (mukaddem), onunla yaratılmış varlıklar arasında benzerlik gerekli olurdu (tâlî). Ancak bu imkânsız olduğundan Allah’ın mekan tutması da imkânsız olur.<sup>358</sup>

Buradaki gereklilik (mülâzemet) şöyle açıklanır: Mekan tutan şey miktar konusunda mekana benzer. Çünkü her mekan tutanın mekanı, onun tuttuğu yer miktarıdır.<sup>359</sup>

Tâlî önermenin bâtil oluşu şöyle açıklanır: “O’nun benzeri hiçbir şey yoktur”<sup>360</sup> ayeti en açık şekilde bunu gösterir. Nitekim Araplar benzerliğin olmayışını tekit etmek istedikleri zaman “Filanın benzeri gibi kimse yoktur (ليس كمثل فلان أحد)” sözlerinde olduğu gibi iki benzerlik harfini birlikte kullanırlar.<sup>361</sup>

2. Eğer Allah Teâlâ arşı mekan tutmuş olsaydı (melzûm), O’nun arşı mekan tutması ya bir tercih edici sebebiyle olurdu ya da olmazdı (lâzım). Ancak bu iki ihtimal bâtil olduğundan O’nun arşı mekan edinmesi de imkânsız olur (melzûm).<sup>362</sup>

Birinci ihtimalin bâtil oluşu şöyle açıklanır: Çünkü bu durumda tercih eden a) ya Allah’ın zâtı b) ya zâtın ötesinde O’nunla kâim bir mâna c) ya da bu ikisi dışında bir şey olur. Ancak bu ihtimallerin üçü de bâtildir.<sup>363</sup>

A ihtimalinin bâtil oluşu şöyle açıklanır: Allah’ın zâtı ezelde mevcuttur ve ezelde O’nun bir mekana özgü olması (ihtisâs) söz konusu değildir. Nitekim muhaliflere göre de arş

<sup>355</sup> Tâhâ, 20/5.

<sup>356</sup> Yûnus, 10/3.

<sup>357</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 38b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 31b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 18b.

<sup>358</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 38b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 31b-32a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 18b.

<sup>359</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 38b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 32a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 18b.

<sup>360</sup> Şûrâ, 42/11.

<sup>361</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 38b-39a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 32a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 18b.

<sup>362</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 39a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 32a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 18b.

<sup>363</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 39a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 32a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 18b-19a.



ezelde mevcut değildir. Dolayısıyla zâtının gerektirmesiyle O'nun bir mekana özgü olması düşünülemez.<sup>364</sup>

B şikkının imkânsızlığı şöyle açıklanır: Çünkü bu mâna kadîm olursa Allah'ın mekanla nitelenmesi de kadîm olup ezelde sabit olur. Zira ma'lûlün mûcib illetten geri kalması imkânsızdır. Halbuki Allah'ın ezelde mekanla nitelenmesi ise imkânsızdır. Çünkü mekan, mahluk ve hâdis olduğundan ezelde var olamaz. Bu mâna hâdis olursa da bu sefer Allah hâdis varlıklarla nitelenmiş olur. Bu ise imkânsızdır.<sup>365</sup>

C şikkının imkânsızlığı ise şöyle açıklanır: Çünkü Allah Teâlâ'nın zâtı ve O'nun zâtıyla kâim olan manâların dışındaki şeylerin Allah Teâlâ'ya nispeti eşittir. Eğer O bu durumda varlıkların bir kısmını mekan tutmuş olursa, bu tercih edici olmadan tercih olurdu (tercih bilâ müreccih). Ya da mekanla nitelenme konusunda başkasına muhtaç olurdu ki bu, hâdislik emâresidir.<sup>366</sup>

İkinci ihtimal olan “Bir tercih edici olmadan Allah Teâlâ'nın mekan tutması” da imkânsızdır. Çünkü mümkün olan iki şeyden birinin tercih edici olmadan seçilmesi aklın bedâhetiyle imkânsızdır.<sup>367</sup>

3. Allah eğer arşı mekan edinmiş olsaydı (mukaddem), arşın sahası sonlu olduğundan O da aşağı yönden sınırlı ve sonlu olur, diğer bütün yönlerden arştan taşmış olurdu. Dolayısıyla da O, arşın bölümlü (mütebe'iz) ve parçalı (mütecezzî') olmasından dolayı bölümlü ve parçalı olurdu (tâlî). Ancak bu (tâlî) imkânsız olduğundan Allah'ın arşı mekan tutması da (mukaddem) imkânsız olur.<sup>368</sup>

4. Allah Teâlâ vardı ve onunla birlikte hiçbir şey yoktu. Bu, muhalifler tarafından da kabul edilmektedir. Böyle olunca, Allah'ın ezelde bir mekanı yer edinmediği de kesin olarak bilinir. Eğer Allah Teâlâ mekan var olduktan sonra mekan tutan olsaydı, mekan tutma O'nda sonradan meydana gelmiş olurdu. Bu durumda da hâdislere mahal olurdu ki

<sup>364</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 39a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 32a-32b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 19a.

<sup>365</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 39a-39b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 32b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 19a.

<sup>366</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 39b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 32b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 19a.

<sup>367</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 39b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 32b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 19a.

<sup>368</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 39b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 32b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 19a.

bu imkânsızdır.<sup>369</sup>

5. Eğer O, mekan tutmuş olsaydı şu ihtimallerin dışına çıkılmazdı: O ya bölünür olurdu ya da olmazdı. Ancak bu ikisi de bâtıldır. Birinci ihtimal şundan dolayı bâtıldır: Eğer bölünür olsaydı, cisim olurdu. Ancak O'nun cisim olmadığı daha önce açıklanmıştı. İkinci ihtimalin bâtil oluşu ise şundan dolayıdır: Eğer bölünmeyen olsaydı, cevher-i fert olurdu. Ancak bu da bâtıldır. Çünkü bu durumda O'nun varlıkların en küçüğü ve en hakiri olması gerekirdi. Allah ise bundan yücedir.<sup>370</sup>

6. Akşehrî son olarak konuyla ilgili Neseî'nin *el-Umde*'de yer verdiği delili açıklamaktadır. Akşehrî'ye göre bu delilin takrîri şöyledir: Eğer Allah bir mekanda yer tutmuş olsaydı (mukaddem), Allah'ın zâtı değişmiş olur ve O'nun zâtında sonradan mekana temas meydana gelirdi (tâlî). Ancak bunlar (tâlî) bâtil olduğundan Allah'ın bir mekanı yer tutması da bâtil olur.<sup>371</sup>

Buradaki gereklilik (mülâzemet) şöyle açıklanır: Ezelde mekan var olmadığından Allah ezelde mekandan soyutlanmış olur. Nitekim muhalifler de mekanın kadîm olmadığını kabul eder. Eğer mekan yaratıldıktan sonra Allah yer tutmuş olursa, yukarıda zikredilen hususlar gerekli olur.<sup>372</sup>

Tâlî önermenin bâtil oluşu şöyle açıklanır: Çünkü değişim ve hâdisin kabulü hâdislik emârelerindedir.<sup>373</sup>

Akşehrî, bu delile karşı haksız olarak yöneltilebilecek bazı eleştirilere cevap vermektedir. Ona göre bu delile karşı şöyle bir itiraz dile getirilebilir: “Hâdislerin kabul edilmesinin hâdislik emârelerinden olduğunu kabul etmeyiz. Ancak hâdislerden ayrı kalmadığı takdirde böyle olur.” Akşehrî bu itiraza şöyle cevap verir: Mekan yaratıldıktan sonra Allah'ın yer tuttuğu takdir edildiğinde, O hâdislerden ayrı kalmaz. Çünkü mekandan soyutlanmış olmak (tearrî) yokluğu kabul ettiğinden hâdis bir durumdur. Bu durumda Allah, mekandan soyutlanmış olmak ve mekanda yer tutmak şeklindeki iki hâdis

<sup>369</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 39b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 32b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 19a.

<sup>370</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 39b-40a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 32b-33a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 19a.

<sup>371</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 40a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 33a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 19a.

<sup>372</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 40a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 33a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 19a.

<sup>373</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 40a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 33a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 19a.

durumdan ayrı kalmamış olur.<sup>374</sup>

Akşehrî'ye göre bu cevaba da şöyle itiraz edilebilir: “Bahsettiğiniz şey, ancak muhalifler Allah'ın hâdisleri kabul etmediğini kabul ettiği takdirde onlara karşı delil (hüccet) olur. Bu ise kabul edilmez”. Akşehrî buna karşı hâdislerden ayrı kalmayanın hâdis olacağını daha önce açıkladığını, nitekim muhalifler Allah'ın ezeli ve kadîm olduğunu kabul ettiklerini dolayısıyla bu delilin onlara karşı delil olacağını belirtmektedir.<sup>375</sup>

Akşehrî'ye göre Neseî'nin eserinde yer verdiği bu delil problemlidir (fihî nazar). Çünkü burada zâtın değişmesi ile sıfatın değişmesi kastedilirse, bunun imkânsız olduğu kabul edilmez. Aksine asıl tartışılması gereken husus burasıdır. Eğer bununla başka bir şey kastediliyorsa bu kastedilen şeyin ifade edilip incelenmesi gerekir.<sup>376</sup>

Mu‘tezile ve Neccâriyye'nin konuyla ilgili görüşlerine de yer veren Akşehrî, onlara göre Allah'ın hususi bir mekanda olmayıp her mekanda olduğunu belirtmektedir. Ancak bu, Allah'ın zâtının bütün mekanlarda olması anlamında değil, O'nun bütün mekanları bildiği ve bütün mekanların müdebbiri olduğu anlamındadır.<sup>377</sup> Akşehrî onlarla olan ihtilafın hakiki değil lafzî olduğunu şu sözleriyle ifade etmektedir:

“Meselenin hakikatine gelince (fi'l-ma'nâ), onlar Allah'ın mekanda olmasının imkânsızlığı konusunda bize muvafakat etmişlerdir. Biz de Allah'ın bütün mekanları bilen ve bütün mekanların O'nun tedbiri altında olduğu konusunda onlara muvafakat ettik. Dolayısıyla hakikatte bir ihtilaf yoktur.”<sup>378</sup>

Neseî devamında Allah'ın mekan sahibi olduğunu söyleyenlerin düşüncelerini temellendirmek için kullandıkları “Rahman arşa istivâ etti” ayetindeki istivânın farklı anlamlara gelebileceğini belirtmektedir. Neseî'nin bu bağlamdaki sözleri şöyledir:

“Nass farklı anlamlara açıktır. Çünkü istivâ tam olma, hâkim olma (istîlâ'), yer tutma (istikrâr) için kullanılır. Dolayısıyla nass, farklı ihtimallerle birlikte kesin delil (hüccet) olmaz. Bununla birlikte hâkim olma (istîlâ') anlamı tercih edilir. Çünkü Allah onunla (istivâ) övünmüştür. Bizim aramızda övgü (medh) için kullanılan

<sup>374</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 40a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 33a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 19a.

<sup>375</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 40a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 33a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 19a.

<sup>376</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 40a-40b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 33a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 19a.

<sup>377</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 40b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 33a-33b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 19a.

<sup>378</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 40b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 33b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 19a-19b.

istivâdan ‘Bişr, Irak’a kılıçsız ve kan dökmeden istivâ etti.’ sözünde olduğu gibi hâkim olma (istîlâ) anlamı anlaşılır. Çünkü aklî ve naklî delil buna muvafakat eder”<sup>379</sup>

Akşehrî’ye göre Neseffî’nin “Nass farklı anlamalara muhtemeldir” sözü, muhaliflerin Allah’ın arşı mekan edindiğine dair benimsedikleri delile cevap mahiyetindedir. Ona göre bu cevabın takrîri şöyledir:

Nass, farklı anlamlara muhtemeldir. (Küçük önerme)

Her farklı anlamlara muhtemel olan, muhaliflere karşı kesin bir delil (hucet) olmaz. (Büyük önerme)

Dolayısıyla nass, muhaliflere karşı kesin bir delil (hüccet) olmaz.<sup>380</sup>

Akşehrî bu kıyasta yer alan büyük ve küçük önermeleri şöyle açıklamaktadır:

Küçük önermenin açıklaması şöyledir: Bazen istivâ ile “Mûsâ, güçlü çağına ulaşır, olgunlaşınca (istevâ). (ولمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى)”<sup>381</sup> ayetindeki gibi tamamlık, sağlamlık anlamı, bazen “Falan kişi şu beldeye istiva etti” sözündeki gibi hâkim olma (istîlâ) anlamı, bazen “Gemi Cûdî’ye oturdu. (وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ)” ayetindeki gibi yerleşme (istikrâr) ve mekan tutma (temekkun) anlamı kastedilir. Yine istivâ ile eğriliğin (i’ vicâc) zıddı olan doğruluk (istikâmet) ve “Sen beraberindekilerle beraber gemiye çıktığında. (فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ ) عَلَى الْفَلَكَ”<sup>382</sup> ayetindeki gibi mekânsal yükseklik anlamları da kastedilir. Arş ise döşek (serîr) ve hükümdarlık (mülk) gibi farklı anlamlarda kullanılmaktadır.<sup>383</sup>

Büyük önermenin açıklaması ise şöyledir: Nass, farklı anlamlara muhtemel olduğunda, muhalif zikredilen manâlardan birini tayin edemez. Bu durumda ise istivânın anlamlarından biri olan yerleşme (istikrâr), karşı taraf için kesin delil olmaz.<sup>384</sup>

Akşehrî’ye göre Neseffî’nin “Bununla birlikte ‘hâkim olma’ (istîlâ) anlamı tercih edilir” sözü, muhaliflerin iddialarına başka bir cevap niteliğindedir. Buna göre nass, farklı

<sup>379</sup> Neseffî, *Umde*, s. 10-11.

<sup>380</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 40b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 33b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 19b.

<sup>381</sup> Kasas, 28/14.

<sup>382</sup> Mü’minûn, 23/28.

<sup>383</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 40b-41a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 33b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 19b.

<sup>384</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 41a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 33b-34a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 19b.

anamlara muhtemel olmakla birlikte muhaliflere karşı kesin delil olmasa da bu ayetlerdeki istivâ'nın, "hâkim olma" (istîlâ') anlamına hamledilmesi daha uygun olur. Çünkü Allah bu ayetlerde istivâ' ile övünmüştür. İstivâ', şahit âlemde övgü için kullanıldığında, onunla "hâkim olma" (istîlâ') anlamı kastedilir. Dolayısıyla gayb âleminde de bu şekilde olur.<sup>385</sup>

Akşehrî bu bağlamda "Allah bütün varlıklara hâkimdir. Öyleyse özel olarak arşın zikredilmesindeki fayda nedir?" şeklinde bir itirazın dile getirilebileceğini belirtmektedir. Ona göre arş, varlıkların en yücesi olduğundan tazim amacıyla özellikle zikredilmiş olabilir. Nitekim başka ayetlerde "Allah'ın devesi"<sup>386</sup> "Mescitler Allah'ındır"<sup>387</sup> denilerek bazı varlıklar tazim edilmiştir. Veyahut arşa hâkim olunmakla diğer varlıklara da hâkim olunacağı için arş özellikle zikredilmiş olabilir. Nitekim o beldenin köylerinin emiri olmakla birlikte "Falan kişi bu beldenin emiridir" denilmektedir. Benzer şekilde Allah bütün mahlukatın rabbi olsa da O'nun için "O, yüce arşın rabbidir"<sup>388</sup> denilmiştir.<sup>389</sup>

Akşehrî'ye göre bu noktada birisi, "ثم" kelimesin sonralık ifade etmesinden dolayı "Sonra arşa istivâ etti." (ثم استوى على العرش) ayetinden, Allah'ın hâkim olmayıp sonradan hâkim olduğunun gerekeceğini söyleyerek itiraz edebilir.<sup>390</sup>

Akşehrî, burada isim zikretmeden Semerkandî'nin istivâ'ya dinlendirme (irâha) anlamının vermenin daha doğru olacağı şeklindeki görüşünü aktarmakta ve onun bu görüşü eleştirmektedir. Semerkandî'ye göre Tevrat'ın ilk bölümünde yer alan bilgiler ve Sahâbeden bir kısmından nakledilen rivayetler dikkate alındığında istivânın mahlukatın dinlendirilmesi (irâha) anlamında olması daha doğrudur.<sup>391</sup> Ancak Akşehrî'ye göre bu yorum problemlidir (fîhi nazar). Çünkü bu takdirde ayetindeki "على" harf-i ceri anlamsız ve gereksiz olur.<sup>392</sup>

<sup>385</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 41a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 34a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 19b.

<sup>386</sup> A'râf, 7/73.

<sup>387</sup> Cîn, 72/18.

<sup>388</sup> Tevbe, 9/129.

<sup>389</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 41a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 34a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 19b.

<sup>390</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 41a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 34a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 19b.

<sup>391</sup> Bkz. Şemsüddîn es-Semerkândî, *el-Maârif fî şerhi's-Sahâif*, thk. Abdullah Muhammed İsmail-Nazîr Muhammed İyâd, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2015, II, 1231-1232.

<sup>392</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 41a-41b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 34a-34b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 19b-20a.

#### 3.4.1.11. Zâhiren Teşbîh İfade Eden Nass ve Haberlerin Anlaşılması

Neseî, selbî sıfatlar başlığı altında son olarak Mücessim'nin görüşlerini desteklemek için kullandığı ve zâhiren teşbîh (benzerlik) ifade eden âyet ve hâdisler hakkında Ehl-i sünnet'in iki yönteminin olduğuna temas etmektedir. Neseî'nin ifadeleri şöyledir:

Mücessime'nin nass ve haberlerin zâhirine tutunmaları hakkında selefin görüşü; onların tasdik edilip O'nu benzerlikten (teşbîh) tenzih etmekle beraber onların te'villerinin Allah Teâlâ'ya havale edilmesidir. Halefin görüşü ise bu nass ve haberlerin Allah'ın zâtına yaraşacak şekilde te'vil edilip bunların Allah'ın muradı olduğunun kesin olarak söylenmemesidir. Birinci görüş daha güvenli (eslem), ikincisi ise daha sağlamdır (ahkem).<sup>393</sup>

Akşehrî, Neseî'nin ifadesindeki selef kavramını, Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'in öncekileri (mütekaddimîn) şeklinde açıklamaktadır. Ona göre sahâbe, tâbiîn ve ümmetin zâhidlerinin benimsediği selef yöntemine göre Allah Teâlâ naslardan, Hz. Peygamber de hadislerden ne murat etmişse bunlar tasdik edilerek bunların hak olduğuna inanılır. Zâhiren teşbîh ifade eden bu âyet ve hâdislerin te'viliyle uğraşılmayarak onların te'villeri Allah'a havale edilir.<sup>394</sup>

Akşehrî halef yönteminin müteahhirunun görüşü olduğunu kaydetmektedir. Buna göre söz konusu nass ve haberler Allah'ın zâtına ve sıfatlarına yaraşacak şekilde te'vil edilerek bunların kesin olarak Allah'ın muradı olduğu söylenmez.<sup>395</sup>

Akşehrî selef ve halef metodunu açıkladıktan sonra Mücessime'nin delil olarak tutunduğu bazı nass ve haberlerin te'vilinin nasıl olacağına dair açıklamalarda bulunmaktadır.

Buna göre “Rahman arşa istivâ etti.”<sup>396</sup> âyetindeki istivâ, hâkim olma (istîlâ) anlamında; “Rabbinin vechi bâkî kalır”<sup>397</sup> “O'nun vechinden başka her şey helak olucudur.”<sup>398</sup>

<sup>393</sup> Neseî, *Umde*, s. 11; Neseî'nin haberî sıfatlara yaklaşımı hakkında bkz. Recep Önal, “Kelâm Tarihinde Haberi Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebü'l-Berekât en-Neseî'nin Konuya Bakışı”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2016, c. XIV, sy. 2, s. 376-407.

<sup>394</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 41b-42a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 34b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 20a.

<sup>395</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 42a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 35a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 20a.

<sup>396</sup> Tâhâ 20/5.

<sup>397</sup> Rahmân 55/27.

<sup>398</sup> Kasas 28/88.

ayetlerindeki “Rabbinin vech” ifadesi, “Rabbinin zâtı” anlamındadır. Çünkü eğer burada kastedilen hakiki olarak yüz olsaydı, Allah’ın yüzü dışındakilerin helak olacağı anlamı çıkardı. Ancak bu imkânsızdır. “Gözümün önünde yetirilmem için”<sup>399</sup> ayetindeki “ayn (lafzen göz)” ifadesi “Benim gözetimimde” (alâ ru’yetin minnî) anlamını ifade etmektedir. “Gözlerimizin önünde akıp gidiyordum”<sup>400</sup> ayetindeki “a’yun (lafzen gözler)” ifadesi hakkında Akşehrî, Allah “Biz semanın kapılarını dökülen suyla açtık ve yeryüzünde kaynaklar (‘uyûn) fişkırttık”<sup>401</sup> buyurduğundan dolayı, bunun anlamının pınarlar (uyûn) olduğunun söylendiğini belirtmektedir. “Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir”<sup>402</sup> ayetindeki “yedullah (lafzen Allah’ın eli)” ifadesi ile “Gökler de O’nun sağ elinde dürülmüştür” ayetindeki “yemîn” ifadesi ise Allah’ın kudretini ifade eder. “Rabbin geldi”<sup>403</sup> ayetindeki gelme “Rabbinin emri, buyruğu geldi” anlamındadır. “O, gökte de ilahtır, yerde de ilahtır”<sup>404</sup> ayeti ise Allah’ın zâtının değil ulûhiyyetinin yerde ve gökte hak olduğunu ifade etmektedir. Çünkü zâtın aynı anda iki yerde bulunması imkânsızdır. Nitekim “Fılan kişi Irak ve Rum diyarında sultandır” denildiğinde onun zâtının değil saltanatının ve hükümdarlığının orada olduğu anlaşılır. “Göktekinin sizi yere geçirivermeyeceğinden emin mi oldunuz?”<sup>405</sup> ayeti “ulûhiyyeti gökte olan” anlamındadır. “Biz onu indirdik”<sup>406</sup> ayetinde, Kur’ân’ı getiren Cebrail üst yönden indiği için “indirdik” ifadesi kullanılmıştır. “Biz ona şah damarından daha yakınız”<sup>407</sup> ayeti ise Allah’ın hakimiyet ve kudretini ifade etmektedir. Akşehrî, bunların dışındaki nassların da bu minvalde anlaşılacağını belirtmektedir.<sup>408</sup>

Akşehrî’ye göre Hz. Peygamber’in “Allah Âdem’i suretinde yaratmıştır” sözündeki suretten kasıt, daha önce geçtiği üzere zâtî suret değil manevi surettir. Hz. Peygamber’in “Kulların kalpleri Rahmân’ın iki parmağı arasındadır” sözündeki iki parmağın anlamı ise

---

<sup>399</sup> Tâhâ 20/39.

<sup>400</sup> Kamer 54/14.

<sup>401</sup> Kamer, 54/11-12.

<sup>402</sup> Fetih 48/10.

<sup>403</sup> Fecc 89/22.

<sup>404</sup> Zuhuruf 43/84.

<sup>405</sup> Mülk 67/16.

<sup>406</sup> Yusûf, 12/2.

<sup>407</sup> Kâf 50/16.

<sup>408</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 42a-42b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 35a-35b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 20a.

nimettir. Çünkü mü'minin kalbi havf ve recâ nimetleri arasındadır.<sup>409</sup>

Akşehrî, yukarıda bahsi geçen iki yöneme duyulan ihtiyaca dair açıklamalarda bulunmaktadır. O, “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur”<sup>410</sup> “Onun dengi hiçbir şey yoktur”<sup>411</sup> gibi muhkem ayetler ve aksine ihtimali bulunmayan kesin aklî delillerle Allah'ın bir mekanda olmadığı, suret sahibi olmadığı ve yaratılmış varlıklara benzemediğinin anlaşılacağını belirtmektedir. Bunun üzerine bu delillerin farklı mânalara müsait ve zâhiren teşbîh ifade eden ayetlerle iptal edilmesi düşünülemez. Bu durumda farklı anlamlara muhtemel olan bu ayet ve hâdislerin te'vil edilmesi ve onların muhkem delillere uygun olacak bir anlama hamledilmesi gerekir. Bu şekilde Allah'ın delillerinin çelişmesi engellenmiş olur.

Naklî deliller, mecaza, eş sesliliğe (iştirâk), hazfe, zamirlerin gizlenmesine (izmâr), tahsise muhtemeldir. Ayrıca kelimelerin anlamları, fiillerin çekimi (tasrif), takdîm, te'hîr gibi konularda râviler naklî delillerde yanılabilir. Bundan dolayı aklî delillerin aksine naklî deliller te'vili edilmeyi kabul ederler.

Bu iki yöneme olan ihtiyaç başka açıdan şöyledir: Naklin delil (hüccet) oluşu, akla bağlıdır. Çünkü naklin delil oluşu, Allah'ın varlığının bilinmesi, peygamber gönderen oluşu ve mucizelerin tanınması gibi akla bağlı olan hususlara dayanmaktadır. Bu durumda eğer nakil tercih edilip akla zarar verilirse, akla bağlı olan hususlara dolayısıyla da nakle de zarar verilmiş olur. Bu bilindikten sonra aklın ve naklin çelişmesi (teâruz) durumunda naklin en yakın biçimde te'vil edilmesi gerekir.<sup>412</sup>

Akşehrî, “Siz aklî delillerle Allah Teâlâ'nın yönden münezzeh olduğunu ispat ettiğiniz gibi biz de aklî delillerle onun yönde olmakla nitelendiğini ispat ettik. Bunun üzerine sizin deliliniz muârazadan salim olmaz. Dolayısıyla da matlubunuz gerçekleşmez” şeklindeki bir itiraza şöyle cevap verir: Muhaliflerin delillerinin bâtil oluşu daha önce açıklanmıştır. Bu durumda benimsenen deliller, muhaliflerin muârazasından güvende olur.<sup>413</sup>

---

<sup>409</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 42b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 35b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 20a.

<sup>410</sup> Şûrâ, 42/11.

<sup>411</sup> İhlâs, 112/4.

<sup>412</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 42b-43a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 35b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 20a-20b; Akşehrî isim vermesede burada Semerkandî'nin ifadelerini aktarmaktadır. Bkz. Semerkandî, *el-Meârif*, II, 1229.

<sup>413</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 43a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 35b-36a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 20a-20b.



Akşehrî'ye göre Selef'in yöntemi bid'atlere düşme konusunda daha güvenli bir yoldur. O Selefin görüşünün daha güvenli olmasının şöyle açıklandığını da aktarır: Bu nasslardan murat edilene teslimiyet göstermek sıradan halk için daha güvenlidir. Çünkü sıradan halk te'villeri kavramaz ve kelâmın inceliklerine vakıf olmaz. Akşehrî'ye göre halefin metodu ise şüpheye düşme noktasında daha sağlam bir yoldur. Ya da bu yol derin bilgi sahibi olan müctehidler ve kelâmın inceliklerini bilenler için daha sağlam olur. Çünkü onlar içtihad yoluyla murat edilene ulaşırlar ve akıl yürüterek hakikatleri kavrarlar.<sup>414</sup>

### 3.5.2. Sübûtî Sıfatlar

Nesefî *el-Umde*'de sübûtî sıfatlar başlığı altında öncelikle Allah'ın hayy, âlim, kâdir gibi sıfat formunda yer alan sıfatlarla nitelenmesinin imkânı üzerinde durmakta, Allah ile yaratılmış varlıklar arasında benzerliğin gerçekleşeceği gerekçesiyle Allah'ın bu sıfatlarla nitelenmeyeceğini iddia eden muhaliflerin görüşlerini eleştirmektedir. Bunun ardından o, Allah'ın hayat, ilim, kudret, irade gibi master formunda olan ve sıfâtü'l-meânî olarak bilinen mânalara sahip olduğu üzerinde durmaktadır.

Nesefî, hayat, ilim, kudret sıfatlarını ayrı başlıklar altında incelememektedir. O, Allah'ın bu sıfatlara sahip olduğuna aklın delâlet ettiğine dikkat çekmektedir. O, kelâm, tekvîn, irade ve hikmet sıfatlarını ise ayrı başlıklar altında ele almaktadır.

#### 3.5.2.1. Sübûtî Sıfatlarının İspatı

Sübûtî sıfatlar, Allah'a olumlu olarak nispet edilmesi mümkün olan sıfatları ifade etmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah birtakım sıfatlardan tenzîh edildiği, olumsuzlandığı gibi O'na olumlu olarak da bit takım sıfatlar da nispet edilmiştir. Bununla birlikte diğer dinlerde olduğu gibi Müslümanlar arasında da Allah'ın yalnız olumsuz (selbî) sıfatlarla tanınacağı, O'na olumlu (sübûtî) sıfatlar yüklenemeyeceği şeklinde aşırı tenzihçi yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Her ne kadar sıfatlar konusunda farklı görüşlere sahip olsalar da Müslümanlar arasında bu fikrin daha çok filozoflar arasında taraftar bulduğu anlaşılmaktadır.<sup>415</sup>

<sup>414</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 43a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 36a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 20b.

<sup>415</sup> Allah'ın ancak ne olmadığının söylenilebileceği ve O'nun yalnızca olumsuz nitelikle anlatılabileceği şeklindeki tenzihî dil Yahudi filozof Philon (ö. 40) ve İbn Meymûn (ö. 601/1204), Yeni Eflatunculuğun kurucusu Plotinus (ö. 270) tarafından savunulmaktadır. Yeni Eflatunculuktan etkilenen İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve diğer bazı İslâm filozofları da bu görüşe yakın gözükmektedir. Mu'tezile kelâmcıları her ne kadar Allah'a olumlu nitelikler atfetseler de onlar bu niteliklerin içini boşalttıklarından ve onları

Nesefî *el-Umde*'de sübûtî sıfatlar başlığı altında ilk olarak sübûtî sıfatların Allah'a nispetinin imkânı üzerinde durmakta ve bu konuda muhalif görüş sahiplerinin yaklaşımlarını eleştirmektedir. Nesefî'nin bu bağlamda ifadeleri şu şekildedir:

“Âlemin yaratıcısı, hayy (canlı), kâdir (kudretli), semî' (işiten), basîr (gören), mürîd (irade eden) ve diğer kemal sıfatlarıyla nitelenir. Filozoflar, yaratılmış varlıklarla Allah arasında benzerliğin (mümâselet) yokluğundan dolayı yaratılmış varlıklar için kullanılması mümkün olan [sıfatların] Hakk (Allah) için hakiki anlamda kullanılmasının mümkün olmadığını söylediler. [Bu durumda] Benzerlik, sadece isimlendirmedeki ortaklıkla gerçekleşir. Bu, bâtıldır. Çünkü eğer benzerlik bununla gerçekleşseydi, zıtlar birbirine benzerdi.”<sup>416</sup>

Akşehrî de Allah'ın hayy (canlı), âlim (bilen), kâdîr (güç yetiren), semî' (işiten), basîr olmakla ve mürîd hâlik, râzık gibi diğer kemâl sıfatlarıyla nitelenmesinin mümkün olduğunu belirtmektedir.<sup>417</sup>

Akşehrî, Allah'ın sübûtî sıfatla sahip olduğuna dair biri naklî, ikisi aklî üç delile yer vermektedir:

I. Bu konudaki naklî delil şöyledir: Allah'ın “O canlıdır (hayy), O'ndan başka hiçbir ilah yoktur”<sup>418</sup>, “Onlar O'nun ilminden, kendisinin dilediği kadarından başka bir şey kavrayamazlar”<sup>419</sup>, “Onu ilmiyle indirmiştir”<sup>420</sup>, “O, yaratan (hâlık), yoktan var eden (bârî'), şekil verendir”<sup>421</sup>, “Şüphesiz Allah rızık veren, metîn kuvvet sahibidir”<sup>422</sup> sözleri ve bu minvaldeki diğer nass ve haberler Allah'ın sübûtî sıfatlara sahip olduğunu göstermektedir.

II. Konuyla ilgili aklî delillerden birisi şöyledir: Allah bu kemâl sıfatlarıyla nitelenmezse

---

olumsuz nitelikler şeklinde ifade ettiklerinden tenzihî dile yakın gözüktürler. Nitekim Nazzâm'a göre “Allah âlimdir” demek, O'nun zâtını ispat ve cehli O'ndan nefyetmekten başka bir şey ifade etmez. Bkz. Turan Koç, *Din Dili*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013, s. 56-66; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011, s. 230-233.

<sup>416</sup> Nesefî, *Umde*, s. 11-12.

<sup>417</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 43b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 36a-36b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 20b.

<sup>418</sup> Mü'min, 40/65.

<sup>419</sup> Bakara, 2/255.

<sup>420</sup> Nisâ, 4/166.

<sup>421</sup> Haşır, 59/24.

<sup>422</sup> Zâriyât, 51/58.

(mukaddem), ölüm, cehalet, sağırlık, körlük, acziyet, zorunluluk (iztirâr) gibi bu sıfatların zıtlarıyla nitelenmiş olur (tâlî). Ancak bu, bâtil olduğundan O'nun kemal sıfatlarıyla nitelenmemesi de bâtil olur.<sup>423</sup>

Buradaki gereklilik (mülâzemet) şöyle açıklanır: Allah bu kemâl sıfatlarıyla nitelenmeyip bunların zıtlarıyla da nitelenmezse, iki zıttın (nakîzeyn) ortadan kalkması gerekli olur ki bu imkânsızdır.<sup>424</sup>

Tâlî önermenin imkânsızlığı şöyle açıklanır: Çünkü kemâl sıfatlarının zıttı olan bu sıfatlar noksanlık ifade eder. Noksanlık ise Allah hakkında imkânsızdır.<sup>425</sup>

III. Konuyla ilgili bir diğer aklî delil şöyledir: Âlemin mükemmelliği, düzenli ve tertipli yapısı, felekler ve yıldızlardaki terkip, canlıların bedenlerinde görülen mükemmellikler, cansız varlıklardaki verilmiş olan nitelikler bu sıfatlara delâlet eder. Nitekim ince fikir sahibi, keskin zekalı bir kimse bile düşünmeye kalksa, varlıklardaki hikmetin ancak binde birine ancak vakıf olabilir. Bütün bunların ölü, aciz, kör, sağır bir kimseden meydana gelmesi düşünülemez. Akşehrî'ye göre buna dair bilgi, apaçıktır (bedîhî).<sup>426</sup>

Akşehrî'ye göre Allah'ın ilim, kudret, hayat gibi kemâl sıfatlarına, yaratılmış varlıklar da delâlet etmektedir. Zira fiilin kudret olmadan, mükemmel fillerin (ihkâm) ise ilim olmadan gerçekleşmesi düşünülemez. Yine hayat sıfatı da yaratılmış varlıkların delâletiyle bilinir. Çünkü mükemmel bir fiilin ancak bilgili ve kudretli kimseden meydana geleceği bilindiği gibi onun ancak canlı birinden meydana geleceği de bilinir.<sup>427</sup>

Akşehrî, Allah'ın hayy (canlı) olduğu hususunda cumhurun ittifak ettiğini ancak O'nun hayatının ne anlama geldiği konusunda ihtilaf edildiğini belirtir. Buna göre hukemâ ve Ebü'l-Huseyn el-Basrî (ö. 436/1044) Allah'ın hayatının, O'nun bilgiyle nitelenmesinin sıhhatinden ibaret olduğu görüşündedir. Geri kalan kelimcılara göre ise hayat, zât ile kâim hakiki bir sıfattır.<sup>428</sup>

<sup>423</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 43b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 36b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 20b-21a.

<sup>424</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 43b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 36b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 21a.

<sup>425</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 43b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 36b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 21a.

<sup>426</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 43b-44a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 36b-37a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 21a.

<sup>427</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 44a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 37a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 21a.

<sup>428</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 44a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 37a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 21a.

Akşehrî, ilk filozoflardan birçoğunun yaratılmış varlıklar için kullanılan her ismin Allah Teâlâ için hakiki olarak kullanılmasının mümkün olmadığı görüşünde olduklarını belirtir. Onlara göre bu isimler Allah Teâlâ için kullanıldığında bu mecaz yoluyla olur. Onlardan bir kısmına göre ise bu sıfatlar Allah Teâlâ için hakiki, yaratılmış varlıklar için ise mecazî olarak kullanılır.<sup>429</sup>

Akşehrî'ye göre onlar görüşlerine şöyle istidlalde bulunurlar: Eğer bu sıfatlar Allah ve yaratılmış varlıklar hakkında hakiki anlamda kullanılırsa, bu benzerlik (teşâbuh, mümâsele) doğurur. Bu sıfatlar yaratılmış varlıklar hakkında hakiki anlamda kullanılır. Dolayısıyla benzerlikten kaçınmak adına bu sıfatlar Allah hakkında kullanılmaz. Akşehrî onlara göre iki şey arasındaki benzerliğin (mümâselet) sadece ortaklıkla gerçekleştiğini belirtmektedir. Ancak onlara göre benzerlik, selbî sıfatlarda değil sübûtî sıfatlarda söz konusudur. Bunun üzerine onlar şöyle derler: “Biz ‘Allah, mevcuttur’ demez aksine ‘O ma’dum değildir’ deriz. ‘O hayat sahibidir, âlimdir, kâdirdir’ demeyiz, ‘O ölü değildir, cahil değildir, aciz değildir’ deriz”. Akşehrî, Bâtınîler’in bir kısmının da bu görüşte olduğunu kaydetmektedir. Ayrıca onlardan bir kısmı Allah Teâlâ’nın selbî sıfatlarla da nitelenmeyeceğini söyler. Buna göre “Allah mevcuttur diyenler O’nu var olanlara benzettiği gibi ‘Allah mevcut değildir’ diyenler de O’nu ma’duma benzetmiş olurlar. Dolayısıyla O’nun için ne “şeydir”, ne “şey değildir”, ne “cisimdir” ne de “cisim değildir” denilebilir. Akşehrî'ye göre tüm bu görüşler hezeyandır ve bunları aklın kabul etmesi düşünülemez. Ona göre bu, bilginin gerçekliğini görmezden gelen sofistlerin görüşüne katılmış olur. Çünkü onlar Allah’ı varlık ve yokluk ile ve sübûtî ve selbî sıfatlarla nitelemeyerek varlık ve yokluk ile olumluluk ve olumsuzluk arasında ara bir kategori kabul etmiş olurlar.<sup>430</sup>

Akşehrî, onların görüşlerinin geçersizliğine Neseffî’nin “Çünkü eğer benzerlik bununla (sadece isimdeki benzerlikle) gerçekleşseydi, zıtlar birbirine benzerdi.” sözüyle istidlalde bulunduğunu belirtir ve bunu şöyle açıklar: Sadece isimlendirmedeki ortaklıkla benzerlik gerçekleşseydi, birbirine zıt beyaz ve siyahın birbirine benzer olması gerekirdi. Yine bu durumda hareket ve sükun, kudret ve acizlik ve bunun gibi zıtların birbirine benzemesi gerekirdi. Zira bunların hepsi mevcut ve şey olarak isimlendirmede ortaktır. Ancak bunlar

<sup>429</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 44a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 37a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 21a.

<sup>430</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 44a-44b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 37a-37b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 21a.

(lâzım) bâtil olduğundan benzerliğin sadece isimlendirmedeki ortaklıkla gerçekleşeceği de (melzûm) bâtil olur. Akşehrî'ye göre buradaki gereklilik (mülâzemet) açıktır.<sup>431</sup>

Lâzımın bâtil oluşu şöyle açıklanır: Çünkü dil ehlinin kabulleri (teâruf) bu hükmün (kaziyye) bâtil olduğuna şahitlik eder.<sup>432</sup>

Akşehrî bu delile karşı birisinin şöyle deme hakkına sahip olduğunu (likâilin en yekûl) belirtmektedir:

“Lâzımın bâtil olduğunu kabul etmeyiz. Çünkü muhalifin ıstılahına göre benzerlik (mümâselet) sadece isimdeki benzerlikle gerçekleşir. Şöyle deriz: Birbirine zıt olan şeyler arasındaki benzerliğin zıt olmaları yönünden değil, şeylik, var olma ve araz olmaları yönünden olduğunu söyleriz.”<sup>433</sup>

Akşehrî'nin, birisinin böyle bir itirazı dile getirme hakkının olduğunu söylemesine rağmen bu itirazı cevaplandırmaması onun, Neseffî'nin muhaliflere verdiği cevabı tatmin edici bulmadığı şeklinde anlaşılabilir.

Akşehrî, Allah'ın âlim oluşunu nefyetmek için eski filozoflardan (kudemâû'l-felâsife) şöyle bir delilin nakledildiğinin söylendiğini belirtir. Bu delil şöyledir:

“İlim ya kemâl sıfatıdır ya da değildir. Noksanlık ifade edecek şeylerden Allah'ın tenzih edilmesi gerektiğinden ikincisi ihtimal imkânsızdır. Birinci ihtimal de imkânsızdır. Çünkü bu durumda ilimle nitelenen, zâtı sebebiyle eksik, başkası sebebiyle yani ilim sıfatıyla tamamlanmış olur.”<sup>434</sup>

Akşehrî'ye göre felâsifenin Allah'ın âlim olmadığı dair böyle bir delil ileri sürdüklerini söylemek hatalıdır.<sup>435</sup> Çünkü Felâsife, Allah'ın âlim olduğunu reddetmek için değil, ilmin Allah'ın zâtına zâit olmayıp O'nun zâtının aynı olduğunu ortaya koymak için bu delille istidlalde bulunmuştur. Nitekim Felâsife Allah hakkında ilim sıfatını ispat eder. Akşehrî, Semerkândî'nin ifadelerinin de bunu desteklediğini belirtmektedir.<sup>436</sup> Onun ifadeleri

<sup>431</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 44b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 37b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 21a-21b.

<sup>432</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 44b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 37b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 21b.

<sup>433</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 44b-45a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 37b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 21b.

<sup>434</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 45a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 37b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 21b.

<sup>435</sup> Felâsife'nin Allah'ın âlim olmadığına dair bu delili ileri sürdüğü şeklindeki ifade Niksârî'ye nispet edilen *el-Umde* şerhinde yer almaktadır. Bkz. Niksârî, *Şerhu'l-Umde*, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 2314, vr. 25a.

<sup>436</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 45a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 37b-38a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 21b.

şöyledir:

“Hakîkî sıfatlar konusunda ihtilaf edilmiştir. Felâsife, onların zâtın aynı olduğunu söylemiştir. Onlar bu konuda çeşitli deliller ileri sürmüşlerdir. Bu delillerden birincisi şöyledir: Eğer Allah Teâlâ'nın zâit bir sıfatı olsaydı; onun kemal sıfatı olmaması durumunda onun Allah'tan nefyedilmesi gerekirdi, onun kemal sıfatı olması durumunda ise Allah'ın onunla tamamlanması (istikmâl) gerekirdi.”<sup>437</sup>

Akşehrî'ye göre benzerliğin (mümâselet) sadece isimlendirmedeki ortaklıkla gerçekleşmeyeceğine yönelik olarak şöyle istidlalde bulunmak mümkündür: Benzerliğin ispatında dilsel kullanımın (ıtlâku'l-lisân) etkisi yoktur. Aksine benzerlik bir söz söylenirse dahi mânadaki ortaklıkla gerçekleşir. Nitekim biz, benzer iki şey gördüğümüzde o iki şey için söylenen bir söz duymasak da o iki şeyin benzer olduğunu biliriz. Yine benzer olmayan iki şey gördüğümüzde, o ikisi için bir söz söylenirse de o ikisinin benzer olmadığını biliriz. Akşehrî bu hususu şöyle örneklendirmektedir: Mesela iki ayrı beyaz görüp birini başka diğerini başka bir isimle isimlendirdiğimizde isimlerin farklı olmasıyla o ikisi arasında farklılık gerçekleşmez. İsimlerinin farklı olmasıyla birlikte o iki beyaz arasındaki benzerlik baki olur. Yine beyazı ve siyahı aynı isimler ile isimlendirdiğimizde bu, beyaz ve siyahın benzer olmasını ya da o ikisi arasında sabit olan benzerliğin ortadan kalkmasını gerektirmez. Dolayısıyla benzerlik sadece isimlendirmeyle gerçekleşmez.<sup>438</sup>

Akşehrî, bu bağlamda ileri sürülebilecek şöyle bir itiraza yer vermektedir: “Her ne kadar diğer bazı yönlerden benzerliği reddetseniz de ‘Allah Teâlâ mevcuttur, âlimdir, hayat sahibidir’ dediğinizde O'nunla yaratılmış varlıklar arasında benzerlik ortaya koymuş olursunuz. Bu durumda genel anlamda benzerlik sabit olur.” Akşehrî'ye göre bu itiraza şöyle cevap verilir:

<sup>437</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 45a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 38a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 21b; Bkz. Semerkandî, *es-Sahâifu'l-ilâhiyye*, s. 298.

<sup>438</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 45a-45b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 38a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 21b; Akşehrî'nin benzerliğin isimlendirmedeki ortaklıkla gerçekleşmeyeceğine dair düşünceleri Mâtürîdî'ninkiyle uyumludur. Mâtürîdî'nin konuyla ilgili ifadeleri şöyledir: “Belirtilmesi gerekir ki zihnimizin iki şey arasında tasavvur ettiği benzerliği dilin ifadesinden hareketle değil, iki nesne ve iki fiil arasındaki benzerliği daha önce bilmiş olması sebebiyle tasavvur eder ve bizim zihnimiz isimlendirme sırasında bu öncel bilgimize rücu eder. İki şeyden her birinin tanınmasını ve nitelendirilmesini sağlayan kendine has ismi ve vasfı olmasaydı zihnimizin bu yapısı onların arasında benzerlik alakası kurabilirdi.” Bkz. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-tevhîd – Açıklamalı tercüme-*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İSAM Yayınları, 2017, s. 76.

“Lafzın bu konuda rolü olmasa da hakikatler konusunda tecrübesi olmayan kimselerin zihinlerini hatalardan korumak amacıyla müşterek (eş sesli) isimlerin ardından zihne gelecek benzerlik mânasının ortadan kaldırılmasını gerektirecek eklemeler yaparız. Dolayısıyla genel olarak benzerlikten kaçınmak üzere: ‘O mevcuttur ancak mevcutlar gibi değildir’, ‘O, hayat sahibidir ancak hayat sahibi olanlar gibi değildir’, ‘O, âlimdir ancak âlimler gibi değildir’ deriz.”<sup>439</sup>

Akşehrî, insanların avamı için bu nasihatı ilk olarak Ebû Hanîfe’nin yaptığını, sonra kelâmcıların bu konuda onu takip ettiğini belirtmektedir.<sup>440</sup>

Akşehrî’ye göre bu konu ve bu konudaki ihtilaf, lafzî ve ıstılâhi tartışmalara rücu eder. İstılahlarda ise tartışma olmaz. Ancak Allah için isim kullanılmasının tevkîfî olduğu ve şeriatte bu sıfatların Allah için kullanıldığı dolayısıyla da bu sıfatların kullanılmasının câiz olduğu söylenebilir ki Akşehrî bunun da problemliliğini (fihi mâ fih) ifade etmektedir.<sup>441</sup>

### 3.5.2.2. Mâna Sıfatlarının İspatı

Daha önce Allah’ın sübûtî sıfatlarla nitelenmesinin imkânı üzerinde duran Neseî, bunun ardından sıfat ya da sıfat-ı müşebbehe formunda yer alan sıfatların kendilerinden türemiş olduğu hayat, ilim, kudret gibi mastar formundaki mânaların Allah için ispatı meselesi üzerinde durmaktadır. Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından Allah’ın sıfâtü’l-meânî olarak isimlendirilen bu sıfat ve mânalara sahip olduğu kabul edilmektedir. Ehl-i sünnet âlimlerinden ilk olarak İbn Küllâb’ın (ö. 240/854) açıkça ifade ettiği anlayışa göre Allah hayat ile hayy, ilim ile âlim, kudret ile kâdir olup bu mânalar Allah’la birlikte kadîmdir. Allah’ın âlim olması O’nun ilme sahip olduğu, kâdir olması kudrete sahip olduğu anlamına gelmekte olup diğer sıfatlar da bu şekildedir. Bu sıfatlar, Allah’ın zâtının ne aynı ne de O’ndan başka olup Allah ile kâimdir.<sup>442</sup> Bununla birlikte Mu‘tezile kelâmcılarının çoğunluğu Allah ile birlikte başka kadîmlerin var olmasına (taaddüd-i kudemâ)<sup>443</sup> yol açacağı ve Allah ile yaratılmış varlıklar arasında benzerliğe yol açacağı

<sup>439</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 45b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 38a-38b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 21b.

<sup>440</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 45b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 38b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 21b.

<sup>441</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 45b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 38b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 21b.

<sup>442</sup> Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-islâmiyyîn*, I, 249-250. Ayrıca Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Küllâb”, *DİA*, XX, 156-157.

<sup>443</sup> İlyas Çelebî, “Sıfat”, *DİA*, XXXVII, 102.

endişesiyle bu mânaların Allah'a izafe edilmesini doğru bulmamaktadır.

Nesefî, *el-Umde*'de Mu'tezilenin sıfâtü'l-meânîyi inkar etmesini benzerliğe yol açacağı ile gerekçelendirmekte ve Mu'tezile'ye olan eleştirileni eleştirilerini bunun üzerinden ortaya koymaktadır. Akşehrî'nin görüşlerinin ve konuya katkısının daha iyi anlaşılması için Nesefî'nin konuyla ilgili sözlerini aktarmak faydalı olacaktır:

“Allah, Mu'tezile'nin aksine hayat, ilim, kudret, sem', basar ve kelâm sahibidir. Çünkü benzerlik (mümâselet) onlara (Mu'tezile) göre en özel vasıftaki ortaklıkla gerçekleşir. Dolayısıyla [onlara göre] ilim araz ve hâdis olmasından dolayı değil, ilim olmasından dolayı ilme benzer. Bu dudumda Allah ilimle nitelenirse, benzerlik gerçekleşir. Bu yanlıştır. Çünkü bir men<sup>444</sup> miktarını taşımaya olan kudret, kendisiyle yüz men miktarının taşındığı kudrete en özel vasıfta eşit olur. Halbuki bu ona benzer olmaz. Bize göre benzerlik, bütün vasıflardaki ortaklıkla gerçekleşir. Hatta o ikisi bir vasıfta farklı olsalar, benzerlik gerçekleşmez. Çünkü iki benzer (misleyn), birinin diğerinin yerini tuttuğu şeydir (ما يسد أحدهما مسد الآخر). Sonra bizim ilmimiz hâdis olup varlığı mümkündür. Allah'ın ilmi ise ezeli olup varlığı zorunludur. Dolayısıyla o ikisi benzer olmaz. Allah Teâlâ, 'O'nu ilmiyle indirdi' dediği halde bu nasıl olur? [Nasıl bu mânalar O'nun için sabit olmaz!].”<sup>445</sup>

Akşehrî'ye göre Allah için hayy, âlim, kâdir gibi kemâl sıfatları sabit olduğunda, bu sıfatların kendilerinden türemiş olduğu mânaların da Allah için sabit olması gerekir. Akıl sahiplerinin bu mânaların ispatı konusunda ihtilaf ettiğini belirten Akşehrî, öncelikle konuyla ilgili görüşlere yer vermektedir. Buna göre Ehl-i sünnet ve'l-cemaat, Allah'ın ilim ile âlim, hayat ile hayy, kudret ile kâdir, sem' ile semî', basar ile basîr olduğunu söylemişlerdir. Yani bu Allah'ın hayat, ilim, kudret, sem', basar sahibi olduğu anlamına gelir. Bu mânalar O'nun zâtının ötesinde (verâ') olup ne O'nun zâtının aynıdır ne de O'nun zâtından başkadır. Mu'tezile'ye göre ise Allah ilim ile değil zâtıyla âlim, hayatla değil zâtıyla hayy, kudretle ile değil zâtıyla kâdirdir. Onlara göre Allah, sıfat olan ilmin O'nunla kâim olması açısından değil, zâtı açısından âlimdir. Allah'ın ilmi, zâtı olup

<sup>444</sup> Eski bir ölçü birimi olan men hakkında bkz. Cengiz Kellek, “Men”, *DİA*, XXIX, 105-107.

<sup>445</sup> Nesefî, *Umde*, s. 12-13.



diğer sıfatları da bu şekildedir.<sup>446</sup>

Akşehrî devamında Ehl-i sünetin konuyla ilgili delillerine yer vermektedir. Bu deliller şöyledir:

1. Bu sıfatlardan ilim, kudret, hayat gibi bu mânaların anlaşılması dil, örf ve akıl yoluyla olur. Şöyle ki bir şeyin mânasının idrak edilmesi ilimle, bir fiili yapma ya da terk etmek kudretle olur. Bu durumda şu ihtimallerin dışına çıkılmaz: Bu mânalar Allah için ya sabit olur ya da sabit olmaz. Bu mânalar Allah için sabit olmadığı takdirde, eksiklik gerekli olur. Çünkü bu mânaların yetkinlik (kemâlât) ifade etmekte olup bunların zıtları eksiklik ifade eder. Bu mânalar Allah için sabit olduğunda ise zorunlu olarak Allah'ın zâtına zâit olur. Çünkü bu mânaların kendi zâtlarıyla kâim olması imkânsızdır.<sup>447</sup>

2. Eğer Allah'ın sıfatlarıyla kastedilen edilen bu mânalar olursa, bunlar kesin olarak zâta zâit olur. Eğer Allah'ın sıfatlarıyla kastedilen bu mânalar değil de O'nun zâtı olursa, bu sıfatlarla Allah'ın zâtı eş anlamlı (müteradife) olur. Bu durumda ise Allah lafzıyla ilim, kudret, hayat lafızları arasında mâna açısından bir fark kalmaz. Dolayısıyla da sıfatlar nefyedilmiş olur.<sup>448</sup>

3. Eğer ilim Allah'ın zâtı olursa, aks-i müstevi ile O'nun zâtı da ilmi olur. Bu durumda "O'nun zâtına ibadet ederiz" sözü doğru olduğu gibi, "O'nun ilmine ibadet ederiz" sözü de doğru olması gerekir. Halbuki Mu'tezile'nin reisi Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî (ö. 319/931), "Kim Allah'ın ilmine ibadet ederiz derse kâfir olur" demiştir. Bu durumda onun görüşü kendi sözüyle bâtil olmuş olur.<sup>449</sup>

4. Allah'ın ilmi ve kudreti O'nun zâtı olursa, O'nun ilmi kudreti, kudreti de ilmi olur. Bu durumda ise O'nun, bildiği şeyle güç yetiren, güç yetirdiği şeyle de bilen olması gerekir. Bu ise şâhit âlemde imkânsız olduğundan gayb âleminde de imkânsız olur. Ayrıca bu takdirde Allah'ın güç yetirmesine konu olan her şeyin, bilmesine konu olması, bilmesine konu olan her şeyin ise güç yetirmesine konu olması gerekir. Allah'ın zâtı ve sıfatları ise

---

<sup>446</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 45b-46a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 38b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 22a; Neseî'nin zât sıfat ilişkisi hakkında Mu'tezile'ye eleştirileri için bkz. Recep Önal, *Ebü'l-Berekât en-Neseî ve Kelâmî Polemikleri*, Bursa: Emin Yayınları, 2017, s. 240-248.

<sup>447</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 46a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 38b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 22a.

<sup>448</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 46a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 38b-39a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 22a.

<sup>449</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 46a-46b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 39a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 22a.

O'nun bilgisine konudur. Bu durumda O'nun zâtî ve sıfatlarının da kudretine konu olması gerekir. Benzer şekilde kulların fiilleri Allah'ın bilgisine konudur. Bu durumda kulların fiilleri O'nun kudretine de konu olması gerekir. Halbuki Mu'tezile kulların fiillerinin Allah'ın kudretine konu olmasını reddetmektedir.<sup>450</sup>

5. Eğer ilim sıfatı, Allah'ın zâtının aynı olursa, Allah'ın varlığı (vücûd) Mu'tezile'ye göre Allah'ın hakikatının aynı olduğundan bu durumda O'nun ilminin varlığının aynı olması gerekir. Bu ise zorunlu olarak bâtıldır. Çünkü herkes, ilmin varlıkların kendisiyle idrak edildiği bir mâna olduğunu ve onun varlık (vücûd) olmadığını bilir.<sup>451</sup>

Akşehrî Nesefî'nin de eserinde yer verdiği Mu'tezile'nin delilini şu şekilde ifade etmektedir:

1. Allah zâtının ötesinde (verâe'z-zât) hayat, ilim, kudret gibi sıfatlara sahip olsaydı (mukaddem), Allah ile yaratılmış varlıklar arasında benzerlik (mümâselet) gerçekleşirdi (tâlî). Ancak bu bâtil olduğundan O'nun bu mânalara sahip olması da bâtil olur.<sup>452</sup>

Buradaki gereklilik (mülâzemet) şöyle açıklanır: İlim, kudret, hayat gibi mâna sıfatlarının dört vasfı vardır. Bu vasıflar ilim sıfatı üzerinden şöyle izah edilir: İlmin bir kısmı bir kısmından daha genel olan varlık (vücûd), hâdislik (hudûs), araz ve idrak olmak üzere dört vasfı bulunmaktadır. İlmin varlık vasfı diğer vasıflardan daha geneldir. Çünkü her hâdis, araz ve idrak mevcuttur. Hâdislik ise arazlıktan, arazlık da idrak vasfından daha geneldir. Bunun üzerine bu üç vasfın tamamı (vücûd, hudûs, araz) idrak vasfından daha genel olduğu, idrak vasfının ise diğer vasıflardan daha özel olduğu anlaşılır. Akşehrî bu Mu'tezile'ye göre benzerlik (mümâselet), en özel vasıftaki ortaklıkla gerçekleşir. Dolayısıyla ilmin ilme benzemesi onun mevcut, hâdis ya da araz olması açısından değil idrak olması açısından olur. Yaratılmış varlıklar da ilim ile nitelendiğinden dolayı eğer Allah da ilim ile nitelenirse, Allah ile yaratılmış varlıklar arasında diğer vasıflar açısından değil âlim olmaları açısından benzerlik meydana gelir. Mu'tezile'ye göre iki benzer (mütemâsileyne) arasındaki benzerlik, farklılığın gerçekleştiği şeyle olur. Nitekim siyah beyazdan mevcut, araz, renk olması sebebiyle değil, siyah sebebiyle farklılaşır. Bu,

<sup>450</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 46b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 39a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 22a.

<sup>451</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 46b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 39a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 22a.

<sup>452</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 46b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 39a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 22a.

siyahın siyah olması sebebiyle siyaha benzer olduğunu göstermektedir.<sup>453</sup>

“Allah ile yaratılmış varlıklar arasında benzerliğin gerçekleşmesi şeklindeki tâlî önermenin bâtil oluşu ise Allah’ın benzeri hiçbir şeyin olamayacağı ile açıklanır.<sup>454</sup>

Benzerlik ilim konusunda gerçekleştiğinde ise diğer sıfatlarda da gerçekleşir.<sup>455</sup>

Akşehrî, Mu‘tezile’nin ileri sürdüğü bu delile Neseffî’nin “Çünkü bir men miktarına olan kudret, kendisiyle yüz menin taşındığı kudrete en özel vasıfta eşit olur.” sözüyle cevap verdiğini belirtmektedir. Akşehrî Neseffî’nin bu sözünü şöyle açıklar: Bu durumda çocuğun kudretinde olduğu gibi bir men miktarının taşındığı kudret, en özel vasıfta genç birinin kudretinde olduğu gibi yüz men miktarının taşındığı kudrete benzer. Çünkü kudretin en özel vasfı, onun mevcut ya da araz olması değil, fiilin yapılmasının ya da terkedilmesinin imkân dahilinde olmasıdır. Halbuki birinci kudret ikinci kudrete benzemez.<sup>456</sup>

Akşehrî bu cevabın gerekliliğin (mülâzemet) men‘ine yönelik olduğunu ifade etmektedir. Yani cevap olarak “En özel vasıftaki ortaklıkla benzerliğin gerçekleşeceğini kabul etmeyiz” denilmiş olur. Akşehrî metnin takrîrinin bu şekildedir. Ancak Neseffî’nin bu cevabına karşı birisi şöyle deme hakkına sahiptir (likâilin en yekûl): “Zikredilen bu iki kudrette benzerliğin gerçekleşmediğini kabul etmeyiz. Aksine tartışmanın buradadır.”<sup>457</sup>

Akşehrî’nin Neseffî’nin cevabına karşı böyle bir itirazın ileri sürülebileceğini belirtmesi ve bu itirazı cevaplandırmaması, onun bu cevabı güçlü bulmadığını göstermektedir.

Akşehrî, Allah’ın sıfatlarının zâtının ötesinde olduğuna dair yukarıda sıralanan delillere karşı şöyle bir itirazın dile getirilebileceğini belirtmektedir. Bu itiraza göre muhalif, ‘Zikrettiğiniz deliller Allah Teâlâ’nın zâtının ötesinde ilmi olduğuna delâlet etse bile bizim bunu olumsuzlayacak delillerimiz vardır’ diyerek muârazada bulunabilir.<sup>458</sup> Bu deliller ise şöyledir:

<sup>453</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 46b-47a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 39a-39b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 22a-22b.

<sup>454</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 47a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 39b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 22b.

<sup>455</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 47a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 39b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 22b.

<sup>456</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 47a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 39b-40a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 22b.

<sup>457</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 47b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 40a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 22b.

<sup>458</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 47b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 40a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 22b.

1. Eğer Allah'ın zâtının ötesinde (verâ') ilmi olsaydı (mukaddem), kadîmlerin çokluğu gerekli olurdu (tâlî). Ancak bu bâtil olduğundan O'nun ilim sahibi olması da bâtil olur. Buradaki gereklilik (mülâzemet) açıktır.<sup>459</sup>

Tâlî önermenin bâtil oluşu şöyle açıklanır: Çünkü Allah “Şüphesiz ‘Allah için üçüncüsüdür’ diyenler, kâfir olmuşlardır”<sup>460</sup> sözüyle ilahların çokluğunu ileri süren Hıristiyanlar'ın kâfir olduklarını söylemiştir.

Akşehrî'ye göre bu delile şöyle cevap verir: Kadîmlerin çok olması, ancak Allah'ın ilminin müstakil haricî varlığı olduğu takdirde gerekli olur. Halbuki O'nun ilminin bağımsız haricî varlığının olduğu kabul edilmez.<sup>461</sup>

2. Allah “Her ilim sahibinin üzerinde bir bilen vardır” buyurmuştur. Eğer O'nun ilmi olsaydı (melzûm), Allah'ın üzerinde bir âlim olması gerekirdi (lâzım). Ancak O'nun üzerinde âlimin olmasının bâtil olduğu açıktır.<sup>462</sup>

Akşehrî buna şöyle cevap vermektedir: Bu ayette murat edilen mutlak anlamdaki bilgi değil, yaratılmış olan bilgilerdir. “O'nu ilmiyle indirdi”<sup>463</sup> gibi Allah hakkında ilmin sabit olduğunu gösteren ayetlerle olan çelişkiyi (teâruz) ortadan kaldırmak adına ayetin bu şekilde yorumlanması gerekir.<sup>464</sup>

3. Allah ilim sahibi olup ilmini bilmezse bu imkânsızdır. O ilmini bildiği takdirde, eğer onu zâtıyla bilirse, bu iddia edilen şeydir. Eğer O, ilmini başka bir ilimle bilirse teselsül gerekli olur. Eğer ilmini yine ilmiyle bilirse, bu durumda malum ve ilim tek şey kılınmış olur. Allah'ın ilminin yine ilmiyle bilinmesi mümkün olduğu zaman, O'nun zâtı olan ilmiyle âlim olması niçin mümkün olmasın!<sup>465</sup>

Akşehrî buna şöyle cevap vermektedir: Allah, ilmini yine ilmiyle bilir. Çünkü Allah'ın ilmi malumların tamamını kapsar. O'nun ilmi de malumlar cümlesindedir. Allah'ın ilmini, ilmiyle bilmesi imkânsız değildir. Nitekim şâhit âlemde bir şeyi bilen kimse,

<sup>459</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 47b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 40a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 22b.

<sup>460</sup> Mâide, 5/73.

<sup>461</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 47b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 40a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 22b.

<sup>462</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 47b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 40a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 22b.

<sup>463</sup> Nisâ, 4/166.

<sup>464</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 47b-48a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 40b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 22b.

<sup>465</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 47b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 40a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 22b.

ilmini ilmiyle bilir. İmkânsız olan, Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi ilim olmayan bir şeyle yani zâtla bilmenin gerçekleşmesidir.<sup>466</sup>

Akşehrî bu noktada şöyle bir itirazın ileri sürülebileceğini belirtir: “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, ‘Allah Teâlâ zâtıyla âlim, zâtıyla kâdir’ demektedir.<sup>467</sup> Bu, onun bu mânaları reddettiği ve Mu‘tezile’nin görüşünü benimsediğini gösterir”.

Akşehrî’ye göre Mâtürîdî bu sözünüle sıfatları reddetmeyi murat etmemiştir. Çünkü o, sıfatların tamamını ispat edip sıfatların ispatı için deliller ileri sürmüştü ve bu konuda muhaliflerin şüphelerini geri çevirmiştir. O’na göre Mâtürîdî, bu sözünüle sıfatların zâttan başka (mugâyeret) olduğu düşüncesini reddetmek istemiş ve Allah’ın zâtının âlim olmamasının imkânsızlığını ifade etmeyi murat etmiştir.<sup>468</sup>

Akşehrî, Neseî’nin *el-Umde* şerhinde muhalifler tarafından ileri sürülen bir itiraza verdiği cevabın problemliliğini ifade etmektedir. Bu itiraz ve Neseî’nin cevabı şöyledir:

“Eğer şöyle denilirse: Eğer bu sıfatlar (mâna sıfatları) sabit olsaydı, bâkî olurlardı. Eğer onlar bâkî olurlarsa ya bekâ olmadan ya da bekâ ile bâkî olurlar. Eğer bekâ ile bâkî olurlarsa, bu sıfatın sıfatla kâim olması anlamına gelir. Halbuki siz arazların bekâsı konusunda bize karşı bunu inkar ederek bunun imkânsızlığını iddia etmişsiniz. Eğer onlar (sıfatlar) bekâ olmadan bâkî olursa, niçin zâtın da kudret olmadan kâdir, ilim olmadan âlim olması mümkün olmasın. Şöyle deriz: Bu sıfatlardan her biri, bu sıfatların kendisi olan bekâ ile bâkîdir. Bu durumda O’nun ilmi, zât için ilim, kendisi için bekâ olur. Dolayısıyla zât ilim ile âlim, ilim kendisiyle bâkî olur.”<sup>469</sup>

Akşehrî’ye göre Neseî’nin muhaliflerin söz konusu itirazlarına verdiği bu cevap problemlidir (fihi nazar). Çünkü bekâ da Allah’ın sıfatlarından bir sıfat olduğundan bu durumda bir sıfat diğerinin aynı olmuş olur. Akşehrî, Neseî’nin sözünün devamında “Her bir sıfat diğerinin ne aynıdır ne de gayrıdır” dediğini, dolayısıyla onun bu iki sözünün çelişeceğini belirtmektedir. Akşehrî’ye göre muhaliflerin söz konusu itirazlarına

<sup>466</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 48a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 40b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 22b.

<sup>467</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu’t-tevhîd*, s. 142.

<sup>468</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 48a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 40b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 22b-23a.

<sup>469</sup> Neseî, *Şerhu’l-Umde*, s. 176.

verilecek doğru cevap şöyledir: Bu sıfatların bekâ ile bâkî olduğu seçeneği tercih edilir. Muhaliflerin “Bunda sıfatın sıfatla kâim oluşu vardır. Halbuki siz bize karşı bunu inkar etmişsiniz” şeklindeki sözlerine ise şöyle cevap verilir: Bekâ hariçte varlığı olmayan itibarî bir durumdur. Dolayısıyla o, kendisiyle kâim olacak bir mahalle ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla da sıfatın sıfatla kâim olması gerekmez.<sup>470</sup>

Nesefî, eserinde Allah ile yaratılmış varlıklar arasında benzerlik meydana geleceği gerekçesiyle Allah’a mâna sıfatlarını izafe etmenin doğru olmayacağını iddia eden Mu‘tezilenin benzerlik anlayışını eleştirmektedir. Akşehrî, Nesefî’nin “Bize göre o (benzerlik), bütün vasıflardaki ortaklıkla sabit olur. Hatta bir vasıfta farklı olsalar benzerlik sabit olmaz. Çünkü iki benzer (misleyn), birinin diğerinin yerini tuttuğu şeydir” şeklindeki sözünü şu ifadeleriyle açıklamaktadır:

Yani Ehl-i sünnet ve’l-cemaat’ın bir kısmına göre ki onlar Eş‘arî ve ona uyanlardır<sup>471</sup> iki şey arasında benzerlik sıfatların tamamındaki ortaklıkla gerçekleşir. Öyle ki iki şey tek bir vasıfta farklı olsa, birçok vasıfta ortak olsalar da benzerlik (mümâselet) gerçekleşmez. Mesela siyah ve beyaz, var olma, hâdislik, arazlık, renk olma gibi birçok vasıfta ortak olsa da siyahtaki gözü tutma (kâbizüyyetü’l-basar) vasfı sebebiyle o ikisi benzer olmaz. Çünkü bu gruba (Eş‘arî ve ona uyanlar) göre iki benzerin (misleyn) tanımı “Biri diğerinin yerini tutan (ما يسدّ احدهما مسدّ الآخر)” şeklindedir. Çünkü biri diğerinin yerini tutmadığı takdirde iki şey arasında birçok benzerlik olsa da diğerinin benzeri (mislen lehû) sayılmaz. İki benzerin (misleyn) tanımının bu şekilde olduğu bilindikten sonra Allah Teâlâ’nın ilim, kudret, hayat vb. ile nitelenmesi sebebiyle Allah ile yaratılmış varlıklar arasında benzerlik gerçekleşmez. Çünkü varlıklardan birisinin Allah’ın yerini tutması imkânsız olduğundan Allah ile mahlukat arasında benzerlik (mümâselet) gerçekleşmez.<sup>472</sup>

Akşehrî Nesefî’nin “Sonra bizim ilmimiz hâdis olup varlığı mümkündür. O’nun (Allah)

<sup>470</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 48a-48b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 40b-41a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 23a.

<sup>471</sup> Mestcizâde, Nesefî’nin “bize göre” sözünü Akşehrî’nin “Yani Ehl-i sünnet ve’l-cemaat’ın bir kısmına göre ki onlar Eş‘arî ve onu takip edenlerdir” şeklinde açıklamasını eleştirmektedir. Ona göre Nesefî’nin “bize göre” deyip bununla Eş‘arîler’i kastetmesi onun eserinde alışık olunan bir durum değildir. Bkz. Mestcizâde, *el-Mesâlik fi’l-hilâfiyyât*, s. 166. Ancak Akşehrî, Nesefî’nin “bize göre” diyerek Eş‘arîler’e ait görüşü aktardığını belirtmek istemiş olmalıdır. Nitekim Akşehrî devamında “Bu gruba göre iki benzerin (misleyn) tanımı ‘biri diğerinin yerini tutan şey’ şeklindedir.” demektedir. Yine Akşehrî şârihlerden birinin Nesefî’nin “bize göre” sözünü “Yani Hanefî ulemasına göre” şeklinde yorumladığını aktardıktan sonra bu yorumun doğru olmadığını kaydetmektedir.

<sup>472</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 48b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 41a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 23a.

ilmi ise ezeli olup varlığı zorunludur. Dolayısıyla o ikisi benzer olmaz (lâ yetemâselân).” şeklindeki sözünün sanki Eş‘arî’nin görüşünden dönüş olduğunu belirtmekte ve Neseî’nin şöyle dediğini aktarmaktadır:

“İki şey arasındaki benzerliğin en özel vasıfta gerçekleştiğini kabul edilse bile bunun gerçekleşmesi, bu vasıfta birinin diğerinin yerini tutması şartıyla olur. Nitekim fıkıh konusunda ona eşit olduğunda ve onun yerini tuttuğunda ‘Zeyd fıkihta amr gibidir’ denilir. Ancak bu konuda onun yerini tutmadığında dilde ‘O, onun benzeridir’ (mis) denilmez.”<sup>473</sup>

Akşehrî’ye göre Allah’ın ilminin, varlığı zorunlu, yok olmayı kabul etmeyen ve bütün malumları kapsayan olduğu, bizim ilmimizin ise araz, hâdis, varlığı mümkün, yokluğu kabul eden olduğunun bilinir. Bunun üzerine bu iki ilmin birbirinin yerini tutması düşünülemez. Dolayısıyla benzerlik (mümâselet) de gerçekleşmiş olmaz. Benzer şekilde hayat, kudret vb. sıfatlarda da benzerlik gerçekleşmez.<sup>474</sup>

Akşehrî yaptığı bu takrîri Neseî’nin şerhindeki şu ifadelerinin de teyit ettiğini belirtmektedir:

“Sonra onlardan biri her yönden diğerinin yerinin geçer (yenûbu menâbe sâhibihî) ve onun yerini tutarsa (yesüddü meseddehû), her yönden benzer (misleyn) olurlar. Eğer biri diğerinin yerini bir yönden tutarsa, o ikisi bu sözkonusu yönden benzer (mislân) olurlar. Ancak bu yönde eşit (isteveyâ) oldukları takdirde.”<sup>475</sup>

Akşehrî Neseî’nin sözünün bu şekilde takrîr edilmediği takdirde onun “Bize göre benzerlik bütün vasıflardaki ortaklıkla gerçekleşir” şeklindeki sözü ile şerhindeki “Eğer biri diğerinin yerini bir yönden tutarsa, o ikisi bu sözkonusu yönden benzer olurlar” şeklindeki sözünün çelişmiş olacağını kaydetmektedir. Akşehrî, nitekim *Tebşıra* sahibi Ebü’l-Muîn en-Neseî’nin (ö. 508/1115) eserinde Eş‘arî ile kendileri arasındaki farklılığı şu sözleriyle ifade ettiğini söylemektedir.<sup>476</sup>

<sup>473</sup> Neseî’nin eserlerinde birebir bu ifade yer almasa da O’nun ifadelerinden benzerliğinin bir açıdan gerçekleşeceği fikri anlaşılmaktadır. Bkz. Neseî, *Şerhu’l-Umde*, s. 174; Neseî, *el-İ’timâd*, thk. Muhammed Yazıcı, s. 40-41.

<sup>474</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 49a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 41b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 23a-23b.

<sup>475</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 49a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 41b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 23b; Bkz. Neseî, *İ’timâd*, s. 173.

<sup>476</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 49a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 41b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 23b.

“Sonra şunu bil ki; biz Eş‘arî’nin dediği gibi ‘Benzerlik her yöndeki eşitliklerdir (müsâvât)’ demeyiz. Aksine biz bir şeyin bir şeye bir yönden benzer olup başka yönden farklı olmasının câiz olduğunu söyleriz. Biz bu konuda eşit olup birbirinin yerini tuttuklarında dil ehlinin ‘Zeyd fıkhıta Amr gibidir’ demekten imtina etmediğini görüyoruz. Nitekim Sultan sınır bölgesini korumak için bir adamı görevlendirdikten sonra onu azledip o bölgeyi koruma ve düşmanları geri çevirme konusunda onun yerini tutacak birini görevlendirdiğinde, dil ehli o ikisi arasında birçok sıfatta farklılık bulunsa da ‘Sultan falanı onun benzeriyle (misl) azletti’ demekten imtina etmez. Yine Hz. Peygamber ‘Buğday buğdayla, misl misille’ demiş ve bununla gevşeklik (rahâvet), sıkılık (salâbet), tane sayısı ve ağırlığı değil de ölçüde eşitliği kastetmiştir.”<sup>477</sup>

Akşehrî Neseî’nin *el-Umde*’deki “Bize göre o (benzerlik), bütün vasıflardaki ortaklıkla sâbit olur” sözünü şârihlerinden birisinin “Yani Hanefî ulemâya göre” şeklinde yorumlamasının doğru olmadığını belirtmektedir.<sup>478</sup>

Neseî *el-Umde*’de yine yaratılmış varlıklardan istidlâlle Allah’ın bu mâna sıfatlarına sahip olacağını bilineceğini şu sözleriyle açıklamaktadır: “Çünkü mükemmel fiiller (el-ef‘âlü’l-muhkeme), yaratıcıya delâlet ettiği gibi bu sıfatlara da delâlet eder. Çünkü kim nakışlı bir elbisenin dokunmasının ya da yüksek bir sarayın inşa edilmesinin, hayatı, ilmi ve kudreti olmayan birinden gerçekleşeceğini umarsa, akıl sahipleri bu kişiyi hemen akılsızlıkla itham ederler.”<sup>479</sup>

Akşehrî de yıldızların hususi yapıda yaratılması, göğün direksiz yükseltilmesi, yeryüzünün genişletilmesi, hayvanların farklı suretlerde yaratılması gibi mükemmel fiillerin Allah’ın bu mâna sıfatlarına sahip olduğuna delâlet ettiğini belirtmektedir.<sup>480</sup>

Akşehrî bu delile karşı şöyle bir itirazın ileri sürülebileceğini belirtmektedir: “Bu delil ancak Allah Teâlâ’nın mutlak anlamda ilim, hayat, kudret sahibi olmadığını söyledikleri takdirde muhaliflere karşı delil (hüccet) olur. Ancak onlar böyle demezler. Aksine onlar,

<sup>477</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 49a-49b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 41b-42a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 23b; Bkz. Ebü’l-Muîn en-Neseî, *Tebşiratü’l-edille*, I, 196-197.

<sup>478</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 49b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 42a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 23b; Bkz. Niksârî, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 2314, vr. 26b.

<sup>479</sup> Neseî, *Umde*, s. 13.

<sup>480</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 50a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 42b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 23b-24a.



zâtının aynı olan ilim ile O'nun âlim olduğunu söylerler.” Akşehrî göre bu itiraz yerinde değildir. Çünkü daha önce açıklandığı üzere Allah'ın ilminin, O'nun zâtının aynı olması, mümkün değildir. Bu durumda bu delil muhaliflere karşı delil (hucet) olur.<sup>481</sup>

### 3.5.2.3. Allah'ın Bilemeyeceğimiz İsim ve Sıfatlara Sahip Oluşu

Akşehrî, sıfatların ispatının ardında Neseffî'nin Allah'ın bütün sıfatlarını tafsilatlı olarak bilmemizin gerekli olup olmadığı hususuna temas ettiği belirtmektedir. Ehl-i sünnet'e göre Allah'ın, tafsilatlı olarak bilmediğimiz isim ve sıfatlarının olması mümkündür. Mu'tezile'ye göre ise Allah'ın isim ve sıfatlarının tafsilatlı olarak bilinmesi zorunludur.<sup>482</sup> Neseffî *el-Umde*'de “Mu'tezilenin aksine Allah Teâlâ'nın tafsilatlı olarak bilmediğimiz sıfat ve isimlerinin olması mümkündür” demektedir.<sup>483</sup>

Akşehrî'ye göre Mu'tezile bu hususta şu delile dayanır: “Eğer Allah Teâlâ'nın bilmediğimiz sıfatları olsaydı, Allah Teâlâ'yı bilme (marifet) gerçekleşmemiş olurdu. Çünkü bir şeyin marifeti, onun olduğu gibi açık olmasıdır (tebyîn). Bu ise ancak O'nun bütün sıfatlarını bilmekle olur.”<sup>484</sup>

Akşehrî'ye göre Mu'tezile bu hususta şu delillerle cevap verilir:

1. “Allah bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar”<sup>485</sup> ayetinde ifade edildiği üzere, Allah bir şeyi, ancak kullarının güç ve takatlerine göre vâcip kılar. Allah'ın celâl ve kemâl sıfatları ise beşerî aklın idrak etmesinden yücedir. Dolayısıyla da Allah'ı sıfatlarının tafsilatlı olarak bilinmesi vâcip olmaz.<sup>486</sup>
2. Akşehrî'ye göre Hz. Peygamber'in şu meşhur duası bu konuda delildir: “Kendini isimlendirdiğin veya kitabında indirdiğin veya kullarından birine öğrettiğin veya katındaki gayb ilminde kendine sakladığın her isminle senden diliyorum”.<sup>487</sup> Ona göre bu dua, Hz. Peygamber'in Allah'ın bütün isimlerini bilmediğini göstermektedir. Çünkü

<sup>481</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 50a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 42b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 24a.

<sup>482</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 50b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 42b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 24a.

<sup>483</sup> Neseffî, *Umde*, s. 13.

<sup>484</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 50b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 43a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 24a.

<sup>485</sup> Bakara, 2/286.

<sup>486</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 50b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 43a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 24a.

<sup>487</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaut-Âdil Mürşid, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999, VI, 247.

böyle olmadığı takdirde, Hz. Peygamber'in "gayb ilminde kendine sakladığını" şeklindeki sözü abes olur. Hz. Peygamber'in abes söz söylemesi ise imkânsızdır.<sup>488</sup>

3. Hz. Peygamber'in "Ben [Allah'ı] en iyi bileniniz ve [Allah'tan] en çok en çok korkanınızım"<sup>489</sup> sözü Hz. Peygamber'in Allah'ın bizim bilmediğimiz bazı sıfatlarını bildiğini gösterir. Bununla birlikte bizim Allah'ı bilmemiz (marifet) geçerlidir.<sup>490</sup>

#### 3.5.2.4. Allah'ın Sıfatlarıyla İlgili Kullanılmayacak Bazı İfadeler

Nesefî eserinde Allah Teâlâ'nın sıfatları için kullanılabilecek ve kullanılmayacak bazı ifadelere yer vermektedir. Nesefî konuyla ilgili açıklamaları şöyledir:

"O'nun sıfatlarının zâtına hulûl ettiği ya da zâtının sıfatlarının mahalli olduğu ya da sıfatlarının onunla birlikte olduğu (meahû) ya da onda olduğu (fihî) ya da O'na mücâvir (yakınında) olduğu söylenmez. Allah'ın sıfatlarının, O'nun zâtıyla kâim olduğu söylenir."<sup>491</sup>

Akşehrî de Allah'ın sıfatlarının zâtına hulûl ettiğinin ya da zâtının sıfatlarının mahalli olduğunun söylenemeyeceğini vurgulamaktadır. Hulûl, sükun ve yerleşme (istikrar) anlamına gelir. Nitekim "Filanca şu mahalle hulûl etti (حلّ فلان بمحل كذا)" denilmektedir. Mahal ise sakin olunan edilen yer (mesken) anlamındadır. Akşehrî'ye göre sıfat, sükûn ile nitelenmez. Bu, cisimlerin sıfatları için de geçerli geçerlidir. Nitekim "Siyah cisme hulûl etti" denilmez. Bu ifade ancak mecaz yoluyla kullanılabilir. Zira arazlar hulûlu kabul etmezler. Şöyle ki; hulûl intikal yoluyla olur. Arazlar ise intikali kabul etmezler. Akşehrî'ye göre Allah'ın sıfatları hakkında hatayı yapmayı çağrıştıracak şeylerden kaçınmak gerektiğinden Allah'ın sıfatları için hulûl mecazi olarak da kullanılmaz. Çünkü hulûlün Allah'ın sıfatları için kullanılması, Allah'ın zâtıyla sıfatlarının başkalığını (teğâyur) ve O'nun sıfatlarının intikal ettiğini çağrıştırır.<sup>492</sup>

<sup>488</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 50b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 43a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 24a.

<sup>489</sup> Benzer bir ifade için Bkz. Buhârî, "Kütâbu'l-îmân", 11; Müslim, "Kitâbu's-sıyâm", 74.

<sup>490</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 50b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 43a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 24a.

<sup>491</sup> Nesefî, *Umde*, s. 13.

<sup>492</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 50b-51a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 43a-43b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 24a-24b.

Allah'ın sıfatlarının O'nun zâtıyla birlikte olduğu (صفاته تعالى معه) da söylenemez. Çünkü Allah'ın sıfatları kendi başlarına kâim olmadığından O'nun zâtıyla birlikte olmaz. Ayrıca bu ifade, zât ve sıfatın her birinin diğeri olmadan var olabileceğini çağrıştırır.<sup>493</sup>

“Allah'ın sıfatları O'nun zâtındadır (صفاته في ذاته)” da denilemez. Çünkü Allah'ın sıfatlarına zarf olması düşünülemez. Nitekim Allah'ın sıfatları da yine Allah'ın zâtında mekan tutan (mütemekkin) değildir.<sup>494</sup>

Allah'ın sıfatlarının O'nun zâtına yakınında (mücâvir) da söylenemez. Çünkü O'nun zâtı sıfatlarına temas etmez. Zira Allah'ın zâtı, temas etmeyi (mümâsse) ve ayrılmayı (mufârakat) kabul etmez. Çünkü ayrılma değişen şeyler hakkında olur.<sup>495</sup>

Akşehrî'ye göre Allah'ın sıfatlarının O'nun zâtıyla kâim olduğu (صفاته قائمة بذاته) söylenir. Akşehrî, Eş'arî'nin bu ifadeyi kullanmayıp onun “Allah'ın ilmi, O'nun zâtıyla mevcuttur” dediğini kaydetmektedir. Çünkü ona göre “kıyâm” lafzı sıfatlar hakkında mecaz, “vücûd” lafzı ise hakikidir.<sup>496</sup>

### 3.5.2.5. Sıfatların Allah'ın Zâtının Ne Aynı Ne De Gayrı Olduğu

Nesefî, Allah'ın sıfatları hakkında kullanılmayacak bazı ifadelere temas ettikten sonra Allah'ın sıfatlarının ne O'nun zâtının aynı ne de O'nun zâtından başka olduğunu ifade etmektedir. Nesefî “Allah'ın sıfatları ne O'dur (Allah) ne de O'ndan başkadır. Benzer şekilde her bir sıfat diğeri sıfatın ne kendisi ne de ondan başkadır.” demektedir.<sup>497</sup>

Akşehrî, akıl sahiplerinin vücûdî sıfatlar hakkında ihtilaf ettiklerini belirttikten sonra bu konudaki görüşleri şöyle açıklar: Felâsife, bu sıfatların zâtın aynı olduğunu; Muhakkikler ise Allah'ın zâtına zâit mânalar olduğundan bu sıfatların Allah'ın zâtından başka olduğunu söylemişlerdir. Akşehrî, Ehl-i sünnet ve'l-cemaatten Eş'arîler'in ve Hanefîler'in, vücûd sıfatı hariç bu sıfatların zâtın ne aynı ne de gayrı olduğunu söylediklerini belirtmektedir. Onlara göre vücûd sıfatı, zâtın aynıdır.<sup>498</sup>

<sup>493</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 51a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 43b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 24b.

<sup>494</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 51a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 43b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 24b.

<sup>495</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 51a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 43b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 24b.

<sup>496</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 51a-51b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 43b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 24b.

<sup>497</sup> Nesefî, *Umde*, s. 13.

<sup>498</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 51b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 44a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 24b.

Akşehrî'ye göre felâsifenin görüşlerini desteklemek için ileri sürdükleri delil şöyledir: Eğer Allah zâtına zâit bir sığata sahip olursa, ya bu sıfat kemâl (yetkinlik) sıfatı olur ki bu durumda bu sıfatın O'ndan olumsuzlanması (nefy) gerekir. Çünkü Allah noksanlıkla nitelenemez. Ya da bu sıfat kemâl (yetkinlik) sıfatı olur ki bu durumda da Allah zâtı açısından eksik başkasıyla tamamlanan olur (müstekmilin bigayrihî). Çünkü bu durumda zâtın kemâli bu sıfatla gerçekleşir.<sup>499</sup>

Akşehrî bu delile karşı şöyle cevap verildiğini belirtmektedir: Kemâl sıfatı zâttan kaynaklanaklandığında (nâşieten ani'z-zât) bu, zâtın kemâlinin son noktası olur. Çünkü zâtın yetkinlikleri (kemâlât) gerektiren olması, zâtın kemâlini gösterir. Eksiklik (noksân) ise yetkinlik (kemâl) başkası tarafından olduğunda meydana gelir.<sup>500</sup>

Akşehrî'ye göre daha önce geçen delillerden ötürü sıfatların zâtın aynı olmadığı ortaya çıkınca ve yine kadîmlerin çokluğuna (teaddüd-i kudemâ) yol açacağından ötürü sıfatların zâttan başka olmadığı ortaya çıkınca, Ehl-i sünnet "Allah'ın sıfatları ne O'nun aynı ne de O'nun gayrıdır" şeklindeki görüşü benimsemiştir. Bunun üzerine onlar, iki başkayı (gayreyn), bu görüş sahih olacak şekilde açıklamışlardır. Akşehrî, Ehl-sünnet'ten meşhur olan görüşe göre iki başkanın (gayreyn) tarifinin "Biri diğerinden ayrılması mümkün olan iki şey (اللذان يمكن انفكاك احدهما عن الآخر)" şeklinde olduğunu belirtir. Burada sözü geçen ayrılık, ya iki cisimde olduğu gibi mekan yoluyla; ya baba ve çocukta olduğu gibi zaman yoluyla; ya da var olan (mevcûd) ve yok olanda (ma'dûm) olduğu gibi varlık ve yokluk yoluyla olur. Allah'ın zâtının sıfatlardan ayrılması ve yine sıfatların da zâttan ayrılması imkânsız olduğundan, iki başkanın (gayreyn) tanımı Allah'ın zâtı ve sıfatları için geçerli olmaz. Dolayısıyla Allah'ın sıfatlarının zâtının aynı olmayacağını gösteren deliller ve iki başkanın (gayreyn) tanımı dikkate alındığında "Allah'ın sıfatlarının ne O'nun aynı ne de O'nun gayrı olduğu" ortaya çıkar.<sup>501</sup>

Akşehrî'ye göre Allah'ın zâtı ve sıfatları arasındaki ilişki bir ile on arasındaki ilişkiye benzemektedir. Nitekim bir, onun aynı ve ondan başkadır (gayr). Bir ile on, birbirinin aynı olmaz. Çünkü on, birliklerden (vahdât) oluşur. Birlik (vahde) ise birin cüz'üdür. Cüz' ise bütünün (küll) aynı olmaz. Yine bir ile on, birbirinden başka değildir. Çünkü o

<sup>499</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 51b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 44a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 24b.

<sup>500</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 51b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 44a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 24b.

<sup>501</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 51b-52a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 44a-44b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 24b.

ikisi birbirinen ayrılmaz. On, bir olmadan, bir de on olmadan var olmaz. “Onun” varlığı birin varlığını, “onun” yokluğu birin yokluğunu gerektirir. Aksi de böyledir.<sup>502</sup>

Akşehrî bunun üzerine şöyle bir itirazın ileri sürülebileceğini belirtir: “Birin on olmadan var olmayacağını kabul etmeyiz. Çünkü bir “on”un genel cüz’üdür (cüz’ eam). Genel cüz’ün, hususi olanda (ehas) ve başkasında var olması gerekir. Dolayısıyla bu, Allah’ın zâtıyla sıfatlarının nazîri olmaz.” Akşehrî bu itiraza şöyle cevap verir: “On”un cüz’ünün mutlak bir (vâhid) olduğu kabul edilmez. Aksine buraki “On”un cüz’ü, “on”un onda biri olan birdir (10/10). “On”un onda biri olan birin ise on olmaksızın var olması imkânsızdır. Dolayısıyla ona eşit (müsâvî) olur.<sup>503</sup>

Yine bu bağlamda şöyle denilebilir: “Biri diğerinin aynı ve gayrı olmayan iki durumu mümkün görmek cehalettir. Çünkü farzedilen her iki durumdan birinin mefhumu diğerinin mefhumuyla aynı olursa, biri diğerinin aynı olur. Eğer böyle olmazsa biri diğerinin gayrı olur.” Akşehrî, buna iki başkanın (ğayreyn) tanımının bu şekilde olduğunun kabul edilmeyeceğini söyleyerek cevap vermektedir. Aksine iki başkanın tanımı yukarıda geçtiği şekildedir.<sup>504</sup>

Bu bağlamda ileri sürülebilecek bir başka itiraz şu şekildedir:

“Sıfatlar O’nun ne aynıdır ne de gayrıdır” sözünüzle bunun haricî varlık (el-vücûdü’l-hâricî) açısından böyle olduğunu kastederseniz, bu durumda sıfatların O’nun aynı olmadığını kabul etmeyiz. Çünkü zât ile sıfatlar dış dünyada (fi’l-hâric) tek bir var oluş ile mevcuttur. Eğer bunun zihnî varlık (el-vücûd’z-zihnî) açısından böyle olduğunu kastederseniz, bu durumda sıfatların O’ndan başka olmadığını kabul etmeyiz. Çünkü bu sıfatların mefhumu, Allah Teâlâ’nın zâtının mefhumundan başkadır.”<sup>505</sup>

Akşehrî bu itiraza şöyle cevap vermektedir: Bu seçeneklerden birisi tercih edilmez. Aksine bu ikisinden daha genel olan bir durum tercih edilir ve mutlak olarak Allah’ın sıfatlarının O’nun zâtının aynı ve gayrı olmadığı söylenir. Bu durumda bu söz, yukarıda

<sup>502</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 52a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 44b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 24b-25a.

<sup>503</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 52a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 44b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 25a.

<sup>504</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 52a-52b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 44b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 25a.

<sup>505</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 52b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 44b-45a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 25a.

zikredilen her iki itibara göre de geçerli olur.<sup>506</sup>

Sıfatların zâtın aynı ve gayrı olmadığına karşı ileri sürebilecek bir başka itiraz şöyledir:

“Allah Teâlâ'nın zâtı insandan başkadır. O'nun ilmi de insandan başkadır. Bunun üzerine kıyasın ikinci şeklinden “Allah'ın zâtı O'nun ilminden başkadır” sonucu çıkar. Aks-i müstevi ile de “Allah'ın ilmi O'nun zâtından başkadır” sonucu elde edilir. Bunun üzerine O ikisinin (Allah'ın zâtı ve ilmi) birbirinden başka olduğu söylenir. Diğer sıfatlarda böyle olur.”<sup>507</sup>

Akşehrî bu itiraza şöyle cevap vermektedir: Allah'ın zâtının ve sıfatlarının muhdes varlıklardan başka olduğu inkar edilmez. Ancak Allah'ın zâtının ve sıfatlarının kendilerinde başka oldukları inkar edilir. Ona göre bu şuna benzer: İki siyahtan her biri beyazdan farklı olsalar da bu onların kendilerinde farklı olmalarını gerektirmez.<sup>508</sup>

Bunun üzerine şöyle denilebilir “Siz bu cevapla küçük ve büyük öncülün doğruluğunu kabul ettiniz. Öyleyse sizin sonucu kabul etmemeniz (men') nasıl mümkün olur! Çünkü delilin sabit olması, medlûlün sabit olmasını gerektirir.” Akşehrî buna şöyle cevap verir: Kıyasın ikinci şeklinde iki olumlu öncülün ve iki olumsuz öncülün sonuç vereceği kabul edilmez. Çünkü kıyasın ikinci şeklinde iki öncülün nitelik (keyf) açısından farklı olması şarttır.<sup>509</sup>

Akşehrî itirazlara cevap verdikten sonra Ehl-i sünnet'ten bazılarının iki başkayı (gayreyn) “Biri diğeri olmayan” şeklinde tanımladıklarını ifade etmektedir. Akşehrî'ye göre her iki tanımına göre Allah'ın sıfatları, Allah'ın zâtının aynı ne de gayrı olmaz.<sup>510</sup>

Ayrıca Akşehrî, Ehl-i sünnet'in Allah'ın sıfatlarının zâtın ötesinde (صفات الله وراء الذات) olduğu kabul ettiklerini, onların verâ'yı “Birinin mefhumu diğerrinin mefhumu olmayan” şeklinde açıkladıklarını kaydetmektedir.<sup>511</sup>

Akşehrî, Kerrâmiyye'ye göre iki başkanın (gayreyn) tanımının “iki şey” olduğunu belirtmektedir. Onlara göre Allah'ı zâtı şeydir ve O'nun sıfatı da şeydir. Dolayısıyla onun

<sup>506</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 52b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 45a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 25a.

<sup>507</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 52b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 45a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 25a.

<sup>508</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 52b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 45a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 25a.

<sup>509</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 52b-53a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 45a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 25a.

<sup>510</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 53a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 45a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 25a.

<sup>511</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 53a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 45a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 25a.

zâtı ve sıfatı birbirinden başka (gayreyn) olur. Akşehrî muhakkiklerin de bu görüşte olduğunu kaydetmektedir.<sup>512</sup>

Akşehrî, farklı mezheplerin incelemeleri ve iki başkayı (gayreyn) tariflerinden, Allah'ın sıfatlarının zâtının aynı ve gayrı olmadığı konusundaki tartışmanın lafzî bir tartışma olduğunun anlaşıldığını belirtmektedir. Ona göre buradaki tartışma, iki başkanın (gayreyn) lafzının anlamında gerçekleşmektedir. Zira Ehl-i sünnet'in yukarıdaki geçen iki tanımı dikkate alındığında herkes, Allah'ın sıfatlarının O'nun aynı ve gayrı olmadığını söyler. Yine muhaliflerin tanımıyla da Ehl-i sünnet, Allah'ın sıfatlarının O'nun gayrı olduğunu kabul eder. Bu durumda Akşehrî'ye göre hakikatte (fi'l-ma'nâ) bir tartışma bulunmamaktadır.<sup>513</sup>

Nesefî *el-Umde*'de “Bir sıfatın diğer bir sıfatla durumu da bu şekildedir” diyerek, Allah'ın sıfatlarından birinin diğerinin ne aynı ne de gayrı olduğunu ifade etmektedir. Akşehrî de daha önce geçen aynı delilden hareketle iki sıfattan birinin diğerinin aynı ve gayrı olduğunu söylenin mümkün olmayacağını belirtmektedir.<sup>514</sup>

### 3.5.2.6. Kelâm

Nesefî, *el-Umde*'de âlemin yaratıcısının suskunluğun (sükût) zıttı olan, mekan tutmayan, bölünür olmayan, seslerden ve harflerden oluşmayan, O'nun zâtıyla kâim, ezeli, tek bir kelâm ile mütekellim olduğunu belirtmektedir.<sup>515</sup>

Akşehrî, Nesefî'nin Allah'ın kelâmıyla ilgili yukarıdaki ifadelerini açıklamaya geçmeden önce O'nun burada ve diğer konularda Allah'tan bahsederken “Allah Teâlâ” ya da “zorunlu varlık” (vâcibü'l-vücûd) gibi başka ifadeler yerine “âlemin yaratıcısı” ifadesini kullanması üzerinde durmaktadır. Ona göre Nesefî, “âlemin yaratıcısı” ifadesiyle, tüm cüz'leriyle birlikte âlemin varlığının ve günlük olayların vasıtasız olarak Allah tarafından yaratıldığına işaret etmek istemiştir. Akşehrî'ye göre bir lafız Allah için kullanıldığında, kemâl anlamına yorulur. Yaratmadaki kemâl ise ancak vasıtasız olduğunda olur. Akşehrî

<sup>512</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 53a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 45a-45b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 25a.

<sup>513</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 53a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 45b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 25a-25b.

<sup>514</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 53a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 45b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 25b.

<sup>515</sup> Nesefî, *Umde*, s. 14.

nitekim din ehlinin cumhurunun (milliyyûn) da bu görüşte olduğunu belirtmektedir.<sup>516</sup>

Akşehrî, din ehlinin (ehlü'l-mille) Allah'ın mütekellim olduğu konusunda ittifak ettiğini ancak O'nun kelâmının anlamı hakkında ihtilaf edildiğini belirtmektedir. Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'e göre kelâmın Allah'ın zâtıyla kâim mâna olduğunu ve bunun kelâm-ı nefsî olarak isimlendirildiğini belirten Akşehrî<sup>517</sup>, Neseffî'nin Ehl-i sünnet'in kelâm anlayışını veciz bir şekilde ortaya koyduğu yukarıdaki ifadelerini şöyle açıklamaktadır:

### 3.5.2.6.1 Allah'ın Kelâmının Harf ve Seslerden Oluşmadığı

Akşehrî, öncelikle ses ve harfin tarifi hakkında bilgi vermektedir. Akşehrî'ye göre sesi tarif etmeye ihtiyaç duyulmaz. O, sesin hareket ettiğini zannederek bazılarının sesin cisim olduğunu söylediğini belirtir. Ancak ona göre bu görüş zayıftır. Çünkü dalgalanma (temevvüç) yoluyla sesin taşıyıcısı hareket eder ve sesin hareket ettiği zannedilir. Akşehrî, bir grubun sesin, sert cisimlerin birbirine çarpması (ıstikâk) olduğunu iddia ettiğini, ayrıca sesin sökme (قلع) ve vurma (قرع) olduğunun söylendiğini de belirtir. Ancak Akşehrî'ye bu görüşlerin hepsi bâtıldır. Çünkü bunlar, duyulan değil görülen şeylerdir.<sup>518</sup>

Akşehrî, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* adlı eserinde harfleri şöyle tanımladığını belirtmektedir: “İşitilenin şeyin temyiz edilmesi için incelik ve kalınlık konusunda kendisiyle diğer seslerin ayırt edildiği sese ilişkin bir yapı”.<sup>519</sup>

Akşehrî Allah'ın kelâmının harflerden ve seslerden oluşmadığını şöyle temellendirmektedir:

I. Harfler ve sesler işitilir ancak Eş'arî'nin aslı hariç kelâm-ı nefsî işitilemez. Dolayısıyla Allah'ın kelâmı harfler ve seslerden oluşmaz.<sup>520</sup>

II. Allah'ın kelâmı kadîmdir. (Küçük önerme)

Harfler ve sesler, kadîm değildir. (Büyük önerme)

<sup>516</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 53a-53b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 45b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 25b.

<sup>517</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 53b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 45b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 25b.

<sup>518</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 53b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 45b-46a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 25b.

<sup>519</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 53b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 46a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 25b; Bkz. Semerkandî, *es-Sahâifu'l-ilâhiyye*, s. 196-197.

<sup>520</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 53b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 46a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 25b.



Dolayısıyla Allah'ın kelâmı harf ve ses değildir.<sup>521</sup>

Akşehrî buradaki küçük önermenin ileride açıklanacağını belirtmektedir.<sup>522</sup>

Büyük önermenin açıklaması şöyledir: Harfler ve sesler araz olup kendilerini taşıyacak bir mahalle ihtiyaç duyarlar. Bir mahalle ihtiyaç duyan ise kadîm olamaz.<sup>523</sup>

### 3.5.2.6.2. Kelâm-ı Nefsînin Varlığı

Akşehrî'ye göre seslerle birlikte harfler kelâm-ı hissî olarak isimlendirilir ve kelâm-ı hissî kelâm-ı nefsiye delâlet eder.<sup>524</sup>

Akşehrî kelâm-ı nefsinin varlığını şöyle izah eder: Kişi, bir şeyi emretmek, yasaklamak ya da bir şeyden haber vermek istediğinde, bunu sözcüklerle talaffuz etmeden o şeyin mânasını zihninde (nefs) tasavvur eder. Tasavvur edilen bu mâna kelâm-ı nefsidir. Bu mâna, sözcüklerle ya da kinaye yoluyla veyahut işaret yoluyla ifade edildiğinde ise kelâm-ı hissî olur.<sup>525</sup>

Akşehrî'ye göre kelâm-ı nefsi ile kelâm-ı hissînin farkı açıktır. Çünkü kelâm-ı hissî ifade biçimlerinin farklılaşmasıyla farklılaşsa da kelâm-ı nefsi böyle değildir. Nitekim Zeyd'in ayakta oluşu Arapça, Farsça ve Türkçe ifadelerle farklı şekillerde ifade edilebilir. Bu birbirinden farklı olan ifade biçimleri kelâm-ı hissîdir. Birbirinden farklı olan bu ifadelerin mânası ise birdir ve bu kelâm-ı nefsidir.<sup>526</sup>

### 3.5.2.6.3. İlâhî Kelâmın Parçalanmayan ve Bölünmeyen Oluşu

Allah'ın kelâmı parçalı (mütecezzi') ve bölünen (mütebe'iz) değildir. Çünkü parçalı olma ve bölünme cismin özelliklerinden olup hâdislik emârelerindedir.<sup>527</sup>

### 3.5.2.6.4. Allah'ın Kelâmının Sükûtun Zıddı Oluşu

Akşehrî, Allah'ın kelâmının sükûta zıt oluşunu şöyle açıklamaktadır:

<sup>521</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 53b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 46a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 25b.

<sup>522</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 53b-54a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 46a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 25b.

<sup>523</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 54a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 46a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 25b.

<sup>524</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 54a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 46a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 25b.

<sup>525</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 54a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 46a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 25b.

<sup>526</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 54a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 46a-46b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 25b.

<sup>527</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 54a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 46b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 25b-26a.

I. Allah'ın kelâmı, kelâmı-ı hissîde olduğu gibi bazen gerçekleşip bazen ortadan kalkma anlamındaki sükûta zıttır. Çünkü sükût bu durumda hâdis olur. Allah'ın ise hâdislikle nitelenmesi imkânsızdır.<sup>528</sup>

II. Kelâm-ı nefsinin sükûtu, çocuklarda ve hayvanlarda olduğu gibi fikirden ve akıl yürütmekten geri durmak anlamına gelir. Bu bir tür gaflet hali olduğundan Allah hakkında imkânsızdır.<sup>529</sup>

III. Kelâm-ı hissî ya da kelâm-ı nefsi olsun sükût, kelâm aletini kullanmayı bırakmaktır. Allah'ın alet kullanması ise imkânsızdır. Dolayısıyla O'nun sükût eden (sâkit) olarak nitelenmesi de imkânsız olur.<sup>530</sup>

Akşehrî, bu şekilde açıklanan kelâm-ı nefsi ile ilim sıfatı arasındaki farkın ne olacağı şeklindeki bir soruya şöyle cevap vermektedir: Kelâm-ı nefsi ile ilim sıfatı arasındaki fark açıktır. Zira kelâm-ı nefside nefse ya da başkasına yönelik bir hitap kastının bulunması gerekir. Ancak ilim böyle olmayıp onda hitap kastı bulunmaz.<sup>531</sup>

### 3.5.2.6.5. Allah'ın Tek Bir Kelâmla Emreden, Yasaklayan Oluşu

Nesefî, Allah'ın tek olan kelâmla emreden, nehyeden ve haber veren olmasının imkânsız olmadığını çünkü bunların (emir, nehy, haber) hepsinin haber vermeye rücu ettiğini belirtmektedir.<sup>532</sup>

Akşehrî Nesefî'nin “Bu imkânsız olmaz (لا يبعد ذلك)” sözünün mukadder bir sorunun cevabı olduğunu belirtmektedir. Bu sorunun takrîfi şöyledir:

“Allah'ın kelâmı tekdir. Emir, nehy, haber, istihbârın tamamı ise birbirinden farklı şeylerdir. Tek bir sıfatın emir, nehy, haber ve istihbâr olması imkânsızdır. Bu imkânsızlık tek bir sıfatın ilim, kudret ve irade olmasının da üstündedir. Çünkü emir ve yasaklama (nehy) arasında zıtlık bulunur. Kudret, ilim ve irade arasında ise zıtlık bulunmaz. Öyleyse tek bir kelâm nasıl hem emir hem nehy hem de diğerleri

<sup>528</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 54a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 46b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 26a.

<sup>529</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 54a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 46b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 26a.

<sup>530</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 54a-54b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 46b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 26a.

<sup>531</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 54b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 46b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 26a.

<sup>532</sup> Nesefî, *Umde*, s. 14.

olur!”<sup>533</sup>

Akşehrî’ye göre Neseî’nin bu itiraza dair cevabının tahrîri şöyledir: Tek olan kelâmın emir, nehiy, haber ve kelâmın diğerler kısımları olması imkânsız değildir. Çünkü emir, kişi fiili yaptığı takdirde övgüyü (medh) hak edeceğinin, terk ettiği takdirde ise yergiyi (zemm) hak edeceğinin haber verilmesidir. Nehiy ise bunun tersidir. Bu şahit âlemde mümkün olduğunca gâibte de mümkün olur. Nitekim bir adam köleleriyle anlaşarak “Zeyd” dediğinde bunun bir kölesi için gündüz oruç tutmayı emir, gece orucunu açmayı emir, evden çıkmayı yasaklama ve emirin ülkeye girdiğini haber verme olacağını, başka bir kölesi için gündüz orucunu açmayı emir olacağını söyleyerek anlaşabilir. Sonra o, kölelerine “Zeyd” dediğinde bunlar ondan anlaşmış olur. Bu imkânsız bir durum değildir. Dolayısıyla Allah’ın kelâmı için de imkânsız olmaz. Allah’ın kelâmı da emir vaktinde kendisine emredilen için emir, nehiy vaktinde kendisine nehyedilen için nehiy, haber verilen şeyin haber verilmesi ve uygun olacak şekilde de istihbâr olur.<sup>534</sup>

Akşehrî Neseî ve diğer şârihlerin söylediklerinin tahrîrinin bu şekilde olduğunu belirtmektedir. Ancak ona göre bu cevap problemlidir (fihî nazar). Çünkü dilde, örfte ve akılda sözün (kelâm) medlûlüne itibar edilir. Medlûl ise lafzın kendisi için vaz edildiği şeydir. Sözde itibar edilen bir takdir ya da itibar üzerine medlûlün götürdüğü şey olmaz. Akşehrî’ye göre sözde medlûl değil de bu gibi şeyler dikkate alınır, buna haberde de itibar edilmesi mümkün olur. Bu durumda haberin de emir ve nehiy ve kelâmın diğer türleri yapılması da mümkün olur. Akşehrî’ye göre yine bu durumda sözün anlaşılmanândan başka bir ihtimali söz konusu olacağından, Allah’ın müjde (va‘d) ve tehditlerine (va‘id) varkıl olma ortadan kalkar.<sup>535</sup>

### 3.5.2.6.6. Allah’ın Kelâmının İfade Biçimlerinin Mahluk Olduğu

Neseî, Allah’ın kelâmının ifade biçimlerinin (okunması, yazılması) mahluk olduğunu belirtmektedir. Çünkü bu ifade biçimleri harflerden ve seslerden oluşur. Harfler ve sesler ise arazdır. Ona göre bu ifade biçimlerinin Allah’ın kelâmı olarak isimlendirilmesi Allah’ın kelâmına delâlet etmesi sebebiyledir. Neseî’ye göre Allah’ın kelâmı Arapçayla ifade edildiğinde Kur’ân, İbranice ifade edildiğinde Tevrat olur. Kelâm değil ifade

<sup>533</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 54b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 46b-47a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 26a.

<sup>534</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 54b-55a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 47a-47b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 26a.

<sup>535</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 55a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 47b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 26a-26b.

biçimleri (ibârât) farklı farklıdır. Nitekim Allah Teâlâ tek olsa da birbirinden farklı ifadelerle (ibârât) isimlendirilir.<sup>536</sup>

Akşehrî kelâmın yazıyla ya da sözle ifade edilmesi halinde mahluk olacağını şöyle açıklar:

Mushaflara yazılan ibareler mahluktur. (Küçük önerme)

Allah Teâlâ'nın kelâmı mahluk değildir. (Büyük önerme)

Öyleyse bu ibareler, Allah'ın kelâmı değildir.<sup>537</sup>

Küçük önermenin açıklaması şöyledir: Kelâmın ifade biçimleri (ibârât) sesler ve harflerden oluşur. Sesler ve harfler ise bir mahalle ihtiyaç duyar. Mahalle ihtiyaç duyan her şey ise hâdistir. Dolayısıyla bu ifade biçimleri de hâdis olur.<sup>538</sup>

Akşehrî “Allah'ın kelâmının mahluk olmadığı” şeklindeki büyük önermenin daha sonra açıklanacağını belirtmektedir.<sup>539</sup>

Akşehrî'ye göre bu ifade biçimleri (ibârât), delâlet edenin (dâl) delâlet edilen (medlûl) ile isimlendirilmesi yoluyla mecaz olarak Allah'ın kelâmı olarak isimlendirilir. Allah'ın kelâmı da Arapça ibarelerle ifade edildiğinde Kur'ân, İbranice olarak ifade edildiğinde Tevrat olarak isimlendirilir. Bu, Allah'ın farklı dillerde hatta tek bir dilde farklı lafızlarla ifade edilmesine benzer. O Arapça'da Allah, Fasça'da Hudâ olarak isimlendirilir. İttifakla bu farklı ifade biçimlerinin farklılaşmasıyla Allah'ın zâtında farklılaşma meydana gelmez. Bunun gibi Allah'ın kelâmı da ifade biçimlerinin (ibârât) farklılaşmasıyla farklılaşmaz.<sup>540</sup>

Akşehrî, Neseffî'nin sözlerini bu şekilde açıkladıktan sonra Allah'ın kelâmına delâlet eden lafızlar hakkındaki ihtilafa yer vermektedir. Bu konudaki görüşler şu şekildedir:

1. Bir grup, Allah'ın kelâmına delâlet eden lafızları, Allah'ın levh-i mahfûzda lafız suretinde yarattığını söylemiştir. Nitekim Allah, Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle demiştir:

---

<sup>536</sup> Neseffî, *Umde*, s. 14.

<sup>537</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 55b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 47b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 26b.

<sup>538</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 55b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 47b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 26b.

<sup>539</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 55b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 47b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 26b.

<sup>540</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 55b-56a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 47b-48a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 26b.

“Hayır, o şanı yüce bir Kur’ân’dır. O, levh-i mahfûzdadır.”<sup>541</sup>

2. Başka bir grup, Allah’ın kelâmına delalet eden lafızların Cebrail’in lafzı olduğunu söylemiştir. Buna delil Allah Teâlâ’nın: “Muhakkak o, şerefli bir elçinin kelâmıdır. O elçi Arşın sahibi (Allah) katında yücedir ve orada itaat edilen, güveniliridir”<sup>542</sup> sözüdür.<sup>543</sup>

3. Başkaları ise Allah’ın kelâmına delâlet eden bu lafızların Hz. Peygamber’in lafzı olduğunu iddia etmiştir. Bu görüştekiler iddialarını Allah’ın “O’nu (Kur’ân) Ruhü’l-emîn, uyarıcılardan olası diye senin kalbine indirdi.”<sup>544</sup> sözüyle delillendirirler. Şöyle ki kalbe nüzul mâna yoluyla olur. Bu durumda lafız Hz. Peygamber’in lafzı olur.<sup>545</sup>

Akşehrî’ye göre bu görüşler arasında “Allah Teâlâ’nın bu lafızları levh-i mahfûzda lafız suretinde yarattığı” şeklindeki birinci görüş, kemal (yetkinlik) ve azamet açısından doğruya daha yakındır. Ayrıca bu görüş, lafızların Allah’ın kelâmı olarak isimlendirilmesi ve mu’cize olması açısından daha tercihe şayandır.<sup>546</sup>

### 3.5.2.6.7. Mu‘tezile’nin Görüşü

Nesefî Ehl-i sünnet’in görüşünü açıkladıktan sonra Mu‘tezile’nin Allah’ın kelâmı konusundaki görüşüne değinmektedir. Nesefî, *el-Umde*’de Mu‘tezilenin görüşünü şöyle açıklamaktadır:

“Mu‘tezile Allah’ın kelâmı mahluk olup O’nun zâtıyla kâim olmadığını ve onu (kelâm) yaratmadan önce önce mütekellim olmadığını, O’nun ancak levh-i mahfûzda harfleri var ettikten sonra mütekellim olduğunu söylemiştir.”<sup>547</sup>

Akşehrî Mu‘tezile’nin görüşünü şöyle ifade eder:

Allah’ın kelâmı, harflerden ve seslerden ibarettir.

<sup>541</sup> Buruc, 85/22-23.

<sup>542</sup> Tekvir, 81/19-21.

<sup>543</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 56a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 48a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 26b.

<sup>544</sup> Şuarâ, 26/193-194.

<sup>545</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 56a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 48a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 26b.

<sup>546</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 56a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 48a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 26b.

<sup>547</sup> Nesefî, *Umde*, s. 14; Kâdî Abdülcebâr “Mezhebimize göre Kur’ân Allah’ın kelâmı ve vahyi olup, yaratılmış ve muhdestir” demektedir. Bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, thk. Abdülkerîm Osman, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996, s. 528; Nesefî’nin konuyla ilgili Mu‘tezile’yle polemikleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Recep Önal, *Ebü’l-Berekât en-Nesefî ve Kelâmî Polemikleri*, s. 248-254.

Harfler ve sesler, Allah'ın var etmesiyle (ihdâs) hâdistir.

Dolayısıyla O'nun kelâmı mahluktur.<sup>548</sup>

Akşehrî Mu'tezile'nin Allah'ın kelâmının mahluk olup ses ve harflerden oluştuğuna dair biri aklî, diğeri naklî iki delil ileri sürdüğünü kaydetmektedir.<sup>549</sup>

Mu'tezile'nin aklî delili şöyledir: Şâhit âlemde kelâm harfler ve seslerden oluşur. Dolayısıyla gâibte de böyle olur. Gâibte şâhit âlemdekinden farklı bir kelâm olduğunu söyleyen, aklın hükümlerinden çıkmış olur. Bunu söyleyen kimse, gâibte intikal (nukle) türünden olmayan bir hareket, karâr türünden olmayan bir sükun, renk türünden olmayan bir siyah olduğunu söyleyene benzer. Bunları söyleyen kimse, aklın hükmünden çıkmış olacağı gibi gâibte harf ve ses türünden olmayan kelâm olduğunu söyleyen de aklın hükmünden çıkmış olur.<sup>550</sup>

Akşehrî'ye göre Mu'tezile'nin bu konudaki ileri sürdüğü naklî deliller şunlardır:

I. Allah, “Biz onu Arapça bir Kur'ân kıldık (ca'1)” buyurmaktadır. Yaratma (tahlîk) ve kılma (ca'1), aynı şeylerdir.

II. Allah, “Rablerinden kendilerine yeni (muhtes) bir öğüt (uyarı) gelmez ki, onlar onu mutlaka alaya alarak, kalpleri de gaflette olarak dinlemesinler.” demiştir.<sup>551</sup> Muhtes ise mahluktur. Dolayısıyla Allah'ın kelâmı mahluk olur.

III. Allah Teâlâ “Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz (kavl) sadece ona, “ol (kun)” dememizdir. O da hemen oluverir.” buyurmuştur.<sup>552</sup> Akşehrî Mu'tezile'nin bu ayetten üç yönden delil getirdiğini belirtmektedir:

a. Burada “söz (kavl)” iradenin cezâsı (yani cevabı) yapılmıştır. Cezânın şartın varlığından sonra olması gerekir. Dolayısıyla Allah'ın kavli (söz) hâdis olur.

b. Burada var olacak şeyin var olması “fa” harfiyle birlikte kullanılmıştır. “Fa” harfi sonralık (ta'kîb) ifade eder. Bu, var olan şeyin (mükevven) arada fasıla olmadan “kün/ol”

<sup>548</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 56a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 48b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 26b.

<sup>549</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 56a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 48b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 27a.

<sup>550</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 56a-56b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 48b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 27a.

<sup>551</sup> Enbiyâ, 21/2.

<sup>552</sup> Nahl, 16/40.

sözünün akabinde olmasını gerektirir. Hâdis olan bir şeyin (mükevven) bir zaman önüne geçen şey ise kadîm olamaz.

c. “Kün/ol” sözü birbiri ardına gelen iki harften oluşur. Bu sözü tek bir vakitte söylemek mümkün olmaz. Ayrıca bu sözün başlangıcı ve sonu vardır. Dolayısıyla da kadîm olamaz.

IV. Kur’ân-ı Kerîm’de “Ta ki Allah’ın kelâmını işitsin”<sup>553</sup> buyurulmaktadır. İşitilen şeyler harfler ve seslerdir. Harfler ve sesler ise hâdistir. Dolayısıyla Allah’ın kelâmı hâdis (yaratılmış) olur.<sup>554</sup>

Akşehrî, Mu‘tezile’nin aklî delilini şöyle cevap vermektedir: Şâhit âlemde kelâmın ses ve harf cinsinden olduğu kabul edilmez. Akşehrî, şâhit âlemde kelâmın harf ve ses cinsinden olmadığına ilerde açıklanacağını belirtmektedir.<sup>555</sup>

Mu‘tezilenin naklî delillerine ise şöyle cevap verilir:

I. “Biz onu Arapça Kur’ân kıldık (ce‘alnâ)” ayetiyle kastedilen, kelâmın Arap dilinin diliyle ifade edilmesidir. Yani bu ayet: “Allah’ın zâtıyla kâim olan mânaya delâlet eden sesleri ve harfleri yarattık” anlamına gelmektedir. Bu harf ve seslerin ise yaratılmış olup olmadığı konusunda tartışma yoktur. Tartışma harf ve seslerin delâlet ettiği mâna olan Kur’ân’ın kadîm olduğu hakkındadır. Akşehrî, Mu‘tezilenin ileri sürdüğü ikinci ve dördüncü naklî delillerin cevabının da bu şekilde olacağını belirtmektedir.<sup>556</sup> Yani Akşehrî’ye göre bu ayetlerde harf ve seslerden oluşan kelâm-ı hissîden bahsedilmektedir.

III. Akşehrî âyette yer alan “kün/ol” emriyle şunları söylemektedir: Buradaki “kün (ol)” hitabının, hâdis olması düşünülemez. Çünkü eğer “kün” hitabı hâdis olursa, onun da başka bir hitapla var olması gerekir. Bu ise teselsüle götürür. Âlemin varlığının sonu gelmeyen hitaba bağlı olması ise âlemin varlığını imkânsızlar hale getirir. Dolayısıyla Allah’ın “kün/ol” hitabının hâdis olamayacağı anlaşılır. Yine Allah’ın “Ona ‘ol’ der. O da hemen oluverir” sözü Allah’ın meşîetinin nüfuzundan ve kudretinin yetkinliğinden

---

<sup>553</sup> Tevbe, 9/6.

<sup>554</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 56b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 48b-49a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 27a; Ayrıca bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 531-532.

<sup>555</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 56b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 48b-49a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 27a.

<sup>556</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 56b-57a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 49a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 27a.

kinayedir. Dolayısıyla “kûn” sözü kelâm olmaz.<sup>557</sup>

Akşehrî, Allah’ın kelâmının ezeli olmayacağına dair şöyle bir delilin ileri sürülebileceğini belirtir: “Allah Teâlâ’nın kelâmı eğer ezeli olursa (mukaddem), bâkî olur (tâlî). Ancak onun bâkî olması bâtil olduğundan, ezeli olması da bâtil olur.”

Buradaki gereklilik (mülâzemet) şöyle açıklanır: Ezeli olanın, yok olması imkânsızdır. Bu durumda emir, yerine getirildikten sonra da devamlı (bâki) olur.

Tâlî önermenin yani kelâmın bâki olmasının bâtil oluşu şöyle açıklanır: Emrin yerine getirildikten sonra devamlı (bâki) olması imkânsızdır. Çünkü emir yerine getirildikten sonra emredilene yönelmez. Emir ortadan kalktığında, onun kadîm değil hâdis olduğu ortaya çıkar.”<sup>558</sup>

Akşehrî kelâmın ezeli olmasının imkânsızlığına dair ileri sürülen bu delile şöyle cevap verir: Bu durumda emrin ortadan kalktığı kabul edilmez. Aksine emrin, emredilene olan taalluku ortadan kalkar. Taallukun ortadan kalkması ise emrin ortadan kalkmasını gerektirmez. Akşehrî Allah’ın kudretinin de bu şekilde olduğunu belirtmektedir. Şöyle ki; Allah’ın kudreti âlemi var etmeye taalluk eder ve Âlem var olduğu zaman bu taalluk devam etmez. Çünkü var olan bir şeyin var edilmesi imkânsızdır. Bu taallukun ortadan kalkması, Allah’ın kudretinin hâdis olmasını gerektirmez. Kelâm sıfatında da durum bu şekildedir.<sup>559</sup>

### 3.5.2.6.8. Ehl-i Sünnet’in Delilleri

Akşehrî, Ehl-i sünnet’in ve Mu‘tezeli’nin kelâmullaha dair görüşlerine değindikten sonra Neseffî’nin Ehl-i sünnet’in delillerine yer verdiğini belirtmektedir. O, Allah’ın kelâmının kadîm ve mahlûk olmadığına dair Neseffî’nin, birincisi naklî, ikincisi ve üçüncüsü aklî olmak üzere üç yolla istidlalde bulunduğunu belirtmektedir.<sup>560</sup>

1. Neseffî’nin bu konuda ileri sürdüğü naklî delil şöyledir: Hz. Peygamber “Kur’ân Allah

<sup>557</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 57a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 49a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 27a.

<sup>558</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 57a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 49b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 27a.

<sup>559</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 57a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 49b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 27a-27b.

<sup>560</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 57b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 49b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 27b.



Teâlâ'nın kelâmı olup mahluk değildir"<sup>561</sup> demiştir. Akşehrî bu delile karşı şöyle bir itirazın dile getirilebileceğini belirtir: "Usûl-i fıkıh'ta 'Kur'ân Peygamber'e indirilmiş, mushaflara yazılmıştır' denilir. İndirilen bu şey ittifakla mahluktur. Dolayısıyla Kur'ân da mahluk olur. Bu durumda Hz. Peygamber'in 'Kur'ân Allah'ın kelâmıdır mahluk değildir' sözü nasıl doğru olur".<sup>562</sup>

Akşehrî bu itiraza şöyle cevap verir: Kur'ân ismi Allah'ın zâtı ile kâim olan mâna için kullanıldığı gibi Allah'ın zâtıyla kâim bu mânaya delâlet eden ifadeler (ibârât) ve harfler için de kullanılır. Hz. Peygamber birincisini, usulcüler ise ikincisini kastetmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in sözü ile usulcülerin sözü arasında çelişki (tenâkuz) bulunmaz.<sup>563</sup>

Akşehrî bu delili karşı birinin "Bu hadisün mütevâtir hadis olduğunu kabul etmeyiz ki bu hadîs kesin bilgi (yakîn) ifade etsin" deme hakkına sahip olduğunu (likâilin en yekûl), bu durumda söz konusu hadîsin muhaliflere karşı delil (hüccet) olmayacağını ifade etmektedir.<sup>564</sup> Akşehrî'nin Nesefî'nin bu deliline karşı böyle bir itiraza yer vermesi, onun ahad habere dayanan bu delili güçlü bulmadığını göstermektedir.

2. Nesefî'nin *el-Umde*'de yer verdiği aklî delillerden birincisi şöyledir: "Çünkü kelâmdan soyutlanma, ezelde sabit olup Allah daha sonra onunla nitelenseydi, O (Allah) bulunduğu halden değişikliğe uğradı. Bu ise hâdislik emarelerindedir."<sup>565</sup>

Akşehrî'ye göre bu delilin tahrîri şöyledir:

Kelâm sıfatı hâdis olsaydı (melzûm), Allah Teâlâ ezelde bu sıfattan soyutlanmış (tearrî) olurdu (lâzım). Ancak Allah'ın kelâmdan soyutlanması bâtil olduğundan kelâmın hâdis olması da bâtil olur.

Buradaki gereklilik (mülâzemet) şöyle açıklanır: Allah ezelde mevcuttur. O'nun kelâmı hâdis olduğu takdirde, ezelde mevcut olmaz. Bu durumda Allah'ın zâtı ezelde kelâmdan

---

<sup>561</sup> Bu sözün hadis metinlerinde Hz. Peygamber'e nispet edilen bir versiyonuna rastlayamadık. Bu söz İmam Şâfiî ve Müzenî'ye nispet edilmektedir. Bkz. Ahmed b. Huseyin Ebû Bekr el-Beyhakî, *Sünenü'l-Beyhakî el-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mekke: Mektebetü Dârü'l-Bâz, 1994, X, 206-207.

<sup>562</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 57b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 49b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 27b.

<sup>563</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 57b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 49b-50a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 27b.

<sup>564</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 57b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 50a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 27b.

<sup>565</sup> Nesefî, *Umde*, 14-15.

soyutlanmış olur.

Lâzımın bâtil oluşu şöyle açıklanır: Çünkü Allah için kelâmdan soyutlanma ezelde sabit olup sonra O kelâmıla nitelenirse, Allah'ın zâtı daha önceki bulunduğu halden değişikliğe uğramış olur. Değişiklik (teğayyur) ise hâdislik emâresidir.<sup>566</sup>

Akşehrî metnin takririnin yukarıda anlatıldığı şekilde olduğunu ancak bu delilin problemlili olduğunu (fihî nazar) belirtmektedir. Çünkü Allah'ın zâtının değişmesi ile kastedilen, Allah'ın sıfatının kelâmdan soyutlanmış olmaktan, kelâmıla nitelenmeye dönüşmesi (tebeddül) olursa, bunun imkânsızlığı kabul edilmez. Eğer bununla başka bir şey kastedilirse, bu durumda kabul edilmesi ya da reddedilmesi için kastedilen bu şeyin açıklanması gerekir.<sup>567</sup> Akşehrî'nin Neseî'nin eserinde yer verdiği bu delili tatmin edici bulmadığı anlaşılmaktadır.

3. Neseî'nin eserinde yer verdiği ikinci aklî delil şöyledir:

Kelâm eğer hâdis olursa şu ihtimallerin dışına çıkılmaz: Kelâm, a) Ya Kerrâmiyye'nin iddia ettiği gibi Allah'ın zâtında hâdis olur. b) Ya Mu'tezile'de olduğu gibi Allah'ın zâtı dışında bir mahalde hâdis olur. Nitekim onlara göre Allah mütakellim olmasının anlamı, onun mânalara delâlet eden sesleri ve harfleri, melek ya da nebi gibi hususi cisimlerde yaratmasıdır. c) Ya da kelâm, bir mahalde olmaksızın hâdis olur. Akşehrî'ye göre bu üç ihtimalin dışında dördüncü bir ihtimal söz konusu olamaz. Ancak bu ihtimallerin üçü de bâtildir. Bu ihtimallerin bâtil olması (lâzım), Allah'ın kelâmının hâdis olmasının bâtil olmasını (melzûm) gerektirir.<sup>568</sup>

3.a. Birinci ihtimalin imkânsızlığı (Kelâmın Allah'ın zâtında hâdis oluşu):

Neseî bu ihtimalin imkânsızlığını şöyle açıklamaktadır:

“Çünkü kelâm hâdis olursa, ya Kerrâmiyye'nin iddia ettiği gibi Allah'ın zâtında var olur. Bu durumda Allah, hâdislere mahal olur ve O'nun bu hâdislerden ayrılması imkânsız olur. Çünkü O, bu hâdisten (hâdis olan kelâm) önce ondan soyutlanmakla nitelenmişti. Bu hâdis kelâmıla nitelendikten sonra ise soyutlanma ortadan kalktı. Bu durumda Allah, kelâmdan soyutlanmaktan ve kelâmdan ayrı kalmaz. Soyutlanma,

<sup>566</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 57b-58a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 50a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 27b.

<sup>567</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 58a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 50a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 27b.

<sup>568</sup> Neseî, *Umde*, s. 15-16; Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 58a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 50a-50b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 27b.

yokluğunun delâletiyle hâdistir. Kelâm da yine onlara göre hâdistir. Hâdislerden ayrılması imkânsız olan şey, hâdistir. Dolayısıyla hâdisi kabul eden şeyin hâdis olduğu neticesi ortaya çıkar. Yaratıcının ise hâdis olması ise imkânsızdır. Dolayısıyla O'nun hâdisleri kabul etmesi de imkânsız olur. Cisimler ise hâdisleri kabul eder ve dolayısıyla hâdis olurlar.<sup>569</sup>

Akşehrî bu ihtimalin imkansızlığını şöyle izah etmektedir:

Akşehrî'ye göre kelâm Allah'ın zâtında var olsaydı, Allah'ın zâtı ondan ayrılması imkânsız olan hâdislere mahal olur ve “Allah'ın zâtı ondan ayrılmayan (hâlî) hâdislere mahaldir” şeklindeki söz doğru olurdu. Hâdislere mahal olan her şey ise hâdistir. Bundan “Allah Teâlâ'nın zâtı hâdistir” sonucu ortaya çıkar. Bu ise imkânsızdır.<sup>570</sup>

Akşehrî'nin bu ifadeleri kıyas formunda şu şekilde ifade etmek mümkündür:

Eğer kelâm Allah'ın zâtında hâdis olursa, O'nun zâtı ondan ayrılması imkânsız olan hâdislere mahal olur. (Küçük önerme)

Her kendisinden ayrılmayan hâdislere mahal olan şey, hâdistir. (Büyük önerme)

Öyleyse Allah'ın zâtı hâdistir.

**Buradaki küçük önerme şöyle açıklanır:** Çünkü Allah kelâm var olmadan önce ezelde kelâmdan soyutlanmış (tearrî) olmakla nitelenmişti. Eğer O, kelâm var olmadan önce kelâmdan soyutlanmış olmakla nitelenmeseydi, iki zıttın ortadan kalkmasının imkânsızlığından dolayı ezelde kelâmıla nitelenirdi. Bu ise Kerrâmiyye'nin takdir ettiği şeyin (kelâmın hâdisliği) hilafınadır. Bu durumda Allah kelâmdan soyutlanmakla nitelenmiş olur.<sup>571</sup>

Allah, hâdis olan bu kelâmıla muttasıf olduktan sonra, iki zıttın bir araya gelmesinin imkânsızlığı sebebiyle soyutlanma O'nun zâtından kalkar. Bu durumda Allah'ın zâtı, kelâmdan soyutlanmış olmaktan ve kelâmdan ayrı (hâlî) kalmaz. Kelâmıla nitelenmek ve kelâmdan soyutlanmış olmakla nitelenmek ise hâdistir.<sup>572</sup>

<sup>569</sup> Neseff, *Umde*, s. 15-16.

<sup>570</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 58a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 50b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 27b.

<sup>571</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 58a-58b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 50b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 27b-28a.

<sup>572</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 58b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 50b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 28a.

Kelâmdan soyutlanmanın hâdis oluşu şöyle açıklar:<sup>573</sup>

Çünkü kelâmdan soyutlanma ortadan kalkar. (Küçük önerme)

Ortadan kalkan her şey hâdistir. (Büyük önerme)

Dolayısıyla kelâmdan soyutlanma hâdistir.

Buradaki küçük önerme şöyle açıklanır: Bu önerme, açıktır. Çünkü Allah'ın kelâmla nitelenmesiyle kelâmdan soyutlanmış olmasının devamlılığı (bekâ) imkânsız olur. Dolayısıyla Allah'ın zâtında kelâm var olduğunda (hudûs), soyutlanma ortadan kalkar.<sup>574</sup>

Büyük önerme şöyle açıklanır: Daha önce de geçtiği üzere kadîmlik (kıdem) yokluğa (adem) aykırıdır.<sup>575</sup>

Kelâmla nitelenmenin hâdis oluşu ise şöyle açıklanır: Çünkü kelâm Mu'tezileye<sup>576</sup> göre hâdistir. Veyahut bu takdirde kelâmın hâdis olduğu söylenir.<sup>577</sup>

Akşehrî bu açıklamalardan sonra "Allah'ın zâtı hâdislerden ayrı kalmaz" şeklindeki küçük önermenin sabit olacağını belirtmektedir.<sup>578</sup>

**Büyük önerme açıklaması şöyledir:** Daha önce de ifade edildiği üzere hâdislerden ayrı kalmayan şey, ya hâdislerle birlikte var olur (mukârin) ya da onlardan geç var olur. Hâdislerle birlikte ya da onlardan geç var olanlar ise zaruretle hâdistir.<sup>579</sup>

Akşehrî Neseî'nin ifadelerinin bu şekilde takrîr edildiği takdirde onun "Netice olarak; hâdis olanı kabul eden şey hâdistir" sözünün zorlama bir ifade olduğunun (teassuf) anlaşılacağını belirtmektedir. Çünkü Akşehrî'ye göre Neseî'nin zikrettiği bu söz, istidlalin neticesi değildir. Netice, yukarıdaki kıyasta da belirtildiği üzere "Öyleyse

<sup>573</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 58b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 50b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 28a.

<sup>574</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 58b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 50b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 28a.

<sup>575</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 58b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 50b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 28a.

<sup>576</sup> Neseî *el-Umde*'de bununla ilgili olarak "yine onlara göre kelâm hâdistir" demektedir. Akşehrî "onlara göre" ifadesini "yani Mu'tezileye göre" diyerek açıklar. Ancak bu kısımda Kerrâmiyye'nin görüşünün imkânsızlığı ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Dolayısıyla Akşehrî'nin "onlara göre" ifadesini "Kerrâmiyye" yerine "Mu'tezile" şeklinde açıklaması hatadan kaynaklanmış olmalıdır.

<sup>577</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 58b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 50b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 28a.

<sup>578</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 58b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 50b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 28a.

<sup>579</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 58b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 50b-51a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 28a.

Allah'ın zâtı hâdistir” şeklindedir.<sup>580</sup>

Bununla birlikte Akşehrî, Neseî'nin bu sözünün şöyle denilerek yorumlanabileceğini belirtir:

“Bu takdirde Allah'ın zâtı hâdislere mahal olur. Bu durumda ise O'nun zâtı hâdisleri kabul eder. Bunun üzerine şöyle deriz:

Hâdisleri kabul eden şey, hâdislerden hâlî kalmaz.

Her hâdislerden hâlî olmayan, hâdistir.

Öyleyse hâdisleri kabul eden, hâdistir.”

Akşehrî'ye göre bu yorum sahih olsa da uzak bir yorumdur. Ona göre bununla takrîb<sup>581</sup> tamamlanmış olmaz.<sup>582</sup>

Akşehrî bu noktada şöyle bir itirazın dile getirilebileceğini belirtir:

“Kelâmın hâdis olması durumunda, Allah'ın zâtının hâdislerden ayrı kalmayacağını kabul etmeyiz. Onun (Neseî) ‘Bu durumda Allah'ın zâtı kelâmdan soyutlanmadan ve kelâmdan ayrı kalmaz. Bunlar ise hâdistir’ sözü için şöyle deriz: Allah'ın zâtı ezelde hareketten ve onun zıttından soyutlandığı gibi O'nun ezelde kelâmdan ve onun zıttından soyutlanması da mümkündür.”<sup>583</sup>

Akşehrî bu itiraza şöyle cevap verir: Burada iddia edilen şey, Allah'ın nitelenmesinin imkânsız olmadığı şeyin ancak zıttının varlığıyla yok olacağıdır. Kelâm da bu kabildendir. Dolayısıyla ezelde kelâmın yokluğu, ezelde kelâmdan soyutlanmayı (tearrî) zorunlu kılar. Hareket ve sükunun durumu ise böyle değildir. Çünkü Allah'ın bu ikisiyle de nitelenmesi imkânsızdır. Hareket ve sükundan birisinin yokluğu diğerinin varlığını gerektirmez.<sup>584</sup>

Akşehrî, Neseî'nin “Cisimler hâdisleri kabul ederler, dolayısıyla da hâdis olurlar” şeklindeki sözünün delile dahil olmadığını, bu sözün sanki ek bilgi olarak zikredildiğini

---

<sup>580</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 58b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 51a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 28a; Kataloglarda Niksârî'ye nispet edilen eserde de “Hâdis olanı kabul eden şey hâdistir” sözünün netice olmadığı belirtilmektedir. Bkz. Niksârî, *Şerhu'l-Umde*, Süleymaniye YEK, Laleli, nr. 2314, vr. 33b

<sup>581</sup> Takrîb, delilin matlûbu gerektirecek yönde (vech) olması anlamına gelmektedir.

<sup>582</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 58b-59a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 51a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 28a.

<sup>583</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 59a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 51a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 28a.

<sup>584</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 59a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 51a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 28a.

(alâ sebili'l-istitrâd) belirtmektedir. Şöyle ki cisimlerin hâdis olması, yaratıcı ile yaratılan arasındaki ayrımdır. Yaratıcı hâdislikle nitelenmeyip yaratılan hâdislikle nitelenir.<sup>585</sup>

3.b. İkinci ihtimalin imkânsızlığı (Kelâmın Allah'ın zâtı dışında bir mahalde hâdis oluşu): Neseî, bu ihtimalin imkânsızlığını şu sözleriyle açıklamaktadır:

“Ya da kelâm başka bir mahalde hâdis olur ki bu durumda mütekellim onu yaratan değil bu mahal olur. Çünkü O'nunla kâim olmadığı halde onu yaratan olması sebebiyle Allah kelâmla nitelenseydi, siyah onunla kâim olmadığı halde her ne zaman bir mahalde siyahı yatattığında onu yaratan olması sebebiyle siyahla nitelenirdi. Bu ise imkânsızdır.”<sup>586</sup>

Akşehrî bu ihtimalin imkânsızlığını şöyle açıklar: Bu durumda mütekellim, onun yaratıcısı olan Allah değil, söz konusu mahal olur. Çünkü sıfattan türetilen isim, onu var edene değil sıfatın mahalline döner. Sıfat, onu var edenin değil, mahallinin sıfatı olur. Nitekim ölü, kör, tek gözlü, felçli gibi sıfatların, onları var edene (mûcid) değil, mahallerine ait olur. Akşehrî'ye göre sıfatların var edenini, bu sıfatlarla niteleyen kimse, insanlar tarafından akılsızlıkla itham edilir. Allah onu yaratması sebebiyle kelâmla nitelenmiş olsaydı, siyah ve beyazı yaratması sebebiyle de siyah ve beyazla nitelenirdi. Çünkü her iki durumda da illet (Allah'ın yaratması) aynıdır. Ancak Allah'ın onları yaratması sebebiyle siyah ve beyazla nitelenmesi bâtil olduğundan, O'nun kelâmı yaratması sebebiyle mütekellim olması da bâtil olur.<sup>587</sup>

Akşehrî buna karşı şöyle bir itirazın dile getirilebileceğini belirtir:

“Allah'ın yaratmasıyla var olanın, mahal ile nitelenmesi imkânsız değilse, mahallin sıfatı olur. Siyah, beyaz ve canlıdaki kelâm böyledir. Eğer onun mahal ile nitelenmesi imkânsız olursa, var edenin sıfatı olur. Cansızlarda kelâmın yaratılması böyledir. Çünkü cansızların ve ölülerin mütekellim olması imkânsızdır.”<sup>588</sup>

Akşehrî buna şöyle cevap verir: Kelâmı kabul ettiği ve kelâm onda var olduğu zaman cansızın (cemâd) kelâmla nitelenmesinin imkânsız olduğu kabul edilmez. Bu imkânsızlık ancak cansız kelâmı kabul etmediği ve kelâmın varlığı onda imkânsız olduğu takdirde

<sup>585</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 59a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 51a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 28b.

<sup>586</sup> Neseî, *Umde*, s. 16.

<sup>587</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 59a-59b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 51a-51b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 28a-28b.

<sup>588</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 59b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 51b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 28b.

olur.<sup>589</sup>

Akşehrî bu istidlale karşı birisinin şöyle deme hakkına sahip olduğunu (likâilin en yekûl) belirtmektedir:

“Allah Teâlâ’nın başka bir mahalde kelâmı yaratması sebebiyle kelâmla nitelenmiş olacağı takrir edildiğinde, O’nun başka bir mahalde siyah ve beyazı yaratması sebebiyle siyah ve beyazla nitelenmesinin gerekeceğini kabul etmeyiz. Çünkü şeriatte Allah’ın kelâmla nitelendiği bildirilmiş, siyah ve beyazla nitelendiği ise bildirilmemiştir. Bu durumda bu fikhî kıyas muhalife karşı delil (hucet) olmaz.”<sup>590</sup>

Akşehrî’nin böyle bir itiraza yer verip bunu cevaplandırmaması bu delili yeterince güçlü bulmadığı şeklinde yorumlanabilir.

3.c. Üçüncü ihtimalin imkânsızlığı (Kelâmın bir mahal olmaksızın hâdis oluşu):

Nesefî bu ihtimalin imkânsızlığını şu sözleriyle açıklamaktadır:

“Ya da kelâm bir mahalde olmadan hâdis olur ki yine bu da imkânsızdır. Çünkü hâdis olan kelâm arazdır ve onun mahalde olmaması imkânsızdır. Yine bu durumda Allah’ın zâtının kelâmla nitelenmesi, başkasının onunla nitelenmesinden daha öncelikli (evlâ) olmaz.”<sup>591</sup>

Akşehrî Nesefî’nin bu ihtimalin imkânsızlığına iki yönden işaret ettiğini belirtmektedir:

Birincisi şöyledir: Hâdis kelâm, onun cevher olması imkânsız olduğundan arazdır. Çünkü kelâm sıfat kabilindedir. Sıfat, vasıflandığı zâtı onunla vasıflanmayan zâtlardan ayırt edendir. Cevher ise sıfatlarla ayırt edildir. Dolayısıyla cevher, başkasının kendisiyle vasıflandığı şey kabilinden değil, vasıflanan şey kabilinden olur. Akşehrî’ye göre bu açıklamaların ardından kelâmın cisim ya da cevher olduğunu söylemek imkânsızdır. Kelâm cevher olmadığına ise araz olur. Çünkü hâdis varlıklar cevher ve araz kısımlarıyla sınırlıdır. Akıl sahiplerinden kimse hareket, sükun, oluş gibi arazların bir mahal olmadan var olduğunu söylememiştir.<sup>592</sup>

İkincisi şöyledir: Bu durumda Allah’ın zâtının kelâmla vasıflanması, başkâ bir zâtın

<sup>589</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 59b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 51b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 28b.

<sup>590</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 59b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 51b-52a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 28b.

<sup>591</sup> Nesefî, *Umde*, s. 16.

<sup>592</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 59b-60a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 52a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 28b.

kelâmla vasıflanmasından daha öncelikli (evlâ) olmaz. Eğer bu durumda Allah'ın zâtının kelâmla nitelenmesi daha öncelikli olursa, tercih bilâ müreccih gerekli olur. Ancak bu imkânsızdır. Çünkü kelâmın bir mahal olmaksızın hâdis olduğu takdir edildiğinde, onun bütün zâtlara nispeti eşit olur. Bütün zâtların tek bir kelâmla mütekellim olması ise imkânsızdır.<sup>593</sup>

Akşehrî'ye göre bu ikinci yön bu şu şekilde de açıklanabilir: Kelâm bir mahalde olmadığı takdirde, Allah'ın kelâmla nitelenmesi kelâm dışında bir şeyle nitelenmesinden daha öncelikli olmaz. Çünkü bu mümkün olursa, Allah'ın zâtının kendisiyle kâim olmayan hareketle nitelenmesi de mümkün olur. Ancak bu imkânsız olduğundan, Allah'ın mahalde olmayan kelâmla nitelenmesi de imkânsız olur.<sup>594</sup>

Akşehrî metnin takririnin bu şekilde olduğunu belirttiğinden sonra bu delilin problemliliğini (fihi nazar) belirtmektedir. Çünkü kelâmın bir mahal olmaksızın hâdis olması takdir edildiğinde, Allah'ın zâtının kelâmla nitelenmesinin diğer zâtlardan daha öncelikli olmayacağı kabul edilmez. Neseî'nin "Böyle olmazsa tercih bilâ müreccih gerekli olur" sözüne ise şöyle cevap verilir: Tercih bilâ müreccih ancak bütün zâtlar eşit olduğu takdirde gerekli olur. Bu ise kabul edilmez. Bunu kabul edilse bile (bütün zâtların eşit oluşu), Allah'ın iradesinin tercih edici olması mümkündür. Dolayısıyla tercih bilâ müreccih gerekli olmaz.<sup>595</sup>

### 3.5.2.6.9. Şâhit Âlemdeki Kelâmın Zât İle Kâim Mâna Olduğu

Neseî, kelâmın şâhit âlemde zât ile kâim olan mâna şöyle açıklamaktadır: "Şâhit âlemde kelâmın zât ile kâim olan mâna olduğuna delil, şarin "Şüphesiz kelâm kalptedir, dil kalbe kılavuz (delîl) kılındı (إنَّ الكلامَ لفي الفؤادِ، إنما جعل اللسانَ على الفؤادِ دليلًا)"<sup>596</sup> sözüdür. Nass, "İçlerinden diyorlar (ويقولون في أنفسهم)"<sup>597</sup> ayetiyle kelâm-ı nefsiyi açıkça ifade etmiştir."<sup>598</sup>

Akşehrî'ye göre Neseî'nin yukarıdaki ifadeleri, kelâmın şâhit âlemde harf ve ses türünden olduğunu söyleyen muhaliflere cevap niteliğindedir. Akşehrî, kelâmın şâhit

<sup>593</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 60a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 52a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 28b.

<sup>594</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 60a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 52a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 28b-29a.

<sup>595</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 60a-60b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 52a-52b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 29a.

<sup>596</sup> Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, Beyrut, Mektebetü'l-hilâl, 2002, I, 287; el-Veşşâ, *ez-Zarf ve'z-zürefâ*, s.8.

<sup>597</sup> Mücâdele, 58/8.

<sup>598</sup> Neseî, Umde, 16.



âleminde harf ve ses türünden olduğunun kabul edilmeyeceğini, aksine kelâmın şâhitte zât ile kâim olan mâna olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu mâna, konuşan kimsenin (mütekellim) nefsinde tasarladığı şeydir. Konuşan kimse bu mânayı harflerden oluşun lafızlarla ifade eder. Akşehrî, Şeyh Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913), Ebû İsâ el-Verrâk (ö. 247/861), Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935) bu görüşü benimsediğini belirtmektedir. Bu görüş sahil ve benimsenen görüştür.<sup>599</sup>

Akşehrî kelâmın mâna olduğuyula ilgili Nesefî'nin sunduğu delillere ilave olarak bazı delillere yer verir:

Akşehrî'ye göre şu beyit de kelâm-ı nefsiyi ortaya koymasından açıktır:

ألم تر مفتاح الفؤاد لسانه – إذا هو ابدى ما يقول من الفم

Görmez misin ki kalbin anahtarı dildir, ki o (dil) kalbin söylediğini ağızdan açığa çıkarır.<sup>600</sup>

Akşehrî kelâmın nefisteki mâna olduğunu gösteren başka ayetlere de yer vermektedir: “Onlar nefislerinde sana açamadıkları bir şey gizliyorlar”<sup>601</sup> ayeti bunlardandır. Akşehrî'ye göre bu ayette onların gizledikleri şey, onların kalplerindeki kelâmdır. Yine Allah'ın Hz. Yusuf'tan haber verdiği şu ayette de kelâm-ı nefsiye işaret edilir: “Yusuf, bunu içinde sakladı ve onlara belli etmedi.”<sup>602</sup> Akşehrî'ye göre bunlara ilave olarak bir kişinin diğerine “Bende sana bir kelâm var, onu sana haber vermek istiyorum ( لي معك كلام ) (أريد أن أخبرك)” demesi de bu konuda delildir. Akşehrî'ye göre bu delillerin tamamı kelâmın, harfler ve sesler değil, zât ile kâim mâna olduğunu gösterir.<sup>603</sup>

Akşehrî bu bağlamda bir itiraza değinmekte ve bu itirazı cevaplandırmaktadır. Bu itiraz şöyledir: “İbn Küllab olarak bilinen Abdullah b. Saîd el-Kattân [İbn Küllâb] (ö. 240/854) ve Ebü'l-Abbâs el-Kalânîsî (ö. IV/X. yüzyıl başları) gibi mütekaddimînden bazı Ehl-i sünnet âlimleri, şâhit âlemdeki kelâmın harf ve ses türünden olduğunu söylediler. Bu

<sup>599</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 60b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 52b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 29a.

<sup>600</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 60b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 52b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 29a; A'ver eş-Şenî'ye ait olan bu beyit için bkz. el-Veşşâ, *ez-Zarf ve 'z-zurefâ*, thk. Kemâl Mustafa, Mısır: Mektebetü'l-hâncî, 1953, s.8.

<sup>601</sup> Âl-i İmrân, 3/154.

<sup>602</sup> Yûsuf, 12/77.

<sup>603</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 60b-61a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 53a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 29a

durumda ‘Kelâmın şâhit âlemde harf ve ses türünden olduğunu kabul etmeyiz’ şeklindeki itiraz (men‘) nasıl doğru olur?” Akşehrî, bu itiraza şöyle cevap verir: Onlar, böyle demezler. Onlara göre şâhit âlemdeki kelâm, ses ve harften ayrılmaz. Ancak şâhit âlemdeki kelâm, ses ve harf olması sebebiyle değil, sükut ve afete aykırı olan zât ile kâim mâna olması sebebiyle kelâmdır.<sup>604</sup>

### 3.5.2.6.10. Hanbelîlerin Görüşü

Nesefî, kelâmın şâhit âlemde zât ile kâim olan mâna olduğuna dair delilleri zikrettikten sonra Hanbelîlerin konuyla ilgili görüşlerine değinmekte ve onların görüşlerini eleştirmektedir. Nesefî’nin buna dair ifadeleri şöyledir:

“Hanbelîler, Kur’ân harflerinin mahluk olmadığını söylediler. Bu bâtıldır. Çünkü Kur’ân harfleri peş peşe gelir (tetevâlâ), bu harflerin bir kısmı diğer kısmının önüne geçmiştir (mesbûk). Her önüne geçilen (mesbûk) ise hâdistir.”<sup>605</sup>

Akşehrî, Hanbelîlerin kelâmın kadîm ve Allah’ın zâtıyla kâim olduğunu kabul etmekle birlikte, onun birleşmiş (mürekkeb) harfler ve parça parça olan sesler olduğunu ve onun defterlere, mushaflara, dillere ve kalplere hulûl ettiğini söylediklerini belirtir. Hanbelîler, kelâmın harf ve ses türünden olduğunu göstermek için Mu‘tezilenin daha önce zikredilen delillerine, kelâmın kadîm olduğunu göstermek için ise Ehl-i sünnet’in daha önce zikredilen delillerine tutunurlar. Harflerin ve seslerin hâdis olduğunun daha önce açıklandığını kaydededen Akşehrî, onların görüşünün yanlış olduğunu, harflerin ve seslerin kadîm ve Allah’ın zâtıyla kâim olamayacağını ifade eder.<sup>606</sup>

Akşehrî, Haşviyye’nin<sup>607</sup> birçoğunun bu konuda Hanbelîler’le benzer görüşte olduğunu ve onların “Kur’ân’ı telaffuzum mahluk değildir” diyerek Ku’ân’ı okumalarını mahluk kabul etmediklerini belirtmektedir. Akşehrî’ye göre onların bu görüşü açık bir hezeyandır.<sup>608</sup>

Akşehrî’ye göre Mu‘tezile ile Ehl-i sünnet arasındaki kelâmullaha dair tartışma lafzîdir.

<sup>604</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 61a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 53a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 29a

<sup>605</sup> Nesefî, *Umde*, s. 16.

<sup>606</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 61a-61b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 53a-53b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 29a-29b.

<sup>607</sup> Haşviyye hakkında bkz. Metin Yurdagür, “Haşviyye”, *DİA*, XVI, 426-427.

<sup>608</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 61b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 53b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 29b.

O, bunu şöyle izah etmektedir:

“Çünkü eğer biz kelâmın harfler ve sesler olduğu konusunda onlara (Mu‘tezile) muvafık olmuş olsaydık, kelâm mahluk olduğu konusunda ittifak ederdik. Eğer onlar (Mu‘tezile), kelâmın Allah Teâlâ’nın zâtıyla kâim olan mâna olduğu konusunda bize muvafık olsaydı, kelâmın kadîm olduğunda ittifak ederdik. Dolayısıyla hakikatte ihtilaf yoktur, ihtilaf ancak kelâmın açıklanmasındadır (tefsîr).”<sup>609</sup>

### 3.5.2.6.11. Kelâmın Mahiyeti Hakkında Tevakkuf Edilmesi

Nesefî, Kur’ân’ın kadîm ya da hâdis oluşuna dair bir yargıda bulunmayıp bu konuda tevakkuf etmeyi tercih eden Ebû Abdullah es-Selcî’nin (ö. 266/880)<sup>610</sup> görüşüne değinmekte ve onun bu görüşünü bâtil kabul etmektedir. Nesefî es-Selcî’nin: “İttifak edilen şeyi söylüyorum; bu Kur’ân’ın Allah’ın kelâmı olduğudur. İhtilaf edilen şey konusunda ise tevakkuf ediyorum ve Kur’ân’ın yaratılmış ya da kadîm olduğunu söylemiyorum” dediğini aktarmaktadır. Nesefî’ye göre bu görüş bâtildir. Çünkü tevakkuf şüphe doğurur. İnanılması farz olan konuda şüphe duymak ise inkar gibidir.<sup>611</sup>

Akşehrî Ebû Abdullah es-Selcî’nin ifadelerini biraz daha açarak onun şöyle dediğini aktarmaktadır:

“İttifak edilen şeyi söylüyorum. O, Kur’ân’ın Allah’ın kelâmı olmasıdır. Çünkü din ehlinin tamamı bu konuda ittifak etmiştir. İhtilaf edilen şey hakkında ise tevakkuf ediyorum. O’nun mahluk ya da kadîm olduğunu söylemiyorum. Çünkü onlar (din ehli) bu konuda ihtilaf etmiş ve her biri iddiasında delile tutunmuştur. Onların bir kısmının delillerini diğerlerine tercih etmeye kudret yoktur.”<sup>612</sup>

Akşehrî, Nesefî’nin bu görüşün bâtil oluşuna tevakkufun şüphe doğurduğu, inanılması farz olan konulardaki şüphenin ise inkar gibi olduğunu söyleyerek istidlalde bulunduğunu belirtir. Dolayısıyla Nesefî’ye göre bu görüşü benimseyenin durumu şunu iddia edenin durumuna benzer: “Allah Teâlâ’nın mevcut olduğuna inanıyorum ancak insanlar bu konuda ihtilaf ettiklerinden, O’nun bir mi yoksa iki mi olduğu konusunda tevakkuf

<sup>609</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 61b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 53b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 29b.

<sup>610</sup> Selcî hakkında bkz. Fatmanur Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu‘tezile İlişkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Adana: Çukurova Üniversitesi SBE, 2018, s. 192-196; Cengiz Kallek, “İbnü’s-Selcî”, *DİA*, XXI, 203-204.

<sup>611</sup> Nesefî, *Umde*, s. 17.

<sup>612</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 61b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 53b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 29b.

ediyorum.” Akşehrî’ye göre “inanılması farz olan şeyler” ifadesiyle; Allah’ın ve O’nun kadîm sıfatlarının birliği ve meleklerin, kitapların, peygamberlerin, ahiret gününün, kaderin, hayır ve şerrin Allah’tan olduğunun tasdik edilmesi gibi hususlar ve farzlar kastedilir. Ona göre bu ifadeyle (inanılması farz olan hususlar) sünnetler ve vacipler dışarıda bırakılmıştır. Çünkü bu konulardaki şüphe, inkar gibi olmaz.<sup>613</sup>

Akşehrî’ye göre Neseffî’nin bu sözleri üzerine birisinin şöyle deme hakkına sahiptir (likâilin en yekûl):

“İnanılması farz olan konulardaki şüphenin inkar gibi olduğunu kabul ederiz. Ancak burada tartışma konusu olan şeyin inanılması farz olan şeylerden olduğunu kabul etmeyiz. Çünkü bir kişi kelâmın kadîm olduğunu inkar etse kâfir olmaz. Nitekim Abdullah b. Hüseyin<sup>614</sup> şöyle demiştir: ‘Kur’ân’ın yaratılmışlığı ve irade gibi küfrün gerekli olmadığı kelâmi meselelerdeki her müçtehit isabet etmiştir.’ O (Abdullah b. Hüseyin) bununla her müçtehidin inandığı şeyin gerçeğe mutabık olmasını kastetmedi. Çünkü bundan Kur’ân’ın hem mahluk hem gayr-ı mahluk, ru’yetin hem mümkün hem gayr-ı mümkün olması gerekli olur. Bunun yanlışlığı ise zorunlu olarak bilinir. O (Abdullah b. Hüseyin) bununla, onlardan (müçtehitler) her birinin teklif sorumluluğundan çıkmış olduğunu kastetti. O, tekfir edilmeyeceğinden dolayı kelâmın kadîm oluşunu inkar etmekle kâfir olmuyorsa, onun hâdislik ve kadîmlik arasında tevakkuf etmesiyle tekfir edilmemesi daha uygun olur. Dolayısıyla tevakkufta fesâd gerekli olmaz.”<sup>615</sup>

Akşehrî’nin Neseffî’nin görüşüne karşı bu itirazı dile getirmesi ve bu itirazı cevaplandırmaması, O’nun bu konuda Neseffî’ye katılmadığı şeklinde anlaşılabilir.

### 3.5.2.6.12. Muhaliflerin İtirazlarının Cevaplandırılması

Neseffî, *el-Umde*’de Ehl-i sünnet’in kelâmullah görüşüne karşı ileri sürülen iki itirazı cevaplandırmakta, Akşehrî eserinde bu iki itiraz ve Neseffî’nin bunlara verdiği cevabın takrîrine yer vermektedir.

<sup>613</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 61b-62a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 53b-54a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 29b.

<sup>614</sup> Nüşhalarda bu ismin hatalı olarak Abdullah b. Hüseyin olarak yazıldığı anlaşılmaktadır. Bu kişi Ubeydullah b. Hasan b. Husayn el-Anberî (ö. 268) olmalıdır. el-Anberî hakkında bkz. Tâhâ Cessâm el-Azzâvî, *Fıkhü’l-İmam Ubeydullah b. el-Hüseyin el-Anberî ve menhecühü fî istinbâti’l-ahkâm*, Amman: Dârü’l-Me’mûn, 2015, s. 19-31; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr fî şerhi Usûli’l-Pezdevî*, Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, 2009, IV, 24.

<sup>615</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 62a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 54a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 29b.

I. Neseffî'nin cevaplandığı birinci itiraz şöyledir:

“Şöyle denilirse: ‘Kelâm kadîm olursa, Allah ezelde emredici nehyedici olur. Bu ise hikmetsizliktir (sefeh).’ Şöyle deriz: Evet, eğer emir emretme vaktinde vacip olursa böyle olur. Ancak emir, emredilene onun varlığı vaktinde vacip olursa bu hikmet olur.”<sup>616</sup>

Akşehrî'ye göre bu itirazın takrîri şöyledir: Allah'ın kelâmı kadîm olursa (melzûm), O ezelde emredici ve yasaklayıcı olur (lâzım). Ancak O'nun ezelde emredici ve yasaklayıcı olması bâtil olduğundan, Allah'ın kelâmının kadîm olması da bâtil olur. Akşehrî bu iki mukaddime arasındaki gerekliliğin (mülâzemet) açık olduğunu belirtmektedir.<sup>617</sup>

Lâzımın (Allah'ın ezelde emredici ve yasaklayıcı olduğu) bâtil oluşu şöyle açıklanır: Çünkü yasaklanan olmadan yasaklama, emredilen olmadan emretme, şâhit âlemde hikmetsizliktir. Dolayısıyla gâibte de böyle olur. Zira bu birinin tek başına evdeyken “Ey Zeyd kalk”, “Ey Amr otur” demesine benzer. Ezelde Hz. Mûsâ ve pabucu var olmadığı halde, Allah'ın ezelde Hz. Mûsâ'ya “Pabuçlarını çıkar” demesi, benzer şekilde ezelde Hz. Yahya ve kitap var olmadığı halde, Allah'ın ezelde Hz. Yahya'ya “Ey Yahya kitaba gücünle sarıl” demesi doğru olmaz.<sup>618</sup>

Akşehrî'ye göre Neseffî'nin cevabının takrîri şöyledir: Emir, emredilene emretme halinde vacip olur ya da yasaklama yasaklama halinde olursa, şâhit âlemde olduğu gibi bu hikmetsizlik olur. Ancak emri yerine getirme, emredilen kimsenin varlığı halinde ona vâcip olur, yasaklanan şeyden kaçınma ise yasak edilen kimsenin varlığı halinde ona vâcip olursa bunun hikmetsizlik (sefeh) olmaz. Bu, her ne kadar O'nun hikmetine vakıf olamasak da Allah'ın hikmeti olur. Nitekim Kur'ân, Mu'tezile'ye göre hitap halinde var olan kimseler için hitap olduğu gibi hitabın ardından kıyamet vaktine kadar var olacak akıl sahipleri için de hitap sayılır. Bununla birlikte bu kimseler hitabın indirilmesi sırasında mevcut değildi. Dolayısıyla bu durum, sâhitle istidlal edilerek hikmetsizlik sayılamaz.<sup>619</sup>

Akşehrî'ye göre Neseffî'nin bu cevabı, lâzımın bâtil oluşunun kabul edilmemesine (men‘)

---

<sup>616</sup> Neseffî, *Umde*, s. 17.

<sup>617</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 62a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 54a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 29b-30a.

<sup>618</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 62a-62b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 54a-54b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 30a.

<sup>619</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 62b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 54b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 30a.

yöneliktir. Dolayısıyla bu itiraza: “Ezelde emrin ve nehyin mümkün olmadığını kabul etmeyiz.” denilerek cevap verilmiş olur. Muhaliflerin “Çünkü emredilen kimse olmadan emir, yasak edilen kimse olmadan yasaklama (nehy) hikmetsizliktir (sefeh)” şeklindeki sözlerine cevap olarak da bunun mutlak olarak imkânsız olmasının kabul edilmeyeceği, ancak yukarıda zikredilen kayıtle (hitap halinde emri yerine getirmenin vacip olması) bunun imkânsız olacağı söylenir.<sup>620</sup>

Akşehrî'ye göre bu itiraza verilecek kesin cevap şöyledir: Emir ve nehiy, emredilen (me'mûr) ve nehyedilen kimsenin yokluğunun değil, varlığının takdir edilmesine bağlı olarak gerçekleşir. Dolayısıyla bu durumda sefeh (hikmetsizlik) gerekli olmaz. Akşehrî ayrıca İbn Küllâb'ın Allah'ın kelâmının ezelde emir, nehiy, haber, istihbâr olmadı, onun daha sonra bunlara dönüştüğünü görüşünde olduğunu belirtir. Akşehrî'ye göre bu durumda da ezelde emredilen olmadan emrin, nehyedilen olmadan nehyin olması gerekmez.<sup>621</sup>

Akşehrî'ye göre bu itiraza şöyle de cevap verilebilir: Emredilen (me'mûr) olmadan emretmenin şâhit âlemde sefeh olmasının gâib âlemde de sefeh olmasını gerektireceği kabul edilmez. Çünkü şâhit âlemdeki emir hâdis olup devamlılığı (bekâ) yoktur. Muhatabın mevcut olmadığı halde hâdis olan emirle hitap gerçekleştiğinde, bu hitap yok olur ve muhatabın var olma vaktine kadar devamlı olmaz. Dolayısıyla ona güzel sonuç (el-âkibetü'l-hamîde) taalluk etmemiş olur. Ancak Allah'ın kelâmı ezeli olup yokluğu imkânsızdır. Allah'ın kelâmı muhatabın var olma vaktine kadar devamlı (bâkî) olur. Dolayısıyla da Allah'ın kelâmı güzel sonuçtan (el-âkibetü'l-hamîde) ayrı kalmamış olur. Akşehrî bunun üzerine şâhit âlemle yapılan aklî kıyasın doğru olmayacağını belirtmektedir. Nitekim şâhit âlemdeki her fâil cisim olup et, kemik, kan ve sinirden oluşur. Ancak gâib âlemde ittifakla bunun böyle olması gerekli olmaz. Kelâm da bu şekildedir.<sup>622</sup>

II. Neseffî'nin cevaplandığı ikinci itiraz şöyledir:

Neseffî'nin ikinci itiraz ve cevabıyla ilgili ifadeleri şöyledir:

---

<sup>620</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 62b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 54b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 30a.

<sup>621</sup> Ayrıca bkz. Sa'düddîn Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, İstanbul: Matbaa-i âmire, 1887, II, 105.

<sup>622</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 62b-63a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 54b-55a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 30a.

“Eğer şöyle denilirse: Allah Teâlâ bir takım geçmiş olaylardan haber vermiştir. Bu ise ancak haber verilen şey, haberden önce bulunduğu takdirde doğru olur. Bu durumda haber verilen bu şey ezelde mevcut olursa, ezeli olan (Allah’ın haberi ya da kelâmı) başkası tarafından geçilmiş (mesbûk) olur. Bu ise imkânsızdır. Eğer haber verilen şey, haberden önce bulunmazsa, yalan olur. Şöyle deriz: Allah Teâlâ’nın haber vermesi zamana taalluk etmez (ilişmez). Haber verilen şey, zamana taalluk eder. Allah’ın ilminde olduğu gibi değişiklik (teğayyur) haberlerde değil haber verilendedir.”<sup>623</sup>

Akşehrî’ye göre bu itirazın takrîri şöyledir: Kelâm kadîm olduğu takdirde (melzûm), iki imkânsız durum gerekli olur (lâzım). Ya ezeli olan hâdis olur ya da Allah’ın haberi yalan olur. Lâzım’ın yokluğu ise melzûmun yokluğunu delildir. Dolayısıyla kelâm kadîm olmaz.

Bu durumda imkânsızlığın gerekli olduğu şöyle açıklanır: Allah, “Biz Nûh’u elçi olarak gönderdik.”<sup>624</sup>, “Yûsuf’un kardeşleri geldiler.”<sup>625</sup> ve “Biz onu (Kurân) mübarek bir gecede indirdik.”<sup>626</sup> ayetlerinde ve buna benzer diğer ayetlerde geçmiş olaylardan haber vermiştir. Bu durumda haber verilen şey, haberden önce ya mevcut olur ya da mevcut olmaz. Eğer haber verilen şey, haberden önce mevcut olursa, birinci imkânsızlık yani “ezelinin olanın hâdis olması” gerekli olur. Çünkü kelâm, bu durumda hâdis olan haber verilen tarafından geçilmiş (mesbûk) olur. Hâdis olan tarafından geçilmiş (mesbûk) olan ise hâdis olmaya daha layıktır. Bu durumda kelâmın hâdis olması gerekir. Eğer haber verilen şey, haberden önce mevcut olmazsa, ikinci imkânsızlık yani “Allah’ın haberinin yalan olması” gerekli olur. Çünkü benimsenen görüşe göre yalan haber, haberin vakıya uygun olmamasıdır. Bu şuna benzer: Bugün gelmediği halde birisi “Zeyd bugün geldi” derse, onun bu sözü yalan olur. Bu, Allah’ın kelâmı hakkında da bu şekildedir.<sup>627</sup>

Akşehrî’ye göre Neseffî’nin bu karşı itiraza verdiği cevabın takrîri şöyledir: Allah’ın haber vermesi (ihbâr), zamana taalluk etmeyip zamandan münezzehtir. Çünkü O’nun haber vermesi, zâtıyla kâim olduğu halde zamana taalluk etseydi, Allah’ın zâtının birbirini takip

---

<sup>623</sup> Neseffî, *Umde*, s.17.

<sup>624</sup> Nûh, 71/1.

<sup>625</sup> Yûsuf, 12/58.

<sup>626</sup> Duhân, 44/3.

<sup>627</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 63a-63b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 55a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 30a-30b.

eden (müteâkibe) hâdislere hulûl etmesi gerekli olurdu. Bu ise imkânsızdır. Akşehrî bunun imkânsızlığı şöyle açıklamaktadır: Çünkü bu durumda Allah'ın zâtında birbiri ardına gelen değişiklikler (teğayyurat) gerekli olur. Zira Allah'ın haber vermesinin bu zamanda olması daha sonraki bir zamanda olmasından başkadır. Bunun üzerine O'nun hâdislerin kendisinde gerçekleştiği şey (mevrid) olması ve hâdisler tarafından ihata edilmiş olması gerekli olur. Bu ise Allah hakkında imkânsızdır.<sup>628</sup>

Akşehrî'ye göre Allah'ın haber vermesi zamana taalluk etmeyince, O'nun haber vermesi (ihbâr) geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman olmaz. Aksine O'nun haber vermesinin bütün zamanlara nispeti eşit olur. Dolayısıyla ezelden ebede kadar bütün zamanlar Allah için tek bir uzanım (imtidâd) gibidir. Nefsü'l-emrde kavimlerden bir kısmı diğerinden daha önce, daha sonra ya da birlikte olsa da onların zamanı, Allah nispetle şu anki hal (hâzır) gibidir.<sup>629</sup>

Zamana taalluk eden, haber değil haber verildir. Allah'ın haber verdiği henüz gerçekleşmediğinde biz “Bu olacak şeyden haberdir.”, O'nun haber verdiği var olduğunda “Bu sabit olan haberdir.”, O'nun haber verdiği yok olup geçmiş olduğunda ise “Bu olmuş olandan haberdir.” deriz. Akşehrî'ye göre bütün bu itibarlar bize göredir. Allah'a göre ise haber mutlak olup ne geçmiş, ne şimdiki, ne de gelecek zamandır. Akşehrî bu durumda değişikliğin (teğayyur) haber verilende olacağını belirtmektedir. Çünkü haber verilenin geçmiş zamanda Allah'ın zâtıyla kâim olan haber vermesine taalluku, şimdiki zamanda ona taallukundan başkadır. Haber verilen, ona ârız olan taalluklar itibariyle değişir. Haberde ise değişiklik (teğayyur) olmaz.<sup>630</sup>

Akşehrî Allah'ın malumları bilmesinin de bu şekilde olduğunu belirtir. Zira Allah Hz. Âdem'in var olduğunu bize göre onun varlığından önce bilirse biz “Allah onun var olacağını bildi”, O var olduktan sonra bilirse “Allah onun mevcut olduğunu bildi”, o yok olduktan sonra bilirse “Allah onun var olmuş olduğunu bildi” deriz. Bu, Allah zâtına nispetle O'nun zâtıyla kâim olan tek bir bilgidir. Allah'ın bu bilgisine bazen Hz. Âdem'in var olacağı, bazen onun mevcut olduğu, bazen de şu anda var olmayıp var olmuş olduğu

<sup>628</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 63b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 55b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 30b.

<sup>629</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 63b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 55b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 30b.

<sup>630</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 64a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 55b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 30b.



taalluk eder. Dolayısıyla değişiklik, bilgide değil bilinende olur.<sup>631</sup>

Akşehrî'ye göre muhaliflerin bu itirazına şu şekilde de cevap verilebilir: Allah'ın haber vermesi, zamana taalluk etmez. Zamana taalluk eden, ifadelerdir (ıbârât). Değişim (teğayyur) Allah'ın zâtıyla kâim olan O'nun haber vermesinde (ihbâr) değil, ifadelerdedir. Dolayısıyla irsalden önce Hz. Nûh'un gönderilmesine delâlet eden "Biz Nûhu göndeririz" şeklinde kalıp (sîğa), irsalden sonra "Biz Nûhu gönderdik" şeklinde olur.<sup>632</sup>

Akşehrî bu noktada şöyle bir itirazın dile getirilebileceğini belirtir: "Kendisinden haber verilen, geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanda habere taalluk ettiği zaman, haber de bu zamanlarda haber verilene taalluk etmiş olur. Dolayısıyla haber verilenin değişiminden haberin de değişimi gerekir." Akşehrî buna şöyle cevap verir: Değişim, taalluk edilende (müteallak: haber) değil, taallukta gerekli olur. Taalluk ise hariçte varlığı olmayan izafî bir sıfattır. Nitekim Allah'ın ilminin malumlara, kudretinin makdûrlara taalluku da böyledir. Taallukların değişen (müteğayyir, mütebeddil) olduğu kesindir. Burada tartışma konusu olan ise hakiki sıfattır. Nitekim bir hâdis var olduğunda, Allah varlıkta onunla birlikte olur, bu hâdis yok olduğunda ise bu birliktelik (maiyyet) ortadan kalkar. Akşehrî izafî sıfattaki değişimin böyle olduğunu, tartışılan konuda da durumun böyle olacağını belirtirmektedir.<sup>633</sup>

### 3.5.2.6.13. Allah'ın Kelâmının İşitilmesi

Nesefî, kelâm sıfatı başlığı altında Allah'ın kelâmının işitilip, işitilemeyeceği tartışmasına da yer vermektedir. Nesefî'nin bu bağlamdaki sözleri şöyledir:

"Sonra Eş'arî'ye göre Allah'ın kelâmı işitilendir. şeyh Ebû Mansûr (Mâtürîdî) – Allah ona rahmet etsin-, ses olmayanın işitilmesinin imkânsızlığından dolayı Allah'ın kelâmının işitilen olmadığını söylemiştir. Ona göre (Mâtürîdî) Mûsâ aliyhisselam Allah Teâlâ'nın kelâmına delâlet eden bir ses işitmiştir. Hz. Mûsâ onunla (kelâm) özel kılınmıştır, çünkü o [Allah'ın kelâmına delalat eden ses] kitap ve melek vasıtası olmadan işitti."<sup>634</sup>

<sup>631</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 64a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 55b-56a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 30b-31a.

<sup>632</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 64b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 56a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 31a.

<sup>633</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 64b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 56a-56b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 31a.

<sup>634</sup> Nesefî, *Umde*, s. 17-18.

Akşehrî, kelâm-ı nefsiyi kabul edenlerin onun işitilip işitilemeyeceği konusunda ihtilaf ettiklerini ifade ettikten sonra konuyla ilgili görüşlere yer vermektedir. Buna göre “her mevcudun görülmesinin mümkün olduğu gibi işitilmesi de mümkün olur” şeklindeki esasına binaen Eş‘arî, Allah’ın kelâmının işitilen (mesmû‘) olduğunu söylemiştir. Akşehrî’ye göre Eş‘arî’nin bu görüşü, Ebû Mansûr’un (Mâtürîdî) *Kitâbu’t-tevhîd*’in sıfatlar meselesinin başında ses dışındaki şeylerin işitilmesinin imkânına işaret ettiği sözünün anlamına yakındır. Akşehrî, Mâtürîdî’nin şöyle dediğini aktarmaktadır: “Sesleri ve kalbin gizliliklerini bilmek işitme olarak isimlendirilir.”<sup>635</sup> Mâtürîdî’nin bu sözünden, kalbin gizliliklerinin şahit âlemdeki kelâm olduğunu ve onun ses olmayanın işitilmesine cevaz verdiği anlaşılmaktadır.<sup>636</sup>

Akşehrî devamında Eş‘ariyye’den Ebû Bekr İbn Fûrek’in (ö. 406/1015) görüşüne değinmektedir. İbn Fûrek, birisi Kur‘ân okuduğunda onun okuyuşundan iki şeyin işitildiğini söylemiştir. Bunlar, okuyucunun sesi, Allah’ın kelâmıdır. Dolayısıyla ona göre bir okuyucudan Kur‘ân işiten kimse, Allah’ın kelâmını işitmiş olur. Akşehrî İbn Fûrek’in görüşünü temellendirmek için “Ta ki Allah’ın kelâmını işitsin”<sup>637</sup>, “Onlardan bir grup vardı ki Allah’ın kelâmını işitirlerdi”<sup>638</sup> ayetleriyle istidlalde bulunduğunu belirtmektedir. Akşehrî’ye göre bu, itimat edilen bir görüş değildir. Çünkü okuyucunun okuması sırasında Allah’ın kelâmı işitilmiş olsaydı, Allah’ın kelâmı duyu yoluyla sabit olmuş olurdu. Ancak bu doğru olmayacağından, O’nun kelâmının işitilmesi de doğru olmaz.<sup>639</sup>

Eş‘ariyye’den Ebû Bekr el-Bâkılânî (ö. 403/1013) ise Allah’ın kelâmının cârî olan adete göre işitilmeyip sadece okuyucunun sesinin işitildiğini, ancak Hz. Mûsâ’nın Tur’da ve Hz. Peygamber’in miraç gecesindeki işitmesinde olduğu gibi cârî olan adetin değişmesi yoluyla Allah’ın kelâmının işitilmesinin mümkün olduğunu söylemiştir.<sup>640</sup>

Akşehrî son olarak Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) görüşüne yer vermektedir. Mâtürîdî’ye göre

<sup>635</sup> Mâtürîdî’nin *Kitâbu’t-tevhîd*’inde böyle bir ifade tespit edemedik.

<sup>636</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 64b-65a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 56b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 31a.

<sup>637</sup> Tevbe, 9/6.

<sup>638</sup> Bakara, 2/75.

<sup>639</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 65a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 56b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 31a; Bkz. Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, I, 396-397.

<sup>640</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 65a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 56b-57a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 31a; Bkz. Şerafettin Gölcük, “Bâkılânî”, *DİA*, IV, 532.

Allah'ın kelâmının hiçbir açıdan işitilmesi mümkün değildir. Çünkü harf ve ses olmayanın işitilmesi imkânsızdır.<sup>641</sup>

Akşehrî, Allah'ın kelâmının işitilmeyeceğine dair şöyle bir istidlale yer vermektedir: Şâhit âlemde işitme (simâ'), sese taalluk eder ve varlıkta ve yoklukta onunla birlikte düşünülür. İşitilir olmayı ses dışındaki bir şeye izafe etmek imkânsızdır. Dolayısıyla ses olmayanın işitilmesini mümkün görmek aklın hükmünden çıkmak anlamına gelir.<sup>642</sup>

Akşehrî, buna karşı şöyle denilebileceğini belirtir: “Bu tartışmaya açıktır (fihi bahs), çünkü buna ru'yetle (görme) muâraza edilerek şöyle denilir: ‘Cevher ve araz olmayan şeyi görmek imkânsızdır. Çünkü ru'yet, şâhit âlemde valık ve yokluk açısından bununla mümkündür. Dolayısıyla cevher ve araz olmayan bir şeyin görülmesinin mümkün olduğunu söylemek akla uygun değildir.’”<sup>643</sup>

Akşehrî'ye göre bu iki durum (ru'yet ve işitme) arasındaki fark açıktır. Ona göre her mevcudun görülmesini mümkün olması şöyle açıklanır: Ru'yet hakikatleri farklı olan mevcutlar arasında ortaktır. Ortak hükmün ise ortak bir vücûdî bir illetinin olması gerekir. Buradaki ortaklık ise ancak varlık (vücûd) olabilir. Ancak işitme, şâhit âlemde seslerden başkasına taalluk etmez. Sesler ise farklı hakikatler olmadığından ortak bir illete ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla işitmenin sahih olma (sıhhat) illetinin sadece ses (savtiyye) olması mümkündür.<sup>644</sup>

Akşehrî, Neseffî'nin “Ona göre (Mâtürîdî) Hz. Mûsâ Allah Teâlâ'nın kelâmına delâlet eden bir ses işitmiştir” şeklindeki sözünün mukadder bir sorunun cevabı olduğunu belirtir. Akşehrî'ye göre bu sorunun takrîri şöyledir: “Şeyh Ebû Mansûr Allah Teâlâ'nın kelâmının hiçbir açıdan işitilemeyeceğini söylemektedir. Ancak O (Mâtürîdî), Allah'ın “Allah Mûsâ ile konuştu” sözünden dolayı Mûsâ a.s'ın [Allah'ın kelâmını] işittiğini söyledi. Çünkü işitme olmadan konuşma (teklim) abestir. Allah ise abesten yücedir.”<sup>645</sup>

Neseffî'nin cevabının takrîri şöyledir: Hz. Mûsâ'nın kelâmı işittiği kabul edilmez. Aksine

---

<sup>641</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 65a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 57a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 31a; Mâtürîdî ses olmayan hakkında işitmenin söz konusu olmayacağını belirtmektedir. Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, s. 132.

<sup>642</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 65a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 57a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 31a.

<sup>643</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 65a-65b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 57a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 31a-31b.

<sup>644</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 65b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 57a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 31b.

<sup>645</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 65b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 57a-57b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 31b.

o Allah'ın kelâmına delâlet eden sesi işitmiştir. Delâlet eden (dâl) ise delâlet edilenden (medlûl) başkadır. Dolayısıyla da o Allah'ın kelâmını işitmemiş olur.<sup>646</sup>

Akşehrî Neseî'nin "Hz. Mûsâ onunla (kelâm) özel kılındı çünkü o (Allah'ın kelâmına delalat eden sesi) kitap ve melek vasıtası olmadan işitti" şeklindeki sözünün de mukadder bir sorunun cevabı olduğunu belirtmektedir. Bu sorunun takrîri ise şöyledir: "Mûsâ a.s dışındaki diğer peygamberler de Allah Teâlâ'nın kelâmına delâlet eden bir ses işitmiştir. Öyleyse niçin Hz. Mûsa Allah'la konuşan (kelîmullah) olmayla hususi kılındı?"<sup>647</sup>

Akşehrî'ye göre Neseî'nin cevabının takrîri şöyledir: Hz. Mûsa Allah'ın sözüne delâlet eden lafızları Kitap ve melek vasıtası olmadan işitmiştir. Allah yaratılmış varlıklardan hiçbirinin kazanmasıyla olmayan bir ses yaratmak suretiyle kelâmını ona işittirerek anlatmış ve bu şekilde ona lütufta bulunmuştur. Diğer peygamber ise kullar tarafından kazanmış olunan kelâmı işiterek bu şekilde O'nun kelâmını anlarlar. Bundan dolayı Hz. Mûsa "kelîmullah" olmakla özel kılınmıştır.<sup>648</sup>

### 3.5.2.7. Tekvîn

Akşehrî, Mâtürîdî kelamcılarla Eş'arîler ve Mu'tezile arasında tartışmalı bir mesele olan tekvîn sıfatıyla ilgili öncelikle konuyla ilgili iki hususun bilinmesinin gerekliliğine işaret etmektedir. Bu iki husus, tekvîn'in mahiyetinin açıklanması ve tekvîn ile kudret ve irade arasındaki farkın açıklanmasıdır.<sup>649</sup>

I. Akşehrî, tekvîn'in mahiyetine dair Ebü'l-Muîn en-Neseî'den şu ifadelerini nakleder: "Tekvîn, tahlîk, halk, îcâd, ihdâs, ihtirâ' eş anlamlı (müterâdif) isimler olup bunlarla tek bir anlam kastedilir. Bu, yok olanın (ma'dûm) yokluktan varlığa çıkarılmasıdır."<sup>650</sup> Akşehrî tekvîne Farsçada "هست کردن" denildiğini belirtir.<sup>651</sup>

Akşehrî ayrıca tekvîn'in mahiyetine dair Şemsüddin es-Semerkindî'nin şu sözlerini aktarır:

<sup>646</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 65b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 57b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 31b.

<sup>647</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 65b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 57b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 31b.

<sup>648</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 65b-66a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 57b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 31b; Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, s. 139.

<sup>649</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 66a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 57b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 31b.

<sup>650</sup> Bkz. Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebîratü'l-edille*, I, 400.

<sup>651</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 66a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 57b-58a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 31b.

“Açık olan husus, tekvînin Allah Teâlâ’nın “Bir şeyi dilediği zaman, O’nun emri o şeye anlak ‘ol’ demektir. O da hemen oluverir”<sup>652</sup> sözündeki “kün/ol” emrinden ibaret olduğudur. Çünkü bu, hakiki anlamda tekvîndir. ‘Kün/ol’ sözü kadîm olduğu gibi tahlîkin (tekvîn) kadîm, var olanın (kâin) da hâdis olduğunu söylediler. Ancak Mâverâunnehir ulemasından bir grup, tahlîkin ‘kün (ol)’ emri olmadığını aksine başka bir şey olduğunu söyledi. Onun başka şey olduğunun ve varlığının açıklanması zordur.”<sup>653</sup>

Akşehrî, bir başka grubun tekvînin, var etme (îcâd) halinde kudretin makdûra olan taalluku olduğunu söylediğini belirtir. Bu taalluk sonucunda kudrete konu olan şey (makdûr) varlığı meydana gelir. Bu görüşe göre “Bir şeyi dilediği zaman, O’nun emri o şeye ancak ‘ol’ demektir. O da hemen oluverir” ayeti, tekvînin var edilmesi (îcâd) irade edildiği halde varlığa geldiğine delâlet eder. “Hemen oluverir (فيكون)” sözü dolayısıyla da varlık bunun üzerine meydana gelir. Çünkü buradaki “fa” harf-i ceri sıra (tertîb) ve sonralık (ta‘kib) ifade eder. Tekvîn bu şekildeki bir taalluktan ibaret olduğunda ise Allah Teâlâ’nın kadîm bir sıfatı olmaz.<sup>654</sup>

II. Akşehrî tekvîn ile kudretin iki yönden fark olduğunu belirtmektedir:

a. Kudretin taalluk ettiği şey (müteallak) yani mümkün, anka kuşu, civadan deniz, ayın çok olma örneklerinde olduğu gibi var olmayabilir. Tekvînin taalluk ettiği şeyin (müteallak) yani mükevvenin ise bunun aksine var olmaması imkânsızdır. Dolayısıyla da kudret tekvînden başka olur.<sup>655</sup>

b. Kudret kudrete konu olan (makdûr) şeyin imkânına taalluk eder ve onun varlığının imkânında (sıhhat) müessir olur. Tekvîn ise kudrete konu olan şeyin varlığına taalluk eder ve onun varlığında müessir olur. Dolayısıyla da tekvîn, kudretten başkadır.<sup>656</sup>

Akşehrî, Fahreddin er-Râzî’nin buna şöyle bir itiraz yönelttiğini belirtir:

---

<sup>652</sup> Yasin, 36/82.

<sup>653</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 66a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 58a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 31b; Semerkandî’nin *es-Sahâifü’l-ilâhiyye* adlı eserinde böyle bir ifadesini bulamadık. Ancak bu ifadeler parçalı olarak Semerkandî’nin *el-Meârif fi şerhi’s-Sahâif* adlı eserinde geçmektedir. Bkz. Semerkandî, *el-Meârif fi şerhi’s-Sahâif*, İran İslâmî Şura Meclisi Kütüphanesi (Kütübhâne-i Meclis-i Şûrâ-i İslâmî, nu. 748846).

<sup>654</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 66a-66b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 58a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 31b.

<sup>655</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 66b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 58a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 31b-32a.

<sup>656</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 66b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 58a-58b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 32a.

“Kudret sıfatı imkân (cevâz) yoluyla müessirdir. Yani kudretin tesire taalluk etmesi de tesire taalluk etmemesi de mümkündür. Tahlik (tekvîn) de eğer imkân yoluyla müessir olursa kudretin aynı olur. Eğer o (tekvîn) zorunluluk (vücûb) yoluyla müessir olursa, Allah Teâlâ'nın tercih sahibi değil (muhtâr) değil zorunlu (mûcib) olması gerekir. Bu ise imkânsızdır.”<sup>657</sup>

Akşehrî'ye göre Râzî'nin bu itirazına şöyle cevap verilir: Yaratmanın yaratılmıştaki tesiri zorunluluk (vücûb) yoluyla. Bu şu anlama gelir; Allah ne zaman yaratırsa, mahlukun varlığı zorunlu olur. Böyle olmadığı takdirde ise acizyet gerekli olur. Onun (yaratma) Allah tarafından meydana gelmesi (husûl) ise imkân (cevâz) yoluyla. Çünkü Allah ne zaman dilerse yaratır, ne zaman dilemezse yaratmaz. Kudret ise bunun aksinedir. Çünkü onun tesiri, imkân (cevâz) yoluyla, onun Allah tarafından meydana gelmesi (husûl) ise zorunluluk (vücûb) yoluyla. Dolayısıyla yaratmanın (tekvîn) zorunluluk (cihetü'l-îcâb) ve imkân (cihetü'l-cevâz) olmak üzere iki yönü bulunur. Bahsedilen zorunluluk yönünden Allah'ın zorunlu (mûcib) olması gerekmez. İmkân yönünden ise bahsedilen açıklamayla birlikte tekvînin kudret olması gerekmez.<sup>658</sup>

Akşehrî, tekvîn ile irade arasındaki farka dair şunları söyler: İrade tekvînden önce gelir (mütekaddim). Önce gelen (mütekaddim) ise zorunlu olarak sonra gelenden (müteahhir) başkadır. Ancak Akşehrî bunun problemliliğini (fihi nazar), bunun az bir tefekkürle bilineceğini belirtir.<sup>659</sup>

Akşehrî bu hususları izah ettikten sonra Neseffî'nin metnini çözümlenmeye başlamaktadır. Neseffî tekvîn sıfatıyla ilgili öncelikle şunları şunları söylemektedir:

“Tekvîn, Allah'ın diğer bütün sıfatları gibi O'nun zâtıyla kâim ezeli bir sıfattır. O (tekvîn), âlemin ve onun bütün cüzlerinin var olma vaktinde yaratılmasıdır. Nitekim O'nun (Allah) iradesinin ezeli olup irade edilenlerin (murâdât) var olma vaktinde O'nun iradesine taalluk etmesinde olduğu gibi. Yine ezeli kudreti ile kudrete konu olan şeylerin (maktûrât) durumu da böyledir.”<sup>660</sup>

Akşehrî de tekvînin mükevvenenden başka olduğunu, tekvînin, ilim, kudret, irade gibi diğer

<sup>657</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 66b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 58b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 32a.

<sup>658</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 66b-67a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 58b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 32a.

<sup>659</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 67a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 58b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 32a.

<sup>660</sup> Neseffî, *Umde*, s. 18.

sıfatlar gibi Allah'ın zâtıyla kâim ezeli bir sıfat olduğunu belirtmektedir.<sup>661</sup>

Tekvîn Allah'ın zâtıyla kâim ezeli bir sıfat olup, Âlem ve günlük hadisler gibi alemin her bir parçasının (cüz') varlığı, var olma vaktinde Allah'ın ezeli tekvînine taalluk eder. Alemin her parçası, kendilerine has vakitlerinde Allah'ın tekvînine taalluk eder.<sup>662</sup>

Akşehrî tekvînin irade ve kudrete olan benzerliğini şöyle izah etmektedir: Allah'ın iradesi kadîm olup O'nun zâtıyla kâimdir. İrade edilenler (murâdât) ise kendilerine özel vakitlerinde sırayla ve art arda Allah'ın iradesine taalluk ederler. Dolayısıyla irade edilenlerin (murâdât) iradeye nispeti, yaratılanların (mükevvenât) tekvîne nispeti gibidir. İrade, kadîm olduğu gibi tekvîn de kadîmdir. Yine benzer şekilde Allah'ın kudreti ezeli olup O'nun zâtıyla kâimdir. Kudrete konu olan şeyler (maktûrât) ise kendilerine özel vakitlerinde Allah'ın kudretine taalluk ederler. Akşehrî, kelâm bahsinde de geçtiği üzere farklı zamanlarda vâki olan bu taallukların değişmesinden, Allah'ın hakîkî sıfatlarının değişmesinin gerekmeğini kaydetmektedir.<sup>663</sup>

Akşehrî'ye göre Neseî'nin tekvînle birlikte irade ve kudret sıfatlarını zikretmesi, "tekvînin irade ve kudret dışında olmadığı" ve "irade ve kudret haricinde ek olarak tekvîn sıfatını ispata ihtiyaç olmadığı" şeklindeki düşünceleri reddetmek içindir. Akşehrî'ye göre "Kudret ve iradenin eşyanın var olması konusunda yeterli olması niçin mümkün olmasın? Başka bir sıfata olan ihtiyaç nedir?" şeklindeki bir itiraza şöyle cevap verilir: Kudret ve iradenin sıfatlarının, tesir olmadan eserinin (mükevven) var olmasında yeterli olmadığı açıktır. Tesir ise tekvîndir. Bundan dolayı eşyanın var olmasında tekvîne ihtiyaç duyulur. Dolayısıyla da onu ispat etmek gerekir.<sup>664</sup>

### 3.5.2.7.1. Tekvînin Allah Zâtı'yla Kâim Olduğu ve Zâtî-Fiilî Sıfat Ayrımı

Neseî, tekvîn sıfatıyla ilgili görüşünü açıkladıktan sonra Eş'arî ve Mu'tezile'nin konuyla ilgili görüşlerine yer vermekte ve onların görüşlerini eleştirmektedir. Neseî bu iki mezhebin görüşünü şöyle açıklar:

"Eş'arî, zâtî sıfatların kadîm olup O'nun (Allah) zâtıyla kâim olduğunu, yaratma

<sup>661</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 67a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 58b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 32a.

<sup>662</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 67a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 58b-59a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 32a.

<sup>663</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 67a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 59a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 32a.

<sup>664</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 67a-67b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 59a; BnF nüshasında bu kısım atlanmış gözükmektedir.

(tekvîn) ve hayat verme (ihyâ) gibi fiilî sıfatların ise hâdis olup O'nun zâtıyla kâim olmadığını söyledi. Mu'tezile ise herhangi bir sıfatın Allah zâtıyla kaim olmayacağını söyledi.”<sup>665</sup>

Akşehrî, Eş'arî'nin zâtî ve fiilî sıfatlara yaklaşımı hakkında farklı görüşler olduğuna dikkat çekmektedir. Buna göre Neseî ve Sâbûnî'nin şu görüştedir: Eş'arî ilim, kudret, irade vb. zât sıfatlarının kadîm, Allah'ın zâtıyla kâim olduğu ve Allah Teâlâ'nın ezelde hayy, kâdir, alîm vb. olduğu görüşündedir. Eş'arî'ye göre ihyâ, imâte, tasvîr, tahlîk, irzâk ve bu minvaldeki fiil sıfatlar ise hâdis olup Allah'ın zâtıyla kâim değildir. Akşehrî yine Neseî ve Sâbûnî'nin şu görüşte olduklarını belirtir: Eş'arî zâtî ve fiilî sıfatları şu şekilde ayırmıştır: Olumsuzlanmasından (nefy) eksiklik gerekli olan her sıfat, zâtî sıfattır. Mesela, hayat sıfatı olumsuzlanırsa, eksiklik olan ölüm (mevt) gerekir. Olumsuzlanmasından eksiklik gerekli olmayan her sıfat ise fiilî sıfattır. Mesela, ihyâ (hayat verme) olumsuzlanır ve “Allah filan kişiye hayat verdi, falan kişiye ise hayat vermedi” denilirse, eksiklik gerekli olmaz.<sup>666</sup>

Akşehrî Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin ise şöyle dedidiğini aktarmaktadır:

“Muhâlifler şöyle dedi: Zât sıfatlarından olan ezeli, fiil sıfatlarından olan ise hâdistir. Bunun üzerine Mu'tezile ve Ehl-i hadîs kelâmcıları arasında icma oluştu. Onlar, O'nun (Allah), ezelde hayy, kâdir, âlim, semî', basîr olduğunu, O'nun (Allah), ezelde yaratan (hâlık), rızık veren (râzık), suret veren (musavvir), hayat veren (muhyî), öldüren (mümît) olmadığını söylerler. Çünkü ilk kısım zâtî sıfatlardan, ikinci kısım ise fiil sıfatlarındandır.”<sup>667</sup>

Akşehrî Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin daha sonra şöyle dediğini aktarmaktadır:

Mu'tezile o ikisi (zâtî ve fiilî sıfatlar) arasındaki farkın şu şekilde olduğunu söyledi: Nispet edilip olumsuzlanması (nefy) mümkün olmayan, zât sıfatlarındandır. Çünkü “O (Allah) şunu bilir” denilebilir ancak “Şunu bilmez” denilemez. Benzer şekilde “O, şuna güç yetirir” denilebilir ancak “O, şuna güç yetiremez” denilemez. Sonra “Allah Zeyd için çocuk yarattı, Amr için yaratmadı” ve “O, Abdullah'ı malla rızıklandırdı, Halid'i rızıklandırmadı” denilebilir. Dolayısıyla bu, farkın bu olduğu

<sup>665</sup> Neseî, *Umde*, s. 18-19.

<sup>666</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 67b-68a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 59a-59b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 32a.

<sup>667</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 68a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 59b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 32a; Bkz. Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebseratü'l-edille*, s. 403.



gösterdi. Kerrâmiyye'den İbn Heysem bu ayrımı muhaliflerinin mezheplerini bilmemesi sebebiyle Abdullah b. Saîd el-Kâtân'a (İbn Küllâb) ve Eş'arî'ye nispet etti.<sup>668</sup>

Akşehrî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin daha sonra "Ehl-i hadis kelâmcıları bu ikisini (zâtî ve fiili sıfatlar) şöyle ayırırlar: Olumsuzlanmasından (nefy) noksanlık gerekli olan, zât sıfatlarındandır." dediğini ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin daha önce Eş'arî'nin ayrımında zikredilen örneklerle bunu örneklendirdiğini belirtmektedir. Akşehrî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin devamında "Olumsuzlanmasıyla eksiklik gerekli olan ise fiil sıfatlarındandır" dediğini ve bunu da daha önce zikredilen örneklerle örneklendirdiğini belirtmektedir.<sup>669</sup>

Akşehrî yukarıda geçen nakilleri aktardıktan sonra Nesefî ve Sabûnî'nin görüşü ile Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin görüşleri arasında açık bir muhalefetin olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Akşehrî'ye eğer Nesefî tekvîn konusunu iradeden sonra ele almış olsaydı, bu daha uygun olurdu. Çünkü irade tabii (bi't-tab') olarak tekvînden önce gelir.<sup>670</sup>

Akşehrî, Ehl-sünnet ve'l-cemaat'ın, Allah'ın sıfatlarını iki kısma ayırmanın hatalı olduğunu söylediklerini belirtmektedir. Zira fiil de zât sıfatıdır. Akşehrî, her ne kadar kendileri tarafından zât sıfatı, fiil sıfatı denilse de bununla fiil olan sıfatın kastedildiğini, bunun başka bir şeyin kastedilmediğini ifade etmektedir. Dolayısıyla zâtî sıfatlarla fiil sıfatlar arasında fark bulunmaz.<sup>671</sup>

Akşehrî, Nesefî'nin "Mu'tezile ise şöyle dedi: Herhangi bir sıfat O'nun (Allah) zâtıyla kâim olmaz" şeklindeki sözünü şöyle açıklamaktadır: Allah'ın zâtın ötesindeki (verâe'z-zât) ilim ile değil zâtıyla âlim olduğu ve zâtın ötesindeki kudret ile değil zâtıyla kâdir olduğu görüşüne binaen herhangi bir sıfat Mu'tezile'ye göre Allah'ın zâtıyla kâim olmaz. Akşehrî'ye göre bu durumda herhangi bir sıfat zâtın ötesinde ve Allah'ın zâtıyla kâim olmaması gerekir. Çünkü bir şeyin başka bir şeyle kâim olması, o şeyin kendisinde var olmasının (tehakkukuhû fi nefsihî) uzantısıdır. Sıfat, Mu'tezile'ye göre zâtın ötesinde olmadığından, Allah'ın zâtıyla da kâim olmaz. Akşehrî onların bu konudaki

<sup>668</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 68a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 59b-60a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 32a-32b; Bkz. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, s. 403-404.

<sup>669</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 68a-68b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 60a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 32b; Bkz. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, s. 404.

<sup>670</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 68b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 60a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 32b.

<sup>671</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 68b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 60a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 32b.

delillerinin ve onlara verilen cevapların kemâl sıfatlarının ispatı konusunda açıklandığı belirtmektedir.<sup>672</sup>

Akşehrî bu noktada şöyle bir itirazın ileri sürülebileceğini belirtir: “Burada Mu‘tezile’nin görüşünün açıklanması gereksiz tekrardır (müstedrek). Çünkü daha önce geçen hususlardan onlara (Mu‘tezile) göre zâtın ötesinde bir sıfatın olmadığı anlaşılır.” Akşehrî’ye göre bu husus açıklamalardan iltizâm yoluyla, burada ise mutâbakat yoluyla anlaşılır. Dolayısıyla da tekrar gerekli olmaz.<sup>673</sup>

### 3.5.2.7.2. Tekvînin Mükevvenen Başka Oluşu

Nesefî, Eş‘arîler’in ve Mu‘tezile’nin tekvînin mükevvenle aynı olduğuna dair görüşlerini şu sözleriyle eleştirmektedir: “Eş‘arî ve Mu‘tezile’ye göre tekvîn ve mükevven birdir. Bu, darb (vurma) ve madrûbun (vurulan) bir olmasında olduğu gibi imkânsızdır.”<sup>674</sup>

Akşehrî bu bağlamda öncelikle konuyla ilgili görüşlere yer verir. Buna göre Eş‘arî, Mu‘tezile’nin geneli, Neccâriyye ve Ehl-i hadis kelâmcılarının tamamı, tekvînin mükevvenin ötesinde (verâe’l-mükevven) bir anlamının olmadığı, tekvînin mükevvenle aynı olduğunu görüşünü benimsemiştir.<sup>675</sup> Akşehrî’ye göre onların bu konudaki naklî delillerinin şunlardır:

- a. “İşte Allah’ın yarattıkları (halkullah), haydi bana onun dışındakiler ne yaratmış gösterin!”<sup>676</sup> Allah bu ayette ulûhiyyetinin birliğine, yokluktan sonra kudretiyle var ettiği fiilleriyle istidlalde bulunmuş ve bu fiilleri için halk (mahluk) ismini kullanmıştır.
- b. “Sizi annelerinizin karnında yaratmadan yaratmaya geçirerek (halkan ba‘de halk) yaratıyor”<sup>677</sup> Burada yaratma (halk), yaratmadan sonra kılınmıştır. Kadîm olanın, varlıkta sonra gelmesi mümkün değildir. Dolayısıyla tekvîn, mükevvenen başka olmaz.
- c. “Onu başka bir yaratılışla (halkan âhar) meydana getirdik”<sup>678</sup> ve “O (Allah) yaratmaya

<sup>672</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 68b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 60a-60b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 32b.

<sup>673</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 68b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 60a-60b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 32b.

<sup>674</sup> Nesefî, *Umde*, s. 19; Nesefî’nin tekvînin mükevvenle aynı olmayacağına dair eleştiri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Önal, Recep, *Ebü’l-Berekât en-Nesefî ve Kelâmî Polemikleri*, Bursa: Emin Yayınları, 2017.

<sup>675</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 69a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 60b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 32b.

<sup>676</sup> Lokman, 31/11.

<sup>677</sup> Zümer, 39/6.

<sup>678</sup> Mü’minûn, 23/14.

başlar, sonra onu tekrar eder”<sup>679</sup> ayetlerinde yaratma için başlangıç (ibtidâ’) ve tekrar (iâde) ortaya konulmuştur. Başlangıç ve tekrar ise hâdisliğe delildir. Akşehrî, onların bunlara ilaveten yaratma (halk) isminin mahluk için kullanıldığı diğer ayetleri de delil olarak kullandıklarını belirtir.<sup>680</sup>

Akşehrî, onların bu delillerine cevap olarak mastar isminin mef’ûl için kullanılmasının yaygın bir mecaz olduğunu söyler. Nitekim Allah’ın gücüne konu olan şey (makdûr) için “Onun kudretine (matar ismi) bakın” denilir. Bu durumda ise zikredilen bu ayetler yaratmanın (halk) yaratılarda (mahlûk) olduğuna delâlet etmez. Akşehrî nitekim adaletin (adl: matar ismi) adil hakkında kullanımının yaygın olduğunu, hatta birisi “Allah Teâlâ adl değildir” dediğinde insanların onu kâfir sayacağını belirtmektedir.<sup>681</sup> Kısaca ifade etmek gerekirse Akşehrî’ye delil olarak sunulan ayetlerde yaratmanın (halk), yaratılmış varlıklar için kullanılması yaratmanın (tekvîn) yaratılan (mükevvenle) aynı olduğunu göstermez. Bunlar mezâzî ifadelerdir.

Akşehrî, Nesefî’nin “Bu, darb (vurma) ve madrûbun (vurulan) bir olması gibi imkânsızdır” şeklindeki cevabının şöyle açıklar: Dövme (darb) ile dövülenin (madrûbun), yeme (ekl) ile yenilenin (me’kûl), öldürme (katl) ile öldürülenin (maktûl) bir olması imkânsız olduğu gibi tekvîn ile mükevvenin bir olmasının da imkânsızdır. Bunların imkânsızlığı aklın bedahetiyle bilinir.<sup>682</sup>

Akşehrî Nesefî’nin bu deliline ilaveten tekvînin (yaratma) mükevvenden başka olduğuna dair bazı delillere yer vermektedir:

I. Dil ehli, fiilin fâil ile mef’ûl arasındaki ilişki olduğunu söyler. Fâil ancak fiille kâim olması sebebiyle fâil, mef’ûl de ancak fiilin onun üzerinden gerçekleşmesiyle mef’ûl olur. Şâhit âlemde bu böyledir. Dolayısıyla tartışılan konu olan tekvîn ile mükevvende de böyle olur.

II. Tekvîn mükevvenin varlığının illetidir. İletinin ma’lûlün aynı olması imkânsızdır.

III. Âlemin varlığı Allah’ın tekvîniyledir. Eğer tekvîn mükevvenle aynı olursa, bir şey

---

<sup>679</sup> Rum, 30/11.

<sup>680</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 69a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 60b-61a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 32b; BnF nüshasında ikinci ve üçüncü deliller bulunmamaktadır.

<sup>681</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 69a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 61a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 32b.

<sup>682</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 69a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 61a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 32b.

kendisinin illeti olmuş our. Bu ise imkânsızdır. Çünkü bu durumda şeyin tek bir halde mevcut ve ma‘dûm olması gerekir.<sup>683</sup>

Akşehrî, Neseffî'nin yukarıda zikredilen deliline karşı birinin şdiyebileceğini belirtir:

“Tekvîn ile mükevvenin dövme (darb) ile dövülen (madrûb) gibi olduğunu kabul etmeyiz. Çünkü mükevven mef‘ûl-i mutlak, madrûb ise mef‘ûlün bihtir. Abdulkâhîr'in sözü buna delâlet eder. Nitekim o, *Esrârü'l-belâğa* adlı kitabında âlemin mef‘ûl-i mutlak olduğunu söyledi. O buna şöyle istidlalde bulundu: Mef‘ûlün bih, mevcut olup fâilin onda başka bir şey var ettiği şeydir. ‘Zeydi dövdüm’ ifadesinde olduğu gibi. Çünkü o (Zeyd) mevcuttu ve fâil onda darb (dövme) var etti. Mef‘ûl-i mutlak ise mevcut olmayıp aksine sırf yokluk olup fâilin onu var ettiği ve onu yokluktan çıkardığı şeydir.<sup>684</sup> Âlem bu şekildedir. Çünkü âlem sırf yokluktu, bunun üzerine Allah Teâlâ onu yokluktan varlığa çıkardı. Dolayısıyla darb ile madrûbun birliğinin imkânsızlığından, tekvîn ile mükevvenin birliğinin imkânsızlığı gerekli olmaz.”<sup>685</sup>

Akşehrî'ye göre bu itiraza iki yönden cevap verilmesi mümkündür:

I. Biz Allah Teâlâ'yı halk (yaratma) ile nitelendiriyoruz. Eğer halk (yaratma), mahlûkun aynı olsaydı, Allah'ın yaratılmış olanla (mahluk) nitelenmesi gerekirdi. Bu ise imkânsızdır.

II. Biz âlemi, Allah'ın mahluku olması konusunda muttasıl delille bilinceye kadar şüpheyile biliriz. Malum ise bilinen ise bilinmeyenden başkadır. Dolayısıyla Allah'ın âlemi yaratan (hâlık) olması, âlemin zâtından başkadır. Bunun üzerine tekvîn ile mükevvenin bir olması imkânsız olur.<sup>686</sup>

Akşehrî'ye göre eğer Neseffî “Darb ile mâdrûbta olduğu gibi” sözü yerine “Darb ile elemde olduğu gibi” demiş olsaydı yukarıda zikredilen itiraz söz konusu olmazdı. Ancak o bu takdirde de “Darbın elemden başka olduğunu kabul etmeyiz. Bilakis asıl tartışma buradadır.” şeklinde bir itirazın gelebilir. Akşehrî'ye göre bu itiraza şöyle cevap

<sup>683</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 69a-69b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 61a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 32b-33a.

<sup>684</sup> Bkz. Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâğa*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Kahire: Matbaatü'l-medeni, t.s., s. 327-238.

<sup>685</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 69b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 61a-61b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 33a.

<sup>686</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 69b-70a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 61b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 33a.

verilebilir: Darb elemin varolmasının (hudûs) illetidir. Eğer darb elemin aynı olsaydı, illetin malulün aynı olması gerekirdi. Akşehrî'ye göre yine bu itiraza şöyle cevap verilebilir: Darb dövenin (dârib) sıfatıdır. Elem ise dövülenin (madrûb) sıfatıdır. Bunlardan birinin sıfatı, diğerinin sıfatı olamaz.<sup>687</sup>

Akşehrî bu bağlamda şöyle bir itirazın dile getirilebileceğini belirtmektedir: “Bilgi (ilm) ve malumun bir olması mümkündür. Çünkü Allah Teâlâ ilmini yine ilmiyle bilir. Öyleyse fiil ile fâilin bir olması niçin mümkün olmasın?” Akşehrî bu eleştiriye iki açıdan cevap verileceğini belirtir:

1. İlim ile malumun bir olmasının mümkün olması, fiil ile fâilin bir olmasının mümkün olmasını gerektirmez. Çünkü fiil mef'ûlde müessirdir. Eser ile müessirin ise birbirinden başka olması (teğâyur) gerekir. Bundan farklı olarak ilmin malumda tesiri yoktur. Çünkü ilim malumun var olduğu halini değiştirmez. Dolayısıyla ilim ile malumun bir olması imkânsız değildir.

2. İlim ile malumun bir olması şâhit âlemde mümkündür, ancak fiil ile fâilin bir olması şâhit âlemde mümkün değildir. Nitekim dövme (darb) dövülenden (madrûb) başkadır. Dolayısıyla bu gaib âlemde de mümkün olmaz. Çünkü şâhit gâibin delilidir.<sup>688</sup>

Akşehrî bu noktada şöyle bir itirazın ileri sürülebileceğini belirtir: “Fiilin mef'ûlle bir olması mümkündür. Nitekim Basralılar mastarın fiilin hakikati olduğunu ve ona (matar) mef'ûl-i mutlak denilmesinin doğru olacağını söylemişlerdir. Dolayısıyla fiil fâille bir olur.” Akşehrî bu itiraza şöyle cevap vermektedir: Mastarın mef'ûl olduğu kabul edilmez. Çünkü Ferrâ<sup>689</sup>, Basralılara bu konuda muhalefet etmiş ve mastarın mef'ûl değil, fiil olduğunu söylemiştir. Mef'ûl ise fiilin kendisi değil fiilin taalluk ettiği şeydir. Akşehrî mastarın dil ehlinin ıstılahında mef'ûl olduğu kabul edilmiş olsa bile onun kelâm ehlinin ıstılahında mef'ûl olduğunun kabul edilmeyeceğini belirtir. İstılahlarda ise tartışma olmaz.<sup>690</sup>

<sup>687</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 70a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 61b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 33a.

<sup>688</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 70b-71a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 62b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 33b.

<sup>689</sup> Bu kişi, Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ olmalıdır (ö. 207/822).

<sup>690</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 71a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 62b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 33b.

### 3.5.2.7.3. Tekvînin Hâdis Olmasının İmkânsızlığı

Nesefî *Umde*'de tekvînin hâdis olmasının imkânsızlığını şöyle temellendirmektedir:

Onların söyledikleri gibi onun (tekvîn) hâdis olması imkânsızdır. Çünkü eğer o (tekvîn), tekvîn ile hâdis olursa, bu soru teselsüle doğru devam eder ya da kadîm bir tekvînde son bulur –ki iddia ettiğimiz budur-. Ya da o (tekvîn), tekvîn olmadan hâdis olur. Bunda ise Yaratıcının boşa çıkarılması (ta'tîlu's-sâni') vardır. Kelâmın hadîs olmasının iptalinde zikrettiğimiz şeyler burada da gerçekleşir.<sup>691</sup>

Akşehrî, Nesefî'nin Eş'arî ve Mu'tezile'nin görüşünün bâtil oluşuna üç yönden işaret ettiğini belirtmektedir. Bu delillerin takrîri şöyledir:

I. Akşehrî'ye göre Nesefî'nin eserinde yer verdiği delilin takrîri şöyledir: Eğer tekvîn hâdis olursa, şu ihtimallerin dışına çıkılmaz: Tekvîn, a) ya başka bir tekvînle var olur b) ya da başka bir tekvîn olmadan var olur.

a. Eğer o, başka bir tekvînle var olursa, ilk tekvîn için sorulan soru ikinci, üçüncü, dördüncü tekvîn için de sorulur ve bu şekilde devam eder. Bu ise ya teselsüle yol açar ya da kadîm bir tekvînde son bulur. Birincisi (yani teselsül) daha önce açıklandığı üzere imkânsızdır. İkincisi ise “âlemin tamamının tekvînin kadîm olduğunu” şeklindeki matlubu gerektirir. Çünkü bu durumda âlemin meydana gelmesi (hudûs), hadîs olan tekvîne, hadîs olan tekvîn de tekvînlerin kendisinde son bulunduğu kadîm olan tekvîne dayanır. Dolayısıyla da âlemin meydana gelmesi (hudûs) kadîm olan tekvîne dayanmış olur. Çünkü bir şeye dayanana dayanan, o şeye dayanmış olur.

b. Eğer hâdis tekvîn, tekvîn olmaksızın var olursa, bir hâdis, Allah'ın tekvîni olmaksızın var olmuş (hudûs) olur. Bunda ise Yaratıcının boşa çıkarılması (ta'tîlu's-sâni') vardır. Bu ise imkânsızdır. Nitekim hâdis varlıklarının tamamının Allah'ın var etmesi (ihdâs) ile meydana geldiği daha önce açıklanmıştı.<sup>692</sup>

Akşehrî Nesefî'nin ikinci ve üçüncü delile “Kelâmın hâdis olmasının iptalinde zikrettiğimiz şeyler burada da geçerçleşir” sözüyle işaret ettiğini belirtmektedir. Akşehrî'ye göre bu delillerin takrîri şöyledir:

II. Eğer tekvîn hâdis olsaydı, Allah'ın zâtı ezelde sabit olduktan sonra tekvînle muttasıf

<sup>691</sup> Nesefî, *Umde*, s. 19.

<sup>692</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 71a-71b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 62b-63a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 33b.

olurdu. Böyle olunca da Allah'ın zâtı bulundu halden değişikliğe uğramış olur. Bu ise hâdislik emâresi olduğundan imkânsızdır. Akşehrî kelâm bahsinde ifade ettiği problemin (nazar) burada da geçerli olduğunu belirtmektedir.<sup>693</sup>

III. Eğer tekvîn hâdis olursa şu ihtimallerin dışına çıkılmaz: O a) ya Allah'ın zâtında, b) ya başka bir mahalde, c) ya da mahal olmaksızın hâdis olur. Ancak bu ihtimallerin (aksâm) tamamı bâtıldır. Dolayısıyla tekvînin hâdis olması da bâtul olur. a) Birinci ihtimalin geçersizliği şundan dolayıdır: Çünkü eğer Kerrâmiyye'nin görüşünde olduğu gibi tekvîn Allah'ın zâtında hâdis olursa, Allah'ın zâtı hâdislere mahal olur. Her hâdislere mahal olan ise hâdistir. Sonuç olarak Allah'ın zâtı da hâdis olur. Bu ise imkânsızdır. b) İkinci ihtimalin geçersizliği şundan dolayıdır: Çünkü tekvîn başka bir mahalde hâdis olursa, tekvînle muttasıf olan Allah değil, bu mahal olur. Yine bu durumda âlemin varlığı bu mahallin tekvîniyle olmuş olur. Ayrıca bunda Yaratıcının işlevsiz kılınması (ta'tîlu's-sâni') vardır. c) Üçüncü ihtimalin geçersizliği şundan dolayıdır: Sıfatın kendisiyle kâim olması imkânsızdır. Yine eğer tekvîn mahal olmadan hâdis olsaydı, Allah'ın onunla vasıflanması başkasının onunla vasıflanmasından daha öncelikli olmazdı. Akşehrî metnin takririnin böyle olduğunu belirtmektedir.<sup>694</sup>

Akşehrî, Neseî'nin eserinde yer verdiği birinci delilin problemliliğini belirtmektedir. Çünkü tekvînin başka bir tekvînle hâdis olduğu tercih edilir ve Neseî'nin "Ya teselsül ya da kadîm bir tekvînde son bulması gerekli olur. Birincisi imkânsızdır. İkincisi ise matlubu gerektirir" şeklindeki sözüne şöyle denir: Bu silsilenin kadîm bir tekvînde son bulmadığı takdirde teselsülün gerekli olacağı kabul edilmez. Bu ancak ikinci tekvînin birinci tekvînden başka olduğu takdir edildiğinde gerekli olur. Bu ise kabul edilmez (memnu'). Nitekim şöyle denilir: Varlığın (vücûd) varlığı varlığın aynı, husûlün husûlü husûlün aynı, imkânın imkânı da imkânın aynıdır.<sup>695</sup>

Akşehrî yukarıda zikredilen delillere ilaveten iki yolla daha tekvînin kadîm oluşuna istidlalde bulunmanın mümkün olduğunu ifade etmektedir. Bu deliller şöyledir:

1. Allah "O öyle Allah ki yaratan (hâlik), yoktan var edendir."<sup>696</sup> sözüyle zâtını

<sup>693</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 71b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 63a-63b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 33b-34a.

<sup>694</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 71b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 63b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 34a.

<sup>695</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 72a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 63b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 34a.

<sup>696</sup> Haşir, 59/24.

yaratıcılıkla vasıflandırmıştır: Allah'ın zâtı kadîm ve O'nun kelâmı da ezeldir. Eğer tekvîn hâdis olsaydı, Allah ezelde tekvînle vasıflanmaz ve bu durumda O'nun bu sözü ya yalan ya da mecâz olurdu.

2. Tekvîn övgü (medh) sıfatıdır. Eğer Allah yaratıkların varlığından önce yaratan (hâlik) olmazsa, övgü sıfatını onların varlıklarıyla elde etmiş olur. Dolayısıyla da zâtıyla eksik (nâkisan bizâtihi), başkasıyla tamamlanan (müstekmilên bigayrihi) olur. Ancak Allah bundan yücedir.<sup>697</sup>

Akşehrî'ye göre Neseî eğer ilk olarak Allah'ın zâtı için tekvîni ispat edip daha sonra tekvîn ile mükevven arasındaki başkalığa ve tekvînin kadîm oluşuna istidlalde bulunsaydı bu daha uygun olurdu. Çünkü bir şeyin bir şey için sabit olması, o şeyin kendinde sabit olmasının uzantısıdır.<sup>698</sup>

#### 3.5.2.7.4. Muhaliflerin İtirazlarının Cevaplandırılması

Neseî, muhalif görüş sahiplerinin tekvînin kadîm oluşuna yönelik itirazlarına yer vermekte ve onların bu itirazlarını cevaplandırmaktadır. Neseî'nin buna dair ifadeleri şöyledir:

“Şöyle denilemez: ‘Tekvînin kadîm oluşu, mükevvenin kadîm oluşunu gerektirir. Çünkü mükevven olmadan tekvîn, dövülen (madrûb) olmadan dövme (darb) gibidir.’ Çünkü var olması (tekevven) tekvîne taalluk eden, zorunlu olarak hâdistir. Çünkü hâdisler, varlığı (hudûs) başkasına taalluk edendir. Kadîm ise varlığı başkasına taalluk etmeyendir. Tekvînin ezelde olması, âlemin onunla birlikte ezelde olması için değil, varlığı vaktinde olması içindir. O'nun (Allah) tekvîni ise ebedi olarak bâkidir. Dövmenin (darb) aksine her mevcudun varlığı O'nun (Allah) ezeli ebedî tekvînine taalluk eder. Çünkü o (darb) arazdır, dolayısıyla onun dövülenin (madrûb) var olma vaktine kadar devam etmesi düşünülemez.”<sup>699</sup>

Akşehrî'ye göre bu itirazın (suâl) takrîri şöyledir: Tekvîn hâdistir. Eğer o kadîm olsaydı (mukaddem), mükevvenin de kadîm olması gerekirdi (tâlî). Ancak bu bâtil olduğundan tekvînin kadîm olması da bâtil olur.

<sup>697</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 72a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 63b-64a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 34a.

<sup>698</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 72a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 64a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 34a.

<sup>699</sup> Neseî, *Umde*, s. 19.



Buradaki mülâzemet şöyle açıklanır: Çünkü tekvîn kadîm olduğunda, o mükevvenin varlığına ezelde taalluk eder. Dolayısıyla da mükevven kadîm olur. Çünkü mükevven olmaksızın tekvîn, dövülen (madrûb) olmaksızın darb gibidir. Ancak bu ikincisi imkânsız olduğundan, mükevven olmaksızın tekvîn de imkânsız olur. Çünkü tekvîn, mükevvenin varlığının tam illetidir. Ma‘lûlün ise tam illetinden geride kalması (tehallûf) imkânsızdır. Tâlî önermenin bâtil oluşu şöyle açıklanır: Hâdis olanın kadîm olması ittifakla imkânsızdır.<sup>700</sup>

Akşehrî, Neseffî'nin bu itiraza iki yönden cevap verdiğini belirtmektedir. Akşehrî'ye göre bu cevapların takrîri şöyledir:

I. Mevcudun varlığının var etmeye (îcâd) taalluk ettiği kabul edildiği takdirde, onun hâdis olduğu kabul edilmiş olur. Çünkü kadîm, varlığı başkasına taalluk etmeyendir. Hâdis ise varlığı başkasına taalluk edendir. Dolayısıyla bu durumda mükevven hâdis olur. O hâdis olduğunda ise kadîm olması imkânsız olur. Çünkü kadîm ile hâdis arasında karşıtlık (münâfât) vardır.<sup>701</sup>

Akşehrî bu cevabın, mülâzemetin (gereklilik) kabul edilmemesine (men‘) yönelik olduğunu belirtmektedir. Yani bu durumda itiraza karşı şöyle denilmiş olur: “Bu takdirde tekvîn kadîm oluşunun, mükevvenin kadîm oluşunu gerektirdiğini kabul etmeyiz. Bu ancak onun varlığı başkasının var etmesine (îcâd) taalluk etmediği takdirde gerekli olur. Bu ise kabul edilmez (memnu‘).<sup>702</sup>

Akşehrîye göre bu cevap problemlidir (fîhi nazar). Çünkü bu durumda mükevvenin hudûs-i zâtî ile hâdis olması, başka bir ifadeyle mükevvenin başkasına muhtaç olması gerekli olur. Bundan ise onun hudûs-i zâmani ile hâdis olması yani varlığının yokluk ile öncelenmiş olması gerekli olmaz. Akşehrî halbuki Ehl-i sünnet'in görüşünün, ezelde mevcut bir şey olmadığı halde Allah'ın ezelde mevcut olduğu şeklinde olduğunu belirtmekte, dolayısıyla da muhaliflerin iddialarının sabit olmayacağını söylemektedir.<sup>703</sup>

Akşehrî'ye göre bu delile verilebilecek kesin cevap şöyledir: Tekvîn kadîm olmasının

<sup>700</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 72a-72b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 64a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 34a.

<sup>701</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 72b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 64a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 34a.

<sup>702</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 72b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 64a-64b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 34a-34b.

<sup>703</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 72b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 64b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 34b.

mükevvenin kadîm olmasını gerektirdiği kabul edilmez. İtiraz sahibinin “Çünkü o (tekvîn) tam illettir, ma‘lûlün tam illetinden geri kalması imkânsızdır” şeklindeki sözüne ise şöyle cevap verilir: Tekvînin, mükevvenin varlığının tam illeti olduğu kabul edilmez. Zira tekvîn, mükevvenin varlığına taalluk ile birlikte tam illet olur. Taalluk ise hâdistir. İletinin cüz’ünün ezelde var olması, ma‘lûlün ezelde var olmasını gerektirmez. Yine taallukun hâdis olması, Allah’ın hakiki sıfatının hâdis olması gerektirmez. Dolayısıyla kelâm bahsinde de geçtiği gibi Allah’ın zâtında değişim gerekli olmaz.<sup>704</sup>

Akşehrî’ye göre bu itiraza karşı şöyle denilerek muârazada bulunmak mümkündür. Buna göre muhaliflere, “Deliliniz tekvînin hadîs olduğuna delâlet etmiş olsa bile, biz de bunu geçersiz kılacak delil vardır” denilerek şöyle denilir: Allah “O, yaratandır (hâlik), yoktan var edendir”<sup>705</sup> sözüyle kendini övmüştür. Eğer Allah ezelde yaratıcı (hâlik) olmasaydı, kendisiyle övündüğü şey ortadan kalkardı. Kendisiyle övülenin şeyin ortadan kalkması ise eksiklik doğurur. Çünkü zât, övgüyü (medh) hak ettiği durumda, onu hak etmediği durumdan daha mükemmel olur. Eksiklik ise hâdislik emerasi olduğundan Allah için düşünülemez. Akşehrî’ye göre Allah’ın ezelde yaratma sıfatına sahip olmadığını söyleyen, onun ezelde şuanki durumundan eksik olduğunu iddia etmiş olur.<sup>706</sup>

II. Neseffî’nin bu itiraza verdiği ikinci cevabın tahrîri ise şöyledir: Tekvînin ezelde sabit olmasının ezelde mükevvenin sabit olmasını gerektirdiği kabul edilmez. Bu ancak ezeldeki tekvîn, âlemin ezelde mevcut olması için olduğu takdirde gerekli olur. Halbuki bu kabul edilmez (memnû‘). Bunun aksine ezelde tekvîn, âlemin varlığının onun varlığı vaktinde mevcut olması içindir. Allah’ın tekvîni ve var etmesi (îcâd) ezelden ebede bâkîdir ve her mevcudun varlığı, varlığı vaktinde O’nun ezeli ve ebedî tekvînine taalluk eder. Buna göre muhaliflerin dövülen (madrûb) olmadan dövmenin (darb) olmasının imkânsızlığına tutunması bâtıldır. Çünkü darb-madrûb ile tekvîn-mükevven arasında fark vardır. Şöyle ki; darb araz olup onun varlığı dövülenin (madrûb) var olma vaktine kadar devam etmez. Tekvîn ise Allah’ın zâtıyla kâim bir mâna olup araz değildir. Dolayısıyla tekvînin varlığı, mükevvenin varlığına kadar ve sonrasında ebede kadar devam eder.<sup>707</sup>

<sup>704</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 72b-73a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 64b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 34b.

<sup>705</sup> Haşr, 59/24.

<sup>706</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 73a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 64b-65a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 34b.

<sup>707</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 73a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 65a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 34b.

Akşehrî Neseffî'nin bu cevabının melzûmun kabul edilmemesine (men'ı) yönelik olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla bu itiraza karşı "Tekvîn kadîm olduğunda mükevvenin de kadîm olmasının gerekeceğini kabul etmeyiz." denilir. Muhaliflerin "Çünkü mükevven olmadan tekvîn, dövülen (madrûb) olmadan dövme (darb) gibidir." şeklindeki sözlerine ise tekvîn ile mükevvenin dövme ile dövülen gibi olmadığı söylenerek cevap verilir.<sup>708</sup>

Akşehrî mükevven olmadan tekvîn'in varlığının mümkün olduğuna dair katl hükümlerinden bir örnek vermektedir: Katl kendisi sebebiyle bedenden ruhun çıktığı fiil olduğundan, bir insan ok attığında, ok ilerler ve atılan kimseye isabet eder ve onu yaralar. Sonra onda acılar (âlâm) meydana gelir ve devamında bu atış sebebiyle onun ruhu çıkar. Onun ruhu çıktığında, atışın henüz sonucu (ölüm) henüz var olmasa da bu ok atışının var olmasından itibaren katl fiili olduğu ortaya çıkar. Dolayısıyla maktul (öldürülen) olmadığı halde katl var olmuş olur. Katl hükmü ona taalluk ettiği için ok atan bunu hatayla yapmış olsa ve katl kefareti ödese, ok atılan kişi henüz yaşıyor olsa da bu kefarete geçerli olur.<sup>709</sup>

Akşehrî Allah'ın tekvînindeki durumun, Allah'ın ilmi, iradesi ve kudretinde de geçerli olduğunu belirtmektedir. O'nun ilminin kadîm olmasından malumların, iradesinin kadîm olmasından murat edilenlerin, kudretinin kadîm olmasından makdûrların kadîm olması gerekmediği gibi tekvîn'in kadîm olmasından da mükevvenin kadîm olması gerekmez. Akşehrî'ye göre bu gereklilik ancak Allah ihtiyarla fiilde bulunan (fâilun bi'l-ihdiyâr) değil, zâtıyla zorunlu (mûcibun bi'z-zât) olan olduğunda söz konusu olur.<sup>710</sup>

Akşehrî, tekvîn'in "kün/ol" emrinden başka oluşunun ispat edilmesinin ve onun kadîm oluşunun ispat edilmesinin zor olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu konuda zeki kimseler karşılıklı tartışmış ve akıllar hayrete düşmüştür. Çünkü akıllar, Allah'ın zâtı ve sıfatlarını anlama konusunda yetersizdir.<sup>711</sup>

<sup>708</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 73b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 65a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 34b; BnF nüshasında bazı ifadeler eksiktir.

<sup>709</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 73b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 65a-65b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 34b.

<sup>710</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 73b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 65b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 34b.

<sup>711</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 73b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 65b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 34b-35a.

### 3.5.2.7.5. Muhalif Görüşlerin Eleştirisi

Nesefî tekvînin kadîm oluşuna karşı ileri sürülen iddiaları cevapladıktan sonra Eş‘arîler’e ve Mu‘tezile’ye yönelik bir ilzama yer vermektedir:

“Sonra onlara (Eş‘arî ve Mu‘tezile) şöyle deriz: Âlemin varlığı Allah’ın zâtına ya da O’nun sıfatlarından birine taalluk eder mi yoksa etmez mi? Eğer onlar ‘hayır’ derlerse, O’nu (Yaratıcı) boşa çıkarmış (ta‘tîl) olurlar. Eğer ‘evet’ derlerse, şöyle deriz: Onun (âlemin varlığı) taalluk ettiği şey, ezeli midir yoksa hâdis midir? Eğer ‘hâdistir’ derlerse, bu durumda o (âlemin varlığının taalluk ettiği şey) âlemden olmuş olur. Ve yine bu durumda âlem, Allah tarafından değil onun (âlem) bir kısmıyla meydana gelmiş olur ki bunda ta‘tîl (Yaratıcının boşa çıkarılması) vardır. Eğer “ezelîdir” derlerse, şöyle deriz: Bu âlemin ezeli olmasını gerektirdi mi yoksa gerektirmedi mi? Eğer ‘evet’ derlerse, küfre girmiş olurlar. Eğer ‘hayır’ derlerse, onların şüpheleri geçersiz olmuş olur.”<sup>712</sup>

Akşehrî’ye göre Nesefî’nin bu ifadeleri, muhaliflerin tekvînin kîdeminin mükevvenin kîdeminin gerektireceği şeklindeki şüphelerine karşı üçüncü bir cevap mahiyetindedir.<sup>713</sup>

Akşehrî’ye göre Nesefî’nin bu ifadelerinin takrîri şöyledir: Buna göre onlara şöyle sorulur: Âlemin ve onun cüz‘lerinin varlığı, Allah’ın zâtına ya da O’nun sıfatlarından birine taalluk eder mi yoksa etmez mi? Bunun üzerine onların ya (1) evet ya da (2) hayır demeleri gerekir.

1. Eğer bu soruya “hayır” diyerek cevap verirlerse, bu durumda Allah’ın yaratıcılığını kabul etmemiş olurlar. Çünkü bu durumda âlemin ve onun cüz‘lerinin varlığı Allah’tan olmamış olur. Bu ise muhaliflerin görüşüne terstir ve küfürdür.

2. Eğer bu soruya “evet” diyerek cevap verirlerse, bu durumda onlara şöyle sorulur: Âlemin varlığının taalluk ettiği şey ister zât ister sıfat olsun, (2.1) hâdis midir yoksa (2.2) kadîm midir? Bu soru üzerine onların bu iki şıktan birini seçmeleri gerekir.

2.1. Eğer cevap olarak “hâdistir” derlerse, bu durumda âlemin varlığının Allah tarafından olmadığını kabul etmiş olurlar. Aynı zamanda bu görüş Allah’ın yaratıcı (hâlık) olmaktan çıkarılması anlamına gelir. Çünkü âlemin varlığının taalluk ettiği bu hâdis, Allah’ın

<sup>712</sup> Nesefî, *Umde*, s. 19-20.

<sup>713</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 73b-74a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 65b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 35a.

zâtıyla kâim bir sıfat değil âlemin bir parçası olmuş olur. Yine âlemin varlığının taalluk ettiği bu şey hâdis olduğu takdirde, o da bir var ediciye (muhtis) ihtiyaç duyar ve bu şekilde devam ederek ya teselsüle ya da devre yol açar. Ancak bu ikisi bâtıldır. Öyleyse onun hâdis olması da bâtil olur.

2.2. Eğer onlar âlemin varlığının taalluk ettiği şeyin kadîm olduğunu söylerlerse, onlara şöyle sorulur: Onun kadîm olması, âlemin kadîm olmasını (2.2.1) gerektirir mi yoksa (2.2.2) gerektirmez mi? Bunun üzerine onların bu iki seçenektan birini seçmeleri gerekir.

2.2.1. Eğer bunun üzerine “Evet, bu âlemin kadîm olmasını gerektirir” derlerse, görüşlerini terk etmiş olurlar ve kâfir olurlar. Çünkü bu durumda âlemin kadîm olduğunu ve onun var edicisinin ezeli olduğunu kabul etmiş olurlar.

2.2.2. Eğer bunun üzerine “Hayır, onun kadîm olması âlemin kadîm olmasını gerektirmez” derlerse, genel olarak (bi’l-külliyeye) onların şüpheleri geçersiz olur. Çünkü onlar bu durumda âlemin varlığının taalluk ettiği şeyin kadîm olduğunu ve âlemin kadîm olmadığını kabul etmiş olurlar. Akşehrî onların bu ezeli olan şey ile âlemin ezeli olmadığı konusunda her cevabının, kendilerinin de tekvînin ezeliyeti ile mükevvenin ezeli olmadığı konusundaki cevapları olacağını ifade etmektedir.<sup>714</sup>

Akşehrî bu ilzâma karşı şöyle denilebileceğini belirtir: “Âlemin varlığının hâdis bir sıfata taalluk ettiği seçeneğini tercih ederiz. Sizin ‘Bunda Yaratıcının boşa çıkarılması (ta’fîlu’s-sânî)’ vardır. Çünkü bu hâdis, âlemin parçasıdır’ şeklindeki sözünüze şöyle cevap veririz: O’nun âlemin parçası olduğunu kabul etmeyiz. Aksine bu Allah’ın sıfatıdır. O’nun sıfatı ise O’nun zâtından başka değildir ki bu söylediğiniz şey gerekli olsun.” Akşehrî buna şöyle cevap verir: Bu, Allah’ın âlemin yaratıcısı olduğunu kabul etmemekten (ta’fîl) daha çirkin bir tutumdur. Çünkü bu durumda Allah’ın zâtının hâdislere mahal olması gerekir. Akşehrî’ye göre bunun bâtil oluşu, her iki gruba göre açıktır.<sup>715</sup>

### 3.5.2.7.6. Eş‘arî’nin Tekvînle İlgili Görüşünün Çelişik Olduğu

Nesefî, *el-Umde*’nin tekvîn başlığı altında son olarak Eş‘arî’nin tekvînin hâdis olduğu görüşüyle, onun âlemin varlığının “kün/ol” hitabına bağlı olduğu görüşünün çelişkili olduğunu ifade etmektedir. O’nun bununla ilgili ifadeleri şöyledir: “Bununla birlikte

<sup>714</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 74a-74b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 65b-66a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 35a.

<sup>715</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 74b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 66a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 35a.

Eş‘arî’ye göre âlemin varlığı “kün/ol” hitabına taalluk eder. Dolayısıyla o (kün hitabı) tekvîn olur. Ki o (kün hitabı) ezeldir. Eş‘arî’nin sözü çelişkili olur.”<sup>716</sup>

Akşehrî Neseff’in bir önceki ifadelerinin Mu‘tezile ve Eş‘arî’nin görüşüne nakz ve ilzam içeren bir cevap olduğunu, buradaki ifadelerinin ise Eş‘arî’ye özel olduğunu ifade etmektedir.<sup>717</sup>

Akşehrî’ye göre Neseff’in ifadelerinin takrîri şöyledir: Eş‘arî’ye göre âlemin varlığı, bu konudaki ayet dolayısıyla<sup>718</sup> “kün/ol” hitabıyladır. Dolayısıyla şöyle denilir:

Eş‘arî’ye göre âlemin varlığı “kün (ol)” hitabına taalluk eder. (Küçük önerme)

Âlemin varlığının taalluk ettiği her şey ise tekvîndir. (Büyük önerme)

“Kün (ol)” hitabı, tekvîndir.

Akşehrî’ye göre buradaki küçük ve büyük önermeler açıktır.

“Kün/ol” hitabı, kelâm olduğundan dolayı ezeli olup Allah’ın zâtıyla kâimdir. Nitekim kelâm, Eş‘arî’ye göre ezeldir. Mükevvenler (yaratılanlar) ise hâdis olan cevherler ve arazlar olup, Allah Teâlâ’nın zâtıyla kâim değildir. Bu durumda şöyle denilir:

Allah Teâlâ’nın tekvîni ezeli olup Allah Teâlâ’nın zâtıyla kâimdir.

Mükevvenler (yaratılanlar) ise ezeli olmayıp Allah Teâlâ’nın zâtıyla kâim değildir.

Tekvîn, mükevvenden başkadır.

Akşehrî’ye göre yine bu kıyastaki küçük ve büyük önerme açıktır. Akşehrî, bu durumda Eş‘arî’nin sözünün kendi sözüyle çelişmiş olduğunu belirtmektedir. Nitekim Eş‘arî’nin daha önce tekvînin mükevvenin aynı olduğu görüşünde olduğu ifade edilmişti.<sup>719</sup>

Akşehrî’ye göre Eş‘arî’nin görüşünün çelişkili olduğu dört yönden açıklanabilir. Bu çelişki yönleri şöyledir:

1. Eş‘arî’nin tekvînin mükevvenin aynı olduğu görüşünde olduğu daha önce geçmişti.

<sup>716</sup> Neseff, *Umde*, s. 20.

<sup>717</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 74b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 66a-66b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 35a.

<sup>718</sup> Nahl, 16/40.

<sup>719</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 74b-75a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 66b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 35a.

O'nun âlemin varlığının “kün/ol” sözüyle olduğu sözünden ise –ki bu durumda “kün” sözü tekvîn olur- tekvînin mükevvenen başka olması gerekir. Bu durumda “tekvînin mükevvenin aynı olduğu” ve “tekvînin mükevvenen başka olduğu” şeklinde iki çelişik söz ortaya çıkar. Bu ise açık çelişkidir (tenâkuz).

2. Eş‘arî'nin daha önce geçen sözünden (tekvînin mükevvenin aynı olduğu) tekvînin hâdis olması, “kün/ol” hitabı hakkındaki sözünden –ki o tekvîndir- ise tekvînin kadîm olması gerekli olur. Dolayısıyla “tekvînin kadîm olduğu” ve “tekvînin hâdis olduğu” şeklinde iki çelişkili ifade ortaya çıkar.

3. Eş‘arî'nin “Tekvînin kadîm olması, mükevvenin kadîm olmasını gerektirir” şeklindeki itirazı ile “kün/ol hitabı mükevvenin kadîm olmasını gerektirmez” şeklindeki kabulü açık bir çelişkidir.<sup>720</sup>

Akşehrî bu noktada şöyle denilebileceğini belirtir: “Âlemin varlığının “kün/ol” hitabına taalluk ettiğini kabul ederiz, ancak “kün/ol” hitabının tekvîn olduğunu kabul etmeyiz. Dolayısıyla da bahsettiğiniz çelişki gerekli olmaz. Çünkü bu durumda konular (mevzû‘) bir olmaz. Çünkü önermelerin birinin konusu tekvîn, diğesinde ise “kün” hitabıdır. Dolayısıyla da çelişki gerekli olmaz.”<sup>721</sup>

Akşehrî buna şöyle cevap verir: Tekvîn, mükevvenin varlığının taalluk ettiği şeyden, îcâd ise varlığın taalluk ettiği şeyden ibarettir. Eş‘arîler’e göre ise âlemin varlığı “kün/ol” hitabına taalluk eder. Dolayısıyla “kün” hitabı zorunlu olarak tekvîn ve îcâd olmuş olur. Akşehrî bir şeyin hakikatini sunup onun ismini inkar eden kimsenin çelişkiye düşmüş olacağını belirtmektedir. O, bu zikredilenler çelişki olmadığı takdirde, Allah’ın âleminde asla çelişki olmayacağını, kelâmcıların bunu Eş‘arî'nin çelişkilerinden saydıklarını belirtmektedir.<sup>722</sup>

4. Tekvîn mükevvenin aynı olduğunda, Allah’ın zâtıyla kâim olmaması gerekir. Tekvîn, “kün/ol” hitabı olduğunda ise onun Allah’ın zâtıyla kâim olması gerekir. Dolayısıyla

<sup>720</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 75a-75b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 66b-67a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 35b.

<sup>721</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 75b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 67a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 35b.

<sup>722</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 75b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 67b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 35b.

“tekvînin Allah’ın zâtıyla kâim olduğu” ve “Tekvînin Allah’ın zâtıyla kâim olmadığı” şeklinde iki çelişkili ifade ortaya çıkar.<sup>723</sup>

### 3.5.2.8. İrade

Allah’ın sübûtî sıfatlardan birinin de irâde olduğunu belirten Akşehrî’ye göre bu bölüm, Allah’ın zâtı gereği zorunlu (mûcebün bi’z-zât) değil, ihtiyar sahibi (muhtâr) olduğunu ve ayrıca O’nun zorlama altında değil (muztar) değil irade sahibi (mürîd) olduğu konularını içerir. Akşehrî, Neseffî’nin metninin takrîrine geçmeden öncelikle konuyla ilgili üç hususun açıklanmasının gerektiğini belirtmektedir. Bunlar; iradenin anlamı, ihtiyarıyla var eden (mûcidun bi’l-ihtiyar) olmanın anlamı, zâtı gereği zorunlu (mûceb bi’z-zât) olmanın anlamıdır.<sup>724</sup>

Akşehrî iradenin anlamının daha sonra açıklanacağını belirtmektedir. Ona göre ihtiyârıyla var edenin (mûcidun bi’l-ihtiyâr) anlamı, dilediğinde yapan dilediğinde terk edendir. Bunun misali, irade sahibi şahıslardan meydana gelen iradî hareketler olup bu açıktır.<sup>725</sup>

Zâtı gereği zorunlu (mûcebun bi’z-zâtı) ise irade etsin ya da etmesin kendisinden başka bir şeyin meydana gelmesinin (südûr) zorunlu olduğu müessirdir. Ateşin kuru odunu yakması buna örnek olarak verilebilir. Çünkü ateş, odunla bitiştiğinde ister irade ona taalluk etsin ister etmesin onu kaçınılmaz olarak yakar.<sup>726</sup>

Akşehrî, Allah’ın âlemi ihtiyarıyla var ettiği konusunda Müslümanların ittifak ettiğini belirtir. Müslümanlara göre Allah, zâtı gereği zorunlu (mûceb bi’z-zât) değil, ihtiyârıyla fiilde bulunandır (fâil bi’l-ihtiyâr). Filozoflar ise buna aykırı olarak Allah’ın fiillerinin meydana gelmesinin (sudûr) zorunluluk yoluyla olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla onlara göre Allah, zâtı gereği zorunludur (mûceb bi’z-zât).<sup>727</sup>

<sup>723</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 75b-76a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 67b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 35b.

<sup>724</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 76a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 67b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 35b.

<sup>725</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 76a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 67b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 35b.

<sup>726</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 76a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 67b-68a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 35b.

<sup>727</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 76a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 68a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 35b-36a.



### 3.5.2.8.1. Akfî Deliller

Nesefî *el-Umde*'de Allah'ın ihtiyâr ve irade sahibi oluşunu şu sözleriyle temellendirmektedir:

“Âlemin Yaratıcısı âlemi ihtiyârî ile yaratmıştır. Çünkü ihtiyâr sahibi olmayan zorunluluk altında olup (muztar) mecburdur, dolayısıyla da aciz olur. İrade olmaksızın ihtiyar olmaz. İrade, fiile konu olan şeylerin (mef'ûlât) başka yönlere değil bir yöne, başka vakitlere değil bir vakte ait olmasını gerekli kılan bir sıfattır. Çünkü irade olmasaydı, bir vakit bir vakitten daha öncelikli, bir nicelik (kemmiyet) ve bir nitelik (keyfiyet) diğerlerinden daha öncelikli olmazdı. Çünkü kudretin tesiri var etmededir (îcâd). Kudret, vakitlerin farklılaşmasıyla farklılaşmaz.”<sup>728</sup>

Akşehrî, Nesefî'nin sözlerini şöyle açıklar: Eğer Allah için ihtiyâr sabit olmasaydı (mukaddem), O zorunlu ve mecbûr olurdu (tâlî). Zorunlu olmak ile ihtiyar sahibi olmak arasında başka bir kategori olmadığından, bu durumda dilese de dilemese de fiiller ondan meydana gelmiş olurdu. Allah'ın zorunlu (muztâr) ve mecbûr olması ise O'nun aciz olmasını gerektirir. Allah'ın aciz olması ise imkânsızdır. Dolayısıyla O'nun zorunlu (muztar) ve mecbur olması da imkânsız olur. Bu iki durum (zorunlu ve mecbur) imkânsız olduğunda ise O'nun ihtiyâr sahibi olmaması da imkânsız olur. Dolayısıyla Allah'ın âlemi ihtiyârıyla yarattığı ortaya çıkar. Akşehrî'ye göre buradaki gereklilik (mülâzemet) ve tâlî önermenin bâtil oluşu açıktır.<sup>729</sup>

İhtiyâr ise irade tarafından öncelenmiştir (mesbûk). Çünkü irade ihtiyârın cüz'üdür ve cüz' doğal olarak (bi't-tab') bütünün önüne geçer. İradenin ihtiyârın cüz'ü olması şöyle açıklanır: İrade, fiili yapmaya ya da terketmeye yönelik bir meyletme durumudur (hâletün meylâniyye). İhtiyâr ise tercih ve kesin karar (tasmîm) ile birlikte bu meyil durumundan ibarettir. Bu durumda irade ihtiyarı öncelemiş olur. Dolayısıyla iradenin de Allah için sabit olması gerekir. Kısaca ifade etmek gerekirse, Allah ihtiyâr sahibidir. İhtiyârın varlığı, iradenin varlığını gerektirir. Dolayısıyla da Allah irade sahibi olur.<sup>730</sup>

Akşehrî'ye göre meyletmenin (meyelân) Allah için kullanılmasının imkânsızdır. Dolayısıyla yukarıdaki “meyil durumu (hâletün meylâniyye)” şeklindeki irade tanımı,

<sup>728</sup> Nesefî, *Umde*, s. 20.

<sup>729</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 76a-76b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 68a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 36a.

<sup>730</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 76b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 68a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 36a.

Allah'ın iradesi için geçerli olmaz. Bundan dolayı da Neseffî iradeyi eserinde “Fiile konu olan şeyleri (mef'ûlât) belirli bir yöne, belirli bir vakte ait (tahsis) kılmayı gerektiren sıfat” şeklinde tarif etmiştir.

Akşehrî bu tarifteki “belirli bir yöne ait kılmayı gerektiren” ifadesini şöyle açıklar: Bu, fiile konu olan şeylerin (makdûrât) bir kısmının özel suret ve yapıya ait olmasının tercih edilmesini ifade etmektedir. Nitekim insan sureti, iki ayağı üzerine yürüyen uzunumsu (boyolu) bir cisim (cismun tûlânî) şeklindedir. Hayvanların sureti ise dört ayak üzerinde, karnı üzerinde yürüyen v.b şekillerdeki farklı suretlere ait kılınmıştır.

Akşehrî, Neseffî'nin tanımında geçen “belirli bir vakte ait kılmayı gerektiren” ifadesini ise şöyle açıklar: Bu, fiile konu olan şeylerin (makdûrât) bir kısmının varlığının özel bir vakte ait (tahsîs) kılınması anlamına gelmektedir. Nitekim Hz. Nûh'un varlığı önceki bir zamana, bizim varlığımız ise şimdiki zamana tercih edilmiştir.<sup>731</sup>

Akşehrî, Neseffî'nin iradeyi tarif ederken kullandığı “sıfat” ifadesinin bu tanımın cinsi olup bütün sıfatları kapsadığını, “gerektiren (yûcibu)” ve devamındaki ifadenin ise tanımın fasl-ı karîbi (yakın ayırım) olup onu diğer sıfatlardan ayırdığını belirtmektedir.<sup>732</sup>

Akşehrî, Neseffî'nin “Çünkü o (irade) olmasaydı, bir vakit bir vakitten daha öncelikli, bir nicelik (kemmiyet) ve bir nitelik (keyfiyyet) diğerlerinden daha öncelikli olmazdı. Çünkü kudretin tesiri var etmededir (îcâd). Bu (kudret) vakitlerin farklılaşmasıyla farklılaşmaz.” şeklindeki sözlerini şöyle açıklar: Allah irade sahibi olmadığı takdirde Zeyd'in bir zira boyunda olması (tahakkuk), onun iki zira olmasından daha öncelikli olmazdı. Yine bu durumda Zeydin beyaz tenli olması, onun siyah tenli olmasından daha öncelikli olmazdı.<sup>733</sup>

Akşehrî bu açıklamaların ardından fiile konu olan şeyleri (mef'ûlât) özel bir vakte, özel bir niceliğe ve özel bir niteliğe tercih edenin (muhasşis), Allah'ın zâtı, kudrete konu olan nesnelere kendisi, ilim sıfatı ya da kudret sıfatı olamayacağını belirtir. Bu tercih edici (muhasşis), Allah'ın zâtı olamaz. Çünkü kudrete konu olan şeylerin Allah'ın zâtına nispeti eşittir. Bu tercih edici, kudrete konu olan nesnenenin (makdûr) kendisi de olamaz,

<sup>731</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 76b-77a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 68a-68b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 36a.

<sup>732</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 77a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 68b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 36a.

<sup>733</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 77a-77b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 68b-69a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 36a-36b.

çünkü zamanların bütün makdûrlara nispeti eşittir. Yine niceliklerin ve niteliklerin de bütün makdûrlara nispeti de eşittir. Bu tercih edici, ilim sıfatı da olamaz. Çünkü ilim maluma olduğu şekilde taalluk ve maluma tâbi olur. Bir şeye tâbi olanın, sebep olan (müstetbi‘) olması imkânsızdır. Bu muhassis kudret de olamaz, çünkü kudretin özelliği (şe’n) makdûrun varlığının imkânında tesirde bulunmasıdır. Bu tesir ise vakitlerin farklılaşmasıyla birlikte farklılaşmaz. Başka bir ifadeyle kudret makdûrun belirli bir vakte ait kılınmasını gerektirmez. Aksine kudretin bütün makdûrlara ve vakitlere nisbeti tek bir vetire üzeredir. Yine kudretin özelliği tesir, iradenin özelliği ise tercihtir. Var eden var etmesi açısından, tercih edenden başkadır. Çünkü var etme tercihe bağlıdır. Bağlı olan ise bağlı olunandan başkadır. Dolayısıyla kudretin iradeden başka olduğu sonucu çıkar. Bu durumda tercih (tahsis) kudret sebebiyle olmaz. Akşehrî bütün bunlardan sonra ilim ve kudretin haricinde, kendisi sebebiyle kudrete konu olan nesnelere var olma konusunda kendilerine has vakitlerine ait olacağı bir sıfatın gerekli olduğunu belirtir. Bu sıfat ise iradedir. Dolayısıyla da bu sıfatın Allah için ispat edilmesi gerekir. Bu sıfat ispat edilmediği takdirde tercih edici olmadan tercih (tercîh bilâ müreccih) gerekir ki bu aklın bedâhetiyle imkânsızdır.<sup>734</sup>

Nesefî’nin kudretin iradeden başka olduğunu göstermek için söylediği “Çünkü kudretin tesiri var etmedir (îcâd). Bu (tesir) ise vakitlerin değişmesiyle değişiklik göstermez.” şeklindeki sözünden kudretin var etmede (îcâd) müessir olduğu anlamı anlaşılmaktadır. Ancak tekvîn bölümünde de geçtiği üzere Nesefî’ye göre kudret varlıkta değil, varlığın imkânında müessirdir. Dolayısıyla Nesefî’nin bu sözü zâhiren kendi kabulüne aykırı gözükmektedir. Bu bağlamda Akşehrî, Nesefî’nin *el-Umde* şerhinde şöyle dediğini aktarmaktadır:

“*el-Umde*’deki ‘Çünkü kudretin tesiri var etmedir (îcâd), bu (tesir) ise vakitlerin farklılaşmasıyla farklılaşmaz’ sözümle, Eş‘arîler’in iddia ettiği gibi varlığının var etmeyle (îcâd) değil de (îcâd) kudret ile olduğunu kastetmedim. Aksine bununla kastedilen, kudretin fiile konu olan şeyi (mef‘ûl) belirli bir yöne ait kılmada tesirinin olmadığıdır. Onun (kudret) tesiri makdûrun varlığının imkânında (sıhhat), fakat makdûrun varlığı tekvîn ile dir.”<sup>735</sup>

<sup>734</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 77b-78a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 69a-69b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 36b.

<sup>735</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 78a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 69b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 36b; Bkz. Nesefî, *İ’timâd*, s. 206.

Akşehrî, Neseffî'nin *el-Umde* ve onun şerhindeki bu ifadeleri üzerine şöyle denilebileceğini belirtir:

“Musannifin (Neseffî) sözü problemlidir (fihî nazar). (I) Çünkü kudretin makdûrun varlığının sıhhatinde müessir olduğunu ve onun varlığının imkânına taalluk ettiğini kabul etmeyiz. Çünkü mümkünün imkânı zât sebebiyledir. Zât sebebiyle olan ise başkasıyla gerçekleşmez. (II) Yine kudretin tesiri var etmede (îcâd) değildir. Çünkü îcâd tekvîndir ve o kudret gibi Allah Teâlâ'nın zâtıyla kâim kadîm bir sıfattır. İki sıfattan biri ise diğesinde müessir olmaz. (III) Yine onun (Neseffî) şerhindeki “Kudretin tesiri makdûrun varlığının sıhhatindedir” ve devamındaki sözü gereksiz bir ifadedir (müstedrek). Çünkü matlup o olmaksızın da gerçekleşir.”<sup>736</sup>

Akşehrî bu itirazlar yerinde değildir. O bunlara sırasıyla şöyle cevap verir:

I. Akşehrî, mümkünün imkânının zât sebebiyle olduğunu kabul edilemeyeceğini, dolayısıyla da zikredilenin gerekli olmayacağını belirtmektedir. Nitekim bu filozofların (hukemâ) görüşüdür. Ona göre Ehl-sünnet ve'l-cemaat'e göre mümkünün imkânın Allah'ın kudretiyle olması mümkündür ve bu durumda Neseffî'nin “O'nun (kudret) tesiri, makdûrun varlığının imkânındadır” sözü sahih olur.

II. Akşehrî, Neseffî'nin burada îcâd (var etme) ile varlığı (vücûd) kastettiğini belirtmektedir. Bu yaygın bir kullanım olan, sebebin zikredilip sebep olunanın murat edilmesi kabilinden bir mecazdır. Nitekim elin zikredilip onunla nimetin kastedilmesi, yağmurun (ğays) zikredilip bununla bitkilerin (nebât) kastedilmesi böyledir. Yine muzâfun hazfedilmesi -ki o “imkân” ve “sıhhat”tir- ve onun yerine muzâfun ileyhin gelmesi -ki o makdûrun varlığıdır- yaygın bir kullanımdır. Akşehrî, Neseffî'nin şerhindeki “Eş'arîler'in iddia ettiği gibi varlığın icâd ile değil kudret ile olmasını kastetmedim” sözünün bu mecazın karinesi olduğunu söylemektedir. Çünkü eğer Neseffî îcâd ile icâdın kendisini kastetmiş olsaydı, “Eş'arîler'in iddia ettiği gibi icâdın icâd ile değil, kudret ile olduğunu kastetmedim” demesi gerekirdi.

III. Akşehrî, bu ifadenin gereksiz (müstedrek) olduğunun kabul edilmeyeceğini belirtmektedir. İtiraz edenin “Çünkü matlup o olmaksızın da gerçekleşir” şeklindeki sözü kabul edilir, ancak bu durumda bu ifadenin gereksiz (müstedrek) olacağı kabul edilmez. Çünkü bu söz o fayda içermediği takdirde gereksiz (müstedrek) olur. Onun fayda

<sup>736</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 78a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 69b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 36b.

içermediği ise kabul edilmez. Neseffî bu sözüyle kudretin tesirinin, makdûrun ve mef'ûlün belirli bir yöne tahsis edilmesinde değil de makdûrun varlığının sıhhatinde (imkân) olduğunu açıklamaktadır. Yine o bu sözüyle matlubu tekit etmektedir. Bir şeyin sübûtunun tekit edilmiş olması, sübûtunun tekit edilmemiş olmasından evladır. Dolayısıyla Neseffî'nin bu ifadesi gereksiz olmaz.<sup>737</sup>

Akşehrî'ye göre Neseffî'nin sözünün zâhiri, irade ile ihtiyâr arasında farklılığa delâlet eder. Ancak ona göre bu konuda açık olan görüş, Semerkandî'nin de belirttiği üzere irade ile ihtiyar arasında fark olmadığıdır. Akşehrî, Semerkandî'nin ihtiyâr ve iradenin anlamının birbirine yakın olduğunu söylediğini aktarmaktadır.<sup>738</sup> Akşehrî, irade ile diğer sıfatlar arasındaki farkın açık olduğunu bu yüzden Neseffî'nin irade ile kudret arasındaki farkı özel olarak zikrettiğini belirtmektedir.<sup>739</sup>

Akşehrî, bu bağlamda şöyle bir itirazın dile getirilebileceğini belirtmektedir:

“Makdûrların belirli vakitlerdeki varlığının bir tercih ediciye yani iradeye ihtiyaç duyduğunu kabul etmeyiz. Hâdislerin belirli vakitlere özgü olmasını tercih eden, niçin her hâdisin varlığının muayyen bir vakitte mümkün olması olabilir. Bu durumda hâdislerin varlığı bu vakitlerin dışında imkânsız olur ve ancak bu vakitlerde mümkün olur. Bundan dolayı da her hâdis belirli bir vakte ait olur.”<sup>740</sup>

Akşehrî bu itiraza şöyle cevap verildiğini belirtmektedir: Tercih edici (muhasis), her hâdisin varlığının belirli vakitte mümkün olması, olamaz. Çünkü böyle olursa, her hâdis bu vakitten önce imkânsız (mümteni‘) olup daha sonra mümkün dönuşür. Bu ise imkânsızdır. Zira imkânsız olan mümkün olana dönuşmez. Eğer bu mümkün olursa, onun vâcibe dönuşmesi de mümkün olur ve bu durumda müessire ihtiyacı kalmamış olur. Bu ise imkânsızdır.<sup>741</sup>

Akşehrî'ye göre bu cevap problemlidir (fihî nazar). Çünkü buna karşı birisi şöyle deme hakkına sahiptir: “Âlem ezelde varlığı imkânsız olandı (mümteni‘), ancak o daha sonra

<sup>737</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 78a-78b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 69b-70a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 36b-37a.

<sup>738</sup> Bkz. Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, s. 338.

<sup>739</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 79a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 70a-70b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 37a.

<sup>740</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 79a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 70b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 37a.

<sup>741</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 79a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 70b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 37a.

varlığı mümkün olana dönüştü. Bu, imkânsız olanın (mümteni‘) mümkün olana dönüşmesinin mümkün olduğuna delâlet etmektedir.” Akşehrî bunun üzerinde düşünülecek bir konu olduğunu (fihî teemmül) belirttikten sonra ileri sürülen başka bir itirazı cevaplandırmaktadır.<sup>742</sup>

Akşehrî’ye göre bu bağlamda ayrıca şöyle denilerek itiraz edilebilir: “Tercih edicinin (muhasşis) hayat, işitme (sem‘), görme (basar) ve kelâm olması niçin mümkün olmasın”. Akşehrî’ye bu itiraza şöyle cevap verir: Hayat sıfatı, bütün varlıklara (mevcûdât) nispetin eşit olması konusunda kudret gibidir. İşitme (sem‘) ve görme (basar) sıfatları ise tâbi olma (tebe‘ıyye) konusunda bilgi gibidir. Kelâmın ise var etmeye (îcâd) taalluku yoktur. Dolayısıyla irade sıfatını ispat etmek gerekli olur.<sup>743</sup>

Akşehrî bunun üzerine şöyle denilebileceğini belirtmektedir: “Kelâm sıfatının var etmeye (îcâd) taalluk etmediğini kabul etmeyiz. Çünkü muhakkiklere göre hakikatte var etme ancak “kün/ol” emridir.” Akşehrî buna şöyle cevap verir: Bunun böyle olduğu kabul edilir ancak “kün/ol” emrinin bütün vakitlere nispeti kudret gibi eşittir.<sup>744</sup>

### 3.5.2.8.2. Naklî Deliller

Nesefî Allah Teâlâ’nın irade ve ihtiyâr sahibi olduğuna dair aklî delillerin ardından naklî delillere yer vermektedir. Nesefî’nin buna dair ifadeleri şöyledir:

“Buna delil Allah Teâlâ’nın ‘Allah dilediğini yapar. (يفعل الله ما يشاء)<sup>745</sup>, ‘O dilediğine hükmeder (ويحكم ما يريد)<sup>746</sup> sözleridir. Bununla Ka‘bî’nin ve Felâsifenin iradeyi inkar etme konusundaki sözleri bâtil olur.”<sup>747</sup>

Akşehrî iradenin ispatına dair Nesefî’nin zikrettiği ayetlere ek olarak şu ayetleri zikretmektedir: “Allah sizin için kolaylık diler, zorluk dilemez.”<sup>748</sup>, “Eğer Allah bana bir zarar murat ederse, onları bu zararı kaldırabilirler mi? Yahut Allah bana bir rahmet murat

<sup>742</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 79a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 70b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 37a.

<sup>743</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 79a-79b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 70b-71a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 37a.

<sup>744</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 79a-79b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 70b-71a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 37a.

<sup>745</sup> İbrahim, 14/27.

<sup>746</sup> Mâide, 5/1.

<sup>747</sup> Nesefî, *Umde*, s. 20.

<sup>748</sup> Bakara, 2/185.

etse O'nun rahmetine engel olabilirler mi?"<sup>749</sup> Ona göre bu zikredilen ayetler ve bu minvaldeki diğer ayetlerin tamamı, Allah'ın irade sahibi olduğuna delâlet eder. Çünkü Allah'ın ilmi olmadan âlim olması, hayatı olmadan hayy olması imkânsız olduğu gibi O'nun iradesi olmadan irade eden (mürîd) olması da imkânsızdır. Akşehrî nitekim bunun daha önce açıklandığını belirtmektedir.<sup>750</sup>

Akşehrî, Neseî'nin "buna delil (والدليل عليه)" ifadesinde gevşeklik (tesâmuh) olduğunu belirtmektedir. Çünkü ilk olarak aklî delille iradenin varlığını ortaya koyduktan sonra Neseî'nin "Çünkü Allah'ın Teâlâ sözü onun (irade) sabit olduğuna delâlet etmektedir (ولأنَّ قوله تعالى يدلُّ على ثبوتها)" demesi gerekir.<sup>751</sup> Anlaşılacağı üzere Neseî'nin "buna delil" ifadesi sanki daha önce bu konuda bir delil zikredilmediğini çağrıştırmaktadır.

### 3.5.2.8.3. Filozofların ve Ka'bî'nin Görüşlerinin Eleştirisi

Neseî iradeyle ilgili aklî ve naklî delillere yer verdikten sonra konuyla ilgili muhalif görüş benimseyen grupların görüşlerini eleştirmektedir. Neseî'nin bu bağlamdaki ifadeleri şöyledir: "Bununla Ka'bî'nin ve filozofların (felâsife) iradeyi inkar etme konusunda sözleri bâtil olur."<sup>752</sup>

Akşehrî Neseî'nin zikrettiği delillerle Ka'bî'nin ve filozofların görüşlerinin bâtil olacağını belirtmekte ve Ka'bî'nin ve filozofların bu konudaki görüşlerini açıklamaktadır. Akşehrî, Ka'bî'nin Allah'ın hakiki olarak değil mecâzî olarak iradeyle vasıflanacağını söylediğini aktarmaktadır. Buna göre "Allah şöyle irade etti" denildiğinde bu ya Allah'ın fiili olur ya da başkasının fiili olur. Eğer bu Allah'ın fiili olursa, bunun anlamı; O'nun fiilde bulunduğu ve bu konuda zorlama (mükreh) ve zorunluluk altında (muztar) olmadığıdır. Eğer bu başkasının fiili olursa, bunun anlamı; O'nun bu fiili emrettiğidir. Akşehrî bu durumda iradenin Allah hakkında hakiki anlamda olmayacağını belirtmektedir.<sup>753</sup>

Akşehrî'ye göre Kâ'bî'nin bu konudaki delili şöyledir: Hakiki irade arzudur (şehvet). Eğer Allah irade eden (mürîd) olursa (melzûm), arzu eden (müştehî) olur (lâzım). Ancak

<sup>749</sup> Zümer, 39/38.

<sup>750</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 79b-80a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 71a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 37a-37b.

<sup>751</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 80a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 71a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 37b.

<sup>752</sup> Neseî, *Umde*, s. 20.

<sup>753</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 80a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 71b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 37b.

O'nun arzu eden olması b t l olduğundan, hakiki anlamda irade eden olması da b t l olur. Ak eher  buradaki gerekliliğin (m l zamet) ve l zımın b t l oluşunun açık olduğunu belirtmektedir.<sup>754</sup>

Ak eher 'ye göre Allah'ın irade ettiği, kendi fiili olduğu takdirde iradenin O'nun fiilinden ibaret olması mümkün değildir. Eğer irade fiil olursa, Mu'tezileye göre fiil ile mef' l bir olduğundan dolayı irade, murad edilen fiil olur. Bu durumda ise siyah, beyaz, hareket, sükun ve diğer irade edilen Şeyler (mur d t) irade olur. Bunların irade olmasının imk nsızlığı ise açıktır.<sup>755</sup>

Yine Ak eher 'ye göre Allah'ın irade ettiği başkasının fiili olduğunda, onun emir olması mümkün değildir.  unku Allah "Eğer rabbin dileyseydi, yeryüzündekilerin hepsi iman ederdi. (ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا)"<sup>756</sup> buyurmuştur. Bu durumda eğer irade emir olursa bu ayetin anlamı: "Eğer rabbin emretseydi, yeryüzündekilerin hepsi iman ederdi" Şeklinde olurdu. Ancak bu Ak eher 'ye göre iki açıdan yanlıştır: İlk olarak; bu Allah'ın inanmayan kimseye emretmediği düşüncesine götürür. Bu durumda ise kişi imanı terk etmekle isyankar ( s ) olmamış olur. Bunun b t l olduğu ise açıktır. İkinci olarak; bu durumda O'nun emrettiği herkesin m 'min olması gerekir. Ancak gerçekte O'nun emrettiklerinden birçoğunun iman etmediğini görülür. Bu durumda Allah'ın sözü çelişki içerir ve yalan olur. Yine bu da imk nsızdır.<sup>757</sup>

Ak eher , Ka'bi'nin Ő phesine Şöyle cevap verildiğini belirtir: İradenin mutlak olarak arzu (Şehvet) olduğu kabul edilmez. Aksine arzu, içinde lezzet ya da başka türden bir fayda bulunan özel bir iradedir. Allah ise bir Şeyden fayda elde etmekten yüce olduğundan onun iradesi arzu etme (iŐtih ) olamaz.<sup>758</sup>

Ak eher  bu bağlamda Şöyle bir itirazın dile getirilebileceğini belirtir: "İradeyi ispat etmek için zikrettiğiniz bu ayetler, Allah Te l 'nın irade eden (m r d) olduğunu gösterir ancak iradenin Allah Te l 'nın z tı hakkında hakiki olduğunu göstermez. Öyleyse sizin bun delillerle Ka'bi'nin görüşünün b t l olduğuna istidlalde bulunmanız nasıl mümkün olur?"

<sup>754</sup> Ak eher , *İntik d*, İnebey, 80a; Ak eher , *İntik d*, Manisa, 71b; Ak eher , *İntik d*, BnF, 37b.

<sup>755</sup> Ak eher , *İntik d*, İnebey, 80a-80b; Ak eher , *İntik d*, Manisa, 71b; Ak eher , *İntik d*, BnF, 37b.

<sup>756</sup> Y nus, 10/99.

<sup>757</sup> Ak eher , *İntik d*, İnebey, 80b; Ak eher , *İntik d*, Manisa, 71b-72a; Ak eher , *İntik d*, BnF, 37b.

<sup>758</sup> Ak eher , *İntik d*, İnebey, 80b; Ak eher , *İntik d*, Manisa, 72a; Ak eher , *İntik d*, BnF, 37b.



Akşehrî bu itiraza şöyle cevap verir: Sözde aslolan, hakikate hamledilmesi mümkün olduğu müddetçe onun hakikate olmasıdır. Burada da iradenin hakikate hamledilmesi mümkündür.<sup>759</sup>

Akşehrî, zikri geçen delillerle filozofların görüşlerinin de bâtil olacağını, onların iradenin varlığını ve diğer sıfatlarda olduğu gibi onun Allah'ın zâtıyla kâim olduğunu inkar ettiklerini belirtir.<sup>760</sup>

Akşehrî'ye göre filozofların bu konuda delilleri şöyledir: Allah'ın iradesi bir şeye taalluk ederse (melzûm), şu iki ihtimalin dışına çıkılmaz: İrade, ya bir amaç (ğaraz) sebebiyle taalluk eder, ya da bir amaç olmadan taalluk eder. Ancak bu ikisi imkânsızdır. Dolayısıyla Allah'ın irade sahibi olması da imaknsız olur. Akşehrî buradaki gerekliliğin (mülâzemet) açık olduğunu belirtmektedir. Tâlî önermenin bâtil oluşu şöyle açıklanır: Çünkü irade bir amaç (ğaraz) sebebiyle taalluk ederse, Allah başkasıyla kemale ulaşmış olur (müstekmilên bigayrihî). Bu ise imkânsızdır. Eğer irade amaç (ğaraz) sebebiyle taalluk etmezse, tercih edici olmadan tercih söz konusu olur. Bu da imkânsızdır.<sup>761</sup>

Akşehrî filozofların bu delillerine şöyle cevap verildiğini belirtir: Allah'ın bir amaç (ğaraz) olmadan irade etmesi mümkündür. Onların “Bu durumda tercih edici olmadan tercih gerekli olur” şeklinde sözlerine şöyle cevap verilir: Bu kabul edilmez. Allah'ın iradesi, bu şeyi var etmeye olan taallukunu zâtı sebebiyle gerektirmezse bu (tercîh bilâ müreccih) gerekli olur. Bu ise kabul edilmez.<sup>762</sup>

Akşehrî, filozofların Allah'ın kelâmını kabul ettiği ve mevcudatın tamamının Allah'tan sadır olduğunu kabul ettikleri takdirde bu zikredilen delilin onlara karşı delil olacağını belirtir. Onlar Allah'ın kelâmını ve mevcudatın tamamının O'ndan sadır olduğunu kabul etmezlerse, bu delil onlara karşı delil olmaz.<sup>763</sup>

---

<sup>759</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 80b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 72a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 37b.

<sup>760</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 80b-81a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 72a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 37b.

<sup>761</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 81a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 72a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 37b.

<sup>762</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 81a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 72a-72b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 37b.

<sup>763</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 81a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 72b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 37b-38a.

#### 3.5.2.8.4. İradenin Hâdis Olamayacağı

Neseffî eserinde Kerrâmiyye'nin irade ve meşîetin farklı olduğu şeklindeki görüşlerini ve Mu'tezile'nin iradenin hâdis olduğu şeklindeki görüşünü eleştirmektedir. Neseffî'nin konuyla ilgili ifadeleri şöyledir:

“O (irade) ve meşîet Kerrâmiyye'nin aksine bize göre tektir. Onlara göre meşîet ezeli tek bir sıfattır. O'nun iradesi ise O'nun zâtında hâdistir ve O'nun irade ettiği şeyler sayısınca çoktur. Bize göre ise O (Allah), irade ettiği şeyleri O'nun zâtıyla kâim kadîm tek bir irade ile irade edendir. Mu'tezilenin bir kısmının ve Kerrâmiyye'nin görüşü kelâm meselesinde zikrettiklerimizle geçersiz olur.”<sup>764</sup>

Akşehrî irade ve meşîetin tek bir mânaya delâlet eden eş anlamlı (müterâdif) iki lafız olduğunu, Kerrâmiyye hariç kelâmcılardan kimsenin bu ikisi arasında ayırım yapmadığını belirtmektedir. Akşehrî Kerrâmiyye'nin görüşünü şöyle açıklar: Onlara göre meşîet, meydana gelmesi açısından Allah'ın dilediği (şâe) şeyleri içeren, O'nun zâtıyla kâim ezeli tek bir sıfattır. İrade ise Allah'ın zâtında hâdis olup onun irade ettikleri (murâdât) sayısındadır. Allah'ın iradesi, O'nun irade ettiği şeylerin çokluğuna göre çoğalır. Onlara göre bu iradelere her biri irade edilen şeyin (murâd) meydana gelmesinden önce meydana gelir ve irade edilen şeylerin (murâdât) meydana gelmesi onların ardından gerçekleşir.<sup>765</sup>

Akşehrî Kerrâmiyye'nin görüşünün iki açıdan bâtil olduğunu belirtmektedir. Birincisi; onların bu görüşü selefîn sözüne aykırıdır ve icmâdan çıkmak anlamına gelir. İkincisi; Allah'ın zâtı hâdisleri kabul etmez, dolayısıyla O'nun iradesi zâtında hâdis olmaz.<sup>766</sup>

Akşehrî bu konuda Ehl-i sünnet'in görüşünü şöyle izah eder: Allah irade edilen şeyleri (murâdât) zâtıyla kâim olan tek bir irade ile irade eder ve irade edilen şeylerden her birisi varlığı vaktinde Allah'ın ezeli iradesine taalluk eder. Dolayısıyla değişiklik (teğayyur) hakiki sıfat olan iradede değil, irade edilen şeylerde ve taalluklardadır.<sup>767</sup>

Akşehrî Allah'ın irâdesinin hâdis olamayacağına şu şekilde istidlalde bulunmaktadır:

<sup>764</sup> Neseffî, *Umde*, s. 21.

<sup>765</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 81a-81b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 72b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 38a.

<sup>766</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 81b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 72b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 38a.

<sup>767</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 81b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 72b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 38a.

Eğer irade hâdis olsaydı şu ihtimallerin dışına çıkılmazdı: O, (1) ya Allah Teâlâ'nın var etmesiyle (ihdâs) var olur, (2) ya kendi sebebiyle var olur, (3) ya da Allah'tan başkasının var etmesiyle var olur. Ancak bu ihtimallerin tamamı bâtıldır. Dolayısıyla O'nun iradesinin hâdis olması da bâtıl olur. Akşehrî'ye göre buradaki gereklilik (mülâzemet) açıktır.

Akşehrî devamında bu ihtimallerin imkânsızlığını şöyle açıklamaktadır:

1. Eğer hâdis iradeyi Allah var ederse, onu ya yine iradeyle var eder ya da irade olmaksızın var eder. Onu irade olmaksızın var ederse, Allah zorunluluk altında (muztar) olmuş olur. Bu ise imkânsızdır. Yine bu durum irade için mümkün olursa, bütün hâdisler için de mümkün olur. Bu durumda irade boşa çıkmış olur. Eğer Allah iradeyi başka bir iradeyle var ederse, birinci iradedeki söz bu ikinci irade için de geçerli olur ve bu şekilde sonsuza kadar devam eder. Bu ise ya teselsüle yol açar ya da bu durumda Yaraticının boşa çıkması (ta'tîl) gerekli olur. Bunlar ise imkânsızdır.

2. İrâdenin kendi kendine var olması (hudûs) mümkün olursa, bu diğer hâdis varlıklar için de mümkün olur ve bu durumda Yaraticının varlığına delâlette bulunmak geçersiz hale gelir. Dolayısıyla bu ihtimal de bâtıl olur.

3. İradeyi Allah'tan başkası var ederse, bu başkası ya kadîm olur ya da hâdis olur. Bu başkası kadîm olduğu takdirde, kadîmlerin çok olması gerekir ki bu imkânsızdır. Eğer bu başkası hâdis olursa, Allah dışındaki bu şey de ya kendi kendine ya da başkasıyla var olur. Bu durumda ise ya Yaraticının boşa çıkması (ta'tîl) ya da teselsül gerekli olur. Ancak ikisi yine bâtıldır.<sup>768</sup>

Nesefî, *el-Umde*'de “Mu'tezilenin bir kısmının ve Kerrâmiyye'nin görüşü, kelâm meselesinde zikrettiklerimizle geçersiz olur.” diyerek iradenin Allah'ın zâtında ya da bir mahal olmaksızın hâdis oluşunun imkânsızlığına işaret etmektedir.<sup>769</sup>

Mu'tezile'den Ebü'l-Hüzeyl Allâf (ö. 235/849-50), Ebû Ali Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim Cübbâî'nin (ö. 321/933) Allah'ın bir mahalde olmayan hâdis bir iradeyle irade

<sup>768</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 81b-82a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 72b-73a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 38a.

<sup>769</sup> Nesefî'nin konuyla ilgili Mu'tezile'ye eleştirileri hakkında bkz. Recep Önal, *Ebü'l-Berekât en-Nesefî ve Kelâmî Polemikleri*, Bursa: Emin Yayınları, 2017.

eden (mürîd) olduğu görüşündedir. Kerrâmiyye ise iradenin Allah'ın zâtında hâdis olduğu görüşündedir.<sup>770</sup>

Akşehrî, Neseffî'nin kelâm bahsinde geçtiğini söylediği delilleri şöyle açıklamaktadır:

Mu'tezile'nin görüşünün geçersiz olduğunu gösteren delil şöyledir: İrade bir mahalde olmaksızın hâdis olsaydı, araz olurdu. Arazın ise nefsiyle kâim olması imkânsızdır. Onun araz olmadığı kabul edilse bile o sıfattır ve sıfatın da kendi kendine kaim olması imkânsızdır.<sup>771</sup>

Akşehrî Mu'tezilenin görüşünü geçersiz kılan bir diğer delili ise şöyle açıklamaktadır: İrade bir mahalde olmaksızın kâim olsaydı, Allah'ın onunla nitelenmesi, başkasının onunla nitelenmesinden daha öncelikli olmazdı. Yine bu durumda Allah'ın ve âlemdeki varlıkların tamamının bu irade ile irade eden olması gerekir. Ancak bu imkânsızdır.<sup>772</sup>

Kerrâmiyye'nin görüşünün geçersizliğini gösteren delil ise şöyledir: Allah'ın iradesi, O'nun zâtında hâdis olsaydı, Allah'ın zâtı hâdislere mahal olurdu. Hâdislere mahal olduğunda ise, hâdislerden ayrı kalmazdı. Her hâdislerden ayrı kalmayan ise hâdistir. Dolayısıyla Allah'ın zâtı da hâdis olur. Ancak O'nun zâtının hâdis olması bâtıldır.<sup>773</sup>

### 3.5.2.9. Hikmet

Neseffî, eserinde sübûtî sıfatlar içerisinde son olarak hikmet sıfatına yer vermektedir. O, bu başlık altında hikmetin ister bilgi ister fiil olsun Allah Teâlâ'nın bununla vasıflanacağını ve bu sıfatın ezeli olduğunu belirtmektedir. O'nun bu konudaki ifadeli şöyledir:

“Âlemin Yaratıcısı hakîmdir. Çünkü eğer hikmet bilgi olursa, Allah ezelde (fî lem yezel) ve sonrasında (ve lâ yezâlu) tümelleri ve tikelleri bilir. Eğer hikmet, fiile konu olan şeyleri (mef'ûlât) sağlam yapmaksâ (ihkâm), Allah ezelde bununla vasıflanmıştır. Çünkü tekvîn ezeldir. Eş'arî'ye göre eğer onunla (hikmet) bilgi kastedilirse, o ezeldir. Eğer hikmetle fiil kastedilirse, o ezeli olmaz. Çünkü tekvîn

<sup>770</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 82a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 73a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 38a.

<sup>771</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 82a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 73b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 38a-38b.

<sup>772</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 82a-82b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 73b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 38b.

<sup>773</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 82b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 73b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 38b.

ona (Eş'arî) göre hâdistir.<sup>774</sup>

Akşehrî, Allah'ın sübûtî sıfatlarından birinin de hikmet olduğunu belirttikten sonra, onun ispatının hikmetin anlamının dilsel ve terimsel (ıstılâhan) olarak açıklanmasına bağlı olduğunu ifade etmektedir.<sup>775</sup>

Hikmetin anlamı konusunda dil ehlinin ihtilaf ettiğini belirten Akşehrî, İbnü'l-A'râbî'ye göre hikmetin, bilgi (ilm); hakîmin, bilen olduğunu aktarmaktadır. Buna göre birisi bilgisinde ve aklında son noktaya ulaştığında, onun hikmetli olduğu söylenir. Bundan dolayı da kâdı, bilgisi ve aklı sebebiyle hakîm ve hâkim diye isimlendirilir. Akşehrî başkalarının hakîmin “bir şeyi sağlam, güzel yapan (muhkim li'ş-şey’)” olduğunu söylediklerini belirtir. Bu görüşe göre hakîm, müf'ıl anlamındaki faîl kalıbındandır. Akşehrî hikmetin “varlıkların (eşyâ') hakikatlerini bilmek ve onları yerli yerine koymak” olduğunu da söylediğini, bu durumda hikmetin hem bilgiyi hem fiili kapsamış olacağını ifade söylemektedir.<sup>776</sup>

Ardından hikmetin terim anlamı hakkındaki görüşlere değinen Akşehrî, kendilerine göre hikmetin “Güzel sonucu (âkibetün hamîde) olan şey” olduğunu, hikmetin zıttının da güzel sonucu olmayan şey anlamındaki sefeh olduğunu belirtmektedir. Eş'ariyye'ye göre hikmet, fiilin fâilin kastına uygun gerçekleşmesi, sefeh ise fiilin fâilin kastının aksine gerçekleşmesidir. Mu'tezile'ye göre ise hikmet, fâile ya da ondan başkasına faydası olan her fiildir. Sefeh ise bunun tersidir.<sup>777</sup>

Akşehrî hikmetin ya ilim ya da fiile konu olanların sağlam ve düzgün yapılması olduğunu, her iki anlamda da hikmetin Allah Teâlâ için kullanılması doğru olacağını ifade etmektedir.<sup>778</sup>

Hikmet bilgi olduğu takdirde Allah Teâlâ onunla nitelenmiş olur çünkü Allah ezelde ve ebedde tümelleri ve tikelleri bilir. Akşehrî, din ehlinin (ehl-i millet) cumhuruna göre Allah'ın ezelde ve ebedde bilen olduğunu ve O'nun küllî ve cüz'î her şeyi bildiğini

---

<sup>774</sup> Neseî, *Umde*, s. 21.

<sup>775</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 82b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 73b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 38b.

<sup>776</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 82b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 73b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 38b.

<sup>777</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 82b-83a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 73b-74a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 38b.

<sup>778</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 83a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 74a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 38b.

belirtmektedir. Çünkü Allah onların tamamını bilmemiş olsaydı, bilgisiz (câhil) olurdu. Dolayısıyla hikmet bilgi olduğu takdirde Allah'ın onunla nitelenmesi mümkün olur.<sup>779</sup>

Akşehrî, filozoflardan bir kısmının, Allah'ın küllîleri küllî olarak bildiğini, cüz'îleri ise cüz'î olarak değil küllî olarak bildiğini söylediklerini belirtmektedir. Onların bu konudaki delillerinin şöyledir: Cüz'îler değişime (teğayyur) maruzdur. Bilgi (ilm) de maluma tabi olduğundan, bu durumda cüz'îleri bilmenin bilgisi de değişime maruz olur. Allah için ise değişim (teğayyur) imkânsız olduğundan, O'nun cüz'îleri cüz'î olarak bilmesi de imkânsız olur. Bunun örneği şudur: Eğer Allah Amr'ın eve girdiğini bilirse, o evden çıktıktan sonra, eğer onun evde olduğuna taalluk eden bilgi devam ederse, bu durumda bilgisizlik gerekli olur. Eğer bu bilgi devam etmezse, değişim (teğayyur) gerekli olur. Cüz'î olarak bilmede bilgi, üç zamandan birine taalluk eder. Küllî olarak bilme, Allah'ın Amr'ın insan, kısa, katib, bilen, beyaz şeklindeki bütün vasıfları bilmesidir. Bu bilgi, gerçekleşiyor, gerçekleşti, gerçekleşecek şeklinde üç zamandan biriyle mukayyet değildir. Yine Allah cüz'î bir tutulmanın koç burcu ayının başında aya arız olacağını bilir. Ancak onun gerçekleştiğine ya da gerçekleşmediğine dair O'nun ihatası olmaz.<sup>780</sup> Öyle anlaşılmaktadır ki; bu görüşteki filozoflar Allah'ın zamanla kayıtlı olarak bilmesini O'nun zamandan münezze olmasına aykırı görmektedir. Onlara göre Allah “Ahmet eve girdi”, “Ahmet eve girecek” şeklinde bir bilgiye sahip olduğunda, bu Allah'ın zaman tarafından kuşatılmış olmasını ve O'nun bilgisinen değişmesini gerektirmektedir.

Akşehrî'ye göre kelâmcıların, filozofların ileri sürdüğü delile cevabı şöyledir: Değişim (teğayyur), bilginin maluma olan taallukunda olur. Nispetlerdeki değişimin ise zâta ve hakiki sıfatlarda değişimi gerektirmez.<sup>781</sup>

Akşehrî'ye göre onların şüphelerine verilecek kesin cevap şöyledir: Allah, zamandan münezze olup O'nun bütün zamanlara nispeti eşittir. Allah zamanların hallerini, zamanî varlıklara (zamâniyyât) nispetle “bu mazidir”, “bu şimdi haldir”, “bu gelecektir” şeklinde bilir. Akşehrî bu durumda değişimin gerekli olmayacağını belirtmektedir.<sup>782</sup> İfadelerinden anlaşılacağı üzere Akşehrî'ye göre Allah geçmiş, şimdiki ve gelecek

<sup>779</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 83a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 74a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 38b.

<sup>780</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 83a-83b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 74a-74b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 38b-39a.

<sup>781</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 83b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 74b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 39a.

<sup>782</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 83b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 74b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 39a.

zamanla kayıtlı olan bilgileri bilie. Ancak bu bilgi, yaratılmış varlıklara göre bu zamanlarla kayıtlı olduğundan, O'nun zaman tarafından kuşatılmış olmasını ya da O'nun bilgisinin değişmesini gerektirmez.

Akşehrî hikmetin bilgi olması halinde Allah'ın hikmetle niteleneceğini şöyle açıklamaktadır: Çünkü fiillerin sağlam yapılması (ihkâmu'l-mef'ûlât) tekvînin taalluk ettiği şeylerdendir. Tekvîn ezeli olduğundan o da ezeli olur.<sup>783</sup>

Akşehrî'ye göre Neseî "Çünkü tekvîn ezeldir" demekle fiillerin sağlam yapılmasının (ihkâmu'l-mef'ûlât), tekvînin kendisi olduğunu kastetmemiştir. Çünkü Allah fiilleri sağlam yapmakla nitelenmediğinde bunun zıttı olan sefihle nitelenmiş olur. Akşehrî şârihlerden birinin, Allah Teâlâ'nın fiile konu olan şeyleri sağlam yapmakla (ihkâmu'l-mef'ûlât) nitelenmesini, fiilin tekvîn olmasıyla gerekçelendirdiğini belirtir. Ancak bu ona göre problemlidir. Çünkü fiilin sağlam yapılmasının (ihkâmu'l-me'fûlât) fiil olduğu kabul edilse de onun tekvînin aynı olduğu kabul edilmez. O, tekvînin taalluk ettiği şeydir, talluk eden ise taalluk edilenden başkadır.<sup>784</sup>

Akşehrî, Neseî'nin Eş'arî'nin görüşünü iki ihtimalli olarak açıklamasına dair bir itiraza yer vermekte ve buna cevap vermekteir. Bu itiraz şöyledir: "Eş'arî'nin görüşüne göre taksim (terdîd) bâtıldır. Çünkü o, 'Hikmetin aslı ilimdir.' demektedir. Bu durumda o (hikmet), fiil olmaz. Nitekim Ebû Bekr İbn Fûrek, 'Eş'arî'ye göre hikmetin aslı ilimdir' demiştir."<sup>785</sup> Akşehrî bu itiraza şöyle cevap verir: Eş'arî, dil ehlinin hikmetin fiil mi yoksa ilim mi olduğu hakkındaki tartışmalarını bildiğinden, cevabını taksimle (terdîd) yoluyla kısımlara ayırmıştır. Dolayısıyla Eş'arî, bu iki anlam (ilim ve fiil) arasında tereddüde düşmüştür. Nitekim o, dil ehlinin ihtilafından dolayı "fiildeki hikmet şu şekildedir" demiştir.<sup>786</sup>

Anlatılanlardan anlaşılacağı üzere hikmet ya ilim ya da fiil (ihkâmu'l-mef'ûlât) kabul edilmektedir. Bu noktada akla şöyle bir soru gelmektedir: Hikmet ilim ya da fiil ise onun Allah'ın bir fiili olarak ayrı bir başlıkta ele alınması niçin gerekli olsun? Çünkü hikmet

<sup>783</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 83b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 74b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 39a; BnF nüshasında ifadelerin bir kısmı eksiktir.

<sup>784</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 83b-84a; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 74b-75a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 39a.

<sup>785</sup> Muhammed b. el-Hasan İbn Fûrek, *Makâlâtü's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, Kahire, Mektebetü's-sekâfeti'd-dînîyye, 2005, s. 48.

<sup>786</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 84a-84b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 75a; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 39a.

eğer ilim ise, Allah Teâlâ'nın âlim olduğu daha önce açıklanmıştı. Yine eğer hikmet fiil ise bu da tekvîn bahsinde açıklanmıştı. Bu durumda bu bölümün faydası olmayan bir tekrar olduğu söylenebilir. Akşehrî'ye göre bunun tekrar olmaması için iki şey söylenebilir: İlk olarak; daha önceki açıklamaların genel bir açıklama olduğu, bu bölümdeki açıklamanın ise tafsilatlı bir açıklama olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu durumda tekrar gerekli olmaz. İkinci olarak; hikmet fiil olduğu takdirde, tekvîn bahsinden bilinmiş olmayacağı söylenir. Çünkü hikmetin tekvînden başkadır. Akşehrî nitekim kendisinin Neseffî'nin metnini bu şekilde takrîr ettiğini belirtmektedir. Dolayısıyla tekvînin ayrı bir başlıkta ele alınması tekrar olmaz.<sup>787</sup>

---

<sup>787</sup> Akşehrî, *İntikâd*, İnebey, 84b; Akşehrî, *İntikâd*, Manisa, 75a-75b; Akşehrî, *İntikâd*, BnF, 39a.



## SONUÇ

8./14. yüzyılda yaşamış Hanefî-Mâtürîdî kelamcılarında olan Ahmed b. Oğuz el-Akşehrî'nin tabakat ve terâcim türü kaynaklarda ihmal edildiği anlaşılmakta, onun hakkında bibliyografik kaynaklarda çoğu birbirinin tekrarı olan bazı bilgi kırıntıları yer almaktadır. Akşehrî'nin eserinin yazmaları, Türkiye, Fransa, İspanya, Lübnan, Suudi Arabistan, Hindistan, Avustralya gibi ülkelerdeki kütüphanelerde mevcuttur. Dolayısıyla onun eserinin çok geniş bir coğrafyaya yayıldığı anlaşılmaktadır. Akşehrî, eserinde Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Sâbûnî, Habbâzî, Şemsüddîn es-Semerkindî gibi önemli isimlere atıfta bulunması, onun Mâtürîdî kelâm geleneğini iyi bildiğini ve akaid Hanefiliğinin değil Mâtürîdî kelâm geleneğinin temsilcisi olduğunu göstermektedir. Sonraki kelâmî kaynaklarda Akşehrî'nin görüşlerine kendi ismiyle değil, eserinin ismiyle atıfta bulunulmasından hareketle onun daha çok eseriyle ön plana çıktığı söylenebilir.

Akşehrî, eserinde Mâtürîdîlik kavramı kullanmamakta, mensubu olduğu mezhebi Ehl-i sünnet ya da Hanefilik (Hanefiyye) olarak anmaktadır. O, çoğu konuda Mâtürîdîliğin kabullerini benimsemiş olsa da bazı meselelerde klasik Mâtürîdî anlayıştan farklı düşünmektedir. Onun bekâ sıfatını varlığa zâit, vücûdî bir sıfat değil, itibârî bir sıfat olarak görmesi, ayrıca Mâtürîdî'nin bilgi tanımını bazı problemler içerdiği gerekçesiyle tercih etmemesi buna örnek olarak sayılabilir. Akşehrî'nin bu tavrı, onun mezhep taassubuna sahip olmadığı şeklinde yorumlanabilir. Nitekim onun bazı ifadelerinden Ehl-i sünnet içerisine Eş'arîler'i de dahil ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca onun muhalif mezhep ve düşünelere karşı tahkir edici ifadeler kullanmadığı gözükmektedir. Akşehrî'nin birçok meseledeki tartışmanın lafzî tartışmalara döndüğünü söylemesi de onun uzlaştırmacı bir tavrı olduğunu göstermektedir.

Akşehrî'nin, şerhettiği Nesefî'nin *el-Umde*'sine muhteva ve yöntem bakımından önemli katkılarının olduğunu söylemek mümkündür. Onun, muhteva açısından *el-Umde*'ye katkıları hakkında şunlar söylenebilir: Akşehrî'nin eseri, *el-Umde*'nin salt bir açıklaması değildir. O, *el-Umde*'deki anlaşılması zor kısımları açıklama, müellifin muradını ortaya koyma ve ona yönelik itirazlara cevap vermenin yanı sıra Nesefî'nin görüşlerini eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmektedir. Bunun, Akşehrî'nin eserinin en önemli özelliği olduğu söylenebilir. Nitekim o, birçok noktada Nesefî'nin meseleleri ispat için kullandığı delilleri güçlü bulmamakta ve eleştirmektedir. Onun müteahhir dönem kelâm eserlerini

görmesi ve iyi bir mantık alt yapısına sahip olması, meselelere eleştirel bakmasında etkili olmuş olmalıdır. Nitekim onun eserine *el-İntikâd* ismini vermesi de bu açıdan anlamlıdır. Akşehrî'nin ayrıca konu girişlerinde görüşlere değinmesi, konunun anlaşılması için bilinmesi gerekli olan hususlara dair açıklamalara yer vermesi, *el-Umde*'de geçen kişi, mezhep ve kavramları açıklaması, Neseffî'nin yer vermediği delillere ve itirazlara yer vermesi, muhalifler tarafından ileri sürülebilecek eleştirileri cevaplandırması, *el-Umde*'de tartışılmayan bazı meseleleri gündeme getirmesi, onun yaptığı katkılar arasında sayılabilir.

Akşehrî'nin *el-Umde*'ye yöntem bakımından katkıları hakkında şunlar söylenebilir: O eserinde, müteahhirîn dönem şerh türü eserlerinde görülen ve takrîr metodu olarak isimlendirilebilecek bir yöntemi takip etmektedir. Buna göre o, Neseffî'nin mantıkî açıdan sistematik olmayan ifadelerini çeşitli kıyas formlarında ifade etmekte ve söz konusu kıyası oluşturan önermeler arasındaki gereklilik (mülâzemet) ilişkisini açıklayarak her bir önermenin ayrıntılı açıklamasını yapmaktadır. O, muhalif görüştekilerin görüş ve delillerini de bu yöntemle onların muratlarına uygun olarak açıklamaktadır. Dolayısıyla onun Neseffî'nin metnine yaptığı açıklamalara her zaman katıldığı söylenemez.

## KAYNAKÇA

### *Kitaplar*

Ahmed Beyâzî, Kemâleddîn, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-Îmâm*, thk. Yusuf Abdürrezzak eş-Şâfiî, Pakistan: Zam Zam Publishers, 2004.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaut-v.dğr., Beyrut: Müessesetü'r-risâle, I-L, 1999.

Akşehrî, Ahmed b. Oğuz, *el-İntikâd fî şerhi Umdeti'l-i'tikâd*, Bibliothèque Nationale de France, Arabe, nr. 1245.

\_\_\_\_\_, *el-İntikâd fî şerhi Umdeti'l-i'tikâd*, İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 779.

\_\_\_\_\_, *el-İntikâd fî şerhi Umdeti'l-i'tikâd*, Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 947.

\_\_\_\_\_, *el-İntikâd fî şerhi Umdeti'l-i'tikâd*, İmam Muhammed b. Suud İslâm Üniversitesi Kütüphanesi, nr. 3925.

\_\_\_\_\_, *el-İntikâd fî şerhi Umdeti'l-i'tikâd*, Melbourne Üniversitesi Kütüphanesi, Orta Doğu Yazmaları Koleksiyonu, nr. b3129190.

Alp, Talha, *Mantık: İsağoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012.

Aslan, İbrahim, *Kâdî Abdulcebbâr'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, Ankara: Otto Yayınları, 2014.

Azzâvî, Tâhâ Cessâm, *Fıkhü'l-Îmam Ubeydullah b. el-Hüseyn el-Anberî ve menhecühü fî istinbâti'l-ahkâm*, Amman: Dârü'l-me'mûn, 2015.

Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâ'ü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, I-II, Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, thk. İmadüddin Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyin, *Sünenü'l-Beyhakî el-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mekke: Mektebetü Dârü'l-Bâz, I-X, 1994.

Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur: supplement*, I-V, Leiden: E.J. Brill, 1937-1942.

Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, I-IV, 2009.

Câhîz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, Beyrut: Mektebetü'l-hilâl, I-III, 2002.

Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr, Beyrut: Dârü'l-ilm lil'melâyin, I-VI, 1979.

Cürcânî, Abdülkâhir, *Esrârü'l-belâğa*, thk. Muhmud Muhammed Şâkir, Kahire: Matbaatü'l-medenî, t.s.

Cürcânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerif, *Mu'cemu't-ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık Mişâvî, Kahire, Dârü'l-fazîle, ts.

\_\_\_\_\_, *Şerhu'l-mevâkif*, nşr. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998.

Cüveynî, *el-Burhân fî usûl'l-fikh*, thk. Abdulazîm ed-Dîb, Devha: Câmiatü Katar, I-II, 1978.

De Slane, M. Le Baron, *Catalogue des Manuscrits Arabes de la Bibliotheque Nationale*, Paris: Bibliotheque Nationale, 1883-1895.

Derenbourg, Hartwig-Levi-Provençal, E., *Les Manuscrits Arabes De L'escurial*, Paris: Librairie Orientaliste Paul Guethner, 1928.

Durusoy, Ali, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1993.

Ebû Rîde, Abdülhâdi, *İbrahim en-Nazzâm'da Tabiat Anlayışı*, çev. Hüseyin Aydın, Malatya: Nehir Yayınevi, 2003.

Eş'arî, Ebû'l-Hasân Ali b. İsmâil, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, I-II, 1990.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfız, Cidde: eş-Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-tıbaa ve'n-neşr, I-IV, t.s.

Gelenbevî, İsmâil, *Âdabü'l-bahs ve'l-münâzara*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2013.

Gölcük, Şerafeddin, Süleyman Toprak, *Kelâm*, Konya: Tekin Kitabevi, 1991.

Habbâzî, Celalüddin Ömer b. Muhammed, *Kitâbu'l-hâdî fi usûli'-dîn*, thk. Adil Bebek, İstanbul: İFAV Yayınları, 2006.

Haklı, Şaban, "Fahreddiner-Râzî'nin Bilgi Teorisi", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Harputî, Abdullatif, *Tenkîhu'l-keâm fi akâidi ehli'l-islâm*, İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1912.

Hûrî, Yusuf, *el-Mahtûtâtü'l-Arabiyye el-mevcûde fi mektebeti'l-Câmiati'l-Emrîkiyye fi Beyrût*, Beyrut: Merkezü'd-Dirâsâti's-Şark'l-Evsat el-Câmiatü'l-Emrîkiyye fi Beyrût, ts.

İbn Fûrek, Muhammed b. el-Hasan, *Makâlâtü's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyah, Kahire, Mektebetü's-sekâfeti'd-dînîyye, 2005.

İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, thk. Abdurrahmân Bedevî, Beyrut: Dârü'l-kalem, 1980.

İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-mustevfi ba'de'l-Vâfi*, thk. Muhammed Muhammed Emin, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1993.

İbnü'n-Nedîm, *Kitâbu'l-fihrist*, thk. Rıza Müceddid, Tahran: y.y., t.s.

İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed, *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecrîdi'l-akâid*, haz. Halid b. Hammâd el-Advânî, Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, I-II, 2012.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Muhassalu'l-keâm ve'l-hikme*, İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, h. 1336.

Kâdî Abdülcebbâr, *el-Müğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. İbrahim Medkûr, Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, I-XX, 1963.

\_\_\_\_\_, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerîm Osman, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.

Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, I-II, Beyrut: Dârü ihyâi't-türâs, ts.

\_\_\_\_\_, *Süllemü'l-vusûl ilâ Tabakâti'l-fuhûl*, I-VI, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul: İslâm Konferansı Teşkilatı İslâm Tarih Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi Yayınları, 2010.

Kefevî, Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.

Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-müellifîn teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, I-XV, Beyrut; Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.

Koç, Turan, *Din Dili*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

\_\_\_\_\_, *Kelâm Tarihine Giriş*, Bursa: Emin Yayınları, 2017.

Kutlu, Sönmez, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, ed. Sönmez Kutlu, Ankara: Otto Yayınları, 2012.

*Kutsal Kitap* (Tevrat, Zebur, İncil), İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2014.

Makdisî, Hasan b. Ebû Bekr, *Gâyetü'l-merâm fî şerhi Bahri'l-keâm*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail-Muhammed es-Seyid Ahmed eş-Şehâta, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2011.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitabu't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara: TDV Yayınları, 2017.

\_\_\_\_\_, *Kitâbü'l-tevhîd –Açıklamalı tercüme-*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.

Maulavi, Abdul Hamid, *Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore*, I-XXIII, Patna: Superintendent Government Printing Bihar and Orissa, 1908-1939.

Mektebetü'l-Melik Abdülazîz el-Âmme, *Fihrisü'l-mahtûtât*, Riyad: Matbûât mektebetü'l-Melik Abdülazîz el-âmme, 1985.

Mestcizâde, Abdullah b. Osman b. Musa Efendi, *el-Mesâlik fî'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hukemâ*, thk. Seyit Bahcivan, Beyrut: Dârü sâdir, 2007.

Nablusî, Abdülganî b. İsmâil, *Râihatü'l-cenne şerhu İdâetü'd-dücünne fî akâidi ehli's-sünne*, haz. Ahmed Ferîd el-Mezyedî, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.

Nesefî, Ebü'l-Berekât, *el-Umde fi'l-akâid*, thk. Temel Yeşilyurt, Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2000.

\_\_\_\_\_, *Şerhu'l-umde fi akâideti ehli's-sünne ve'l-cemâa el-müsemmâ bi'l-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, thk. Abdullah İsmail, Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2011.

Nesefî, Ebü'l-Muîn, *Tebziratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay, DİB Yayınları, I-II, Ankara 1993.

Niksârî, *Şerhu'l-Umde*, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 2314.

\_\_\_\_\_, *Şerhu Umdeti'l-akâid*, Milli Kütüphane, nr. Gedik 17865.

Önal, Recep, *Ebü'l-Berekât en-Nesefî ve Kelâmî Polemikleri*, Bursa: Emin Yayınları, 2017.

Özcan, Hanifî, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn min'l-ulemâ ve'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn*, Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, t.s.

Sayılı, Aydın, "İbn Sînâ'da Işık, Görme ve Gökkuşacağı", *İbn Sînâ -Doğumunun Bininci Yılı Armağanı-*, Ankara, TTK Yayınları, 2014.

Semerkindî, Şemsüddîn, *el-Meârif fi şerhi's-Sahâif*, İran İslâmî Şura Meclisi Kütüphanesi (Kütübhâne-i Meclis-i Sûrâ-i İslâmî), nr. 748846.

Semerkindî, Şemsüddîn, *es-Sahâifu'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf, Kuveyt: Mektebetü'l-felâh, 1985.

Öcal, Şamil, *Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 2000.

Şık, İsmail, İsmail Yürük ve dğr., *Kelâm I: Kelâm Tarihi/ Kelâm Okulları*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.

Teftazânî, Sa'duddîn, *Şerhu's-şemsîyye fi'l-mantık*, thk. Cadullah Besâm Sâlih, Ammân: Dârü'n-nur, I-V, 2013.

\_\_\_\_\_, *Şerhu'l-Makâsid*, İstanbul: Matbaa-i âmire, I-II, h. 1305.

\_\_\_\_\_, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, I-V, 1998.

Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfû ıstulâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, Lübnan: Mektebetü Lübnan en-naşirûn, I-II, 1996.

Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmine Giriş*, İstanbul: Damla Yayınevi, 2013.

Veşşâ, *ez-Zarf ve 'z-zurefâ*, thk. Kemâl Mustafa, Mısır: Mektebetü'l-hâncî, 1953.

Yeşilyurt, Temel, *Ebü'l-Berekât en-Neseî ve İslâm Düşüncesindeki Yeri (Bir Kelâmcı Olarak Neseî)*, Malatya: Kubbealtı Yayınlık, 2000.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd, *Esâsü'l-belâğa*, thk. Muhammed Basîl Uyûnu'l-sûd, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I-II, 1998.



### ***Sürelî Yayınlar***

Ak, Ahmet, “Mâturîdî Âlimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynağı Olması”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, c. V, sy. 2, s. 120-146.

Aslan, Abdülgaffar, “Kelâm’da İlhamın Bilgi Değeri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, c. I, sy. 20, s. 25-45.

Atay, Hüseyin, “Kur’ânda Bilgi Teorisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVI, 1968. s. 158-160.

Calder, Norman, “Berahime: Literal Yapı Tarihsel Gerçeklik”, çev. Süleyman Akkuş, *Marife Dergisi*, 2003, c. III, sy. 1, s. 181-194.

Koloğlu, Orhan Ş., “Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, c. XIII, sy. 1, s. 159-193.

Önal, Recep, “Kelâm Tarihinde Haberi Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebü’l-Berekât en-Nesefî’nin Konuya Bakışı”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2016, c. XIV, sy. 2, s. 376-407.

\_\_\_\_\_, “Ebü’l-Berekât en-Nesefî’nin İlahî İsim ve Sıfatlara Yaklaşımı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, sy. 42, s. 135-161.

Pines, Shlomo, “Hint Düşüncesi –Özellikle Budist Düşünce-nin Kelâm Doktrinlerindeki Bazı Hususlara Etkisi Üzerine”, çev. U. Murat Kılavuz, *Marife Dergisi*, 2003, c. III, sy. 3, s. 353-369.

Tunagöz, Tuna, “Sirâceddin el-Urmevî’nin Risâle fi’l-fark Beyne Mevzû’ayi’l-ilmî’l-ilâhî ve’l-keâm Adlı Eseri: Eleştirel Metin ve Çeviri”, *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, 2016, sy. XXXI, s. 281-304.

### ***Diğer Yayınlar***

Albayrak, Kadir, “Nestûrîlik”, *DİA*, XXXIII, 15-17.

Alibekiroğlu, Fatmanur, *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu‘tezile İlişkisi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Adana: Çukurova Üniversitesi SBE, 2018.

Aruçi, Muhammed, “Tebssiratü’l-edille”, *DİA*, XL, 225-226.

Çağrıçı, Mustafa “Sirâceddin el-Urmevî”, *DİA*, XXVII, s. 262-264.

Çelik, Mehmet, “Süryânîler”, *DİA*, XXXVIII, 175-178.

Çuhadar, Mustafa-Yiğit, İsmail, “İbn Tağrıberdî”, *DİA*, XX, 385-388.

Demir, Ahmet İshak, *Mütekaddimin Dönemi Kelamcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, 1993.

Gölcük, Şerafettin, “Bâkılânî”, *DİA*, IV, 531-535.

Güç, Ahmet, “Sümeniyye”, *DİA*, XXXVIII, 132-133.

Günaydın, Salih, *Fahreddîn er-Râzî’nin Düşünce Sisteminde Mekân Kavramı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, 2013.

İpşirli, Mehmet, “Dânişmend”, *DİA*, VIII, 464-465.

Kallek, Cengiz, “Men”, *DİA*, XXIX, 105-107.

Kaya, Eyyüp Said, “Taklid”, *DİA*, XXXIX, 461-465.

Köroğlu, Burhan, “Tabiatçılar”, *DİA*, XXXIX, 327-328.

Marulcu, Hasan Tefvik, *İslâm Kelâmı Açısından Hıristiyan Tanrı Tasavvuru –Zât-Sıfat İlişkisi-*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi SBE, 2008.

Monnot, G., “Sumaniyya”, *EI<sup>2</sup>*, IX, 869-870.

Öz, Mustafa, “Hişâm b. Hakem”, *DİA*, XVIII, 153-154.

Sinanoğlu, Mustafa, “Melkâiyye”, *DİA*, XXIX, 83-85.

\_\_\_\_\_, “Müneccime”, *DİA*, XXXII, 6-7.

\_\_\_\_\_, “Seneviyye”, *DİA*, XXXVI, 521-522.

Şenel, Kübra, *Fahreddin Râzî'nin Düşüncesinde Eflâtuncu İdeler*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, 2015.

Topaloğlu, Bekir, “Hudûs”, *DİA*, XVIII, 30-309.

Tümer, Günay, “Brahmanizm”, *DİA*, VI, 329-333.

Uluyurt, Zeliha, *İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'de Bilgi Teorisi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, 2014.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî”, *DİA*, VII, 437-438.

\_\_\_\_\_, “İbn Küllâb”, *DİA*, XX, 156-157.

\_\_\_\_\_, “İlham”, *DİA*, XXII, 98-100.

\_\_\_\_\_, “Kıdem”, *DİA*, XXV, 394-395.

Yazıcı, Muhammed, *Ebü'l-Berekât en-Neseî Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri ve el-İ'timâd fi'l-i'tikâd Adlı Eseri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum: Atatürk Üniversitesi SBE, 1992.

Yurdagür, Metin, “Haşviyye”, *DİA*, XVI, 426-427

## ÖZGEÇMİŞ

Enes DURMUŞ, 1993 yılında Tirebolu’da doğdu. 2011 yılında İzmir Anadolu İHL’den, 2016 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun oldu. Aynı yıl Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelam Bilim Dalı’nda yüksek lisansa başladı. Ekim 2016’da Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam Anabilim Dalı’na araştırma görevlisi olarak atandı. Daha sonra yüksek lisansına Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü’nde devam etti. Halen bu fakültede araştırma görevlisi olarak görev yapan Durmuş, Arapça ve İngilizce bilmektedir.

