

10648

ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TABSİRE'YE SEMANTİK YAKLAŞIM

DOKTORA TEZİ

Danışman: Doç.Dr. Mustafa Sait YAZICIOĞLU

H.SABRİ ERDEM

ANKARA-1988

Y. C.  
Yükseköğretim Kurulu  
Dokümantasyon Merkezi

## İ Ç İ N D E K İ L E R

ÖNSÖZ .....	1
GİRİŞ .....	3
BİRİNCİ BÖLÜM : SEMANTİK TEORİ .....	4
1- Dilbilimle ilgili Semantik .....	4
2- Felsefi Semantik .....	8
2.1- Felsefenin Semantikle İlişkisi .....	8
2.2- Anlamlı Olma .....	12
İKİNCİ BÖLÜM : SEMANTİK VE TABSİRE .....	13
1- Tekvin - Mükewen Problemi .....	13
1.1.1- Yaratıcı Bir Zatın Varlığı .....	15
1.1.2- Sıfatın İsbatı .....	16
1.1.3- Sıfatın Allah İle Kaim Olması .....	19
1.1.4- Zat - Sıfat Ayrılığı .....	25
1.1.5- Zat - Tekvin - Mükewen İlişkisi .....	27
1.2.1- Fiilin İsbatı .....	39
1.2.2- Fiil - Meful İlişkisi .....	44
2- Fiil Problemi .....	49
2.1- Fiili Yaratmada Ortaklık .....	49
2.2- İnsanın Fiili .....	52
2.3- Fiili Allah Yaratır .....	58
SONUÇ .....	76
KAYNAKLAR .....	78

## Ö N S Ö Z

Kelam'ın ilgi sahasına giren konuları genelde üç başlık altında yorumlayabiliriz:

1- Bilgi problemi. Bilginin nasıl meydana geldiği, kaynağı, bilgi elde etme yolları ile bilgi-bilim ilişkisi bu problemin genel başlıkları olarak mütalâa edilebilir.

2- İnsan-Allah ilişkisi. Bu ilişkiyi genelde fiil problemi ile kaza-kader oluşturur.

3- Alem-Allah ilişkisi. Alemin sonralığı, bir yaratıcısının olması ve tekvin-mükevven problemi bu zincirin halkaları olarak zikredilebilir. Sıfatlar ise genelde bu üç grupta da ilgilidir.

Araştırmamızda Kelam'ın belli başlı kaynaklarından olup, üzerinde fazla çalışılmamış olan Ebu'l-Muin Neseî'nin Tabsiretül-Edille isimli henüz neşredilmemiş yazma eserini ele aldık. Ancak bu eserin tümünü değil de, Kelam'ın önemli konularından tekvin-mükevven ile fiil problemini inceledik. Bu problemlerin seçiminde teori-pratik ilişkisini gerçekleştirmek amacıyla felsefi ve güncel olmalarına çalışılmıştır.

İncelemede Neseî'nin semantiği metod olarak kullanışını gösterirken aynı zamanda problemleri semantik açıdan yorumlamaya çalıştık. Dolayısı ile semantik, aynı zamanda araştırmada metod olarak kullanılmıştır.

Semantik yeni bir saha olduğundan, kişiden kişiye değişen ve oturmamış terimlerin çokluğu ile sistemli bir şekilde düzenlenmiş bilgilerin bir kitapta bulunmayışı çeşitli zorluklar yaratmıştır. Bunun yanında bu sahaya ait Türkiye'de bulunmayan bazı kitaplar da yurt dışından getirtilmiştir.

Araştırmayı sadece lüzumlu nesnelere kullanmak ilkesine bağlı kalarak kısa tuttuk. Araştırmanın kısa oluşunun bir başka nedeni de meseleye bakış açısidir. Yani araştırmanın kısa oluşu kullanılan metodun özelliğinden kaynaklanmıştır.

Bilimin onsuz olunamaz şartı olan teori-pratik ilişkisi gözönünde tutularak, birinci bölümde semantik teoriden, ikinci bölümde de bu teorinin kelami problemlere uygulanması ile Nesefi'nin semantiği kullanımından bahsedilmiştir. Yani araştırmanın ruhunu oluşturan teori-pratik ilişkisi şekil olarak da teze yansıtılmıştır.

İncelemede muhaliflerden isim ve mezhep olarak bahsedilmemiştir. Zira bizim için önemli olan onların isimleri ve hangi mezhebe bağlı oldukları değil, fikirler ve onların yorumlanmasıdır.

Bana yol gösterip, değerli yardımlarını esirgemeyen hocalarım Prof.Dr.İbrahim A. ÇUBUKÇU, Prof.Dr.Hüseyin ATAY, Dç.Dr. Mustafa S. YAZICIOĞLU, Dç.Dr.Ayşe KIRAN, Prof.Dr.Teo BRÜNBERG ve Prof.Dr. Doğan AKSAN'a teşekkürlerimi ifade etmek istiyorum.

H. Sabri ERDEM

## G İ R İ Ő : ARAŞTIRMANIN AMACI

AraŐtırmamızı baŐlıklar halinde Öyle 6zetleyebiliriz:

1- Kelam bilgi sistemini dil felsefesiyle (Semantik) mütalâa ederek yeni bir yorum getirme. Yorumda en az iki nesne arasında bağıntı kurulur. Bağıntının ilişkili olduğu birinci nesne Kelam'ın konuları ise, diğer de bu konuların işlendiği metod olup, bu da semantiktir. Diğer taraftan yorumda güncellik sözkonusudur. Dolayısı ile yorumda "pratiğe uygulanabilirlik" yani, "kullanılabilirlik" anlamı vardır. Böylece Kelam'ın da güncelliğinin ve kullanılabilirliğinin sağlanmasına çalışılmıştır.

2- Semantiğe bağlı olarak sözcükleri ve delâletleri olan nesnelere yerli yerince kullanma yeteneğinin kazanılması yani sadece açıklanması istenen konu veya problemin açıklığa kavuŐturulma bilgi ve yeteneğinin sağlanmasıdır. (1)

3- Anlamın önemini vurgulamak ve nasıl meydana geldiğini ortaya koymak. Çünkü, anlamlı olma varlığın dolayısı ile de bilimin onsuz olunamaz şartı olup, "güncelliği" ve "kullanılabilirliği" ifade eder.

4- Bilginin ve bilimin onsuz olunamaz şartı olan teori-pratik ilişkisini tezimizde de yansıtmak.

5- Nesefti'nin metodunu ortaya koyup buna güncellik kazandırmak.

---

1 Bedevi, A.el-luga vel-Mantık Fid-Diraseti'l-Haliyye. Alemu'l-Fikr. C.2 1971 S.1

## BİRİNCİ BÖLÜM : SEMANTİK TEORİ

Semantik anlambilimi demektir. Anlambilimin de birbirinden tam olarak ayrılamayan iki yönü vardır:

- 1- Dilbilimle ilgili semantik
- 2- Felsefi semantik.

1- Dilbilimle ilgili semantik: Semantik, anlam analizi olduğuna ve anlamlar da kelime (sözcük) düzeyinde oluştuğuna göre, kelimeyi anlam incelemelerinde başlangıç noktası olarak ele almak yanlış olmayacaktır. Çünkü anlamın oluşmasında bilgiye, bilginin oluşmasında da kelimeye ihtiyaç vardır. Zira ileride de göstereceğimiz gibi sadece suje-obje ilişkisi bilginin meydana gelmesi için yetmemekte, bu yolla algılanan nesnenin isimlendirilmesi veya adlandırılması da gerekmektedir.

Bir başka açıdan bakılırsa, kelime olmadan düşünce olamayacağına, kelimelerle kavramlar birlikte oluştuklarına ve kelimenin ses yönü ile ruh ve düşünce yönü birbirinden ayrılmayacağına göre anlam analizinde kelimeyi çıkış noktası olarak ele almak yanlış olmamalıdır. (1)

Kelime analizi yaparken, yani bir kelimenin anlamı saptanırken kelimenin kullanışları göz önüne alınmalıdır. (2) Örneğin, "koşmak" fiilinin anlamının tesbit edilmesinde bu fiille kullanılan diğer ögeler göz önüne alınır. "İnsanın koşması" ve "hayvanın koşması" gibi. Bu durumda koşmak, bacaklar üzerinde hızlıca hareket etmek anlamına gelir. (3)

---

1 Aksan, D. Anlambilim ve Türk Anlambilimi.

Ank. 1978 S.54 ; Kıran, Z. Dilbilim Akımları. Ank.1986 S.205

2 Kıran, Z. Dilbilim Akımları Ank. 1986 S.203

3 Lehmann, W.P. Descriptive Linguistics. 1976 S.229

Anlam analizinde bir diğer yöntem anlam bağlantılarıdır. Eşanlamlılık, zıtanlamlılık, altanlamlılık gibi. Bu, mantıkçıların da anlam konusunda kullandıkları bir yöntemdir. (1) Dilbilimci Lyons da bir kelimenin anlamının tesbitinde eşanlamlılık, zıtanlamlılık ve başkalarını anlam teorisinin ilkel prensipleri olarak kabul eder. (2) Eşanlamlılık sözcükler arasında olduğu gibi cümleler arasında da olabilmektedir. Örneğin, "Ahmet şişmandır" ile "Ahmet zayıf değildir" eşanlamlı cümlelerdir. (3) Diğer taraftan eşanlamlı kelimelerin çokça kullanılması, o dilin anlatım gücünü artırdığı gibi eşanlamlıları kullanan kişinin dile verdiği önemi ve kendisinin anlatım gücünü de vurgular. (4) Anlam bağlantılarından bir diğeri de zıtanlamlılıktır. Ancak, Leech zıtanlamlı demek olan "Antonym" sözcüğü yerine "Incompatibility" sözcüğünü tercih eder. O'na göre iki sözcük arasındaki zıtlık birden çok özellik arzedebileceği için bu sözcüğü kullanmak daha uygundur. (5)

Altanlamlılık da anlam bağlantılarının bir diğeri-  
dir. Altanlamlılıkta sözcükler bir genel terim altında toplanırlar. Örneğin "kedi" "hayvan" ile altanlamlılık ilişkisi kurar. Altanlamlılık tek yanlı içerme bağlantısına dayanır. (6) Altanlamlılığa diğer bir örnek de "kadın" ve "yetişkin" kelimeleri arasındaki ilişki verilebilir. "kadın" sözcüğü "yetişkin" sözcüğünü içerir. Çünkü "kadın" sözcüğünde /insan/, /reşit olma/ ve /erkek olmama/ gibi anlam parçacıkları varken, "yetişkin" sözcüğünde sadece /insan/ ve /reşit olma/ anlam parçacıkları vardır. (7)

- 
- 1 Nida, E, A. Exploring Semantic Structure, Munchen 1975 S.17
  - 2 Lehrer, A. Semantic Fields And Lexical Structure, Amsterdam 1974 S.22
  - 3 Lehmann, W,P. Descriptive Linguistics, 1976 S.232
  - 4 Aksan, D. Her Yönüyle Dil. C.3 Ank.1977 S.197
  - 5 Leech, G. Semantics, Harmondsworth 1981 S.92
  - 6 Vardar, B. Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü, Ank. 1980 S.20
  - 7 Leech, G. Semantics. Harmondsworth 1981 S.92

Bu analiz de anlam bileşenleri analizi (componential analysis) yoluyla yapılır. "component" bir sözcüğün anlamını oluşturan anlam parçacıklarından birisidir. (1) Sözcükler arasındaki anlam bağıntılarını bulmak için "componential analysis" uygulandığı gibi, keza sözcüklerle anlam arasındaki anlam bağıntısını bulmak için de yine bu yöntem uygulanır.

Alan analizi yoluyla anlam bakımından birbiriyle ilişkili sözcüklerin bu alanı nasıl oluşturduklarını görürüz. (2) Yani alan analizinde bir alana ait sözcüklerin aralarındaki ilişkiler ile bu sözcüklerin genel terimle olan ilişkileri saptanır. (3) Örneğin kedi, köpek ve bülbül "evcil hayvanlar" anlam alanını oluştururlar.

Semantik akımlardan yapısalcılığın kurucusu olarak gösterilen F. de Saussure'e göre dilin bütün ögeleri birbiriyle dayanışma içinde olup, birinin değeri ötekini varlığıyla ortaya çıkar. İşte dil bu karşılıklı ilişkilerin ortaya çıkardığı bir sistemdir. Bu karşılıklı ilişkiler ne kadar iyi bilinirse anlam o kadar açık olur. (4) Bakara 259. ayette de açık olmak ( ) ilim anlamında kullanılmıştır. İlim ise anlamla ilgilidir. Dolayısıyla anlamda semantikle ilgilidir.

Yapısalcılığı anlambilime uygulayan A.J.Greimas da F. de Saussure'ün ileri sürdüğü dil karşıtlıklardan meydana gelir iddiasını kabul etmekle, bir tek ögenin anlamı bulunmadığına, anlamın mutlak şartının ögeler arasındaki ilişki olduğuna dikkat çekmektedir. Bir sözcük cümlede beraber kullanıldığı diğer sözcüklerle tanımlanır, yani anlam kazanır. Örneğin "Göstermek" fiilinin anlamı kendisinden

---

1 Nida, A. Exploring Semantic Structure. Munchen 1975, S.15

2 Lyons, J. Semantics. Cambridge 1977, C.2, S.267

3 Lehrer, A. Semantic Fields And Lexical Structure. Amsterdam 1974 S.1

4 Aksan, D. Anlambilim ve Türk Anlambilimi Ank.1978 S.27



önce soyut ya da somut bir isim kullanılmasına göre farklı olmaktadır. "Pasaportunu göstermek" ve "sevgi göstermek" gibi. (1)

Yapısalcı Trier'e göre dildeki ögeler tıpkı bir mozaik düzeyde olduğu gibi birbirini sınırlandırıcı parçacıklardan oluşmuştur. Bu alan içinde her kavramın değeri kapladığı yerle belli olur. Bu husus ders durum değerlendirme sistemi ile şöyle açıklanabilir:

Pekiye

İyi

Orta

Zayıf

Pekzayıf

değerlerinden oluşan bir dizgede örneğin "orta" nın değeri diğer öğelerin değerleriyle ortaya çıkar. Bu yapısalcılığın anlambilime uygulanmasıdır. (2) Dolayısıyla yapısalcılıkta tek tek öğelerin değeri olmayıp, öğeler beraber kullanıldıkları diğer öğelerle anlam kazanırlar.

Trier'in, 'kavramların hiç boşluk bırakmadan ve üst üste gelmeden tüm alanı kapsar' (3) görüşü Cüveyni ve genel olarak ehli sünnet kelamcılarının 'cevherlerin tedahül edemeyeceği' görüşüne (4) benzemektedir. Yani varlık nasıl atomlardan meydana gelmiş ve bu atomlar da birbirine karışmıyorsa, varlığın bir parçası olan dil alanlarında da kavramlar birbirine karışmaksızın tüm alanı kapsarlar.

---

1 Kıran, Z. Dilbilim Akımları. Ank. S. 207.

2 Aksan, D. Her Yönüyle Bil. C.3 Ank. 1977 S.163

3 Guiraud, P. Anlambilim. çev:Berke Vardar İst. 1975 S.89

4 Dağ, M. İmam Haremeyn el-Cüveyni'nin Alem ve Allah Görüşü.  
(Basılmamış Doçentlik Tezi) Ank. 1976 S.59

## 2- Felsefi Semantik

## 2.1- Felsefenin Semantikle İlişkisi

Felsefenin konusu varlıktır. Varlığın kapsamına dil dışı nesnelere girdiği gibi, dille ilgili ifadeler de girmektedir. Semantiğin de malzemesini dille ilgili ifadeler oluşturur. Yani semantik dille ilgili ifadelerin analizini yapar.

Diğer taraftan analitik felsefe de kavram analiziyle uğraşır. Başlangıçta ilimlerin birbirinden çok ayrılmamış olması, başka bir ifadeyle ihtisaslaşmanın olmaması felsefeye bilimin bulgularını sistemeleştirme gibi bir görev yüklerken, özellikle XIX. yüzyılda bilimdeki inkişaf ve ilerlemenin başdöndürücü şekil almasıyla felsefenin bu görevi yerine getirmesi zorlaşmış ve felsefe kavram analizine yönelmiştir.(1) Dolayısıyla semantik analizle analitik felsefe aynı şey olmaktadır.

Yakın zamanlarda ortaya çıkan analitik felsefe akımı kavram analizi ve kavramların anlamlarının aydınlatılması, yani onların tanımlanması ile uğraşır. Son yıllarda bir çok filozofun ilgilendiği meseleler dilbilimle ilgili olarak "Terimlerin anlamları ve fonksiyonları nedir?" gibi problemlerdir. (2) Olshewsky anlamın nasıl felsefi bir problem oluşturduğunu şöyle açıklar: "Herhangi bir kelimenin anlamı nedir?" sorusundan "Bu kelime nasıl anlam kazanır?" şeklindeki bir soruya geçiş dil felsefesinin, diğer bir ifadeyle analitik felsefenin problemini oluşturur.(3) Yani dille ilgili bir ifade ele alınıp dil analizi yapıldığında, dil felsefesi yapılmış olur. (4) Örneğin "Halk" terimi ele alınıp "Bu terimin Allah'a ve insanlara izafe edildiğinde ne gibi anlamları vardır?", "Ne gibi anlam değişmesi olmaktadır" ve "Bu konudaki görüş ve deliller nelerdir" gibi sorulara cevap aranırsa bu terimin dil analizi yapılmış olur.

---

1 Grünberg'in Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme adlı eserine H.Batuhan'ın yazdığı önsöz. S. IX-X

2 Olshewsky, T.M. Problems In The Philosophy Of Language. Holt, Rinehart And Winston Inc. 1969 S.5

3 A.g.y.

4 Grünberg, T. Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme A.Ü.Basımevi 1976 S.6 (Bundan böyle bu eserin A.K.Ü.B.D. şeklindeki kısaltması kullanılacaktır.)

Felsefe bir bilgi çeşidi olup, konusu da evrensel olduğundan, amacı herşey hakkında bilgi sağlamak olacaktır. (1) Dil ile ilgili ifadeler de bir nesne olup, (2) bu yönüyle bir varlıktır. O halde felsefe onu da inceleyebilir. Aynı zamanda felsefe bilgimiz için temyiz mahkemesi görevinde olup, felsefenin soruşturmasından geçmeyen bilgi güvenilir ve sağlam bilgi olmayacaktır. (3) Böylece dil ile ilgili ifadeleri felsefenin soruşturmasından geçirerek sağlam ve güvenilir bilgi elde edilir. (4)

Soyut nesnelere ilgili önermelerin empirik bilimler düzeyinde doğrulanabilir olması bilgi teorisi gereği onları ifade eden dille ilgili ifadeleri çözümleyerek olacaktır. Çünkü bilginin meydana gelmesi iki şarta bağlıdır:

- 1- Suje-obje ilişkisi
- 2- Suje-obje ilişkisiyle algılanan nesnenin adlandırılması veya isimlendirilmesi.

Böylece bilgimizin meydana gelmesi için geleneksel suje-obje ilişkisi yetmemektedir. Bir başka ifadeyle suje-obje ilişkisi bilginin meydana gelmesi için gerekli ama yeterli şart değildir. Örneğin "masa" bilgisinin meydana gelmesi için sadece bu nesnenin algılanması (suje-obje ilişkisi) yetmemekte, bu nesnenin adlandırılması da gerekmektedir. Aksi halde (yani bu nesneyi sadece algılamakla kalırsam) onu kullanamam. Örneğin: "Masanın üzerinde üç kitap var". Çünkü bilginin onsuz olunamaz şartı "kullanılabilme" özelliğine sahip olmasıdır. "Kullanılabilmeyi" bilginin onsuz olunamaz şartı sayıyoruz, çünkü kullanılabilme seviyesine yükselmeyen bilgiye bilgi demiyoruz. Zira, bu tip bilgiler hayvanda da bulunmaktadır. Böylece "kullanılabilme"

---

1 A.K.Ü.B.D. S. 6-7

2 A.g.ö. S.238 (14.paragraf dip not numarası 1)

3 A.g.e. S.7

4 A.g.y.

özelliği hayvanla insan bilgisinin yegane ayracı olmaktadır. Diğer taraftan bilginin bu iki şarta bağlı olarak meydana gelmesi, bilgimizin çok sınırlı olmasını gerektirmediği gibi, her nesneyi algılamamızı da gerektirmez. Çünkü gösterici şekilde bir miktar sözcüğün anlamını öğrendikten sonra sözcük dağarcığımızı büsbütün dille ilgili yöntemlerle zenginleştirebiliriz. Örneğin su, deniz, memeli ve başka sözcüklerin anlamını bu yolla (gösterici yolla) öğrendiğimizi düşünelim. O zaman "balina" nın ne gibi bir nesneyi gösterdiğini sözlük yardımıyla öğrenebiliriz. (1)

Bilgimiz dille ilgili ifadeler vasıtasıyla oluştuğuna göre bilgi sistemlerinin (Kelam, fizik v.b.) ilkel terimlerinin anlamını aydınlatmak suretiyle yeni bilgiler elde ederiz. Nasıl Cüveyni alemle Allah arasındaki ilişki sorununu ancak bu alemin kesin bilgisine ulaşmak suretiyle çözümlenebileceğini söylüyorsa, bize göre de Kelam bilgi sistemi hakkındaki güvenilir bilgiye ancak bu bilgi sistemini oluşturan dil analizleri yoluyla yani semantik ile ulaşabiliriz.

Bilgimiz dil ifadeleri yoluyla meydana geldiğine göre her tanım bir sözcük tanımı olup, bu durumda anlamlı olan sadece sözcüklerdir. (2) Halbuki klasik flozoflara göre deneyin doğrudan doğruya verileri (renkler, sesler v.b.) ile duygular (aşk, kin v.b.) tam olarak tanımlanamazlar. Ayrıca üstün cinslerin de tanımı yapılamaz (3) olduğu halde, dilci flozoflara göre her tanım bir sözcük tanımı olduğundan (4) tanımlanamaz. sözcük yoktur. (5)

---

1 Batuhan, H. Grünberg, T. Modern Mantık, ODTÜ Fen-Ed.Fak.Yayını  
1984 S.95

2 A.g.e. S.88

3 Mantık Komisyon (M.E.Bakanlığınca teşkil edilen) İst.1982

4 Yıldırım, C. Bilim Felsefesi, İst. 1979 S.54

5 Batuhan, H. Grünberg, T. Modern Mantık, ODTÜ Fen-Ed.Fak. Yayını  
1984 S.89-90

Sözcükler anlamlarını doğrudan doğruya pratik yoldan öğrenemediğimiz sözcükleri anlamamıza yardım ederler. (1) Örneğin "gaye" kelimesini "amaç" olarak tanımlarız. Dolayısıyla tanımlama bir sözcüğün anlamını başka bir sözcükle belirleme işleminden başka birşey değildir.(2)

Anlam tanımlamak, tanımlamak da felsefeyle ilgilidir. "Herhangi bir ifadenin tanımı nedir?" demekle felsefi bir problem ortaya konmuş olur. Çünkü anladığımız ifadelerden ancak tanımlanmış olanlarının anlamını tam olarak bilebiliriz. Diğer bir ifadeyle, anladığımız halde tanımlayamadığımız bir ifadenin anlamını tam olarak bilmemiz imkânsızdır. Bu durumda tanımlama anlamın en yetkin şeklidir. Bir ifadeyi eksiksiz bir şekilde anlıyorsam tanımını biliyorum, tanımını biliyorsam eksiksiz bir şekilde anlıyorum demektir. Böylece bir ifadenin tam olarak anlaşılmasını sağlayan bir yöntem bu ifadenin tanımı olacaktır. (3)

Bir sözcük anlam bağıntıları yoluyla tanımlanabildiği gibi, onun bir diğer tanımı da yapılabilir: Örtük tanım. Her sözcüğün bir anlamı olduğuna ve bu anlamı belirtmenin de bir yolu olması gerektiğine göre, bir bilgi sistemindeki ilkel terimlerin tanımlanabilmesi gerekir. (4) İşte bu terimlerin tanımı onların örtük tanımları yoluyla olur. Bu da ilkel terimlerin içinde geçtiği ilkel önermelerin tesbiti ve bunlardan geçerli sonuçların elde edilmesiyle yapılır. Birinci işlem yani ilkel terimlerin içinde geçtiği ilkel önermelerin tesbiti indirgeme yani bilgi üretme safhasının ilki olup, "buluş bağlantısı", ikincisi yani ilkel önermelerden geçerli sonuçların elde edilme işlemi de "dedüktif çıkarım kuralları" yani bilgi üretme safhasının ikincisi olan "belgeleme bağlamı (5)" yoluyla yapılır.(6)

---

1 A.g.e. S.91-2

2 Yıldırım, C. Bilim Felsefesi, İst. 1979 S.55-6

3 Grünberg, T.A.K.Ü.B.D.A.Ü.Basımevi 1970 S.167

4 Batuhan, H. Grünberg, T. Modern Mantık. ODTÜ Fen-Ed.Fak.yayını  
1984 S.97

5 Grünberg, T. A.K.Ü.B.D.A.Ü.Basımevi 1970 S.184-5

6 A.g.e. S.221-2 (6.paragraf dip not numarası:1)

## 2.2- Anlamalı Olma

Anlamalı olma bilgiye bağlıdır. Bilgi ise varlıkla ilişkilidir. Dolayısıyla varlığın onsuz olunamaz şartı anlamalı olmasıdır. O halde anlamalı olmak veya anlam ifade etmek ne demektir? Bir nesnenin anlamalı olması "kullanılabilir" nitelikte olması, "kullanılabilir" nitelikte olması da onun kendi dışındaki bir nesneyle bağıntısının olması demektir. Örneğin dünyanın anlam ifade etmesi yani anlamalı olması en azından kendi dışındaki gök cisimlerine bağlıdır. Şu halde anlamalı olma en azından ikili bir bağıntıyı gerektirmektedir. Aynı zamanda anlamalı olma yukarıda söylediğimiz gibi bilgiyi ifade etmektedir. Bilgi de sözcük düzeyinde meydana geldiğine göre anlamlılık sözcükle bu sözcüğün gösterdiği nesne (soyut ya da somut) arasındaki bağıntı olur. Dolayısıyla anlamalı olma belirtme teorisi (gösterme ve uygulama bağıntısı) şeklinde yorumlanır. (1) Şu halde bir terimin anlamı, herhangi bir nesneyi göstermesi veya herhangi bir nesneye uygulanıp uygulanmadığının bilinmesi demektir. (2) Bu durumda, örneğin "Bugünkü Türkiye Kralı" gibi bir ifadeyi Grünberg'in görüşünün (3) aksine anlamalı saymıyoruz. Çünkü tek tek bilgiler düzeyinde (sözcük düzeyinde) belirtme teorisine bağlı olan anlamalı olma bileşik ifadeler (birden çok sözcükten meydana gelen ifadeler) halinde de belirtme teorisine bağlı olmalıdır.

---

1 A.K.Ü.B.D. S.135

2 A.g.e,

3 A.g.e. S.135

## İKİNCİ BÖLÜM : SEMANTİK VE TABSİRE

## 1- Tekvin - Mükewen Problemi

Tekvin-Mükewen problemi Kelam'ın en önemli ve en zor konularından olup, alem-Allah ilişkiler zincirini meydana getiren halkalardan birisidir. Bu problemde tekvin ile mükewen arasındaki ilişki incelenir. Yani tekvin ile mükewenin birbirini gerektirip gerektirmediği, gerektirir veya gerektirmez ise ne gibi sonuçların ortaya çıkacağı araştırılır. Bu işlem ise dilbilimsel ve felsefi düzeyde semantiği uygulamak demektir. Bu da ilkel terimlerin delâletini göstererek bir başka deyişle onları anlamlı kılarak ve diğer sözcüklerle bağıntısını ortaya koyarak yapılır.

Nesefi muhaliflerle aralarındaki ihtilâfın 4 noktada toplandığına işaret eder:

- 1- Ezeli bir sıfatın Allah'ın zatıyla olmasının cevazı,
- 2- Tekvin'in mükevvenden başka olması hususu,
- 3- Tekvin'in ezeli olması
- 4- Tekvinin kідemi mükennenatın kідemi anlamına gelmediği meselesi

Nesefi'ye göre 3. ve 4. şıklar aslında 2. şıkka indirgenebilir. Böylece tekvin-mükewen ayrılığı asıl problem olarak kalır. Bu sınıflandırma ve yorum Doç.Dr.Mustafa S. Yazıcıoğlu'nun da belirttiği (1) gibi, Nesefi'nin problemi sistematik ve metodik bir

---

1 Yazıcıoğlu, M.S. Maturidi Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebu Mansur Maturidi ve Ebul-Muin Nesefi. A.Ü.İ.F.D. CXXVII S.294

şekilde ortaya koyduğunu gösterir. Biz de problemi semantik (Dil ve mantık) açısından ele alarak, kendimize göre yorumlayıp sistemleştirmeye çalışacağız.

Tekvin-mükevven problemini üçlü ilişkiler zinciri olarak yorumlayabiliriz: Zat-tekvin-mükevven. Bunu zat-sıfat-mükevven, zat-mana-mükevven veya zat-fiil-mükevven olarak ortaya koymak da mümkündür. Yani sıfat, mana ve fiil eşanlı sözcükler olarak değerlendirilebilir. İleride birbiriyle bağlantılı olarak bu ilişkilerin her birine değinilecektir. O halde incelemede yaratıcı bir zatin varlığı, tekvinin bu zatla ilişkisi ile tekvin-mükevven ilişkisi ortaya konmaya çalışılacaktır. Yani mükevvenden ayrı bir mana ile bu mananın zatla ve zatin mana vasıtasıyla mükevvenle ilişkisi, dolayısı ile tekvin-mükevven ayrılığı incelenecektir. Bu üçlü ilişkileri incelemek, sözcüklerin delaletlerini gösterme ve onların çeşitli bağlamlarda uygulanmasıyla gerçekleştirilecektir. Bu süreci tatbik etme, problemin izahında semantiği metod olarak kullanmak demektir.



### 1.1.1- Yaratıcı Bir Zatın Varlığı

Öncelikle, yaratıcı bir zatın varlığı ortaya konmalıdır. Zira zat ile tekvin ve mükevven arasındaki ilişki bundan sonra analiz edilebilir.

Bir şeyin varlığı kendisi ile veya kendi zatına raci bir mana yani başkasına raci olmayan bir mana ile meydana geliyorsa, bu durumda o varlık başkasının müdahalesi olmadan hadis olur. Bu ise Saniî (Allah'ı) nefyetmektir.(1) Meselâ alem yaratılmamış olduğu gibi onun cüzlerinden herbiri de yaratılmamıştı. Dolayısı ile alemin varlığı mümkün (caiz) olup, yokluğu ise asıl ve gerçek olandır. Bu durumda alemin mümkün olan varlığının yokluktan varlığa çıkması, alemin kendi dışındaki bir tahsis edicinin vasıtasıyla değil de alemin kendi zatı vasıtasıyla olursa ayırık olan şeylerin biraraya gelmesi de kendi zatlari dışında olmayan (kendi zatlari racii olan) mümkün bir birleşme ile olacaktır. Dolayısı ile Saniî nefyedilecektir. Bunun gibi toplu olan birşeyin parçalara ayrılması da kendi zatına raci mümkün bir ayrılma vasıtasıyla olacaktır. Yine her hareket edicinin sakin, her sakinin de hareketli olmasında ve tüm arazlarda durum aynıdır. Bu da bizi Seneviyye Mezhebini görüşüne kabule götürür.(2) Dolayısıyla birşey kendisi ile veya kendi zatına raci bir mana ile meydana gelemez.

Eğer bir varlık kendi kendine var olsa ve bir araz da kendi kendine araz olsa, o zaman Allah'ın kudreti bu varlığın var olmasını sağlayamadığı gibi, bu arazın da araz olmasını sağlayamayacak ve bu varlıkla araz kendi zatlari racii bir mana ile var olmuş olacaktı. Bu ise muhaldir.

Bunun gibi eğer "halk" mahluk'un aynı olsaydı o zaman Allah halık olmayacak, bilakis "halk" halık olacak ve Saniî de nefyedilecekti.

Saniî nefyetmek ise alemin kademini gerektirir. Böylece kendi kendine var olan alem kadim olmuş olur. Bu ise batıldır. Böylece halk-mahluk ayrılığı ortaya konmuş olur.

---

1 Tabsire, vr. 101 b

2 Tabsire, vr. 106 a

### 1.1.2- Sıfatın İspatı

Sıfatın isbat edilmesi gerçekte tekvin-mükewen ayrılığının ortaya konması demektir. Çünkü sıfat, mana ve fiille aynı anlamda olup, bunlar da mükewenden farklı şeylerdir.

Nesefi, karşı görüşçe ortaya atılan "insanlar halk'ın Allah'tan başka olduğunu söylemekten çekinen kimseyi tekfir etmekte anlaştılar" şeklindeki delile karşı çıkar ve bunun "halk"ın "mahluk" anlamına geldiğini söyleyenlerin bir icmaı olduğunu belirtir. Zira O'na göre "halk"ın Allah'ın bir sıfatı olduğu bilinirse böyle bir tekfire gitmeye gerek yoktur. (1)

Yine Nesefi'ye göre hernekadar dilde "halk"a masdar denirse de bu mefulle (2) raci olan bir manayı açıklar. Yani masdar mefulun dışındaki bir mana değildir, görüşünde olanların aslında şöyle demesi gerekir: Halk zikredilmiş ve masdar kastedilmiştir. Masdar burada mahlukun zatına racidir. Çünkü onun başkasına raci olmasına imkân yoktur. O'na göre masdar Allah'ın sıfatı olup, O'nunla kaimdir. Mahlukun masdarla bir ilgisi yoktur. Masdar zikredilip mecazi olarak mahluk kastedilmiştir. Halbuki muhalif mefulun kastedilmediğini, masdarın kastedildiğini ve burada masdarın mahlukun zatına raci bir mana olduğu görüşündedir. (3) Yani masdarı sıfat olarak kabul etmemektedir.

"Mahluk" "Halk" ile meydana gelecek olsa "Halk"ın kudret anlamında olması gerekir. Böylece Allah'ın iki kudreti olmuş olur. Bu da muhaldir. Çünkü Allah'ın kudreti tüm makdura şamil olursa,

---

1 Tabsire, vr. 100 a

2 Nesefi burada zikredilen mefulle gramerdeki mefulü kasetmiyor.

O mefulu mahluk veya mükewen anlamında kullanıyor.

3 Tabsire, vr. 99 a

o zaman "halk" ve "icad" a gerek kalmaz. Dolayısı ile faydası olmayan bir sıfatın Allah'a isbatı caiz değildir. Zira varlığında bir fayda olmayanın varlığı ile yokluğu aynı şeydir. Yani böyle bir sıfatın Allah'a ispatının onun nefyedilmesinden bir farkı kalmaz. (1) Dolayısı ile her sıfatın kendine göre bir işlevi vardır. Mesela vuku bulma ika, vucûd da icad iledir. Kudret failin fiilinde muhtar ve açiz olmaması, irade ise mahlukatın birbirini takip eder ve düzenli bir şekilde ortaya çıkması içindir. Keza ilim de mahlukun tam ve muhkem bir şekilde ortaya konmasını sağlar. Görüldüğü gibi her sıfatın ayrı bir işlevi olup, bu işlevleri tek bir sığata yüklemek mümkün değildir. Yani kudret sıfatını kabul ederken onun dışındaki sıfatları da kabul etmek gerekmektedir. Böylece Nesefi lafızların delâletine önem vermiş ve bu delâletleri göstermeye çalışmıştır. Sözcüklerle delâlet ettikleri nesnelere arasındaki ilişki ise felsefi düzeydeki semantiğin konusu (2) olup, bu da aynı zamanda anlamlı olmayı ifade eder. (3)

Alemin vukuu (ortaya çıkışı) kudret ile olsa, alemin ezeli olması gerekir. Çünkü alemin kendisi ile vaki olduğu şey (kudret) ezeldir. Diğer taraftan vuku bulma kudret ile olsa "halk" ve "icad" ın olmaması gerekir. O halde neden Allah halık ve mucid, alem de muced olarak vasıflandırılmıştır. Bu durumda halk-icad ve mahluk-muced lafızlarının ne anlamı kalır. Hal böyle olunca da mevcudatın kîdemi zorunlu (vacib) olacaktır. Çünkü

---

1 A.g.e, vr. 97 b

2 Bkz.A.K.Ü.B.D. S.135

3 Bkz.Birinci Bölüm S.12

mevcudatın varlığı kudret ile ilgilidir. Dolayısı ile alemin varlığının taalluk ettiği şeyin kadim oluşu, alemin de kademini gerektirecektir. Halbuki alem kadim değildir.

Yine aynı mantıktan hareketle alemin varlığı kudretle ilgili ise "kun" ( كُن ) hitabının ne anlamı olacaktır ? Halbuki Allah'ın tüm mahlukatı "kun" hitabıyla yarattığı söylenir.(1) Bu durumda "kun" hitabı kudret anlamında olmalıdır. Böylece Allah'ın iki kudreti olacaktır. (2) ki bu da muhaldir.

Meseleye bir başka açıdan bakıldığında, alemin yokdan var olmasının kendisinden başka bir mana (Allah'ın kudreti) ile olduğunu da söyleyemeyiz. Çünkü kudretin taalluku makdur olup, mahluk (mevcud) değildir. Yani kudret var olmayı değil de makduru gerektirir. Eğer varlığı (var olmayı) gerektirseydi o zaman icad olurdu. Zaten makdur da hiçbir zaman mevcud anlamında değildir.

Yine varlık kudret ile meydana gelseydi "halk" ve "icad" ı kabul etmemize ihtiyaç olmazdı. Dolayısıyla Allah alem üzerine kadir olup, halk ve mucid olmazdı. (3) Nesefi aslında hiçbir eşanlı sözcüğün olmadığı gerçeğinden hareket ederek sözcüklerin delâletini göstermeye çalışıyor. (4)

---

1 Tabsire, vr. 106 5 v.d.

2 Bidāye fi Usulü'd-Din S.38

3 Tabsire, vr. 106 a

4 Bkz.A.K.Ü.B.D. S.135

## 1.1.3- Sıfatın Allah İle Kaim Olması

Sıfatın Allah ile kaim olduğunun ispatıyla tekvin--mükâven ayrılığı ortaya konmuş olacaktır.

Mütekellimin kelamı icad edenin ismi olup, kelamın kendisiyle kaim olduğu mahallin ismi olmaması ve bunun gibi kafirin küfrü yapanın (işleyenin) ismi olup, küfrün kendisiyle kaim olanın ismi olmaması Neseфи'ye göre doğru olmayıp, bu görüşte olanlar tenakuz içindedirler. Çünkü onlar müteharrikin hareketin kendisiyle kaim olan kişi olup, hareketi ortaya çıkaran kimse olmadığını ve aynı durumun sakın, siyah, beyaz v.b. için de geçerli olduğunu kabul etmişlerdir. Dolayısıyla sıfat zaf ile kaimdir.

Buna benzer bir başka tenakuz da halığın "halk" in kendisi ile kaim olmayan, mucidin de "icad" in kendisi ile kaim olmayan oluşudur. (1) O halde halık "halk" sıfatı kendisiyle kaim olandır.

Neseфи mana teorisiyle Allah'ın halik olduğunu, halk ile mahlukun bir ve aynı olmadığını isbatlamaya çalışır. Neseфи'de halk, tekvin, icad ve v.b. mana ile altanlamlılık ilişkisi kurarlar. (2) Dolayısı ile mananın isbatı tüm bu sıfatların da isbatı anlamına gelir. Halık "halk" dan müştak bir isimdir. Manadan

---

1 Tabsire, vr. 101 b v.d.

2 Daha fazla bilgi için bkz. Birinci Bölüm S.5 v.d.

müştak bir isim ise vasıftır. Bu durumda mananın kaim olduğu kimse de o mana ile vasıflanmış olur. Buna örnek olarak Sakin sözcüğü verilebilir. Sakin sukunun kendisi ile kaim olduğu kimsedir. Hareket ve sıyahlık da bunun gibidir. (1) Yani halk mahluk olmayıp öyle bir manadır ki, o manadan elde edilen sıfat başka birisiyle ilgilidir. (2)

Müslümanlar alemin halıkının Allah olduğunda icma etmişlerdir. Böyle bir kabul ise mananın varlığını gerektirir. Allah işte bu mana ile halik olur. Ancak muhaliflere göre Allah aleme raci olan bir mana ile vasıflanmış değildir ki halik, alem de mahluk olsun. Eğer mana varsa o da halk ve icad olup bunlar da mahluk ve mucedin aynısıdırlar. Yani Allah'ın zatıyla kaim bir mana yoktur. Bu durumda alemin varlığı alem ile olup Allah ile değildir. Allahın sadece alemden önceliği vardır. Halbuki bir şeyin diğer bir şeyden önce olması onun yaratıcı olduğunu göstermez. Meselâ Zeyd'in varlığı Amr'den sonra ise bu Amr'in Zeyd'in yaratıcısı olduğu anlamına gelmez. Çünkü Amr'in Zeyd'i yaratması yoktur. Dolayısıyla yaratma ile öncelik ve sonralık birbirinden ayrı kavramlar olup, bunların delaletleri de birbirinden farklıdır.

Diğer taraftan kudret kadirin fail olmasını gerektirmez. Çünkü kudret fiil ile muttasıf değildir. Eğer Allah ezelde kadir olup, halik olmazsa alemin varlığı Allah ile değil de kendisi ile olmuş olur. Varlığı başkasıyla değil de kendisi ile meydana gelen kadim olup, bu da alemin kıdemi anlamına gelir. Bunun muhal olduğu ise açıktır.

---

1 Tabsire, vr. 101 b ; Bidaye fi Usul'd'-Din S.36; Şerhul-Akaid S.174-175  
2 Tabsire, vr. 101 b

Alemin varlığı kendisi ile veya kendi zatına raci bir mana ile olsa o zaman başkası olmaksızın hadis olurdu. Yani kendisini var eden bir başkasına delalet etmezdi. Bunu kabul etmek Sani nefyetmektir. (1) Dolayısıyla alem kendisine raci olmayan bir mana vasıtasıyla meydana gelmektedir.

Nesefi'ye göre *أم جعلوا لله شركاء خلقوا*

(2) *كذلكه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء*

ayetindeki *خالق كل خلق* ifadesi *خالق كل شيء* anlamındadır.

Dolayısıyla halk mahluk olmayıp zatla kaim bir sıfattır. (3) Çünkü külli şey ( *كل شيء* ) ifadesinin delaleti mahluktur. Bu durumda ifadenin başındaki halık ( *خالق* ) mahluktan başka olur. Böylece halığın vasıflandığı sıfat (halk) mahluktan (kulli şey) başka olur. Görüldüğü gibi Nesefi dilbilim akımlarından yapısalcılıktan hareketle meseleyi çözüme kavuşturmaya çalışmaktadır. (4)

Tekvin-mükevven ayrılığı konusunda Nesefi'nin verdiği başka bir örnek de şudur: Adl ( *العدل* ) kelimesi aslında masdar ise de fail anlamında çok kullanıldığından mecaz deñil de hakikat anlamını kazanmıştır. Çünkü herne kadar Allah hakikatte adil olup adl değilse de bir kimse Allah'ı adl olmamakla vasıflandırdığında tekfir edilir. Adl Allah'ın sıfatı olduğundan adl masdarının mecazi olarak adil anlamına geleceğini söylemek yanlış olacaktır. Böylece Nesefi burada da meseleyi izah için dilin kullanımından yararlanıp ondan örnek vermiştir. Halk ile mahluk da bunun gibidir. Çok kullanımdan dolayı hakikat anlamının tekrarı nasıl caiz ise halk'ın da halık anlamında tekrarı caizdir.

1 Tabsire, vr. 101 b

2 Rad (13), 16

3 Tabsire, vr. 97 a

4 Daha fazla bilgi için Bkz. Birinci Bölüm S.5

Muhaliflerin dilden örnek vererek insanların " <sup>اللهم</sup> " <sup>ان الله خلق الخلق</sup> " (Allah halkı halk etti" ve " <sup>ارحم هذا الخلق</sup> " (Allahım halka (İnsanlara) rahmet et) deyip de bununla mahluku kastedmeleri Nesefi'ye göre doğrudur. Bununla beraber O, muhalifleri " <sup>الضيق</sup> ", " <sup>أخصم</sup> ", " <sup>العدل</sup> " ve " <sup>الزور</sup> " gibi kelimelerin (masdarların) fail anlamında kullanıldıklarını bilmemekle suçlar. (1) Burada da Nesefi dilden örnekler vererek görüşünü isbatlama yoluna gitmiş ve sözlerinin herhangi bir anlam ifade etmediğini söylemek istemiştir.(2)

Öte yandan muhaliflerin konuşmalarında masdar kullanıp bununla da faili kastedmeleri, masdarı mefulden (mahluktan) farklı kılmış oluyor. (3) Böylece Nesefi onların düştükleri tenakuzu gösterir.

Nesefi, Allah'a sıfat isnad etmede muhaliflere karşı " <sup>هو الله الخالق البارئ المصور</sup> " (4) ayetini delil olarak kullanır. (5) Allah ezelde nefsi halik, bari ve musavvir olarak vasıflandırmıştır. Çünkü kelami ezeldir. Diğer taraftan Allah'ın nefsi güzel olmayan şeylerle vasıflandırması kendisiyle istihza ettiğini gösterir. Bu ise Allah'a yakışmaz. O halde Allah'ın güzel ve övülecek sıfatlarla vasıflanması gerekir.

Buna şu şekilde itirazda bulunulmuştur. Bu ayet Allah'ın kendisinin halik olduğunu bildirmesinden (haber vermesinden)

1 Tabsire, vr. 100 a

2 Bkz. Birinci Bölüm, S. 22

3 Tabsire, vr. 99 a v.d.

4 Haşr (59), 24

5 Aynı Delili Sabuni de zikreder. Bkz. Bidaye fi Usul'd-Din S.36



başka bir şey değildir. Haber verme haber verilen şeyin ezelde sabit olmasını gerektirmez. Tıpkı ayetlerde İbrahim'in halim " <sup>ان إبراهيم</sup> " (1), Muhammed'in de resul olduğunun " <sup>محمد رسول الله</sup> " (2) bildirilmesi gibi. Ancak Nese'fi'ye göre ilk ayet, İbrahim ne zaman yaratılmışsa o zaman bu sıfatın kendisinde bulunduğunu gösterir. Muhammed için de aynı durum sözkonusudur. Bunun gibi Allah da ne zaman yaratıyorsa o zaman halık olur. Onlara bir başka açıdan şöyle cevap verilir: İbrahim, Muhammed ve mahlukattan diğerlerinin durumu için söyledikleriniz doğru olduğu halde Allah hakkında doğru değildir. Çünkü mahlukat kendileri için olmayan birşeyle medh edilmemişlerdir. Allah onların ne zaman yaratılmışlarsa o zaman bu fazilete nail olduklarını bildirmiştir. Allah'a gelince, o ezelde mevcuttur. Kendisini de bu şekilde vasıflandırmış ve övmüştür. Yoksa böyle olduğu haber vermiş değildir. Eğer sıfat Allah'la kaim olmasaydı o zaman övgü Allah'ın ilerde vasıflanacağı birşey olacaktı. Yine bu durumda kendisi için sabit olmayan birşeyin sabit olmasını istemesi, kendisi için sabit olmayan birşeyle şereflenmesi ve yapamadığı birşeyle medh edilmesi gerekecekti ki bunların hepsi noksanlık ve ihtiyaç alametlerindendir. (3) O halde Allah'ın bir takım sıfatlarla vasıflanması gerekecektir. Nese'fi ifadeleri hem Allah hem de mahlukat için uygulayarak delaletlerini göstermiş ve böylece de felsefi düzeydeki uygulama bağıntısını kullanmıştır. (4) Dolayısıyla O kelimelerin kullanışlarını göz önüne almış oluyor. (5)

---

1 Hud (11), 75

2 Feth (48), 29

3 Tabsire, vr. 115 b

4 Bkz. Birinci Bölüm S.12

5 Bkz. Dilbilim Akımları, S.203

Diğer taraftan, kıdemin kadim oluşu vacibtir. Buna delil olarak şu ayetler verilebilir: Allah halik, bari, musavvir (1) oluşuyla övülür. Tıpkı kendisinden başka bir ilah olmadığı, melik, kuddus, selam, mumin, müheymin, aziz, cebbar ve mütekebbir (2) oluşuyla övüldüğü gibi. Kendisiyle olan medhin Allah'dan zail olması noksanlığı gerektirir. Zira, medh edilmeye hakkı olan, hakkı olmayandan daha mükemmeldir. Noksanlık ise hades alametlerindedir. Bundan dolayı Allah'a noksanlık sıfatları caiz değildir. Eğer böyle olursa Allah ezelde muhdes olmuş olur. Ezelin de muhdes olması muhaldir. Yine bir zatın hem muhdes hem de kadim olması imkânsızdır. Çünkü O, hadis bir "halk"la halik olursa, mahlukatın yaratılmasıyla medh edilmiş olur. Bu da O'nun kendisi ile değil de bir başkası vasıtasıyla medh edilmesi demek olup, noksanlığın giderilmesinde başkasına muhtaç olduğu anlamına gelir. İhtiyaç ise noksanlıktır. Noksanlığın giderilmesini istemek, kendisine fayda sağlamak ve medh kazanmayı istemek anlamında olup, bunlar da noksanlık ve ihtiyaç alametlerindedir. (3) O halde Allah'ın kendisiyle kaim bir takım sıfatlarla vasıflanması gerekir.

---

1 Haşr (59), 24

2 Haşr (59), 23

3 Tabsire, vr. 110 a v.d.

## 1.1.4- Zat-Sıfat Ayrılığı

Sıfatın zatla kaim olduğu isbatlandıktan sonra, sıfatın zatın aynı olmadığı yani sıfatla zatın ayrı olduğu isbatlanmaya çalışılır. Zira, böylece zat-tekvin-mükevven ayırımı ortaya konmuş olacaktır. Çünkü zatla tekvin aynı şey olsa o zaman tekvin mükevven değil'de zat-mükevven ayrılığı ortaya konmuş olurdu.

Nesefi'ye göre, zata raci olan sıfatla zatın dışında olan sıfat arasında fark vardır. Zatın varlığı vücudun ortadan kalkmasıyla düşünülemezse, bu zata raci olan bir sıfattır. Vücudun vücudla var olması gibi. Çünkü vücudun ortadan kalktığını düşündüğümüzde zatın baki olmasını düşünemiyoruz. Fakat kendisinin ortadan kalkmasıyla zatın varlığını düşünebildiğimiz şey zatın dışındaki bir manadır. Zatla kaim olan siyahlık gibi. Hareket ve sükun da böyledir.

İlim için de durum aynıdır. Yani ilim olmaksızın Allah'ın zafını düşünebiliriz. Nesefi problemi izaha kavuşturmak için böyle bir örnek veriyor. Yoksa tabii ki ilimle zattan birisinin varlığını ötekinin de yokluğunu kabul etmek akıl yönünden imkânsızdır. Zira ezeli olan hakkında yokluk muhaldir. Dolayısıyla ilmin dışında bir mana olduğu açıklanmış olur. (1)

---

1 Tabsire, vr. 104 a v.d.

Diğer taraftan, halk sıfatı hakkında da şöyle bir yorum getirilebilir. Halk sıfatının Allah ile olan ilişkisinde iki durum söz konusudur:

- 1- Halk sıfatının zatla kaim bir sıfattan dolayı olması
- 2- Halk sıfatının zata raci bir sıfattan dolayı olması.

Halbuki, halk sıfatı zata raci olmayan bir sıfat olup, zatın dışında olduğunda icmaa vardır. Bu durumda, halk sıfatı zatla kaim olan bir sıfattır. (1) Zaten halk sıfatı zatla kaim bir sıfat olmasa zat halik ismini almazdı.

Öteyandan kendisi için fiilin caiz olduğu kimseden fiil ancak acizliğinden dolayı kalkar. Eğer aciz değilse mutlaka herhangi bir fiili yapıcı olması gerekir. Görünen alem gayb aleminin delili olduğundan, Allah'dan fiili ezelde kaldırdığımızda ezelde aciz olması gerekir. Bu ise muhaldir. Böylece Allah'la kaim olan halk sıfatını O'ndan kaldırdığımızda Allah aciz olacaktır. (2) Dolayısıyla halk sıfatı Allah ile kaimdir.

İlimde görünen alemde alimden başka bir şeydir. Çünkü bizler alim olabildiğimiz gibi olamayabiliyoruz da. Bu, görünen alemde böyle olduğu gibi gayb aleminde de böyledir. Tıpkı siyahlığın siyahın dışında bir anlamı olması gibi.(3) O halde sıfat zattan ayrıdır.

---

1 Halbuki Eşariye ve Mutezile'ye göre halk yani tekvin sıfatı hadis olup, Allah'ın zatı ile kaim değildir. Bkz. Bidaye fi usulid-Din. S. 35-36

2 Tabsire, vr. 110 b

3 A.g.e., vr. 103 b v.d.

## 1.1.5- Zat-Tekvin-Mükevven İlişkisi

Tekvin eğer ezelde mükevvenin tekevvünü ise, mükevveni gerektirir. Halbuki tekvin, mükevvenin hudusunun bilindiği ve istendiği vakitte tekevvünü (1) ise o zaman mükevvenin kıdemini gerektirmez. Bunu bir örnekle daha da açıklayabiliriz: İradenin ezeli olması herkes tarafından kabul edilmektedir. Ancak iradenin ezeli olması, muradın ezeliğini gerektirmez. Çünkü murad eden, muradın ezelde olmasını istememiş, yani kastedmemiştir. Bilakis O, muradın var olma vaktinde olmasını istemiştir.

Nesefi'ye göre, tekvin mükevvenin tekevvünü olmadığından, tekvin olup da mükevvenin olmaması acizlikten değildir. Bilakis tekvin mükevvenin var olma vaktindeki tekevvünüdür.

Diğer taraftan irade sıfatı olup da muradın olmaması acizlik değildir deniyor. Acizlik olması için iradenin, muradın ezelde tekevvünü olması gerekir. Ama gerçek böyle değildir. Bundan dolayı iradenin, muradın vaktinde tekevvünü olması ve muradın ezelde olmamasıyla acizlik gerekmez. (2)

---

1 Bidaye fi Usulî'd-Din S.38

2 Tabsire, vr. 113 b

Nesefi'ye göre alemin Allah'ın zat ve sıfatlarıyla olan ilişkisinde bir diğer analiz şöyle yapılabilir: Karşı görüşte olanlar alemin varlığını Allah'ın zatı veya sıfatlarıyla ilişkili görmezlerse bu durumda Allah'ın alemin yaratıcısı olduğunu inkâr etmiş olurlar. Diğer taraftan, alemin varlığının Allah'ın zatı veya sıfatlarıyla ilişkisi olması durumu söz konusu olduğunda karşımıza ikili bir durum çıkar:

1- Alemle ilişkili olan mananın (sıfatın) kadim olması

2- Bu mananın muhdes olması

Nesefi ikinci şıkla ilgili olarak şöyle bir analiz yapar: Muhdes olan mananın Allah ile veya sıfatlarıyla olan hudus ilişkisi sözkonusudur. Burada muhdis olmaksızın hudusun hadis olduğunu söyleyenlere Nesefi karşı çıkar. Zira, bu alem için de geçerli olmalıdır. Diğer taraftan, mananın kıdemi sözkonusu olduğunda bu kadim mananın alemin kıdemi gerektirip gerektirmemesi problemi sözkonusudur. Mananın kıdemi kabul edilirse, bu, onlara göre alemin de kıdemi kabul etmek anlamına gelir. Öteyandan mananın kıdemi alemin kıdemi gerektirmez ise, ortada zaten problem olmayıp, bu görüşü savunanlar kendileriyle çelişkiye düşerler.(1) Zira onlara göre kadimle ilgisi olanın da kadim olması gerekir.

Nesefi'ye göre alemin taalluk ettiği şeyin (Allah'ın zatı veya sıfatları) kadim olmasının alemin kıdemine götüreceği görüşü yanlıştır. Zira, bunu söyleyenler tenakuz içindedirler. Çünkü, alemin kadim olduğunu söylemek onun

---

1 Tabsire, vr. 114 b; Bidaye fi' Usuli'd-Din S.38

yaratıcısını nefyetmektir. Diğer taraftan, alemin yaratıcısının var olduğunu söylemek alemin kıdemini nefyetmektir. Böylece onlar kendi sözleri içinde tenakuza düşmüş olurlar. Halbuki Nese'fi'ye göre alemin yaratıcısının olduğunu söylemekte bir tenakuz yoktur. Bu söz, alemin kadim olmadığına işaret eder. Alemin muhdes olduğunu ve var olması için bir başkasından müstağni olamayacağını söylemek de onun hudusunu ileri sürmektir. Mesele bu şekilde yorumlanırsa tenakuza düşülmemiş olur. (1)

Alemin hudusunun "kun" hitabıyla olduğunu söyleyenlere Nese'fi itiraz eder. Zira bu, alemin kıdemini kabul etmek anlamına gelir. Çünkü, bu görüşte olanlara göre kadimle ilişkisi olan da kadimdir. Nese'fi'ye göre bu görüşün kabul edilmesi küfre, reddedilmesi de onların kendi delillerini iptale yani onları tenakuza götürür. (2) O halde kun kitabı mükevven'den farklıdır.

Nese'fi'ye göre zaten tekvinin ezeliğinin mükevvenin de ezeliğini gerektirmesinin hiçbir delil ve dayanağı olmadığından bu görüş yanlıştır. (3)

Öteyandan, Nese'fi tekvinin ezeli olması halinde Allah'ın ezelde yaratmasının caiz olmasını kabul etmez.

---

1 Tabsire vr. 112 b v.d.

2 A.g.e., vr. 114 a

3 A.g.y,

O'na göre bir kimse Allah yarattı dese ve onunla mahlukatı değil de Allah'ın yaratma sıfatını kastedse caizdir. Ancak, mahlukun varlığını kastedse olmaz. Yine bir kimse Allah ezelde alemleri var olma zamanında bildi derse bu doğrudur. Ancak, Allah ezelde alemlerin varlığını bildi derse yanlış olur. Zira bu ifadeden bilinenin yani alemlerin ezelde var olduğu vehmine kapınılabılır. (1) Görüldüğü gibi Nesefi ifadelerin üzerinde durmakta, onları analiz etmekte ve delaletlerini göstererek problemi çözüme kavuşturmaya çalışmaktadır.

Karşı görüşçe fiilin meful ile bir ve aynı şey olduğunu isbatlamak için araz ile mahalli arasındaki ilişki ele alınır, arazın mahalle hulul edici olduğu ve hulul edicinin hululden farklı olmadığı ileri sürülür.

Nesefi ise yine dilin kullanımından hareket eder ve hululun lügat manasına başvurur. "Hulul" lügatta sükun anlamına gelir. Dilde "Filanca göçtü, irtihal etti" şeklinde kullanım vardır. İlim de alimde gayri sakindir. Hatta sıfatın sükun ve hareketle vasıflanması mümkün değildir. Dolayısı ile hulul edenle hulul bir ve aynı şey değildir. (2)

Öteyandan Nesefi, " *الما قولنا شيء إذا أردناه* " (3) ayetini ele alır. (4) O'na göre Allah "kun" lafzıyla tekvini, feyekunu lafzıyla da mükevveni kastedmiştir. Çünkü varlıkta (var olan şeyde) mahluk olma özelliği vardır.

1 Tabsire, vr. 114 a

2 A.g.e , vr. 103 b

3 Nahî (16), 40

4 Pezdevi de aynı ayeti delil getirerek tekvin-mükevven ayrılığından bahseder. Bkz. Usulî'd-Din S.72



Halbuki kun hitabı ezeli olup, mahluk değildir. Allah'ın kelamı (kun) Allah'ın zatıyla kaim ezeli bir sıfat olduğu halde mükevvenat cevher ve arazlardan meydana gelmiş olup, Allah'ın zatıyla kaim değildir. Dolayısı ile aralarında fark vardır. Bu, ezeli ve hadis ile Allah'ın zatıyla kaim sıfatla Allah'ın zatıyla kaim olmayan sıfat arasındaki bir ayrılıktır. (1) Neseфи burada dilbilim akımlarından Yapısalcılıktan hareketle kelimelerin anlamlarını cümle içinde birbiriyle olan ilişkilerine göre tesbit etmiştir. (2)

Zat-Tekvin-mükevven arasındaki bir başka ilişki de şudur: Küfrü, halk ve küfür kabul edersek o zaman kafir olan halık olurken, halık olan da kafir olacaktır. Eğer bu ifadelerden ilki kabul edilirse bu durumda Allah küfrü kafirde yaratmakla kafir olmuş olur. Bunu kabul edenin ise kafir olduğu açıktır. Eğer ikinci ifade kabul edilirse, o zaman da kulun küfrünü yarattığı kabul edilmiş olacaktır. Bu ise fiil probleminde onların görüşlerinin tam zıttıdır. O halde masdar olarak kullanılan küfürle meful olarak kullanılan küfür arasında fark vardır. Bunu bir örnekle şöyle açıklayabiliriz: Bir sıfatın iki anlamından biriyle vasıflanan diğeriyle de vasıflanmış olur. Mesela bir söz (kelam) söz ve doğru olduğunda konuşucu (mütekellim) olan hem konuşucu hem de doğru konuşucu olur. (3) Bu durumda bu kimsenin konuşucu olduğunu söyleyip de doğru konuşmadığını söylemek cehalettir. (4) O halde masdar mefulden farklıdır.

---

1 Tabsire, vr. 98 a

2 Daha fazla bilgi için Bkz. Birinci Bölüm 5. S.

3 Bidaye fi Usulî d-Din S.37

4 Tabsire, vr. 102 b

Ayrıca halk mahluk olursa, göklerin yaratılışı gökler, yerin yaratılışı da yer olacaktır. Bu ise saçmadır. (1)

Nesefi zat ve fiil sıfatlarından da bahseder: Muhaliflere göre tekvin fiil sıfatı olursa ezeli olmayacak, dolayısıyla tekvinle mükevven bir olacaktır. Halbuki tekvin zat sıfatı olursa o zaman ezeli olacak, tekvinle mükevven bir olmayacaktır.

Nesefi "Halk" ın zat sıfatlarından olmama görüşü doğrultusunda, fakihlerin icmasına dayanılarak getirilen delili kabul etmez: Bir kimse Allah'ın zat sıfatlarından birisiyle yemin ederse yemini sahih olur. Ancak " وخلق الله " ifadesini kullanırsa yemini sahih olmaz. Nesefi'ye göre bu sözler muhalifin muhalifinin fikhını bilmemesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü fıkha göre " وعلم الله " ifadesi kullanılsa yine yemin olmaz. Bununla beraber ilim zat sıfatlarındandır. Çünkü malumat (bilinen şeyler) sayılamayacak kadar çoktur. Bundan dolayı ilimle yemin yemin değildir. Ancak " وعلم الله " ifadesini kullanılır ve bununla Allah'ın sıfatı olan ilim kastedilirse o zaman yemin yemin olur. Bunun gibi " وخلق الله " ifadesi kullanıldığında bu yemin olmaz. Eğer " وخلق الله " ifadesi ile Allah'ın sıfatı kastedilirse o zaman yemin olur. (2) Dolayısıyla ile muhalifin "halk" ın zat sıfatlarından olmama görüşü yanlışlanmış olur.

Öteyandan Nesefi nefy edilebilen ve sabit olanın fiil sıfatı, sabit olup da nefy edilemeyen ise zat sıfatı olmasına " "(3)

1 A.g.y.

2 Tabsire, vr. 99 b v.d.

3 Yunus (10, 18)

ayetiyle karşı çıkar ve ayette zikredilen ilmin fiil sıfatı olması halinde muhalifler görüşlerini terketmiş , ilmin zat sıfatı olması halinde de delillerini iptal etmiş olurlar.

Diğer taraftan, Nesefi ayetten muradın mezkurun nefyi olup ilmin nefyi olmamasına da itiraz eder ve şu açıklamayı yapar: "Filanı malla rızıklandırmadı" dendiğinde bundan malın nefyi kastedilip, sıfatın nefyi kastedilmez. Yine "Filanca için çocuk yaratmadı" dendiğinde çocuğun nefyi anlaşılıp sıfatın nefyi anlaşılmaz. Bu görünen alemde böyledir. Gayb aleminde ise, meful nefyedildiğinde fiil de zaruri olarak nefyedilir. Yani görünen alemle gayb aleminde durum farklıdır. Muhaliflerin hatası ise benzerliği gerektirecek herhangi bir delil olmaksızın görünen ve gayb alemlerin arasında benzerliğe gitmeleridir. (1) O halde ilim zat sıfatlarındandır.

Öteyandan Nesefi kudretin etki alanında bulunanın fiil, kudretin etki alanında bulunmayanın da zat sıfatı olduğunu kabul edenlere şu soruyu sorar: Allah halkı (mahlukatı) yaratmama kudretiyle vasıflanır mı? vasıflanması durumunda halk ve tekvin zat sıfatı olmuş olur. Çünkü Allah yaratmama kudretiyle vasıflanmıştır. Diğer taraftan, halkı yaratmama vasfıyla vasıflanması halinde de şu soruyu sorar: Yaratmayı terketmek fiil midir, değil midir? Fiil olması durumunda ezelden fiilin varlığı sabit olur. Çünkü alemin yaratılmasını ezelden terketmiştir. Fiil olmaması halinde ise kudret fiil olmayan şey üzerine isbat edilmiş olur. Böylece, kudretin etki alanında olanın fiil sıfa-

---

1 Tabsire, vr. 114 b v.d.

tı olduğu şeklindeki delilleri batıl olur. (1) O halde tekvin sıfatı kudret sıfatı dahilinde olmayıp, ondan farklıdır ve zat sıfatıdır. Dolayısıyla Nesefi halk sıfatını kudrete tatbik ederek felsefi düzeyde uygulama bağıntısını kullanmıştır. (2)

Nesefi tekvinin ezeli olduğundan hadis ve muhdes olmadığından bahsetmektedir. Eğer tekvinin ezeli olduğu hadis ve muhdes olmadığı ortaya konursa tekvin-mükevven ayırımı da ortaya konmuş olacaktır. Çünkü tekvin ezeli olduğu halde mükevvenin ezeli olmadığı zaten açıktır.

Nesefi'ye göre Allah'ın zatında hadis olan mananın yokluğu ya caizdir veya mümtenedir. Eğer hadis olan mananın yokluğu caiz ise, bu bizi O'nun zatında hadiselerin birbiri ardınca meydana gelmeleri düşüncesine götürür. Bu ise hades alametlerindedir. Eğer mananın yokluğu mümtenedir ise o zaman da mana ezeli olur. Çünkü bu durumda onun varlığı vacib olur. Varlığı vacib olan ise hadis değil de ezeliidir.

Allah'ın zatının ezelde hadisi kabul etmesinin muhal oluşu ya zatından dolayı yada bir manadan dolayıdır. Zati zaten mevcuttur. Manadan dolayı kadim ise mananın kadim olması mümtenedir. Böylece hadiseleri kabul etmesi imkânsız olur. Dolayısıyla tekvinin hadis olmasını isbat etmek mümkün olmayana ispat etmek demektir. Bu ise muhaldir. O halde kadim olması açık bir şekilde ortaya çıkar. (3)

---

1 Tabsire, vr. 114 b; Bidaye fi Usuli'd-Din S.36

2 Bkz. A.K.Ü.B.D. S.135

3 Tabsire, vr. 109 b, v.d.

Diğer taraftan, tekvinin bir mahalde olmaksızın hadis olması görüşü de yanlıştır. Çünkü hadis olan tekvin arazdır. Arazın da kendi kendine kaim olması muhaldir. Tıpkı diğer arazlarda (siyahlık, beyazlık, v.b.) olduğu gibi. (1) Öteyandan tekvin bir mahalde olmaksızın kaim olsa, o zaman Allah'ın onunla bir ilgisi olmaz. Yani Allah onunla mükevvin olmaz. Tıpkı görünen alemde kendisiyle kaim olmayan siyahlıkla bir zatın siyah olamayacağı gibi. Bu durumda Allah alemin yaratıcısı olmadığı gibi, alem de O'na delalet etmez. Bunu kabul etmek ise yaratıcıyı nefyetmektir.

Yine Allah'ın kendisiyle kaim olmadığı halde tekvinle vasıflanması caiz olursa, Allah'dan başkasının de kendisiyle kaim olmayan tekvinle vasıflanması gerekir. Bu durumda Allah'ın herhangi bir cismi yaratması, insanlardan birinin bu cismi yaratmasından daha evlâ değildir. Bunun yanlışılığı ise açıktır. (2)

Diğer taraftan, kadimin zatı dışında bir mahalde olmaksızın siyahlığın var olması muhaldir. Çünkü tekvin bir mahalde kaim olursa, alemin mükevvinini, tekvinin kendisiyle kaim olan olup, Allah olmaz. Bu durum tüm sıfatlarda böyledir. Yine tekvinin kaim olduğu mahal ya kadimdir ya da muhdestir. Eğer kadim ise ya kemal sıfatlarla mevsuf olur veya olmaz. Kemal sıfatlarla mevsuf olmazsa o zaman kadim olmaz. Çünkü kemal sıfatlardan ari olmak, bu sıfatların zıtlarıyla vasıflanmayı gerektirir. Bunlar da noksanlıklardır. Bu ise, hades alametlerindedir. Eğer kemal sıfatlarla vasıflanmış ise tekvin de O'nunla kaim olacaktır. Böylece başkası değil de O, alemin

---

1 Bidaye fi Usuli'd-Din S.37

2 A.g.y.

mükevvin ve yaratıcısı olacaktır. Dolayısıyla Nesefi'nin görüşünün doğruluğu ortaya çıkar.

Nesefi Allah'ın zatında hadis olan tekvinin kudretle hadis olması görüşünü kabul etmez. Zira, bu durum kudretin kadim veya hadis olması sözkonusu olacaktır. Kudretin hadis oluşu kabul edilirse, Allah ezelde acz ile vasıflanmış olur. Bu da hades alametlerindedir. Diğer taraftan, kudretin muhdes oluşu sözkonusu olduğunda Saniin de hudusu sözkonusudur. Bu ise, çelişkili bir durumdur. Çünkü kıdemde hudusu kabul etmek muhaldir. Geriye kudretin hadis olma özellikleriyle beraber kadim olması kalır ki, bu da yanlıştır. Çünkü bu durumda alem de hades olma özellikleriyle beraber kadim olur. Bu ise hades delilini iptal olup, kıdemi hades deliliyle isbat etmektedir. Meseleye başka açıdan bakıldığında yani kudretin ezeliyeti kabul edildiğinde, kudretin kıdemini, varlığı kendisiyle alakalı olanın kıdemini gerektirip gerektirmeyeceği problemi ortaya çıkar. Kudretin kıdemi kabul edilirse bu tekvinin kıdemini kabul etmek anlamına gelir. Diğer taraftan, kudretin kıdemi kendisiyle alakalı olanın kıdemini gerektirmezse, bu karşı tarafın aleyhinedir. Zira onlar alemin varlığı kendisiyle ilgili olanın kıdemini alemin kıdemini gerektireceğini ileri sürerler. (1)

Nesefi " علام الفيض "(2) ayetinin delil olarak kullanılmasına karşı çıkar. Ayetteki " kelimesi muhalife göre mübalaga ve çokluk için olup, irade de onunla ilgili olduğundan iradenin ilgili olduğu şey de

1 Tabsire, vr. 113 a  
2 Hud (11), 107

mahluktur. Nese fi ise bunun yanlış olduğu kanaatındadır: O,  
 " (1) ayetini delil olarak getirir. Bunda  
 da ilmin mahluk olup olmadığı sözkonusu olup, ilmin mahluk ol-  
 duğu ne sürülürse çelişkiye düşülmüş olur. Diğer taraftan,  
 bunun aksi yani ilmin mahluk olmadığı ileri sürülürse onların  
 delili iptal edilmiş olur. (2) O halde ilim mahluk olmadığı gibi  
 fiil de mahluk olmayıp ezeli dir.

Nese fi'ye göre tekvin ya ezeli ya da muhdestir.  
 Eğer muhdes ise ya kendi kendine muhdes, veya Allah'ın ihdas  
 etmesiyle muhdestir. Allah'ın ihdas etmesiyle muhdes olması mm-  
 kn değildir. Çünkü, ikinci tekvindeki söz birinci tekvindeki  
 gibidir. Bu ise üçüncü ve dördüncü tekvinleri gerektirir. Bu da  
 sonsuza gider. Teselsül ise batıldır. Çünkü alemin sonsuz se-  
 beplerden dolayı hadis olması onun hudusunu ve varlığını imkân-  
 sız kılar. Halbuki alemin varlığı (var olduğu) hissedildiği gi-  
 bi muhdes olduğu da zaruri delille bilinir. Böylece onların g-  
 rşlerinin yanlışlığı ortaya konur. Onların görüşlerini kabul  
 etmek alemin kdemini kabul etmek olup, bu da tekvinin batıl  
 olmasını gerektirir.

Nese fi dilcilerin açıklamalarıyla görüşleri-  
 ni destekler. Bu da O'nun problemlerin çözümünde dile verdiği  
 nemi gösterir: Nahivcilere göre fiil kelamdır. Kalam da tarif  
 ve teklif olmak üzere ikiye ayrılır. Tarif ile haber kastedi-  
 lir. Bu da mazi, şimdiki ve gelecek olmak üzere zaman ifade  
 eden  kısma ayrılır. Teklif de icab ve nehiy olmak üzere

---

1 Maide (5), 109

2 Tabsire, vr. 100 a

ikiye ayrılır. Bunların hepsi kelamın kısımlarıdır. Eğer dilcilerin bu görüşü kabul edilirse, Allah'ın fiili O'nun kelamı olmuş olur. O'nun kelamı ise ihtilâfsız ezeldir. O halde Allah'ın fiili ezeldir. (1) Böylece yaratmanın ezeli olup, hadis ve muhdes olmadığı dolayısıyla da tekvin-mükevven ayrılığı ortaya konmuş olur.

---

1 Tabsire, vr. 100 b



## 1.2.1- Fiilin İspatı

Nesefi probleme gramerdeki fiil-meful ilişkisini inceleyerek de çözüm getirmeye çalışır. Fiilin isbatı aslında mananın ispatı demektir. Yani fiil mana mesabesindedir. Dolayısıyla fiilin isbatıyla zaten fiil-meful ayrılığı ortaya konmuş olur. Burada önce fiilin ispatına daha sonra da fiil-meful ilişkisine değinilecektir.

Nesefi'ye göre, halk mahluk olsaydı o zaman " *ان في خلق السموات والارض* " (1) ayetinde zikredilen "halk" ın " *ان في السموات والارض* " (2) şeklinde olacaktı. (2)

Yerin ve göklerin yaratılışının insanın yaratılışından daha büyük olduğunu belirten ayet (3) de muhaliflerin görüşünün batıl olduğuna dair en büyük delillerden birisidir. Eğer onların ileri sürdükleri doğru olsaydı o zaman bu ayeti zikretmeye gerek kalmazdı. Zira herkes göklerin ve yerin insandan büyük olduğunu zaten müşahade ile bilmektedir. Dolayısı ile Allah'ın ayetten kastedtiği bu değildir. Bilakis Allah'ın muradı göklerin ve yerin yaratılışının insanın yaratılışından büyük olduğudur. Çünkü görünen alemde meful büyük olursa fiil de büyük olur. Böylece Allah'ın gökleri ve yeri yaratmasının insanları yaratması üzerindeki kudretine delil getirilir. Ancak,

---

1 Ali İmran (3), 190  
2 Tabsire, vr. 99 b  
3 Mumin (40), 57

halk mahluk olsaydı, bu fayda sağlanamayacaktı. (1) Dolayısıyla göklerin veyerin kendisi (mahluk) başka onların yaratılması (fiil) ise başka şeydir.

Nesefi'ye göre Allah'ın fiilinin irade ve kudretin sonucu olup, onların etki alanında olması yanlıştır. Çünkü irade ve kudret sıfatları dahilinde olan meful yani mahluktur. Her ne kadar " اراد ايجاد العالم " gibi bir ifade kullanılsa ve dolayısı ile fiilin iradenin içinde olduğu savunulsa da bu, ifade- de genişlik sağlamak için olup, aslında bunun anlamı " اراد وجود العالم " (alemin varlığını diledi) şeklindedir. (2) Görüldüğü gibi, Nesefi ifadenin delaletine önem vermiş ve dil yönünden analizini yapmıştır. Böylece dille ilgili ifadeler felsefenin soruşturmasından geçirilerek sağlam ve güvenilir bilgi elde edilmiştir. (3)

Yine Nesefi'ye göre kudret fiilsiz varlığı gerektirmez. Yani varlık kudretle değil de fiille ortaya çıkar. (4) Böylece kudretin tek ve yeterli bir sıfat olduğuna karşı çıkılmaktadır.

Karşı tarafça ileri sürülen "ihtira halk ile meydana gelirse kudret anlamındadır." şeklindeki görüş yanlıştır. Nasıl olur da ihtirain halk ile meydana geldiği söylenebilir. İhtira zaten daha önce de değinildiği gibi halk anlamındadır. Yani halk, ihtira, icad, tekvin, hep eş anlamlı sözcüklerdir. Belki şöyle denebilir: Vücudun meydana geldiği şey kudrettir. Ancak bunun da yanlış olduğunu açıklamıştık. Çünkü vücut kudretle değil de icadla meydana gelir. (5)

1 Tabsire, vr. 99b

2 A.g.e, vr. 114 b

3 Bkz. Birinci Bölüm, S. 9

4 Tabsire, vr. 109 a;

5 A.g.e, vr. 107 a

Nesefi'ye göre karşı görüşte olanların mantığından hareket edildiğinde Allah'ın alem üzerine yok iken kadir olması gerektiği gibi bunun karşıtı olan Allah'ın alemin yokluğu üzerine kadir olması da gerekli olur.

Daha sonra Nesefi probleme başka bir açıdan bakar: Allah'ın ezeli bir kudretle güç yetirdiği kabul edilirse bu kudretin ezelde alemin yokluğu üzerine olması anlamına gelir. Halbuki onlar bu durumda muhaliflerini nisbet ettikleri hataya kendileri düşmüş **olarlar.**

Böylece, ortaya kudretin ezelde var olanın yokluğu üzerine nasıl olacağı problemi çıkar. Muhalifler ezeldeki kudretin var olma zamanında varlığın yokluğu üzerine kudret olduğu görüştükdendirler. Onlara göre nasıl kudret böyleyse Nesefi'ye göre de fiil aynıdır. (1) Yani fiilin varlığı isbat edilmiş olur.

Nesefi'ye göre "tekvinin kudret ile muhdes olduğu" şeklinde ileri sürülen görüş de yanlıştır. Zira, tekvin Allah'ın zatında O'nun kudreti ile hadis olup, O'nun ihdası ve tekvini ile hadis değildir. Sonra da alemin Allah'ın zatıyla kaim tekvin ile hadis olması da yanlıştır. Çünkü tekvin kudret ile meydana gelseydi, kudret tekvin olacaktı. Halbuki, tekvin mükevvenin kendisi ile tekevvin ettiği şeydir. Bunun gibi icad da hadisin kendisi ile ortaya çıktığı şeydir. Bu ise icadın kademini kabul etmektir. Zira, muhaliflere göre kudret ezeldir. Sonra fiilin meydana gelişi mücerret olarak icad ve tekvinle olmaksızın kudretle olması caiz olsaydı, bu durum alemin tümünde de caiz olurdu. Böylece alem hadis olup, muhdes olmaz ve kudretle mevcut olurdu. Böylece tekvinin varlığı batıl olunca onun kudret ile varlığı da batıl olurdu.

Bu da öyle bir sözdür ki, doğruluğu yanlışlığını gerektirir. Öyleyse bu görüş de yanlıştır. (1)

Tekvin tekevvünle icad da vücudla ilgilidir. Diğer taraftan, alemin vücudu da kun hitabıyla ilgilidir. O halde kun hitabı icad, tekvin, halk olup, mükevvenenden farklıdır. (2) Nese'fi'nin ifadelerin medlulünü göstermek istemesi ve muhalifi söylediği ifadelerin medlulu olmamakla veya yanlış olmakla suçlaması mantıki yani dil analizi yaptığını gösterir. Çünkü mantıki analiz dil ile ifade edilir. Bundan dolayı da analitik felsefeyle dil felsefesi (semantik) aynı anlamda kullanılmaktadır.

Nese'fi'ye göre Allah için mahlukatın kendisi ile meydana geldiği ezeli bir sıfat vardır. Karşı tarafa göre mükevven anlamında olan tekvin, Allah'ın ezeli Kelamı ile meydana gelir. Ezeli Kelamın kıdemi mükevvenin meydana geldiği şeyin kıdeminin gerektirmez. Böylece tekvin mükevven olarak kabul edilmiş olur. Bir şey de kendisi ile meydana gelmez. Dolayısıyla tekvinin ve vücudun meydana geldiği şeyin icad ve tekvin olarak isimlendirmekten kaçınılmış olup, tekvin ve vücudun kendisi ile meydana gelmeyen şey icad ve tekvin olarak isimlendirilmiştir. Bu ise, dilde bir hata olup, onu yanlış kullanmak demektir. (3)

Görüldüğü gibi, Nese'fi isimlendirme yani anlamlandırma üzerinde titizlikle durmaktadır. Dolayısı ile lafızların delaleti yani anlamı (4) önem kazanmaktadır. Böylece Nese'fi muhalifin lafızların delaletini yanlış göstermesini dili yanlış kullanmasına bağlıyor.

---

1 Tabsire, vr. 108 a

2 A.g.e, vr. 99 a v.d.

3 A.g.e, vr, 113 b

4 Bkz.Birinci Bölüm S.15 v.d.

## 1.2.2- Fiil - Mef'ul İlişkisi

Nesefi'ye göre bir zatın fiili ile mefulü arasında bir ayrılık sözkonusudur. (1) Allah ezelde halk sıfatı kendisiyle ka- im olduğundan halıktır. Tıpkı alim, kadir, mürid dediğimiz gibi. Ancak, alem ezelde mahluk değildir. Çünkü madum mahluk olmaz. Alem yaratma eserini kabulle mahluk olur. Yani alem halk ile ilişki halinde ol- madan önce mahluk değildir. Mahluk olmayana da halık izafe edilemez. Çünkü izafet halk ile mahlukun ilişkisi ile meydana gelir. Böylece izafet ilişkinin gereklerinden olup, halk sıfatının varlığının ge- gereklerinden değildir. (2) Görüldüğü gibi Nesefi ilişkileri incele- mektedir. Söz ile delaleti arasındaki ilişki gibi. Bu da felsefi düzeydeki semantiktir. (3) Böylece halk mahluk ile halık vasıtasıyla ilişkili olup, halk mahluktan ayrıdır.

Diğer taraftan, fiil ile mefulün bir ve aynı şey olduğunu söylemek darb ile madrubun, ekl ile mekulun, katl ile maktulun kısacası tüm fiillerin mefulleriyle bir olduğunu söylemek gibidir. Bunun yanlışlığı ise açıktır. Nesefi bunu gramere dayana- rak şöyle açıklar: Dilciler fiilin failve meful ile ilişkili oldu- ğunu söylemişlerdir. Fail ancak fiille fail olurken, meful de ancak fiilin kendi üzerine vaki olmasıyla meful olur. Görünen alemde durum böyleyse gayb aleminde de böyledir. Çünkü mana ba- kımından görünen alemle gayb alemi eşittir. Görünen alemde kadir

---

1 Tabsire, vr. 105 a  
2 A.g.e , vr. 115 b  
3 Bkz. A.K.U.B.D. S.135

kendisiyle kaim bir kudretle kadir olduğu gibi, makdur da kendisine taalluk eden kudretle makdur olur. Yani kudretin kendisiyle kaim olmadığı kadir kadir olmadığı gibi, kudretin kendisine taalluk etmediği makdur da makdur değildir. (1)

Nesefi " ان في خلق السموات والارض (2)

ayetine dayanarak Sanie delalet edenin mefulatolup, fiil (sıfat) olmadığını kabul etmez. O, ifadeyi analiz ederek delaletini bulmaya çalışır: Madem ki, meful kendisini yapan bir faile delalet ediyor, o halde failin fiiline de delalet eder. Böylece failin fiili meful ile bilinir. Fiil faile delalet eder. Çünkü failsiz fiili düşünmek mümkün değildir. Dolayısıyla mahluk failin fiiline delalet eder. Bu eserin müessire tesiridir. Alem de Allah'ın fiilinin eseri olup, zatının eseri değildir. (3) Böylece zata delalet göklerin ve yerin yaratılmasıyla olup, göklerin ve yerin kendisiyle değildir. Yani Allah'a delalet eden göklerin ve yerin kendisi değil de fiildir. İşte "halk" ı zikretmenin faydası budur. Böylece Nesefi üçlü bir ayırım kabul eder: Allah-Fiil-Mahluk.

Yine Nesefi'ye göre, Sanie delalet edenin O'nun masnuu olması batıldır. O'na göre Sanie delalet eden O'nun sun'u olup, Sun'a delalet eden de O'nun masnudur. Dolayısıyla masnuun Sanie delaleti masnuun suna delaleti vasıtasıyladır. (4) Bu analiz Nesefi'nin delalete yani felsefi düzeydeki semantiğe ne kadar önem verdiğini gösterir.

---

1 Tabsire, vr. 103 a  
 2 Ali İmran (3), 190  
 3 Tabsire, vr. 99 b  
 4 A.g.e, vr. 99 b

"Küfrün kulun fiili ve mefulü olup, fiil ile mefulün bir ve aynı şey olması" görüşüne Nesefi katılmaz. O'na göre küfür kulun fiili olup, mefulü değildir. O Allah'ın mefulüdür. Böylece Nesefi "kulun mefulü olmayan şeyin O'nun fiili de değildir" şeklindeki bir itirazı kabul etmeyip, bunun yanlış olduğunu söyler. (2) Böylece o fiil ile mefulün ayrılığını ortaya koymuş olur.

Nesefi yukarıdaki görüşü destekler mahiyette "görünen alemde kudret kendisiyle kadir olanın makdurü olmayıp, o Allah'ın makdurudur" şeklindeki delilini getirir. Bundan dolayı gayb aleminde kudret ve makdur aynı şey değildir. Fiil de görünen alemde kudretin benzeridir. Görünen alemde fâil kendisiyle kaim olan fiille fail olup, makdur da fiilin kendi üzerine vaki olmasıyla makdur dur. O'nun fiili mefulü değildir. Mefulu O'ndan başkası için mefuldür. Böylece görünen alemle gayb alemine delil getirilerek fiil ile mefulün aynı şey olmadıkları ortaya konur. (3)

Nesefi'ye göre "tekvinle mükevvenin bir ve aynı şey olduğu hususunda kun lafzının emir olduğu, dolayısıyla memur bihi gerektirmeyeceği (mükevvenin kîdemini gerektirmeyeceği) ancak, tekvinin fiil olduğu, fiilin ise mefulü gerektirmesi lâzım geldiği" şeklindeki delil yanlıştır. O'na göre emir memur bihi gerektirmez. Eğer emir emri icab ise vücûbu gerektirir, Vucud ise emrin hükmü değildir. Eğer emir emri tekvin ise o zaman da O'nun hükmünü alması gerekir. Emri icabda memur bih bulunmazsa emre herhangi bir noksanlık gelmez. Çünkü bu emirle var olma emredilmemiştir. Fakat emri tekvinde mükevven bulunmazsa emre noksanlık gelir.

---

1 Tabsire, vr. 99 b  
 2 A.g.e, vr. 107 b  
 3 A.g.e, vr. 103 a

Zira, o var olmakla emirdir. Diğer taraftan emri tekvin mükevveni gerektirmekle beraber mükevven ezelde bulunmaz. (1) Görüldüğü gibi, Neseфи soyut nesnelere ilgili ifadeleri empirik bilimler düzeyinde doğrulamak için dille ilgili ifadeleri analiz etmiştir. (2)

Neseфи'nin fiilin mefulden farklı olduğuna dair getirdiği bir başka delil de fiilin mefule müessir oluşudur. Müessir müteessirden farklıdır. Çünkü bir şey kendi zatında müessir değildir. (3) Dolayısıyla müessir ile müteessir yani fiil ile meful birbirinden ayrıdır.

Bir başka delil de " *شأنكم في بطون* " ayetidir. (4) Eğer muhalifin dediği gibi halk mahluk olsaydı, Allah'ın varlıkta (var olmada) taahhuru sözkonusu olurdu. Halbuki, kadim var olmada taahhür etmez. (5)

Darbin elemi kabul etmemesi tekvin-mükevven ayrılığına bir başka delildir. (6) Zira, madrub elemi kabul ettiği halde darb elemi kabul etmez. O halde darb madrubdan farklıdır.

Neseфи'ye karşı olanlarca ileri sürülen " *هذا خلق الله* " (7) ayetinde Allah'ın fiillerinde tek ve yegane olduğuna işaret vardır. Her ne kadar masdar meful

1 A.g.e, vr. 113 b v.d.

2 Daha fazla bilgi için bkz. Birinci Bölüm 14 S.S.

3 Tabsire, vr. 104 a; 103 a v.d.

4 Zümer (39), 6

5 Tabsire, vr. 97 a

6 A.g.e, vr. 105 a

7 Lokman (31), 11



olarak kullanılabilirse de bu mecazdır. Yani delil olmadan masdar meful anlamında kullanılmaz. " هذا قدرته " ifadesinde, masdar makdur (meful) anlamında kullanılıyorsa da bunda icma olduğu için kullanılmaktadır. Halbuki, üzerinde durulan konuda icma yoktur. (1) Dolayısıyla halk mahluk anlamında kullanılmaz.

Nesefi'ye göre ayette geçen haza ( هذا ) ismi mahluka raci değildir. "Halk" a yani yaratmaya racidir. Çünkü mecazi olarak mahlukat kastedilseydi o zaman haza ismi ona delalet etmezdi. Zira Arabın kullanımında mecazlarda tekrar yoktur. Örnekte de görüldüğü gibi Nesefi tezini isbat için dilin kullanımından (belagattan) yararlanmıştı. (2)

Yine Nesefi'ye göre "halk" ı mahluk anlamında kullanılmak asla mugayır olmaktır. Çünkü halk masdarın ismi olup meful değildir. (3)

Böylece tekvin, problemin izahında ilkel (basit) terim olarak ele alınmıştır. Nesefi halk, icad, ihdas v.b. sözcükleri tekvinle eşanlamlı kabul ettiğinden, tekvinle beraber bu sözcüklerin de içinde geçtiği önermeler tesbit edilmiş ve böylece buluş bağlamı sağlanmıştır. Daha sonra da bu ilkel önermelerden dedüktif çıkarım kurallarıyla geçerli sonuçlar çıkarılmış ve belgeleme bağlamı tatbik edilmiştir. Dolayısıyla tekvin teriminin örtük tanımı yapılmış güvenilir ve sağlam bilgi elde edilmiştir. (4)

---

1 Tabsire, vr. 96 b v.d.

2 A.g.e, vr. 97 a

3 A.g.e, vr. 99 a

4 Bkz. Birinci Bölüm S.12

## 2- Fiil Problemi

Fiil problemi kelimelerin en önemli ve grift konularından olup, bugün için de hem Kelam hem de Felsefe'de güncelliğini korumaktadır.

Bu probleme üç yönlü olarak bakılabilir:

- 1- İnsan fiilini kendisi yaratır.
- 2- İnsanın fiilini Allah yaratır. Ancak insanın da kudreti ve fiili vardır.
- 3- Fiili hem insan hem de Allah ortaklaşa yaratırlar, yani yaratmada ortaklık vardır.

Şimdi bu üç yönü inceleyelim:

2.1- Fiili yaratmada ortaklık: Nese'ye göre insanın fiilini yaratan Allah'tır. Fiilin yaratılmasında insanın Allah'a ortak olması gerekmez. Nese' bunu izah ederken eş-şeriketu (الشركة) terimini inceler ve analiz eder. Başka bir ifadeyle bu terimin anlam analizini yaparak ne zaman, nerede ve nasıl kullanıldığını araştırır. Gerçekte bu terim, ortak olunan konuda ortaklardan birinin sahip olduğu şeye diğerinin sahip olmadığını ifade etmek için kullanılır. Mesela Müslümanlara göre müşrik (المشرك) teriminin iki anlamı vardır:

1- Alemin yaratılmasında Allah'a ortak isnat eden kimsedir. Bu durumda Allah'ın iyiliklerden yarattığı şeylerde ortağının herhangi bir müdahalesi veya ortaklığı sözkonusu değildir. Diğer taraftan Allah'ın ortağının kötü ve çirkin şeyleri yaratmasında da Allah'ın müdahalesi veya yaratması sözkonusu değildir.

2- Müşrikin bir diğer anlamı da yaratmada olmaksızın ibadette Allah'a ortak koşmaktır. Bunu yapanlar da puta tapanlardır. Onlara gökleri ve yeri kim yarattı diye sorulduğunda, Allah derler. (1) Bununla beraber Allah'a ibadet ettikleri gibi putlara da tapar ve tıpkı Allah'ı ibadete layık gördükleri gibi onları da ibadete layık görürler. Neseфи yine burada "ortaklık" teriminin anlamını devreye sokar ve onların putlara tapmalarının Allah'a tapmaları olmadığı gibi, onların Allah'a tapmaları da putlara tapmaları anlamına gelmez. diye bir izah getirir. Bu durumda, meselâ fiilin yaratılmasında, Allah ile insanın yaratması birbirinden farklıdır. Taraflardan birinin ötekinin yaratmasına müdahalesi sözkonusu değildir.

Neseфи bu örneklerle yetinmeyip dilcilerin bu terimi kullanımından da örnek verip, bu sözcüğün delaletini bulmaya çalışır: Dilcilere göre bir mahalle veya köyde ortak olanlardan yani aynı mahalleyi veya köyü paylaşan insanlardan birinin köyden sahip olduğu şeye bir başka ortak sahip değildir. (2) Zaten icmaa göre bir şeye birden çok kişinin sahip olması ortaklık anlamına gelmez. Görüldüğü gibi dil analizi yani dil felsefesi yapılarak dil ile ilgili ifadelerin felsefenin soruşturmasından geçirilerek sağlam bilgi elde edilmiştir.

Neseфи'ye göre meseleye bir başka açıdan da şöyle bakılabilir: İnsanın sahip olduğu şeye Allah'da sahiptir. Yani Allah'ın sahip olduğuna kul da sahiptir. Dolayısıyla burada bir ayniyet sözkonusu olup, ayrılık yani ortaklık mevzubahis değildir. (3) Böylece mutlak yaratıcı olarak Allah'ı kabul ettiğimizde kulun da fiilinin yani yaratmasının olduğunu söyleyebiliriz. Zira burada ortaklık yoktur.

---

1 Şerhu'l-Akaid, S.200; Bidaye fi Usuli'd-Din S.67

2 Bkz. Birinci Bölüm S.9

3 Tabsire, vr. 208 a v.d.

Diğer taraftan fiil insanın bir müdahalesi olmadan Allah'ın yarattığı bir kudretle ve öteyandan Allah'ın herhangi bir müdahalesi olmaksızın insanın yaratmasıyla meydana gelse bir ortaklık sözkonusu olur. Böylece insan alemin yaratılmasında Allah'a ortak olduğu gibi, her canlı da bir fiili yaparken Allah'a ortak olarak bu fiili yapmış olur. Ancak, burada herhangi bir ortaklık sözkonusu değildir. Çünkü Allah'ın makduru, Allah'ın insana verdiği kudretle insanın da makdurudur. Yani Allah'ın makduru ile insanın makduru aynı şeydir. (1) Tıpkı insanın mülkünün Allah'ın da mülkü olduğu gibi. Bu ise "ortaklık" anlamına gelmez. (2)

Böylece fiilin yaratılmasında Allah ile insan arasında bir ortaklığın olmadığı açıklanmış olur. Burada Nesefi'nin özelliği "ortaklık" teriminin çeşitli bağlamlarda kullanımını inceleyerek yani dili kullanarak probleme bir çözüm arayışındır. Dili problemin izahında kullanması semantiği kullandığını gösterir. Çünkü anlam (semantik) dil (sözcük) düzeyinde ortaya çıkar.(3)

---

1 İmam el-Harameyn el-Cüveyni'nin Alem ve Allah Görüşü, S.202

2 Tabsire, vr. 208 b v.d.

3 Fussilet (41), 40

## 2.2.- İnsanın Fiili

Nesefi'ye göre insanın fiilini Allah'ın yaratmasına rağmen insanın da kudreti ve fiili vardır. Dolayısıyla o, insanın hiç bir fiili olmadığını seyleyen ve tabiri caiz ise insanı rüzgarın önünde oradan oraya savrulan bir yaprak gibi gören Cebriye'nin görüşüne karşıdır.

Cebriye'nin benimsediği görüşün yanlışlığı hem nakil hem akıl hem de zaruri olarak bilinir. Nesefi nakil hususunda şu ayetleri zikreder:

"Dilediğinizi işleyin" (1)

"İyilik yapın" (2)

"Böylece Allah onlara hasretini çekecekleri işlerini gösterir" (3)

"Kim zerre kadar kötülük yapmışsa" (4)

"İşlediklerinize karşılık olarak" (5)

Nesefi bunlardan başka emir, nehiy, vad, vaid olarak insanlara amel (yapıcı), yaptıklarına da fiil ismi veren daha bir çok ayetin olduğunu belirtir. Bütün bunlar O'na göre Cebriye'nin bu görüşüne karşın kendi görüşünü doğrulayan ayetlerdir. Diğer taraftan Nesefi'ye göre bunları Allah'a izafe etmek, bu fiilleri insandan nefyetmek anlamına gelmez. Bilakis, Allah bu fiilleri olduğu hal üzere yaratıp onları yokluktan varlık alemine çıkarır. İnsan da bu fiilleri kesbeder ve yapar (işler). Hatta Nesefi'ye göre muhal ve imkânsız

---

1 Fussilet (41), 40  
2 Hac (22), 77  
3 Bakara (2), 167  
4 Zilzal (99), 8  
5 Vakıa (56), 24

olan durum emredilen ve nehyedilen bir kimse için fiilin olmamasıdır.(1)  
Zira, Allah, insanın bir takım şeyleri yapması için ona emreder:  
"Allah, şüphesiz adaleti ve iyilik yapmayı emreder ....." (2)

Öte yandan Nesefi akıldan hareket ederek taatın ve masiyetin Allah'a izafe edilmesini, dolayısıyla da Allah'ın emredilip nehyedilmesini ve bunun sonucu olarak cezalandırılıp mükafatlandırılmasını da doğru bulmaz. Zira insandan fiili kaldırırsak bu emir ve nehiylerle onların gereği olan fiiller Allah'a izafe edilmiş olacaktır. Halbuki Allah kendisine itaat edene sevab isyan edene de ceza vadetmiştir. (3) Yine akla göre bir kimsenin kendi kendine emredip itaat veya isyan etmesi muhal olup, Allah'ın muti ve asi gibi isimlerle isimlendirilmesi de muhaldir. Zira Allah kendilerine emrettiği ve nehyettiği kimseleri bu isimlerle isimlendirmiştir. (4)

Diğer taraftan, bir kimse herhangi bir fiili işlemekte hür olduğunu ve bu fiili yapınca da fail ve kasib olduğunu gayet açık bir şekilde bilir. (5) Dolayısıyla insan hür olup onun da fiili vardır.

Nesefi Cebriye'ye karşı dile dayalı ve mantiki dolayısıyla de sistematik bir şekilde cevap verdikten sonra Eşariye'ye geçer: O'na göre her ne kadar Eşari mezhebi gerçekte kendi mezhebine uyuyorsa da, bu mezhebin insanın makdurunun kesb olarak isimlendirilmesini benimsemeyip de fiil olarak isimlendirilmesini benimsemesi doğru değildir. Bu durum "iyilik yapınız" (6)

---

1 Aynı ifadeler Maturidi'de de mevcuttur. Kitabu't-Tevhid S.225-26

2 Nahl (16), 90

3 Maturidi de aynı kanaattedir. Bkz. Kitabu't-Tevhit, S.226

4 Aynı ifadeler Maturidi'de de rastlanır. Kitabu't-Tevhit S.226

5 Tabsire, vr, 184 b v.d.; Kitabu't-Tevhit S.226

6 Hac (22), 77

ayetini gözönüne almamak olduğu gibi, dilcilerin "filan şöyle bir fiil yaptı" gibi kullanımlarını da dikkate almamak anlamına gelir. Hatta bu tutum kelamcılarının bu problemi "kulların fiillerinin yaratılması" olarak isimlendirmelerinden de imtina etmek anlamına gelir. Zira, gerek Eşari gerekse arkadaşları bu problemi yukarıda geçtiği gibi isimlendirmişlerdir. Böylece Eşari tenakuza düşmüş oluyor. Ancak, bu Nesefi'ye göre gerçekte değil de ibarede olan bir ihtilâftır.(1) Yukarıdaki izah tarzı da Nesefi'nin dile verdiği önemi ve onu analiz edişini gayet güzel bir şekilde göstermektedir.

Nesefi'ye göre insanın kesbi (2) yani bir başka ifadeyle fiili vardır. Dolayısıyla insan fiilinde hürdür. O', kulun Allah'ın yarattığının dışına çıkması mümkün değilse nasıl hür olur itirazına şöyle cevap verir: Nasıl ki kul Allah'ın bilgisinin dışına çıkamıyor aya yine de hür oluyorsa burada da durum aynıdır.(3)

Nesefi'ye göre kesbin mahiyetini açıklamaya ve izaha gerek yoktur. Önemli olan kul için kesbin olduğunun bilinmesidir. Bu görüşe de kulun yaratma kudretinin olmayıp, fiilinin olduğunun bilinmesi yoluyla gidilir. (4)

Öte yandan kul için kesbin veya fiilin olması demek bir makdura iki kudretin taallukunun caiz olması (5) demektir. Bu ise, kul için yaratma kudretinin olmaması ve fiil için

1 Tabsire, vr. 184 b

2 Cüveyni'ye göre kulun kudreti ve buna bağlı olarak fiili Allah tarafından yaratılır ve kul tarafından da aynı anda kesbedilir. Daha fazla bilgi için Bkz. İmam el-Haremeyn el-Cüveyni'nin Alem ve Allah Görüşü, S.205; Kitabu't-Tevhit, S.228

3 Tabsire, vr. 209 a v.d.

4 A.g.e, vr.202 a

5 Cüveyni'ye göre de bir makdura iki kudretin taalluku caizdir. Bkz. İmam el-Haremeyn el-Cüveyni'nin Alem ve Allah Görüşü. S.206

gerekli kudretin kul için de sabit olması yoluyla bilinir. (1)

Zaten Allah kula güç yetiriyorsa bu, iki kudretin bir makdura taalluku anlamına gelir.(2) Çünkü bu ifadeden kul için de bir kudretin olduğu anlamı çıkar.

Nesefi'ye göre kulun kesb kudretinin olması Allah'ı aciz kılmaz. Çünkü kulun kesbi Allah'ın makdurudur. O'nu yaratan Allah'tır. Dolayısıyla kulun kesble iştigal etmesi Allah'ın kudretini izale etmez ki, Allah'ı aciz bırakma gibi bir durum ortaya çıksın.(3)

Öteyandan, makdur,

1- Muhteva

2- Mukteseb

olmak üzere ikiye ayrılır. Kudret makdurla hem ihtira hem de iktisab cihetiyle alakalıdır. Allah makdurla ihtira yoluyla alakalı olurken, kul da diğeri yani iktisab cihetiyle alakalıdır. (4) Nesefi'ye göre iki kudretin bir makdurla sadece yaratma yönünden alakalı olması mümkün değildir. Ancak tek bir kudret bir makdurla ihtira cihetiyle ilgili olurken, başka bir kudretin bu muhteraı kendisi için fiil haline dönüştürmesi mümkündür. Dolayısıyla kul için de bir fiil ortaya çıkar. Ancak bu durum muhaliflere göre mümkün değildir. (5) Böylece Allah kulun fiilini yaratır. Eğer kulun bu fiili kazanma isteği olmazsa Allah kul için onu fiil olarak yaratmaz. (6)

---

1 Tabsire, vr. 198 b

2 A.g.e, vr. 199 a

3 A.g.e, vr. 193 a

4 A.g.e, vr. 198 a

5 A.g.e, vr. 199 a

6 A.g.e, vr. 198 a



Öte yandan fiil kul vasıtasıyla kötü ve masiyet olurken, Allah yönüyle hikmettir. Yani Allah, kul için iyi ve kötü fiili yaratırken muti ve asi olmaz. (1) Bu da fiil ile mefulün bir ve aynı şey olmadığını gösterir.

Bir başka açıdan bakılırsa fiilin bizatihi kendisi de kul için yaratma kudretinin olmadığına delildir. Çünkü kulun fiili onun istediği vasıfta meydana gelmez. Hatta kulun fiili arzusunun tam tersi bir vasıfta da gerçekleşebilir. (2) Halbuki kulun eğer yaratma kudreti olsaydı fiilinin istediği vasıfta meydana gelmesi gerekirdi. Dolayısıyla bu, kulun fiilinin yaratıcısının bir başkası olduğuna delalet eder. (3)

Diğer taraftan, kulun fiili ile Allah'ın fiilinin benzerliğinden hareketle kulun da fiilinin yaratıcısı olduğu ortaya konmak istenmektedir. Ancak, Nese'fi'ye göre bir makdura iki kudretin taalluku ve kul için de fiilin olması Allah ile kulun fiillerinin benzerliğini gerektirmez. Yani Allah'ın fiili ile kulun fiili birbirinin benzeri değildir. Çünkü kesb yaratmadan (halk'dan) başka bir şey olduğu gibi, cezayı gerektiren ile cezayı gerektirmeyen de birbirinden farklı şeylerdir. Yine bir başka açıdan bakıldığında insanın kudretinin müteallığı olan iktisabla insanın kudretinin müteallığı olmayan ihtira (yaratma) birbirinden ayrı şeylerdir. (4) Zira Allah'ın fiili O'nun zatı ile kaim ezeli bir sıfat olduğu halde kulun fiili böyle değildir. Bilakis kulun fiili Allah'ın mefulüdür.

---

1 Tabsire, vr. 200 a

2 Maturidi de bu kanaattedir. Bkz.Kitabü't-Tevhit S.230

3 Tabsire, vr. 191 a

4 A.g.e, vr. 200 b

Diğer taraftan fiil umumi bir isim olup, onun çeşitli neveleri vardır. Meselâ kulun konuşması Allah için fiil olduğu halde, kul için kesbidir. Yani kulun kesbinin adıdır. Sadece cins isim olmasından dolayı kulun fiiline fiil adı verilebilir. (1)

Nesefi'ye göre kulun fiili Allah'ın mefulü olup, fiili ve yaratması değildir. Çünkü Allah'ın fiili kendi zatıyla kaim ezeli bir sıfat olduğu halde, kulun fiili Allah'ın mefulüdür. Allah fiili yokluktan varlığa çıkartırken kul da o fiili kesbeder. Dolayısı ile Allah'ın fiili ile kulun fiili arasında bir benzerlikten sözedilemez. Zaten kul için "yaratma" dan bahsedilemez. (2) Allah'ın fiili halk ve icad olurken kulun fiili ise mubaşeret ve iktisabtır. Dolayısı ile aralarında bir benzerlik yoktur. (3) Aslında Nesefi burada felsefi düzeydeki semantiği kullanmaktadır. Çünkü her ismin bir delaleti olduğu gibi, farklı isimlerin delaletleri yani anlamları da birbirinden farklıdır.

Nihayet Nesefi Allah'ın fiili ile kulun fiilinin benzer olmadığını Kuranı bir delille de ortaya koyar: "Yoksa Allah'a Allah gibi yaratması olan ortaklar buldular da yaratmaları birbirine mi benzettiler" (4) Nesefi'ye göre bu inkâr anlamında olan bir istifhamdır. Aslında Allah herhangi bir yaratmanın kendi yaratmasına benzemediğini söylemek istemektedir. (5)

---

1 Tabsire, vr. 201 b v.d.

2 A.g.e, vr. 196 b

3 A.g.y.

4 Rad (13), 16

5 Tabsire, vr. 195 a v.d.: Aynı delili Maturidi de kullanır.  
Bkz.Kitabu't-Tevhit S.225

## 2.3- Fiili Allah Yaratır

Fiilin yaratılmasında üçüncü durum fiili insanın değil de Allah'ın yaratmasıdır. Fiili yaratma için öncelikle kudretin, kudretin olması için de ilmin olması gerekir. Yani yaratmanın şartı ilimdir. (1) Kulun fiilini yaratma kudretinden bahsedilecekse, bu fiilin yokluktan varlık alemine nasıl, hangi vasıf ve miktarda ortaya çıktığını kulun bilmesi gerekir. Ancak görünen o ki kulun bunlardan haberi yoktur. Yani kul bu şeyler hakkında bir bilgiye sahip değildir. Bu da onun fiilini yaratma açısından bir kudrete sahip olmadığını gösterir. (2)

Diğer taraftan fiilin muhkem bir şekilde ortaya çıkması failin onu bilmesine bağlıdır. (3) Aslında muhalifler de bunu kabul etmişlerdir. (4) Zira bu durum açık bir şekilde bilinir. Meselâ bir kimse muhkem şekilde bir fiilin yapıldığını görse, hemen bu fiilin failinin alim olduğuna hükmeder. Zaten böyle bir fiilin onu bilmeyen birisi tarafından meydana getirildiğine cevaz veren cahillik ve aptallıkla vasıflandırılır. (5)

Yaratma kudretinin Allah'tan başkası için olma delillerinden birisi de yaratma kudretinin şart koşulmasıdır. Yaratma kudretinin şartının yokluğunda yaratma kudreti de yoktur ki bu da halığın mahluku meydana gelmeden önce bilmesidir. Buna

---

1 Tabsire, vr. 191 a v.d.; Cüveyni'ye göre de fiiller onların yaratıcısının ilmine işaret eder, İmam el-Haremeyn el-Cüveyni'nin Alem ve Allah Görüşü S.203  
 2 A.g.e, vr. 190 b; İmam el-Haremeyn el-Cüveyni'nin Alem ve Allah Görüşü, S.203; Temhid vr. 14 a; Bidaye fi Usuli'd-Din S.66  
 3 İrşad S.190  
 4 Tabsire, vr. 190 b  
 5 A.g.y.; İrşad S.190

Kurandan da delil getirilebilir: "Sizler sözlerinizi gizleseniz de açıklasanız da birdir, O kalblerde olanı bilir. Yaratan bilmez olur mu? O lâtiftir haberdardır" (1) Nesefi'ye göre ayette Allah'ın fiillerin yaratıcısı olduğuna ve yaratıcının yarattığı şeyi bilmesinin gerekliliğine işaret vardır. (2) "Ayetteki men ( من ) kelimesinin Allah'a raci olmayıp yalem ( يعلم ) fiilinin mefulü olmasıyla failin gizli olup (Allah'ın ismi) ayetin takdirinin "Allah yarattıklarını bilmez mi?" şeklinde olması Nesefi'ye göre yanlış bir yorumdur. Zira bu ayet Fussilet Süresi ( 41 ) kırkıncı ayette olduğu gibi korkutma babındandır:"..... dilediğinizi işleyin. Doğrusu o yaptıklarınızı görendir."

Böylece yaratma için ilmin gerekliliğini ispat ettikten sonra fiili yaratanın Allah olduğuna dair diğer delillere geçebiliriz: İlk devir, Basralılarla tüm Bağdatlıların "..... Yaratanların en güzelidir" ( احسن الخالقين ) (3) ayetini kulun fiilini kendisinin yaratmasına delil olarak kullanmaları mümkün değildir. Çünkü onlar da Allah'tan başkasının halık olamayacağı görüşünde olup, tek yaratıcı olarak Allah'ı kabul ederler.(4) Ancak, daha sonraki Basralıların bu ayeti delil olarak kullanmak istemeleri Nesefi'ye göre yanlıştır. Zira, halk ile kastedilen icad ve ihtira olmaksızın takdir ve tasvirdir. Buna göre kulun halık olarak isimlendirilmesi caizdir. Nesefi burada şiiirden örnek vererek meseleyi çözüme kavuşturmak ister. Bu, O'nun dili problemin

1 Mülk (67), 13-14

2 Tabsire, vr. 189 b v.d.

3 Muminun (23), 14

4 İrşad, S.187

izahında kullanışının apaçık bir delilidir.

و لانت تفرس ما خلقت  
و بخرى القدم يخلق ثم لا يفرس

(Yaptığını parçaladın

Bazı insanlar yaptıklarını parçalamazlar.)

Görüldüğü gibi halk takdir ve tasvir anlamında, yani birşeyi yapmak anlamında kullanılmaktadır. Bu örnekten aynı zamanda şu sonuca da ulaşabiliriz: "Halk" ın iki anlamı vardır:

1- Yok iken var etmek

2- Var olan birşeyden başka birşey yapmak. (1)

Dolayısıyla kula her ne kadar halik değilse de halik ismini vermek caizdir. Tıpkı Ebu Bekir ile Ömer hakkında Senetu'l-Ömeryn dendiği gibi. Halbuki tek başına zikredildiğinde Ebu Bekir'e Ömer denmez. Bunun gibi güneş ile aya kameran denmiştir. Şair şöyle der:

أخذنا بافاق السماء علينا  
لذا قمرانا و النجوم الطرالع

Burada gökyüzünün iki kamerinden yani güneş ve aydan bahsedilmektedir. Ancak yine tek başına kullanıldığında

---

1 Daha fazla bilgi için Bkz. Farabi ve İbn.Sina'ya göre Yaratma S.119-20; Yaratma kelimesi Kuran'da da bu iki anlamda kullanılır: 1-Bir şeyi yokluktan meydana çıkarmak ki Allah'ın herşeyin yaratıcısı olduğu birçok ayette tekrarlanmaktadır. 2-Bir şeyden başka bir şey yaratmak ki bu manada Muminun (23), suresi 14. ayetinde mevcuttur. "Sonra nutfeyi kanpıhtısına çevirdik. Kan pıhtısını da bir çiğnemlik et yaptık. Bir çiğnemlik etten kemikler yarattık ", Maturidi ve Nesefi'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı S.70

güneşe kamer ismi verilmez. Bu örneklere kıyasla kula da halık ismini vermek caizdir. (1) Neseфи burada da şiirden hareketle probleme çözüm getirmeye çalışmıştır.

Neseфи'ye göre Allah'tan başkasına yaratma kudretinin isnadının muhale götürüleceğine dair şu diller zikredilebilir: Yaratma kudretinin Allah'tan başkasına verilmesi Allah'ı aciz bırakmak demektir. Bu görüş müslümanların Allah'ın birliğine olan delillerini batıl kıldığı gibi, onları Allah'ın bir oluşunu isbatta da aciz bırakır. Öteyandan Allah'ın yaratmadığı bir muhdesin varlığı ve bu muhdes için Allah'ın kudretinin olmaması alemin iki yaratıcısı olduğu anlamına gelir. Yine Allah'tan başkası için yaratma kudreti caiz olursa kadim olanın fiili ile muhdes olanın fiilinin benzerliği ortaya çıktığı gibi, ibadetin Allah'tan başkası için de caiz olduğu görüşü ortaya çıkar. (2)

Öte yandan Neseфи, muhaliflerin "bizim yaratmaya kudretimiz vardır. (3)" sözünün anlamını araştırarak problemi çözüme kavuşturmak ister. Bu sözcüğün delaletini bulmaya çalışır. Yani anlam analizi yapar: Yaratma sözcüğünün mevcudun ismi olması O'na göre yanlıştır. Çünkü muhaliflere göre kudretin mevcudla ilgisinin olması muhaldir. Diğer taraftan yaratmanın madumun ismi olduğu savunulursa bu da muhaldir. Zira bu, yoklukta ihtirain olmasını gerektirir. Yoklukta var olan her vasfa da kudretin müteallik olması muhaldir. Üçüncü bir şık olarak yaratmanın hem mevcudun hem de madumun ismi olduğu kabul edilirse bu da çelişiktir. Son şık olarak yaratmanın ne mevcudun ne de madumun ismi olduğu ileri sürülürse o zaman da akıl edilemeyen şeyin ismi olduğu söylenmiş olur. (4) Böylece kul

---

1 Tabsire, vr. 189 a v.d.

2 A.g.e., vr. 192 b

3 Maturidi ve Neseфи'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı. S.38

4 Tabsire, vr. 202 b v.d.

için de yaratmanın olduğunu savunan görüş Nesefi'ye göre geçersizdir. Çünkü Nesefi onların kendilerinde olduğunu iddia ettikleri "yaratma" sözcüğünün delaletini bulamamıştır. Yani "yaratma" ismi hiçbir nesneye işaret etmemektedir. Nesefi'nin yaptığı bu analiz felsefi anlamdaki semantik analizden başka birşey değildir.

Kafirin istemediği bir vasıfta fiilin varlığı, ya kafirle ya fiilin kendisiyle ya da o fiili ortaya çıkaran hür (muhtar) bir mucid iledir. Eğer fiil kafir ile ortaya çıkarsa bu hikmetli fiillerin onları arzu etmeyen bir kişi tarafından ortaya çıkarılmasının caiz olması anlamına gelir ki bu da yanlıştır. Bunun yanlışlığı açıklıkla bilinir. Eğer fiilin ortaya çıkışı fiilin kendisi ile ise bu tüm fiillerin, kendilerini yoktan var etmeyi isteyen bir mucid olmaksızın meydana gelmesi anlamına gelir ki bu da muhaldir. Nihayet son şık olarak geriye fiilin onu olduğu şekilde ortaya çıkaran hür bir faille ortaya çıkması kalmaktadır ki Nesefi'ye göre doğru olan da budur.(1) Böylece Nesefi fiilin yaratıcısının yalnızca Allah olduğunu mantık yani dil analizi yoluyla bir başka ifadeyle semantik metotla çözüme kavuşturuyor.

Öte yandan, kula da yaratıcılık vasfı vermek amacıyla "Fiillerin sıfatları aynlarına racidir. Bu durumda meselâ küfür hem fiildir hem de kabihdir. Kul küfür olması hasebiyle onu icad ederken, Allah'da kabih olması yönünü icad eder." görüşü Nesefi'ye göre bir kaç yönden yanlıştır: Öncelikle bu durum fiilde cihetleri (yönleri) gerektirir (2) ki, zaten bu muhaliflerce kabul edilmez. (3) Yine bu, bir makdura iki kudretin taallukunu

---

1 Tabsire, vr. 191 b

2 Mafuridi de fiilde cihetleri kabul eder. Bu onun daha uyumlu ve tutarlı bir çözüme ulaşma isteğinden kaynaklanmaktadır.

Nesefi'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı. S.39

3 Usulu'd-Din S.233

gerekli kılar ki bu görüş de onlarca geçersizdir. Diğer taraftan yine bu durum Allah ile kul arasındaki ortaklıktan söz etmek anlamına gelir. Bu da batıldır. Dolayısıyla kulda yaratıcılık vasfı yoktur.

Öte yandan bu konuyla ilgili bir başka analize göre kul küfrü icad ettiğinde Allah bu fiilin kabih olması hususunda ya muhtar ya da buna mecbur olur. Eğer muhtar olursa küfrün kabih bir sıfatla vasıflanmasını istemeyebilir ki bu durumda küfrün kabih olmaması gerekir. Bu ise muhaldir. Eğer Allah küfür için kabih sıfatını yaratmaya mecbursa o zaman aciz olup, başkasının kudreti altına girmiş olur ki bu da muhaldir. Ancak Nese'fi'ye göre yaratma ve iktisab durumları kabul edilirse böyle bir çıkmazda kalınmaz. Zira bu durumda kulun iktisab etmek istediği fiili Allah yaratır. Allah'ın yaratması olmaksızın kulun fiili iktisab etmesi mümkün değildir. (1)

Öte yandan kulun da yaratma kudretinin olduğu savunulmaktadır ki Allah onlara kendi yarattığı şeylerden dolayı azab etmiş olmasın ve böylece onları cezalandırırken zalim değil de adil olsun. Aslında Nese'fi'ye göre onlar bu adalet anlayışıyla tevhidi batıl kılmışlardır. Hatta tevhidi gerçekleştirmek için hiçbir sıfatı Allah'a isnat etmemişlerdir. Böylece emri ve nehyi dolayısı ile de helal ve haramı ibtal etmişlerdir. Bunun sonucunda tabii olarak fiil de taat ve masiyet olmaktan çıkmıştır. Halbuki masiyet olmayan şey hakkında kulun cezalandırılması zulümdür. Dolayısı ile tevhid anlayışlarıyla adaletlerini, adalet anlayışlarıyla da tevhidlerini batıl kılmışlardır. Gerçekte tevhid anlayışlarıyla adaletlerini batıl kıldıklarını söylemek daha doğru olacaktır. Zira onlara göre istitaat fiilden öncedir. Bunun böyle olması güç yetirilemeyen şeyle teklifin olmaması içindir. Daha sonra fiilin

---

1 Tabsire, vr. 192 a



ortaya çıkmasıyla ~~istihat~~ kaybolur. Dolayısıyla onlara göre her fiil için failin kudreti yok demektir. Fail için kendisiyle ilgili kudretin olmadığı şeyin teklifi ise güç yetirilemeyen şeyin teklifi olur. Bununla emir ve nehiy batıl olduğu gibi bunun için kula azab etmek de zulumdür. Böylece adaletlerini adalet, tevhidlerini de tevhid anlayışlarıyla batıl kılmışlardır. (1)

Diğer taraftan alemin varlığının kendisinde hayat, kudret, ilim, işitme ve görme olmayan bir zat ile var olması caiz olsa, alemin cüzlerinden herbirinin cansız ve ölümlerle meydana gelmesi de caiz olurdu. Böylece bu cansız varlıkların uluhiyet ve rububiyetleri mümkün olurdu. Bu da alemin iki yaratıcısının olduğu anlamına götürür. Çünkü alem ayan ve arazlardan meydana gelmiştir. Allah ayanları yaratırken arazları yaratmaz. Arazları cisimler yaratır. Allah'ın arazları yaratmaması, bu arazları kendilerinde hayat, ilim, kudret olmayan cansız varlıkların yaratması anlamına gelir. Arazların kendisinde kudret, hayat, ilim olmayan birisi tarafından yaratılmasının caiz olması Saniin bu sıfatlarla vasıflanmasını batıl kılar. Çünkü fiilin mukkem oluşu bu sıfatların varlığının delilidir. Bu durumda, alemin iki yaratıcısının olduğu anlamına gidildiği gibi, alemin yaratılmasında Allah'a ortak koşmuş olur. (2) Dolayısı ile yaratma kudretinin Allah'tan başkasına isnadı muhaldir.

Öte yandan Nesefi, taraftarlarının halk ve kesb tariflerini vererek Allah'ın yaratıcı, kulun ise müktesib olduğunu vurgulamak ister. Bu tanımlar şunlardır: Bir kimsenin kudret mahallinde vaki olan her makdur kesbdir. Ancak bir kimsenin kudret

---

1 Tabsire, vr. 194 a v.d.

2 A.g.e. , vr. 194 b

mahallinde vaki olmayan ise halk yani yaratmadır. Fiil ismi ise ikisine de şamildir. Bir başka tarife göre, bir aletle meydana gelen 'kesb', bir aletle meydana gelmeyen ise "halk" tır. Bir diğer tanım da kadirin makdur ile infiradının (tek olmasının) mümkün olduğu şey "halk", kadirin makdur ile infiradının mümkün olmadığı şey ise "kesb"dir. Fiil ise hem kadirin makdurla infiradının mümkün olduğu şeye hem de mümkün olmadığı şeye denir. Kulun makdurunu tek başına meydana getirmesi mümkün değildir. Çünkü onun yaratma kudreti yoktur. Dolayısı ile o yaratıcı değil müktesibtir. Allah ise yaratmasında münferid olup, bir başkasına ihtiyacı yoktur. (1)

Muhaliflerce kulun da yaratıcı olduğu Kurani bir delille isbatlanmak istenir: "Allah kulağı çentilen hayvanların adanmasını emretmemiştir." ( ما جعل الله من بحيرة ) (2) Onlar ayette kastedilenin fiil olduğunu savunurlar. Ancak ayette zikredilen ayan olup, fiil değildir. (3) Böylece ayeti kendi arzuları doğrultusunda yorumlamak istemişlerdir. (4) Diğer taraftan bu şekildeki yorumlarıyla tenakuza düşmüş olurlar. Çünkü onlara göre fiil problemi ayetin nazil olduğu zamanda henüz ortada yoktu. (5)

Nesefi'nin fiilin yaratıcısı ile ilgili olarak üzerinde durduğu önemli delillerden birisi de " والله خلقهم وما تعلمون " (6) ayetidir. (7) O'na göre ayetteki " وما تعلمون " ifadesinin anlamı " ما " dur. Çünkü " ما " kelimesi fiille birleşirse masdar olur. Dolayısıyla buna masdar anlamı verilir. (8) Örneğin,

1 Tabsire, vr. 202 a v.d.

2 Maide (5), 103

3 Kitabut-Tevhid S.248

4 Tabsire, vr. 189 a

5 A.g.e, vr. 188 b

6 Saffat (37), 96

7 Bu delili Maçuridi de zikreder. Kitabut-Tevhid S.S.247-48

8 Bidaye fi Usul'id-Din S.65

" ما جننت " ifadesindeki " اعجبين ما صنعت " nin anlamı " صنيتك " dir. Halbuki karşı görüşte olanlar ayetteki " وما تعلمون " ifadesinin anlamının " ومعلومكم " olduğunu ileri sürüyorlar. Ancak Sibweyh'e göre normalde " ما " kelimesi fiille birleşirse masdar muamelesi görür. Örneğin Sibweyh'e göre " ما تميت " ifadesindeki " اعجبين ما قمت " nin anlamı " قيامك " dir. Ahfeş ise buna itiraz eder. O'na göre bu şekildeki anlam ancak müteaddi fiillerden olur. Ancak Arab dilini bilenler ve nahiv ilminde mütehassıs olanlar bu konuda Sibweyh'i haklı bulmuşlardır. Aid zikredilirse ( اعجبين ما جننت ) o zaman " ما جننته " ifadesine meful anlamı verilir. Eğer bu tip ifadelerde meful anlamı verilirse fiille bitişen " ما " nın gizli olduğu kabul edilir. Bu da kelamın zahir anlamından bir delille vazgeçildiğini gösterir. Burada sözkonusu örnekte ise böyle bir delil yoktur. Neseфи'ye göre bu tip ifadelere alel itlak masdar anlamının verilmesine delil olarak şu ayetler zikredilebilir; " جزء بما كانوا يعملون " (1) ayetinde " بما كانوا يعملون " ifadesinin anlamı " بمملكم " dur. Keza " ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون " (2) ayetinde de " بمملكم " anlamı vardır. Zira karşılık (ceza) amel ile olup mamul ile değildir. (3) Görüldüğü gibi Neseфи dil analizi (anlam analizi) yaparak meseleyi çözmeye çalışıyor.

Diğer taraftan ayetteki " وما تعلمون " ifadesini " ومعلومكم " anlamında alsak da fiili Allah'ın yarattığına dair delil yine mevcuttur. Yani ayetin adil olma özelliği

1 Vakıa (56), 24

2 Nahl (16), 32

3 Tabsire, vr. 188 b v.d.

kaybolmamıştır. Çünkü kulun ameli Allah tarafından yaratılmadıkça, Allah mamulun yaratıcısı olmaz. (1) Dolayısıyla bu açıdan bakarak da Allah'ın fiilin yaratıcısı olduğuna delil getirilebilir.

Yine Neseî'ye göre ayetteki " وما تعملون " ifadesinin hem mamul ( المعمول ) hem de amel ( العمل ) anlamında kullanılması mümkün değildir. Zira aynı ifade iki ayrı anlama müstemil olmaz. (2) Bu izahıyla Neseî felsefi düzeydeki semantiği kullanmıştır. Yani burada bir ifadeyle onun delaleti arasındaki ilişki sözkonusudur. İki farklı sözcük varsa delaletleri yani anlamları da mutlaka farklıdır.

Neseî'nin fiilin yaratıcısının Allah olduğuna dair kullandığı bir diğer önemli Kurânî delil de " خالق كل شيء " (3) ayetidir. Çünkü O'na göre kulların fiilleri de "şey" olup, ayetin şumulüne girer. (4) Ancak buna itiraz edilmiş ve kulların fiilleri ayetin şumulüne girmez denmiştir. Zira bu ayette övgü anlamı vardır. Kulların fiilleri bu ayetin şumulüne girerse bu övgü anlamı kaybolacaktır. (5) Çünkü kulların fiillerinden Allah'a iftira, O'nu sıfatlarıyla layık olmayacak şekilde vasıflandırmak v.s. gibi kötü ve çirkin olanlar vardır. Dolayısıyla Allah bu ayetin umum değil de husus bildirmesini (kulların fiillerinin hariç tutulmasını) murad etmiştir. (6) Böylece kulların fiilleri ayetin şumulünün dışında bırakılarak bu fiilleri Allah'ın değil de kulların kendilerinin yarattıkları belirtilmek istenmiştir. Bu görüşün yanlışlığı şöyle ortaya konabilir: Bu durum (tahsis) kulların fiillerinin kötü

1 Tefsir v. 189 a

2 A.g.y,

3 Zümer (39), 62

4 Tefsir, v. 185 b; Usulu'd-Din S.101

5 Maturidi ve Neseî'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı, S.180

6 Tefsir v. 185 b v.d.

oluşundan ise kötü olmayan fiiller için ayet yine delil olma özelliğini korur. (1) Nesefi'ye göre bu ayetin şumulüne kulların fiilleri girdiği gibi kötü cisimler ve diğerleri de girer. Dolayısıyla ayette tahsis anlamı yoktur. Zira bütün şeylerin Allah'a, Allah'ın da bütün şeylere izafe edilmesinde O'nu övgü anlamı vardır. Öteyandan "birşeyin" Allah'a, Allah'ın da o şeye izafesinde ise "o şey" in övülmesi anlamı vardır. Tıpkı İlahu Muhammed, İlahu Musa ve Beytullah'da olduğu gibi. Halbuki küfür ve kötülükler övülmüş değildir. Dolayısıyla sadece onların Allah'a izafesi caiz değildir.(2) Böylece bütün şeylerin Allah'a izafesiyle bu kötü ve çirkin şeylerin yaratılması da Allah'a izafe edilmiş olur.

Nesefi'ye göre bu ayet Allah'ı övgü anlamındadır.(3)

Övgü ise Allah'ın has kılınması ve O'na başkasının ortak olmamasıyla gerçekleşir. Eğer kulun fiilini tahsis edersek bu övgü anlamı kaybolur. (4) O zaman ayetin takdiri şöyle olur: " خالق كل شيء هو الله " veya " خالق كل شيء ليس بفعل غيره " Bu durumda köpek, domuz gibi kendi ihtiyarı ile fiilini yapanlar Allah ile müsavi olmuş olurlar. Dolayısıyla Allah için herhangi bir övgüden bahsedilemez. Bu ise gerçekleri bilmemek anlamına gelir. (5)

Nesefi probleme çözüm getirmek amacıyla hususun tarifini yapar ve dilin kullanımından bir örnek verir: Husus, kelamın (sözün) zahiri manası anlam alanına giren şeyin çıkarılmasıdır. Ancak kelamın zahiri manası anlam alanına konuşan kimse (sözü söyleyen kimse) girmez. (6) Meselâ: "Eve girdim. Kim varsa dövdüm ve

1 Tabsire, vr. 188 a

2 A.g.e, vr. 206 a

3 Cüveyni'ye göre de ayette övgü anlamı mevcuttur. İmam el-Harameyn . . .

4 İrşad S.198 el-Cüveyni'nin

Alem ve Allah Görüşü S.202

5 Tabsire, vr. 186 a v.d.

6 İrşad S.193

onları dışarı çıkardım." diyen bir kimse bu sözün (ifadenin) şumulüne girmez. Dolayısıyla bu kimsenin, söylediği kelamın dışında olması tahsis olarak kabul edilmez. (1) Bundan dolayı Allah'ın ayetin lafız anlam alanının dışında kalması tahsis değildir. Görüldüğü gibi Neseфи probleme daha bir açıklık getirmek amacıyla dilin kullanımından örnek vermiş ve dil analizi yapmıştır. (2)

Neseфи probleme bir başka açıdan da şöyle bakar: Ayette "şey" den bahsedilmektedir. Allah "şey" ise de "şey" ler zikredildiğinde "şey" anlam alanına girmez. Zaten Allah'ın ayetin lafız anlam alanının dışında olması da ayetin tahsisini gerekli kılmaz.

Diğer taraftan Neseфи isim ve müsemmadan bahsedip bunun analizini yaparken aslında felsefi anlamda semantiği kullanır. (3) Müsemmanın isimlendirildiği lafız iki kısma ayrılır:

1- Delalet ettiği fertlerinin tarifleri bir (aynı) olan lafız. Neseфи buna örnek olarak ( الرجال ) "adamlar" sözcüğünü verir. Adam lafzının tarifinde her şahıs bir diğerine uyar. İşte bunda umum anlamı vardır. Bu lafzın delalet ettiği fertlerden bazısının veya birisinin bu lafzın anlamının dışına çıkması tahsisi gerektirir.

2- Delalet ettiği fertlerinin tarifleri farklı olan lafız. Ayn ( العين ) gibi. Ayn lafzı güneşin kursuna denildiği gibi, görme aleti olan göze ve su membana da denir. "Ayn" lafzı söylendiğinde bunların hepsi kastedilmiz. Bilakis kastedilen bunlardan sadece birisidir. Bu durumda diğerlerinin anlam dışı kalması tahsisi gerektirmez. (4)

1 Tabsire, vr. 187 b

2 Bkz. Birinci Bölüm S.9

3 Bkz. A.K.Ü.B.D. S.135

4 Tabsire, vr. 187 a v.d.

Öte yandan "şey" lafzı mevcuda denir. Allah mevcud olduğu gibi alem de mevcuttur. Ancak Allah kadim olup vacibu'l-vucut, alem ise hadis olup caizu'l-vucuttur. Vacibu'l-vucut ile caizu'l-vucut arasındaki fark, güneşin kursu ile suyun membaı ve görme aleti olan göz arasındaki farktan daha değişiktir. Yani vacibu'l-vucud ile caizu'l-vucud arasındaki farkın özelliği diğer farktan daha başkadır. Zira güneşin kursu, suyun membaı ve göz arasında benzerlik olabildiği halde, kadim ve muhdes arasında hiçbir benzerlik yoktur. Dolayısıyla "şey" lafzı zikredilip bununla "kadim" kastedilirse "muhdes" in bu lafzın anlam alanına girmesi caiz olmadığı gibi, "şey" lafzı ile "muhdes" kastedildiğinde de "kadim" in bu lafzın anlam alanına girmesi caiz değildir.

Buradan şu sonuca varılır: "Şey" lafzı cinsin ismi değildir. Yani herne kadar Allah'a şey deniyorsa da "O" alemin cinsinden değildir.

Eğer "şey" lafzı kadim ve muhdes'in ikisine de delalet etse o zaman cinsin ismi olur. Bu durumda kadim "şey" lafzının bir nev'i hadis de diğer bir nev'i olurdu. Böylece kadim ve muhdes nev'i bakımından farklı cins bakımından eşit olurlardı. Halbuki kadim ve muhdes arasında mücanesetin varlığından bahsetmek küfürdür. (1) Dolayısıyla Allah'ın ayetteki "şey" lafzının anlam alanına girmesi mümkün olmadığı gibi, O'nun bu anlam alanı dışında olması da tahsis demek değildir. Görüldüğü gibi Nesefi anlam alanı analizini problemin çözümünde kullanarak hem dil hem de mantık dolayısıyla da semantik analiz yapmıştır. (2)

---

1 Tabsire, vr. 187 b

2 Bkz. Birinci Bölüm, S.5

Diğer taraftan Nesefi kulun fiilinin yaratıcısının Allah olmayıp da kul olduğunu isbatlamak için fiilin vasfından hareket edenlerin görüşlerini kabul etmez. Kabih kendisinden nehyedilendir. Allah ise küfrü icaddan nehyedilemez. Kul ise küfrü iktisab etmekten menedilir. Böylece Allah'ın yaratması kabih olmayıp, kulun kesbi kabihtir. (1) Bundan dolayı Allah'ın kulunu cariyesiyle zina yapması için terketmesi ve ona bu fiil için kudret vermesi kabih değildir. Ancak bu durum görünen alemde kabihtir. Çünkü görünen alem yaratanın emri ve nehyi altındadır. Böylece görünen alemle gayb alemindeki fark da ortaya çıkmış olur. (2)

Hadis ehli kelamcılarında birisi de kabihi failine dönen şey (zarar) olarak tanımlar. Allah'a ise herhangi bir fiilinden dolayı zarar dönmez. Dolayısıyla da küfrü yaratması kabih değildir. Ancak kafir için küfrü iktisabından dolayı zarar vardır. Böylece görünen alemle gayb alemini kıyaslamak doğru olmaz. Zira görünen alemde zararın failine dönüşü tasavvur olunabildiği halde gayb aleminde için bu sözkonusu değildir. (3)

Öte yandan "fiilin iyi olması için failine veya bir başkasına faydası olması gerekir. Bu görünen alemde böyledir." görüşünde olanlara Nesefi şöyle cevap verir: Görünen alemi dikkate alırsanız Allah'ın hakîm olmadığını söylemeniz gerekir. Zira Allah fiiliyle müntefi olacaktır. Eğer O'nun hakim olduğunu söylüyorsanız

---

1 Tabsire, vr. 205 a

2 A.g.e, vr. 204 a v.d.

3 A.g.e, vr. 205 a



o zaman O'nun ihtiyaçlar için faydalanma mahalli olduğunu söylemeniz gerekir. Bu durumda iki şıktan hangisini kabul edilirse dinden çıkalmış ve görünen alemle gayb alemine delil getirme batıl kılınmış olur.(1)

Nesefi yaratıcılık vasfının Allah'a ait olduğunu isbatlamak için zararlı cisimlerin yaratılmasında Allah için hikmetler olduğunu kabul ettiği gibi, kötü fiillerin yaratılmasında da çeşitli hikmetler olduğu kanaatindedir. (2) O'na göre bu görüşe karşı çıkanlar kibirli olanlardır. Çünkü onlar kısır akıllarıyla ilahi hikmetleri kavrayabileceklerini zannetmişlerdir. (3)

Diğer taraftan Nesefi küfrün ve masiyetin yaratılmasında Allah için sayılamayacak kadar hikmet olduğunu söyler. Bunlardan bazıları şunlardır: Fiillerden iyi ve kötü olanın-birbirine zıt bir şekilde- yaratılması Allah'ın kudretinin kemalini ve iradesinin nüfuzunu gösterir. Yine fiillerden iyi ve kötünün yaratılması Allah'ın onları herhangi bir ihtiyacı gidermek ve zararı defetmek için yaratmadığına delildir. Öteyandan Allah'ın bazı kullarının kendisine isyan edeceğini ve onları cehenneme atacağını bilmesiyle, kulların isteği üzere bunları yaratması ilminin ve adaletinin gerçekleştiğinin işaretidir. (4)

Nesefi kötüyü yaratmanın kötü bir şey olmadığı düşüncesindedir. Çünkü birşeyi gerek iyi gerekse kötü olması

---

1 Tabsire, vr. 204 b v.d.

2 Temhid vr, 15 a

3 Tabsire vr. 205 a v.d.

4 A. g. e, vr. 205 b

yönünden olduğu şekilde yaratmak hikmettir. Tıpkı ilmin sirşeyin olduğu şekilde bilinmesi anlamına geldiği gibi. (1)

"Kötüyü Allah nasıl yaratır? Çünkü O yarattığı herşeyi en güzel şekilde yarattığını bildiriyor." (2) şeklindeki bir itiraza Nesefi şöyle cevap verir: Ayetin anlamı şeylerin yaratılışını en güzel yaptı şeklindedir. Çünkü O, şeylerin iyi ve kötü olduğu üzere yaratılmasını bilendir.

Bu ayet gereği küfür Allah'ın yarattığı olmaktan çıkarsa maymun ve domuzların da Allah'ın yarattığı olmaması gerekir ki bu batıldır. Zira bunların da kötü olduklarında şüphe yoktur. Eğer bunların iyi olduğu söylenirse küfrün de kötü olduğunun inkâr edilmesi gerekir ki bu da yanlıştır.

Diğer taraftan, Nesefi'ye göre küfür mükevven olup, tekvini ondan farklıdır. O Allah'ın fiili olmayıp mefulüdür. Mefulün kötü olması tekvinin kötü olmasını gerektirmez. (3)

Kul için fiilin olduğunu ancak yaratma kudretinin olmadığını bilen için kötünün yaratılmasının kötü olduğunun kabul edilmesinin yanlışığlığı açıktır. Zira yaratmanın sadece Allah'a ait olması her hadisin O'nun yaratması ile olduğunun bilinmesi demektir. Allah'ın da hakim olma delili O'nun tüm yaratıkları (iyi olsun kötü olsun) hakkında hakim olmasını gerektirir. (4)

---

1 Tabsire, vr. 188 a

2 Secde (32), 7

3 Tabsire, vr. 206 b v.d.

4 A.g.e, vr. 204 a

Nesefi'ye göre şerir fiili şer olandır. Küfür kulun fiili olup, Allah'ın fiili değildir. Şer küfürdür. Allah'ın fiili ise küfrün yaratılması olup, küfrün kendisi değildir. Yani şerrin yaratılması şerden farklıdır. Diğer taraftan şerrin yaratılmasında bir hikmet olup olmadığına bakılır. Eğer hikmet varsa onun yaratılması şer olmayıp bilakis hayır ve hikmettir. Daha önce de geçtiği gibi Allah'ın küfrü yaratmasında hikmetler vardır. Dolayısıyla küfrün yaratılması şer olmadığı gibi, Allah da bu yaratmayla şerir değildir. (1)

Nesefi'ye göre bu konuda üç durum söz konusudur:

1- Allah küfürden daha şer olan kafiri yaratmakla şerir olur ki bu durumda dinden çıkılır.

2- Küfürden daha şer olanı yaratmakla şerir olunmaz. Bu doğru olan görüştür.

3- O'nu yaratanın kul olmasıdır. Ancak kul küfrü yaratmakla şerir olmaz. Çünkü küfürden daha şer olan küfrün yaratıcısı şerir değildir. Bu görüşleriyle küfre girerler. Çünkü bu, kafir şerir değildir anlamındadır. Allah küfürden daha şer olan kafiri yaratmakla şerir değilken, küfrü yaratan şerir olur ki bu da kafirdir. Eğer onu Allah yaratsaydı şerir olurdu. Halbuki Allah küfürden daha şer olan kafiri yaratmakla şerir değildir. Bu ise açık bir tenakuzdur. (2)

Küfrün yaratıcısının küfürden daha şer olarak vasıflandırılması doğru değildir. Zira Allah küfürden daha şer olan kafiri yaratmakla şerir olmazken kafirden daha az şer olan küfrü yaratmakla nasıl şerir olur. Dolayısıyla şerrin yaratıcısının şerir olduğu şeklindeki görüş de yanlışlanmış olur.(3)

---

1 Tabsire, vr. 206 b

2 A.g.e, vr. 206 a v.d.

3 A.g.e, vr. 206 a

## S O N U Ç

Nesefi'nin ele alınan problemlerin izahında hem dilbilim hem de felsefi anlamda semantiği metod olarak kullandığı örneklerle gösterilmeye çalışılmıştır. Yani Nesefi hem dilin -halk arasında- kullanımından hem de dilcilerin meselelere bakış açılarından örnekler verip dili analiz etmiştir. Ayrıca sözcükler veya ifadelerle onların delaletleri olan somut veya soyut nesnelere arasındaki ilişkileri göstermeye çalışarak felsefi düzeyde semantiği kullanmıştır.

Nesefi anlam analizi yaparken bilgi, bilgi analizi yaparken de bilim analizi yapmaktadır. Çünkü sözcükler en alt düzeyde anlamlı olan parçacıklardır. Bilgi de sözcüklerle meydana gelmektedir. Yani bilginin meydana gelişinde sadece suje- - obje ilişkisi yetmemekte isimlendirme (sözcük) de gerekmektedir. Öte yandan bilgi analiziyle de bilim analizi yapılmış olmaktadır. Zira bilim bilgilerin sistemli bir şekilde bir araya getirilmesiyle meydana gelmiştir. Böylece O, anlamın oluşması veya meydana gelmesi üzerinde titizlikle durmuştur.

Nesefi'nin problemleri izahında bir sistem ve düzen dikkati çekmektedir. O, önce problemi ortaya koyar. Daha

sonra karşı görüşte olanların nakli, akli ve bilime dayalı delillerini zikrettikten sonra kendisinin ve bağlı olduğu mezhebin görüşünü yine nakle, akla ve bilime dayalı olarak açıklar.

Diğer taraftan, tekvin-mükevven ile fiil probleminin örtük tanımı yapılarak bu terimlerin anlamlarının aydınlatılmasına çalışılmıştır. Bu da tekvin ilkel (basit) teriminin Allah-tekvin-mükevven, fiil ilkel teriminin de fail-fiil-meful bağlamına uygulanmasıyla yapılmıştır. Tekvin-mükevven probleminde esas olarak tekvinin mükevvenден ayrı olduğu, fiil probleminde de fiilin yaratılma açısından anlamının belirlenmesine çalışılmıştır.

Nesefi'ye göre tekvin ile mükevven birbirinden farklıdır. Bu farklılık yaratıcı bir zatın varlığı ile alemin ezeli olmadığını isbat için ortaya konmuştur. O'na göre tekvin-mükevven probleminde üçlü bir ayırım vardır.

Allah ←-----→ tekvin -----→ mükevven  
Allah ile tekvin birbirinin onsuz duramaz şartı olduğu halde (Ancak tekvin Allah'ın zati olmayıp O'ndan farklıdır.) tekvinle mükevven birbirinin onsuz olunamaz şartı değildir.

Öte yandan fiil probleminde fiilin yaratılması hususunda ortaklığın mümkün olmadığı ortaya konduktan sonra insan için fiilin (kesbin) varlığı ve insana halık denebileceği izah edilmiştir. Daha sonra fiili insanın değil de Allah'ın yarattığı ortaya konmuştur. Burada da amaç Allah'ın tek ve mutlak yaratıcı olduğunun isbatıdır.

## K A Y N A K L A R

## 1- SEMANTİKLE İLGİLİ OLANLAR

- Aksan, D. Anlambilim ve Türk Anlambilimi, Ank.1978
- " Her Yönüyle Dil C.1-2-3 Ank.1977
- Arıklı, N-Tunçdoğan, T-Vardar, B Semantik Akımları  
İst.1969
- Atay, H. Kuran'da Bilgi Teorisi. Furkan Yayınları, 1982
- Batuhan, H-Grünberg, T Modern Mantık, ODTÜ Fen-Edebiyat  
Fak.Yayını, 1984
- Bedevi, A. el-Lugatu ve'l-Mantık Fi'd-Dirasati'l-  
Haliyye Alemu'l-Fikr C.2 1971
- Crystal, D. What Is Linguistics? 1982
- de Saussure, F. Genel Dilbilim Dersleri  
çev:Berke Vardar Ank.1978
- Emcid, H. el-Medhal ile's-Semantiks. Mecelletu  
Kulliyeti'l-Adab Sayı:20 Bağdat 1976
- Grünberg, T. Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme  
A.Ü.Basımevi 1970

- Guiraud, P. Anlambilim. çev:Berke Vardar İst.1975
- İzutsu, T. Kuran'da Allah ve İnsan. çev:Süleyman Ateş  
A.Ü.Basımevi, 1975
- Kıran, Z. Dilbilim Akımları. Ank.1986
- Mantık (Lise Ders Kitabı)•Komisyon (M.E.Bakanlığınca  
teşkil edilen) M.E.Basımevi, İst.1982
- Laibi, H.M. et-Teradüf Fi'l-Luga. 1980
- Lehmann, W.P. Descriptive Linguistics .1976
- Lehrer, A. Semantic Fields And Lexical Structure .  
Amsterdam, 1974
- Leech, G. Semantics, Harmondsworth, 1981
- Lyons, J. Semantics. C.1-2 Cambridge, 1977
- Nida, E.A. Exploring Semantic Structure. Manchen 1975
- Olszewsky, T.M. Problems in The Philosophy Of Language.  
Holt, Rinehart and Winston Inc, 1969
- Ullmann, S. Semantics. Oxford, 1972
- Vardar, B.(Ed) Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü  
Ank.1980

Vardar, B.(Ed.) Dilbilim Temel Kavram ve İlkeleri  
Ank. 1982

Yıldırım,C. Bilim Felsefesi. İst.1979

Yücel, T. Yapısalcılık. İst.1982

## 2- DİĞERLERİ

Atay, H. Farabi ve İbn.Sina'ya Göre Yaratma. Ank.1974

Cüveyni (İmam el-Harameyn)Kitabu'l-İrşad.  
Neşredenler:Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdu'l-  
Munin Abdulhamid, Mısır 1950

Çubukçu, İ.A. Gazali ve Şüphencilik. A.Ü.Basımevi 1964

" Gazali ve Kelam Felsefesi. A.Ü.Basımevi  
1970

Dağ, M. İmam el-Harameyn el-Cüveyni'nin Alem ve Allah  
Görüşü. (Basılmamış Doçentlik Tezi) Ank.1976

" Eşari Kelamında Bilgi Problemi. İ.İ.E.D.  
C.IV. A.Ü.Basımevi, 1980

Kaptan, S. Bilimsel Araştırma Teknikleri. Ank.1977

KURAN Çev:Hüseyin Atay-Yaşar Kutluay. D.İ.B.Yayını  
Ank.1983

Maturidi (Ebu Mansur) Kitabu't-Tevhid  
Neşreden: Fehullah Huleyf. İst.1979



Nesefi (Ebu'l-Muin) Kitabu Tabsireti'l-Edille.  
Kayseri Raşit Efendi Nüshası No:496

" et-Temhid li Kavaidi't-Tevhid. III.Ahmet nüshası  
No:1866

Öner, N. Klasik Mantık. A.Ü.Basımevi, 1986

Pezdevi (Ebu'l-Yusr Muhammed) Usulu'd-Din. Neşreden:  
Hans Peter Linss, Kahire, 1963

Razi (Fahredden) Muhassal. (Kelama Giriş) çev:Hüseyin  
Atay. A.Ü.Basımevi, 1978

Sabuni (Nureddin) el-Bidaye fi Usuli'd-Din. Neşreden:  
B.Topaloğlu Ank.1979

Seyidoğlu, H. Bilimsel Araştırma ve Yazma El Kitabı.  
Ank.1979

Taftazani (Sadu-d-Din) Şerhu'l-Akaid. çev:S.Uludağ  
İst.1980

Yazıcıoğlu, M.S. Maturidi ve Nesefi'ye Göre İnsan  
Hürriyeti Kavramı. (Basılmamış Doçentlik  
Tezi) Ank.1982

Maturidi Kelam Ekolünün İki Büyük  
Siması: Ebu Mansur Maturidi ve  
Ebu'l-Muin Nesefi. A.Ü.İ.F.D.C.XXVII  
1985