

**T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**ABDÜLKÂHİR EL-BAĞDÂDÎ'NİN ESMÂ VE SIFAT ANLAYIŞI**

**DOKTORA TEZİ**

**İrfan EYİBİL**

**Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri**

**Tez Danışmanı: Prof. Dr. Süleyman AKKUŞ**

**EKİM – 2019**

T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

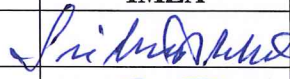




ABDÜLKÂHİR EL-BAĞDÂDÎ'NİN ESMÂ VE SIFAT ANLAYIŞI

DOKTORA TEZİ

İrfan EYİBİL

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri

“Bu tez 21/10/2019 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Prof. Dr. Süleyman AKKUŞ	BAŞARILI	
Prof. Dr. Ramazan BİÇER	BAŞARILI	
Prof. Dr. Ömer AYDIN	BAŞARILI	
Dr. Öğr. Üyesi Emrah KAYA	BAŞARILI	
Dr. Öğr. Üyesi Kadir GÖMBEYAZ	BAŞARILI	



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

Sayfa : 1/1

Öğrencinin

Adı Soyadı	:	İRFAN EYİBİL
Öğrenci Numarası	:	D136008007
Enstitü Anabilim Dalı	:	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
Enstitü Bilim Dalı	:	KELAM
Programı	:	<input type="checkbox"/> YÜKSEK LİSANS <input checked="" type="checkbox"/> DOKTORA
Tezin Başlığı	:	ABDÜLKÂHİR EL-BAĞDÂDÎ'NİN ESMÂ VE SIFAT ANLAYIŞI
Benzerlik Oranı	:	%8

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,

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

30/09/2019  
Öğrenci İmza

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

Bilgilerinize arz ederim.

30/09/2019  
Öğrenci İmza

Uygundur

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

Tarih: 30.09.2019

İmza:

Enstitü Birim Sorumlusu Onayı

KABUL EDİLMİŞTİR

REDDEDİLMİŞTİR

EYK Tarih ve No:

## ÖNSÖZ

Bir yaratıcının varlığını kabul eden insan için bu yaratıcının özellikleri, evren ve insanla münasebetinin nasıl olduğu merkezi bir öneme sahiptir. Son din olan İslâm'ın kutsal kitabı Kur'an'da ve son peygamber olan Hz. Muhammed'in hadislerinde isim ve sıfatlarıyla yaratıcının nitelikleri oldukça net bir şekilde ortaya konmuş, ulûhiyyet tasavvurunda kapalılık bırakılmamıştır. Bu nedenle Allah'ın isim ve sıfatları doğru ulûhiyyet tasavvurunun referansı olarak görülmüş, isim ve sıfatların açıklanmasına yönelik pek çok şerh kaleme alınmıştır. Bu şerh edebiyatının en önemli halkalarından biri Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin *el-Esmâ ve's-sıfât* isimli eseridir. Ancak bu eser ihraz ettiği konuma münasip bir tanınırlığa sahip değildir. Bu çalışmada esmâ-i hüsnâ şerh edebiyatındaki bu kayıp halka ortaya çıkarılmaya çalışıldığı gibi sahih ulûhiyyet tasavvurunun en önemli kaynağının naslarda bildirilen Allah'ın isim ve sıfatları olduğu görüşü orijinal bir yaklaşım olarak ilgililerin dikkatine sunulmuştur.

Bu uzun çalışma süresince maddi manevi desteklerini esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Süleyman Akkuş'a, tezi tamamlamamda teşvikleriyle büyük katkısı olan Prof. Dr. Ramazan Biçer'e, tezin kurgusunu oluşturmada ve yazım teknikleri konusunda yol gösteren Dr. Öğretim Üyesi Emrah Kaya'ya, tez teslim sürecinde yardımlarını esirgemeyen Dr. Ziya Erdiç'e ve yazma nüshaların temininde büyük yardımları dokunan yazma eser uzmanı Arafat Aydın'a şükranlarımı sunuyorum. Ayrıca bu uzun çalışma süresinin sıkıntı ve gerilimine benimle beraber katlanan eşim Dilek Eyibil'e de minnettarım.

İrfan EYİBİL

21.10.2019

## İÇİNDEKİLER

<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>iv</b>
<b>ÖZET</b> .....	<b>v</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>vi</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>BÖLÜM 1: ABDÜLKÂHİR EL-BAĞDÂDÎ'NİN ESMÂ VE SIFAT</b>	
<b>ANLAYIŞIYLA İLGİLİ GENEL ÇERÇEVE</b> .....	<b>11</b>
1.1. Allah Teâlâ'nın İsim ve Sıfatları Meselesine Genel Bir Bakış .....	11
1.2. Abdülkâhir el-Bağdâdî ve <i>el-Esmâ ve 's-sıfât</i> İsimli Eserinin Esmâ-i Hüsnâ Literatüründeki Yeri.....	29
1.3. Allah Teâlâ'nın İsim ve Sıfatlarıyla İlgili Bazı Temel Kavram ve Tartışmalar .....	42
1.3.1. İsim, Müsemmâ ve Tesmiye.....	43
1.3.1.1. Dilin Kökeni.....	44
1.3.1.2. İsmın Anlamı ve Kısımları.....	47
1.3.1.3. İsim-Müsemmâ İlişkisi.....	52
1.3.2. Sıfat, Vasıf ve Mevsuf.....	60
1.3.2.1. Sıfatların Kısımları.....	63
1.3.3. İsim-Sıfat İlişkisi .....	66
1.3.4. Zât-Sıfat ve Ulûhiyet-Mahlûkiyet İlişkisinde Belirleyici İki Kavram: Teğâyür ve Temâsül .....	70
1.3.4.1. Teğâyür .....	71
1.3.4.2. Temâsül.....	74
1.4. İsim ve Sıfat Tartışmalarının Dayandığı Varlık Anlayışı .....	79
1.5. Allah Teâlâ'nın İsim ve Sıfatlarının Kaynağı .....	89
<b>BÖLÜM 2: ABDÜLKÂHİR EL-BAĞDÂDÎ'NİN ESMÂ-İ HÜSNÂ ANLAYIŞI</b> ..	<b>96</b>
2.1. Esmâ-i Hüsnâ Terkibi .....	96
2.2. Naslarda Esmâ-i Hüsnâ .....	99
2.2.1. Allah'ın Doksan Dokuz İsmının Olduğunu İfade Eden Rivayetler.....	100
2.2.2. Doksan Dokuz Sayısının Hikmeti .....	109
2.2.3. İsimlerin Doksan Dokuzdan Fazla Olduğuna Dair Deliller .....	110

2.2.4. “İhsâ”nın Anlamı.....	112
2.3. İsm-i A‘zam Meselesi .....	115
2.4. Allah’ın İsimlerinin Taksimi Meselesi ve Mâna Açısından Allah’ın İsimlerinin Kısımları.....	118
2.5. Bağdâdî’nin Esmâ-i Hüsnâ Şerhindeki Yöntemi .....	124
2.6. Bağdâdî’nin Esmâ-i Hüsnâyı Şerhi.....	132
2.6.1. Alfabetik Sıraya Göre Şerh Edilen İsimler.....	133
2.6.2. Diğer İsimler.....	176
2.6.2.1. Kendisi veya Mânası Kur’an’da Bulunan İzâfetsiz İsimler .....	177
2.6.2.2. Kendisine veya Mânasına Kur’an’ın Delâlet Ettiği İzâfetli İsimler .....	180
2.6.2.3. İzâfetli veya İzâfetsiz Hakkında İcmâ Olan İsimler.....	181
<b>BÖLÜM 3: ABDÜLKÂHİR EL-BAĞDÂDÎ’NİN İLÂHÎ SIFAT ANLAYIŞI ....</b>	<b>183</b>
3.1. Nefsî/Zâtî Sıfatlar.....	185
3.1.1. Vücûd .....	186
3.1.2. Vahdâniyet.....	190
3.1.3. Kıyâm Binefsihi.....	195
3.1.4. Kıdem .....	196
3.1.5. Allah’ın Hiçbir Şeye Muhtaç Olmayışı (Ğinâ) .....	199
3.1.6. Muhâlefetün li’l-Havâdis.....	200
3.1.6.1. Teşbih Düşüncesi .....	205
3.1.6.2. Allah’ın Mahlûkâta Benzemeyişini İspatlama .....	208
3.1.6.3. Müşebbihe’nin Tutunduğu Naslar ve Te’villeri.....	211
3.2. Mâna/Sübûtî Sıfatları .....	217
3.2.1. Mâna Sıfatlarının İspatı .....	217
3.2.2. Mâna Sıfatlarının Ezelîliği ve Zâtla İlişkisi.....	229
3.2.2.1. Ahval Teorisi Eleştirisi .....	231
3.2.3. Mâna Sıfatlarının Sayısı .....	234
3.2.4. Mâna Sıfatlarının Açıklanması.....	236
3.2.4.1. İlim .....	236
3.2.4.2. Kudret.....	242
3.2.4.3. İrade.....	246

3.2.4.4. Hayat .....	252
3.4.2.5. Kelâm .....	256
3.2.4.6. Sem‘ .....	262
3.2.4.7. Rü’yet/Basar .....	265
3.2.4.8. Bekâ.....	269
3.3. Fiilî Sıfatlar .....	273
3.4. Haberî/Müteşâbih Sıfatlar .....	277
3.4.4.1. Vech .....	279
3.4.4.2. Ayn.....	280
3.4.4.3. Yed .....	280
3.4.4.4. İstivâ.....	281
<b>SONUÇ.....</b>	<b>283</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>289</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>304</b>

## KISALTMALAR

<b>AÜİFD</b>	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<b>b.</b>	: ibn/bin
<b>bkz.</b>	: bakınız
<b>haz.</b>	: Hazırlayan
<b>H.z.</b>	: Hazreti
<b>nr.</b>	: numara
<b>nşr.</b>	: neşreden
<b>ö.</b>	: ölüm tarihi
<b>TDV</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı
<b>thk</b>	: tahkik eden
<b>trc.</b>	: tercüme eden
<b>t.y.</b>	: tarih yok
<b>vb.</b>	: ve benzeri
<b>v.dğr.</b>	: ve diğerleri
<b>vr.</b>	: varak
<b>y.y.</b>	: yer yok



## Sakarya Üniversitesi

### Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Özeti

<b>Yüksek Lisans</b>		<b>Doktora</b>	X
<b>Tezin Başlığı:</b> Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Esmâ ve Sıfat Anlayışı			
<b>Tezin Yazarı:</b> İrfan Eyibil		<b>Danışman:</b> Prof. Dr. Süleyman Akkuş	
<b>Kabul Tarihi:</b> 21/10/2019		<b>Sayfa Sayısı:</b> vi (ön kısım) +305 (tez)	
<b>Anabilim Dalı:</b> Temel İslâm Bilimleri			
<p>Bu çalışmada Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Allah'ın isimleri ve sıfatları hakkındaki görüşleri incelenmektedir. Eş'arî Ehl-i sünnet kelâmının sistematik hüviyet kazanmasında ve Ehl-i Sünnet kimliğinin belirginleşmesinde çok önemli bir yeri olan Bağdâdî, aynı zamanda önemli bir esmâ-i hüsnâ şârihidir. O, esmâ-i hüsnâ şerhlerini genişçe bir sözlük şeklinden çıkarıp kelâmın sıfatlar meselesiyle birleştirmesi ve esmâ-i hüsnâyı Ehl-i sünnet itikadının ifadesi olarak değerlendirmesiyle yeni bir tarz ortaya koymuştur. Ortaya koyduğu bu perspektif ve konuyla ilgili muhtelif disiplinlerin o güne kadarki birikimini toplaması itibariyle Bağdâdî sonraki esmâ-i hüsnâ şerhlerini doğrudan veya dolaylı olarak etkilemiş, hem çerçeve hem de içerik olarak dönüştürmüştür. Esmâ-i hüsnâ'nın tevkifliliğini savunan müellif, doksan dokuz isim rivayetlerini önemsemiştir. Bununla beraber isimlerin bundan çok daha fazla olduğunu da dile getirmiştir. Öte yandan kelâmcı kimliğiyle isimlerin kendilerine delâlet ettiği aynı zamanda birçok ismi birleştiren master formunda nefî, sübûtî ve fiilî şeklinde üç sıfat kategorisi ortaya koymuştur. Sübûtî sıfatların reel gerçekliğini ısrarla savunmuş nefî sıfatlarla birlikte ezeli olduklarını vurgulamıştır. Fiilî sıfatları ise hâdis olarak değerlendirmiş, hâdis fiil nedeniyle hak edildiği için ezeli olamayacağını düşünmüştür. Haberî sıfat kategorisinde değerlendirilen zahiri teşbih ifade eden nitelemeleri ise İbn Fûrek'i takip ederek tenzih anlayışına uygun olarak te'vil edip bu üç sıfat kategorisinden birine dâhil etmiştir.</p>			
<b>Anahtar Kelimeler:</b> Esmâ-i hüsnâ, Allah'ın Sıfatları, Ehl-i Sünnet Kelâmı, Eş'ariyye, Abdülkâhir el-Bağdâdî.			

Sakarya University

Institute of Social Sciences Abstract of Thesis

Master Degree	<input type="checkbox"/>	Ph.D.	<input checked="" type="checkbox"/>
<b>Title of Thesis:</b> 'Abd al-Qahir al-Baghdadi's Views on the Names and Attributes of God			
<b>Author of Thesis:</b> İrfan Eyibil		<b>Supervisor:</b> Prof. Dr. Süleyman Akkuş	
<b>Accepted Date:</b> 21/10/2019		<b>Number of Pages:</b> vi (pre. Text) + 305 (main body)	
<b>Department:</b> The Basic Islamic Sciences			
<p>In this study, 'Abd al-Qahir al-Baghdadi's views on the names and attributes of God are examined. Baghdadi, who has an important place in the systematization of Ash'arî theology within Sunni Islam and the development of Sunni Islam identity, is also an important al-Asma' al-Husna commentator. He introduced a new method by removing the commentaries of al-Asma' al-Husna from a broad dictionary form and combining it with the matter of attributes in kalam and evaluating al-Asma' al-Husna as the expression Sunni Islam creed. With this perspective and the accumulation of various disciplines related to the subject, Baghdadi has, directly and indirectly, influenced the later al-Asma' al-Husna commentaries and has changed both the framework and the content of them. The author attached importance to '99 names' narratives and argued that al-Asma' al-Husna is revealed by Allah and fixed by the divine law. However, he mentioned that the names are much more than that. On the other hand, as a theologian, he argued that the verbal nouns combining many names within them refer to themselves and presented them in three categories as attributes of the Essence, positive attributes, and attributes of action. He insistently defended the real authenticity of the attributes and emphasized that they are eternal alongside with the attributes of the Essence. He considered the attributes of action as 'hadith' (created later) and thought that they could not be eternal because they were created by a 'hadith' act. Baghdadi followed Ibn Furak in anthropomorphic qualifications of God, which are evaluated in the khabari attributes' category and included them into one of the three categories by interpreting them following the concept of transcendence.</p>			
<b>Keywords:</b> al-Asma' al-Husna, Attributes of God, Sunni Islam theology, Ash'arî, 'Abd al-Qahir al-Baghdadi.			

# GİRİŞ

## Tezin Konusu

Evreni var eden bir yaratıcının kabulü, bu yaratıcının nasıl bir mahiyeti olduğu ve ne gibi nitelik ve isimleri bulunduğu sorularını beraberinde getirmektedir. Modern dönem belli ölçüde dışta tutulacak olursa, bir yaratıcının varlığı noktasında tüm toplumlarda genel bir kabulden bahsedebiliriz. Ayrılık ve tartışmalar ise bu yaratıcının nitelikleri hakkındadır. Son din olan İslâm'ın temel kaynağı Kur'an ve Sünnet'te isim, sıfat ve nitelikleriyle ulûhiyet tasavvurunun oldukça net bir çerçevesi çizilmiştir. Nitekim doğrudan naslarda yüzün üstünde Allah'ın ismi söz konusudur. Fiil halindeki bazı kullanımların isim kalıbında Allah'a izâfe edilmesiyle ve İslâm toplumunun naslarda bulunmayan bazı isimleri Allah için kullanmada ittifakıyla bu sayı çok yüksek rakamlara ulaşır. Zâtın alemi olan "Allah" ismi hariç diğer esmâ-i hüsnâ genel olarak zâtın bir özelliğini veya zâttan olumsuzlanan bir durumu ifade eder. Bu isimlerden ve naslardaki fiil halindeki kullanımlardan yola çıkarak mastar formunda vücûd, vahdâniyyet, ilim, kudret, hayat gibi sıfatlar muhtelif tasnifler içinde Allah'a nispet edilmiştir. Kelâm geleneğinde "Allah'ın isimleri" denince sıfat anlamı ifade eden esmâ-i hüsnâ akla gelirken, sıfatları denince de esmâ-i hüsnânın ifade ettiği mânalar yani mastar formundaki sıfatlar akla gelir.

Erken dönemlerden itibaren kelâma dair eserlerde esmâ-i hüsnânın delâletlerinin mastar formundaki belli sıfat kalıplarında toplanması yaygın bir durumdur. Sübûtî anlamlar ifade eden sıfatlar hakkındaki yoğun tartışmaların bu noktada etkisi yadsınamaz. Bu nedenle kelâm kitaplarında bu ilmin en önemli konusu olan Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkındaki inceleme, genel olarak esmâ-i hüsnâ üzerinden değil, esmâ-i hüsnâyı da içkin olarak mastar formundaki sıfatlar üzerinden gerçekleşmiştir. Bazı kelâm kitaplarında Allah'ın isimleri birkaç cümleyle açıklansa da, esmâ-i hüsnânın tafsilî olarak şerhi daha çok müstakil kitaplarda incelenmiştir. Bu noktada dil âlimlerinin, kelâmcı ve muhaddislerin müstakil esmâ-i hüsnâ şerhleri telif ettiklerini görmekteyiz. Esmâ-i hüsnâ şerhlerinin bir kısmında sadece isimler açıklanırken, bazılarında ise yanı sıra konunun kelâmî temelleri üzerinde de durulmuş, meselenin bütün teolojik boyutu ortaya konmuştur. İkinci üslubun ilk ve önemli temsilcilerinden biri *el-Esmâ ve's-sıfât* isimli eseriyle Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî'dir (ö. 429/1037-1038).

Eş'arî kelâmının sistematik hüviyet kazanmasında ve Ehl-i sünnet kimliğinin belirginleşmesinde önemli katkıları bulunan Abdülkâhir el-Bağdâdî, aynı zamanda çok önemli bir esmâ-i hüsnâ şârihidir. Bağdâdî söz konusu eserinde Allah'ın isimlerini bütün boyutlarıyla şerh ettiği gibi konunun kelâmî bağlamı üzerinde de durmuş, meseleyi sıfatlar problemiyle bağlantılı olarak incelemiştir. Ayrıca esmâ-i hüsnânın ifade ettiği anlamları doğru inancın (hak itikad) ifadesi olarak görmüş ve Ehl-i sünnet kelâmcılarının tutumunun bu anlamlarla uyumlu olduğunu ifade etmiştir. Öte yandan Bağdâdî esmâ-i hüsnânın yanı sıra kelâm kitaplarındaki formatıyla sıfatlar meselesinin üzerinde de durmuştur. Bu iki alanla ilgili yeni bazı perspektiflerle birlikte o güne kadarki birikimi sunmuştur.

Bu çalışmada Abdülkâhir el-Bâğdâdî'nin Allah'ın isimleri ve sıfatlarıyla ilgili görüşlerini incelemeye gayret edeceğiz. Esasında esmâ-i hüsnâ ve sıfatlar bir ulûhiyet tasavvuru ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu çalışmanın aynı zamanda Bağdâdî'nin ulûhiyet anlayışını incelediği ve Bağdâdî özelinde Bağdâdî'ye kadar kelâmî düşüncede bu meselelerde gelişen bakış açısını ele aldığı da söylenebilir. Zira Bağdâdî kurucu bir düşünür olmaktan ziyade bir takipçi konumundadır ve bu düşünce geleneğinin güvenilir bir kaynağıdır. Bununla beraber birçok meselede önemli tercihler ortaya koyup mezhep kurucusundan ayrışması, kendine has tasnif ve delillendirmeleri de dikkat çekicidir.

Çalışmamızı aynı kapsamı ifade etmekle birlikte “Bağdâdî'nin ulûhiyet anlayışı” olarak değil de “esmâ ve sıfât anlayışı” olarak belirlememizin nedeni, müellifin *el-Esmâ ve's-sıfât* isimli eserinin bu çalışmayı yapmaya bizi sevk etmesidir. Bu nedenle söz konusu kitabın ismine uygun bir adlandırmayı çalışmamız için tercih ettik. Öte yandan hem isim hem de sıfatların ayrı ayrı vurgulanması, kelâm ve esmâ-i hüsnâ şerhi şeklinde iki telif türünün kelâmî perspektifle mezcedilmesiyle de ilgilidir. Bu açıdan çalışmamızda Allah'ın isimleriyle ilgili olarak esmâ-i hüsnâ terkibi, doksan dokuz isim rivayetleri ve bu rivayetlerin tahlilleri, isimlerin şerh yöntemi ve tek tek isimlerin şerhi gibi konuların incelenmesinin yanı sıra kelâmî eserlerdeki şekliyle mastar formundaki sıfatlar da ele alınmıştır. Dolayısıyla hem esmâ-i hüsnâ şârihi hem de bir kelâmcı olarak Bağdâdî'nin ulûhiyet tasavvuru yani esmâ ve sıfât anlayışının çalışmamızda incelendiğini söyleyebiliriz. Ayrıca bu konularla ilgili Bağdâdî'ye kadarki Eş'arî Ehl-i sünnet düşüncesinin ortaya konduğu da göz ardı edilmemelidir.

## Tezin Amacı

Bu çalışmada öncelikli olarak esmâ-i hüsnâ şerhi geleneğinin çok önemli bir halkasının ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır. Zira Bağdâdî'nin esmâ-i hüsnâ şerhi ihtiva ettiği kıymete mukabil bir tanınırlığa sahip değildir. Bunda kitabın kendinden kaynaklı bazı sorunlar, müellifin mezkûr eseri ömrünün sonunda kaleme alması nedeniyle duyurup neşretmeye fırsat bulamaması, eserin hacimli oluşu ve meşhur müelliflerin ilgili alandaki teliflerinin gölgesinde kalmış olması gibi çeşitli faktörlerin etkisinden bahsedebiliriz. Beklenen tanınırlığa ulaşmamış olsa da bu eser kendinden önceki birikimi Ehl-i sünnet perspektifinden birleştirmesi ve bir sentez denemiş olması bakımından sonraki önemli esmâ-i hüsnâ şerhlerini doğrudan veya dolaylı olarak etkilemiştir. Dolayısıyla sınırları netleşmiş esmâ-i hüsnâ şerhleri klasiğinin oluşmasında Bağdâdî'nin katkısı inkâr edilemeyecek kadar büyüktür. Hatta esmâ-i hüsnâ şerhlerindeki içerik ve kapsam dönüşümünü *el-Esmâ ve's-sıfât*'ı göz ardı ederek açıklamak sağlıklı olmayacaktır.

Bağdâdî'nin esmâ-i hüsnâ şerhini genişçe bir sözlük hüviyetinden çıkarıp isimlerin ihtiva ettiği anlamları Ehl-i sünnet itikadının ve metafiziğinin ifadesi olarak değerlendirerek kelâmî bir zemine oturtması orijinal bir yaklaşımdır. Söz konusu yöntem belli ölçüde sonraki şerhleri etkilemiş olsa da üzerinde fazlaca durulmamış bir yaklaşım olduğunu da söylemeliyiz. Zira esmâ-i hüsnâyı hak itikadın birinci kaynağı olarak değerlendirme subjektifliğin yol açacağı sorunlar mahfuz, oldukça dikkat çekici bir yaklaşımdır. Öte yandan bu tutum kelâmın sıfatlar konusunun esmâ-i hüsnâ şerhiyle birleştirilmesi gibi bir sonucu da doğurmuştur. Nitekim sonraki birçok esmâ-i hüsnâ şerhinde bu yaklaşımı belli ölçüde görebilmekteyiz. Müellifin söz konusu eserini “*el-Esmâ ve's-sıfât*” olarak isimlendirmesinde de bu durumun etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Bu çalışmayla esmâ-i hüsnâ şerh literatürünün kayıp bir halkası anlaşılabilir bir sistematik içerisinde ortaya konmuş olacak ve esmâ-i hüsnâ şerhlerindeki muhteva ve çerçevedeki dönüşümün anlaşılmasına yardımcı olunacaktır. Öte yandan esmâ-i hüsnâ üzerinde şekillenen bir kelâm anlayışı da farklı bir yaklaşım olarak ilgililerin dikkatine sunulacaktır. Ayrıca kelâm ilminin -Mâtürîdî kelâmı hâriç- üç temel konusundan en

önemlisi olan ulûhiyet tasavvurunun, hicri beşinci yüzyıl ortalarına kadar olan serüveni de çok önemli bir kaynağından görülmüş olacaktır.

### **Tezin Önemi**

İslâmî ilimler içerisinde en önemli ilim olarak kelâm ilmi gösterilmiş ve en şerefli ilim (eşrefü'l-'ulûm) olarak ifade edilmiştir. Bunda ise diğer ilimlere ilkelerinin kelâm tarafından verilmiş olması etkili olmuştur. Örneğin Allah'ın varlığı, Hz. Muhammed'in Allah'ın resûlü ve Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğu ispatlanmadan Kur'an ve Sünnet'in bağlayıcı hükümler ifade ettiği söylenemez. Dolayısıyla fikhın bir ilim olabilmesi bu ilkeleri kelâmın ortaya koymasıyla ancak söz konusu olur. Kelâmın en temel meselesi ise Allah'ın zâtı ve sıfatlarıdır. Nitekim birçok bilgin kelâmın konusunun Allah'ın zâtı ve sıfatlarından ibaret olduğunu diğer meselelerin buna bağlı olarak incelendiğini ifade etmiştir. Bu açıdan esmâ-i hüsnâ ve sıfatlar meselesinin kelâmın özü konumunda olduğu gibi dinî düşüncenin özü olduğunu da söyleyebiliriz.

Bağdâdî bir esmâ-i hüsnâ şârihi olarak bu telif türünün olgunlaşmasında önemli katkıları olan bir isimdir. Geliştirdiği yaklaşımla esmâ-i hüsnâ şerhiyle kelâm ilmini birleştirmiş diğer bir deyişle esmâ-i hüsnâyı kelâmın hem açıklayıcısı hem de tasdik edicisi konumuna yerleştirmiştir. Bağdâdî'nin esmâ ve sıfat anlayışının incelendiği bu çalışma onun ortaya koyduğu yaklaşımı gündeme getirip değerlendirmesiyle, günümüz araştırmacıları için kelâmî düşüncede geçmişi anlama ve geleceğe yönelik yeni imkânları görme bakımından önemlidir. Aynı zamanda çalışmamız Bağdâdî özelinde Eş'arî Ehl-i sünnet kelâmının, kelâmın özü olarak ifade edilen Allah'ın zâtı ve sıfatları meselesindeki tutumunun gelişim ve değişimini de çok önemli bir kaynağından göstermektedir.

### **Tezin Yöntemi**

Çalışmamızda öncelikle kendi eserlerinden yola çıkarak Bağdâdî'nin esmâ-i hüsnâ ve sıfatlarla ilgili görüşlerini tespit etmeye çalıştık. Esasında Bağdâdî gibi daha çok takipçilik yönü ağır basan bir ismin, kendine has görüşlerini tespit etmek bir hayli güçtür. Zira Bağdâdî ayrışan yönleri olmakla birlikte genel olarak konuları Eş'arî Ehl-i sünnet düşüncesi çerçevesinde değerlendirmektedir. Bu açıdan ortaya koyup savunduğu görüşler daha önce söylenmemiş olmaktan çok, başta Eş'arî olmak üzere Ehl-i sünnet kelâmcılarının dile getirdiği görüşlerdir. Ancak Bağdâdî bu düşünce içerisine -az

olmakla birlikte- yeni yorumlar kattığı gibi, bu düşünce içerisindeki mevcut farklı görüşler arasında tercihler de yapmıştır. Hatta birçok tercihinde mezhebin kurucusu olan Eş'arî'den ayrı düştüğünü de söyleyebiliriz. Bu açıdan Bağdâdî'nin net bir şekilde ortaya koyup savunusunu yaptığı görüşleri ilk defa kendisi ortaya koymamış olsa da Bağdâdî'nin görüşü olarak çalışmamızda ifade ettik. Orijinal katkılarını ise ayrıca dile getirdik.

Müellifin görüşlerini topladıktan sonra üç bölüm halinde çalışmamızı oluşturduk. Birinci bölümde Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ilgili genel bir bakış ortaya koymaya bu meselenin boyutlarını göstermeye ve söz konusu literatür hakkında kısaca bilgi vermeye çaba harcadık. Sonrasında çalışmamızın konusu kendi görüşleri olması bakımından Bağdâdî'nin ve bizi bu çalışmaya sevkeden *el-Esmâ ve'sıfât* isimli eserin üzerinde durup bu eserin söz konusu literatürdeki konumunu tespit etmeye çalıştık. Akabinde konunun kavramsal çerçevesi üzerinde durduk. Bağdâdî'nin bu konulardaki yaklaşımı doğrudan varlık düşüncesine dayandığı için onun varlık anlayışına da yer verdik. Son olarak isim ve sıfatların kaynağı olarak tevkifilik konusunu inceledik. Bu şekilde tezimizin birinci bölümü, esmâ-i hüsnâ ve sıfatların her ikisiyle de ilgili meselelerden oluşmuş oldu. İkinci bölümde ise daha çok esma-i hüsnâ üzerinde incelememizi sürdürdük. Bu kapsamda esmâ-i hüsnâ kavramı, konu hakkındaki rivayetlerin değerlendirilmesi, isimlerin sayısı, tasnifi, Bağdâdî'nin şerh yöntemi gibi hususları ve son olarak da tek tek isimleri şerh ve izahına yer verdik. Son bölümü ise kelâm ilminde ele alındığı şekliyle sıfatlar hakkındaki tartışmalara tahsis ettik. Sıfatları ise tenzîhî, sübûtî, fiilî ve haberî olmak üzere dört kısımda inceledik. Esasında Bağdâdî haberî sıfat kategorisini benimsememiş olsa da bu konu hakkındaki düşüncelerini daha net görebilmek için ayrı bir başlık açmayı daha uygun bulduk. Yine sübûtî sıfat tabirini müellif kullanmamış olsa da karışıklığı önlemek için mâna sıfatı yanında sübûtî sıfat tabirini de kullandık.

Bağdâdî'nin görüşlerini bu şekilde tasnif ettikten sonra hem öncesiyle hem de sonrasıyla mukayese ettik. Bu mukayesede en önemli dayanağımız farklı kaynaklarla karşılaştırmakla birlikte yine Bağdâdî'nin kendisi oldu. Sonrasıyla mukayesemiz ise daha çok müteahhir dönemlerde, ilgili meselelerde ortaya çıkan farklı anlayışlar üzerinden gerçekleşti. Öte yandan hem Bağdâdî'yi hem de Bağdâdî öncesinin Allah'ın isimleri ve sıfatları konusundaki bazı yaklaşımlarını anlamada müteahhir kaynaklardan

istifade ettik. Öne çıkan bazı noktalar hariç tezimizi kelâmî sınırlar içerisinde sürdürdüğümüzü de belirtmeliyiz.

Bağdâdî oldukça tartışmacı ve tutucu bir kişiliğe sahiptir. Bu nedenle esmâ-i hüsnâ şerhi dâhil tüm eserlerinde hemen hemen her konuda cedelî bir üslûp kullanmıştır. Çalışmamızda konuların omurgasını ve dayandığı temelleri vermekle birlikte aşırı ayrıntıya varan demogoji sınırlarındaki tartışmalarını ayıklamaya çalıştık. Ancak bütün bir düşüncesini cedelî bir üslupla ifade etmesinin belli ölçüde çalışmamıza yansıdığını da söylemeliyiz.

Çalışmamız Bağdâdî'nin esmâ ve sıfat anlayışı hakkında olduğu için tasvîrî yönünün ön plana çıktığını belirtmeliyiz. Bu arada öncesi ve sonrasıyla yapılan mukayese ve değerlendirmelerle çalışmamızı zenginleştirmeye, kendi düşüncesini açık olarak ortaya koymaya ve incelemeye çalıştık. Öte yandan çalışmamızın bir iddia taşıdığını da söylemeliyiz. O da Bağdâdî'nin hem çerçeve hem de içerik olarak esmâ-i hüsnâ şerh edebiyatını geliştirip dönüştürdüğüdür. Kanatimizce Bağdâdî'nin bu eseri olmasaydı sonraki meşhur esmâ-i hüsnâ şerhlerinin güçlü bir şekilde var olmaları da bir hayli zorlaşır. Dolayısıyla bu çalışmanın bir iddia üzerine şekillenen tasvîrî bir mahiyeti olduğunu ifade etmeliyiz.

### **Tezin Kaynakları**

Çalışmamız Bağdâdî'nin esmâ ve sıfat anlayışı hakkında olduğu için doğal olarak en temel kaynakları yine Bağdâdî'nin eserleri olacaktır. Kaynaklarda Bağdâdî'nin otuza yakın eserinden bahsedilmektedir. Günümüze ulaşan eserleri *Usûlü'd-dîn*, *el-Fark beyne'l-fırak*, *el-Milel ve'n-nihal*, *el-Esmâ ve's-sıfat*, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, *Te'vîlü müteşâbihi'l-ahbâr*, *et-Tekmile fi'l-hisâb* ve *Kitâbun fi'l-misâha*'dır. Son iki kitaptan *et-Tekmile fi'l-hisâb* matematikle ilgili iken diğer eser geometriye dair kısa bir risaledir. Dolayısıyla bu iki eser doğrudan çalışmamızı ilgilendirmemektedir. Diğer altı eserden *Te'vîlü müteşâbihi'l-ahbâr*'ın Aligarh Kütüphanesi'nde bir yazması olduğu ifade edilmişse de bu yazmaya ulaşmamız mümkün olmadı. Bu nedenle çalışmamızı Bağdâdî'nin beş eseri üzerinden gerçekleştirdik. Bu eserlerden *Usûlü'd-dîn*, *el-Fark beyne'l-fırak*, *el-Milel ve'n-nihal* ve *en-Nâsîh ve'l-Mensûh* matbudur. Tezimizin temel kaynağını oluşturan *el-Esmâ ve's-sıfat* isimli eseri ise yazma halinde olup günümüze ulaşan üç nüshası tespit edilmiştir. Bu nüshalardan biri Kayseri Raşit Efendi



Kütüphanesi'nde bulunan 497 numaralı nüshadır. İkincisi British Museum'da [Br. Mus. Or. 7547 (DI 12)] numarada kayıtlıdır. Sonuncusu ise Yeğen Mehmet Paşa Kütüphanesi'nde (07 Ak 43-297.412) şeklinde kayıtlı bulunan nüshadır.

Bu nüshalardan Raşit Efendi Kütüphanesi nüshası en sıhhatli ve en tamam nüshadır. Diğer iki nüsha ise kuvvetle muhtemel bu nüshadan veya bu nüshanın ait olduğu silsileden istinsah edilmiştir. Zira bu nüshada eksik olan kısımlar diğer iki nüshada da bulunmamaktadır. Çalışmamızda Raşit Efendi Kütüphanesi ve Yeğen Mehmet Paşa Kütüphanesi nüshalarından istifade ettik. Ancak British Museum nüshasına ulaşma imkânımız olmadı. Bir tahkik çalışması olmadığı için iki nüshanın, özellikle de Raşit Efendi Kütüphanesi nüshasının elimizde olmasının çalışmamız için yeterli olduğunu düşündük. Öte yandan tezimizin en temel kısımlarını oluşturan *el-Esmâ ve's-sıfât*'ın ilk bölümlerinin Muhammed Aruçi tarafından üç nüshadan tahkikinin yapılmış olması da buna ihtiyaç bırakmadı. Bu nedenle çalışmamızda Raşit Efendi Kütüphanesi nüshasını esas aldık ve kaynak gösterimini bu nüshaya göre yaptık. Aruçi'nin tahkik ettiği kısımları da karşılaştırılabilmesi için kaynak olarak ekledik. Bu şekilde Bağdâdî'nin beş eseri üzerinden incelememizi gerçekleştirmiş olduk.

Bu çalışma Bağdâdî özelinde Allah'ın isim ve sıfatları hakkında olduğu için klasik kelâm eserleri ve belli başlı esmâ-i hüsnâ şerhleri çalışmamız için temel kaynaklar olarak ifade edilebilir. Ancak bazı eserlerin çalışmamız açısından çok daha ön plana çıktığını söylemeliyiz. Örneğin Gazzâlî'nin *el-Maksadü'l-esnâ*, Râzî'nin *Levâmi'u'l-beyyinât* isimli esmâ-i hüsnâ şerhleri konunun teorik boyutunu anlama bakımından sık başvurduğumuz iki eserdir. Ebü'l-Muîn en-Neseffî'nin (ö. 508/1115) *Tabsıratü'l-edille* isimli eserinin, müellifinin Bağdâdî'yle yakın dönemlerde yaşamış olması ve doğrudan onu muhatap alması bakımından Bağdâdî'nin bazı tutumlarını anlamamıza yardımcı olduğunu söylemeliyiz. Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-Makâsıd*'ı ise Bağdâdî'nin konuyla ilgili düşüncelerinin arka planını görebilmemize ciddi katkılar sağladı.

Öte yandan araştırmamızla ilgili güncel çalışmalardan da istifade etmeye çalıştık. Bağdâdî'nin Allah'ın isim ve sıfatları hakkındaki düşüncelerini inceleyen tek çalışma Muhammed Aruçi'nin *Abdülkâhir el-Bağdâdî ve el-Esmâ ve's-Sıfât Adlı Eseri* adlı doktora tezidir. Fakat bu eser Bağdâdî ve *Esmâ ve's-sıfat* isimli eseriyle ilgili önemli bir

kaynak konumunda olmakla birlikte bir tahkik çalışması olması bakımından Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ilgili sınırlı bilgiler içermektedir. Dolayısıyla Bağdâdî'nin esmâ ve sıfat anlayışını bütün boyutlarıyla ifade etmekten uzaktır. Bununla beraber çalışmamız için önemli bir zemin teşkil ettiğini de söylemeliyiz. Hüseyin Doğan'ın "Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Tanrı-Âlem Anlayışı" isimli makalesi doğrudan konumuzla ilgilidir. Makalede Allah'ın isim ve sıfatları meselesine çok yer verilmemiş olması ve *el-Esmâ ve's-Sıfat* gibi Bağdâdî'nin en kapsamlı eserinden haberdar olunmaması makalenin niteliğini olumsuz anlamda etkilemiştir. Yüksel Mutluel'in *Abdülkâhir Bağdâdî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği Ve Kelâmî Görüşleri* isimli yüksek lisans çalışması ise belli ölçüde konumuzu da kapsıyor olmakla birlikte konumuzla ilgili istifade edilemeyecek ölçüde sınırlı bilgiler içermektedir.

Konumuzun bütünü ile ilgili olmamakla beraber hem Bağdâdî hakkında hem esmâ-i hüsnâ ve Allah'ın sıfatlarıyla ilgili ayrı ayrı birçok çalışma da söz konusudur. Bağdâdî'yi konu alan Ethem Ruhi fiğlalı'nın TDV İslâm ansiklopedisindeki ilgili maddesi çalışmamız için önemli bir kaynaktır. Muhammed Aruçi'nin "el-Esmâ ve's-sıfat" isimli maddesi de bu çalışmamız için doktora çalışmasıyla birlikte bir diğer başvuru kaynağımızdır. Şerafeddin Gölcük'ün "Abdu'l-Kâhir Bağdadî (öl. 429/1037)" isimli makalesi de Bağdâdî'yle ilgili ilk ve önemli çalışmalardandır. Yine Fevkiyye Hüseyin Mahmûd'un "Usûlü'd-dîn li Abdilkâhir el-Bağdâdî" makalesi de Bağdâdî hakkında önemli bilgiler ihtiva etmektedir.

Bunlar dışında Bağdâdî'nin özellikle farklı yönlerini ele alan bazı makaleler ve yüksek lisans tezleri de mevcuttur.<sup>1</sup> Bu çalışmaların birçoğu doğrudan konumuzla ilgili

---

<sup>1</sup>Bu çalışmaların listesi şu şekildedir: Müstakil çalışmalar ve tezler: Hüseyin Doğan, *İslâm Kelâmında Cedel Anlayışı (Eş'arî Abdulkâhir el-Bağdâdî Örneği)*, (Rağbet Yayınevi, 2014), Hatice Alahan, *Abdülkâhir el-Bağdâdî'de Bilgi Nazariyesi* (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2003), Mustafa Seviş, *Bağdâdî ve Nevbahtî'nin İtikadî Fırkaları Tasnifi* (Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2003), Yûsuf Kahraman, *Abdülkâhir el-Bağdâdî, Şehristânî ve İbn Hazm'ın İslâm Mezheplerini Tasnif Yöntemleri* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2003), Hüseyin Doğan, *Abd el-Kâhir el-Bağdâdî ve Yöntembilimine Eleştirel Bir Yaklaşım* (Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2004), Ayhan Işık, *Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin el-Fark beyne'l-fırak'ının Metodu ve Muhtevası* (Yüksek Lisans Tezi, 2005), Vezir Harman, *Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Bilgi Teorisi* (Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2006), Güzide Ülker, *Bağdâdî'nin İslâm Dışı Saydığı Mezheplerin Kaynaklar Açısından Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2009), Mustafa Irmaklı, *Abdülkâhir el-Bağdadî'nin Ehl-i Sünnet Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010), Mehmet Arıcı, *Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin Nübüvvet ve Ahiret Anlayışı* (Yüksek Lisans, Çukurova Üniversitesi, 2015), Mehmet Şenay, *Abdulkahir Bağdâdî'nin Matematikçilik Yönü ve Kitabı't-Tekmile fi ilmi'l-hisab*, Tübitak Projesi, Matematik Tarihi. Türkiye

olmamakla birlikte hemen hemen tamamının *el-Esmâ ve's-sıfât*'tan habersiz olması Bağdâdî'nin görüşleri hakkında eksik bilgiye dayanmalarına neden olmuştur. Zira Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-fırak* ve *Usûlü'd-dîn* eserlerinden çok daha fazla kelâm ve mezhepler tarihine dair bilgiyi bu eserde görmek mümkündür. Dolayısıyla mezkûr eser dikkate alınmaksızın yapılan Bağdâdî okumalarının sağlıklı olduğunu söyleyemeyiz.

Esmâ-i hüsnâ ve sıfatlarla ilgili ise bir hayli çalışma olduğunu belirtmeliyiz.<sup>2</sup> Bu çalışmalardan öne çıkan ve kaynak olarak istifade ettiğimiz bazılarına değinmek istiyoruz. Esmâ-i hüsnâ ve sıfatların kelâmî açıdan ele alındığı Metin Yurdağür'ün

---

dışında tespit edebildiğimiz çalışmalar ise şunlardır: İnâs binti Zeydü'z-Zeyd, *Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin Selef Akidesini Müdafası ve Muhaliflerine Karşı Cevapları*, (Yüksek Lisans Tezi, Suud Üniversitesi), Hind Binti Ahmed el-Usaymî, *Abdulkâhir Bağdâdî'nin el-Fark Beyne'l-Fırak Adlı Eserinin Yöntemi*, (Yüksek Lisans Tezi, Suud Üniversitesi). Bu kapsamdaki makaleler ise şunlardır: Halil İbrahim Bulut, "Bir Mezhepler Tarihi Klasiği Olarak Bağdâdî'nin el-Fark'ı ve Sünnî Geleneğe Katkıları", *İslâm ve Klasik*, haz. Sami Erdem (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008): 240-260., Hüseyin Doğan, "Fırak Müellifi Abdülkâhir el-Bağdâdî'de "İman" Kavramı", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, 5/2 (Güz 2012): 83-108., İsmail Şık-Mehmet Arıcı, "Abdülkâhir Bağdâdî'nin Mucize ve Keramet Anlayışı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016): 93-112.

<sup>2</sup> Bekir Topaloğlu esmâ-i hüsnâ maddesini telif ederken güncel çalışma olarak sınırlı sayıda eser ve çalışmadan bahsetmektedir. Onun ismini verdiği çalışmaları şöyle sıralayabiliriz: Trabzonlu Cûdî Efendi'nin *el-Kenzü'l-esnâ fi şerhi esmâi'l-hüsnâ*, Ali Osman Tatlısu'nun *Esmâül-Hüsnâ Şerhi*, Ahmed eş-Şerebasî'nin *Lehü'l-Esmâü'l-Hüsnâ* isimli esmâ-i hüsnâ şerhleri, Metin Yurdağür'ün *Allah'ın sıfatları-Esmâü'l-Hüsnâ* adlı doktora tezi, Suat Yıldırım'ın *Kur'an'da Ulûhiyet* isimli çalışması, Halil İbrahim Şener'in *Türk Edebiyatında Manzum Esmâül-Hüsnâlar* isimli doktora tezi, Mehmet Mustafa Aydın ve Abdülvedüd Makbûl'un esmâ-i hüsnânın bulunduğu âyetlerle münasebeti hakkındaki çalışmaları, Hüseyin Şahin'in *Esmâ-i Hüsnâ ve Eserleri* ve Musa Koçar'ın *İmâm Mâtürîdî de Esmâ-i Hüsnâ* isimli yüksek lisans tezleri. Bkz. Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 416-417.

Esmâ-i hüsnâ hakkında güncel çalışmalar son yıllarda oldukça artmış birçok doktora ve yüksek lisans tezi de yapılmıştır. Müstakil çalışmalardan Talib Mahmud Ebû Süneyne'nin *Esmâüllahi'l-hüsnâ ve eseruhu fi sülûki'l-insân* (Dimaşk: Dârü'-Mahabbe; Beyrut: Dârü Âyet, 1426/2005), İsmail Karagöz'ün *Âyet ve Hadisler Işığında Allah'ın İsim ve Sıfatları-Esmâ-i Hüsnâ* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), Şahver Çelikoğlu'nun *Âyetler ve Hadisler Işığında Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2002), Abdülaziz Hatip'in *Allah'tan Gönüllere Sevgi Kuşağı-Esmâ-i Hüsnâ* (İstanbul: BSR Yayın Grubu, 2008), Mustafa İslamoğlu'nun *Kur'an'a Göre Esmâ-i Hüsnâ* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2011), Emine Öğük'ün *Allah'ı Tanıtan Güzel İsimler* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017) isimli esma-i hüsnâ şerhlerinin öne çıkan çalışmalar olduğunu söylemeliyiz. Öte yandan Muhammed Aruçî'nin *Abdülkâhir el-Bağdâdî ve el-Esmâ ve's-Sıfât Adlı Eseri* (Marmara Üniversitesi, 1994), Ramazan Biçer'in *Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ve el-Emedü'l-Aksâ İsimli Eseri* (Marmara Üniversitesi, 1999), Mehmet Altın'ın *Esmâ-i Hüsnânın Tahlili ve Geçtiği Âyetlerle İlgisi* (Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2015) isimli doktora seviyesindeki çalışmalarıdır. Yüksek lisans tezleri ise şunlardır: Münire Kevser Baş'ın *Lâmîî Celebî'nin Şerhu muammeyât ala esmâ-i hüsnâsı* (Ankara Üniversitesi, 1999), Zübeyde Gönül, *Esmâ-i Hüsnâda Sevgi* (Marmara Üniversitesi, 2003), Hasan Emin Sütü, *Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Hüseyinî'nin el-Menhecü'l-Esnâ li Şerhi Esmâüllahi'l-Hüsnâ Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi* (Marmara Üniversitesi, 2003), Şahin Kızılabdullah'ın *Hakim Seyyid Mehmed Efendi: Hayatı Eserleri ve Manzum Şerh-i Esmâ-i Hüsnâsı* (Ankara Üniversitesi, 2004), Abdullah Bora, *Bahâeddinzâde'nin Şerhü'l-Esmâi'l-Hüsnâ Adlı Eseri* (Marmara Üniversitesi, 2005), Ekrem Sakar, *Abdülmeccid b. Nasûh Tosyevî ve Matlab-ı A'lâ Adlı Esmâ-i Hüsnâ Şerhi* (Marmara Üniversitesi, 2016), İsmail Polat, *Esmâ-i Hüsnâ Âyetlerindeki Esmâ-i Hüsnâ Fasülalarının Fikhî Açısından Değerlendirilmesi* (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2018).

*Allah'ın Sıfatları: Esmâü'l-Hüsnâ* adlı doktora tezi konumuzla ilgili ufuk açıcı perspektifler sunmuştur. Yine Metin Yurdağür'ün *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah'ın İsimleri* eseri ise bu literatürle ilgili doyurucu bilgiler ihtiva etmektedir. Ramazan Biçer'in *Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ve el-Emedü'l-Aksâ Adlı Eseri* doktora tezi ise çalışmamızla benzer bir muhtevaya sahip olması bakımından bizim için yol gösterici olmuştur. Ayrıca bu iki konuyla ilgili çok önemli ansiklopedi maddelerinin olduğunu da söylemeliyiz. Özellikle Bekir Topaloğlu'nun telif ettiği TDV İslâm Ansiklopedisi'ndeki "Allah" ve "Esmâ-i hüsnâ" maddesi ile İlyas Çelebi'nin kaleme aldığı "Sıfat" maddesini önemli kaynaklarımız arasında sayabiliriz.

Netice olarak ayrı ayrı Abdülkâhir el-Bağdâdî ve Allah'ın isim ve sıfatları konularında çalışmalar olsa da Aruçi'nin sınırlı çalışması dışında Bağdâdî'nin esmâ-i hüsnâ ve sıfat anlayışını kapsamlı ve sistematik olarak ele alınması bakımından bir boşluk olduğunu söyleyebiliriz. Çalışmamızın söz konusu boşluğu doldurma adına katkı sunacağını ümit ediyoruz.

# BÖLÜM 1: ABDÜLKÂHİR EL-BAĞDÂDÎ'NİN ESMÂ VE SIFAT ANLAYIŞIYLA İLGİLİ GENEL ÇERÇEVE

## 1.1. Allah Teâlâ'nın İsim ve Sıfatları Meselesine Genel Bir Bakış

İnsan yaratılışı itibariyle sonuçtan sebebe, eserden müessire ulaşma arayışı içindedir. Bu nedenle kendi varlığının şuuruna varıp dış dünyayı gözlemleyen belli bir zekâ düzeyindeki her insan, görünenin arkasındaki nedenleri sorgulama ve anlamlandırma gereği duyar. Bu fitrî temâyülle de belli kabul ve inançlara ulaşır. Her ne kadar görüneni görünen içinde anlamlandırıp aşkın bir varlığa ulaşmaksızın açıklama modern dönemde yaygınlaşsa da insanlık tarihinde bu anlam arayışı peygamberlerin de etkisiyle baskın bir şekilde aşkın bir varlığa ulaşma şeklinde gerçekleşmiştir. Bu nedenle geçmişten bugüne dünya üzerinde var olmuş hemen hemen tüm toplumlarda mahiyet ve nitelikleri değişiklik arz etse de aşkın bir varlık kabulü söz konusudur.<sup>3</sup> Bütün toplumlarda bu temâyülün bulunmasına dayanarak bu duygunun fitrî olduğu söylenmiştir.<sup>4</sup>

Aşkın bir varlık kabulünün fitrîliğinden olsa gerek Kur'an Allah'ın varlığını ispatlamadan daha ziyade<sup>5</sup> Allah Teâlâ'nın nitelikleri üzerinde durmuş Yaratıcı hakkındaki yanlış tasavvurları çürütmüştür. Son peygamberin Hz. Peygamber, son kitabın da Kur'an olması hikmetine binaen Kur'an ve Sünnet'te Yaratıcı'nın nitelikleri ve âlemlerle ilişkisine dair diğer kutsal metinlerle mukayese kabul etmeyecek ölçüde geniş bilgi verilmiş ulûhiyet tasavvurunda kapalılık bırakılmamıştır.<sup>6</sup> Âyetlerin birçoğu Allah'ın niteliklerini ifade eden bir veya daha fazla isimle bittiği gibi Allah'ın isimlerininin zikredildiği hadislerde, Hz. Peygamber'in dualarını içeren rivayetlerde ve

---

<sup>3</sup> Aşkın bir varlığın kabulünün evrenselliği için bkz. Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, trc. Lale Arslan (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2003), 61.

<sup>4</sup> Din duygusunun fitrîliği ve inançsız fertler olmakla birlikte inançsız toplumların olmadığı hakkında bkz. Abdurrahman Küçük v.dğr., *Dinler Tarihi*, 4. Baskı (Ankara: Berikan Yayınevi, 2014), 51-69.

<sup>5</sup> Örneğin "Allah hususunda şüphe olur mu?" (İbrâhîm 14/10) âyetinde söz konusu şüphe taaccüple karşılanarak Allah inancının fitrîliği gösterilmiştir. Bununla beraber Kur'an'da Allah'ın varlığını gösteren delillerin bulunduğu birçok âyet de vardır. Fakat bu âyetlere dikkat edildiğinde ispatlamadan ziyade hatırlatma ve uyarma yönlerinin ağır bastığı görülecektir ki, bu da Allah inancının fitrîliğine işaret olarak değerlendirilebilir.

<sup>6</sup> Örneğin Tevrat'ta Allah için "Yehova" (Rab), "Elohim" (Allah), "el, el elyon" (yüce Tanrı), "el olam" (ebedî Tanrı), "el şedday" (her şeye gücü yeten Tanrı) ve "ehyeh, yah, el" isimleri mevcuttur. Bkz. Ömer Faruk Harman, "Yahudilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 204. Ancak bu isimleri Kur'an'da bulunan isimlerle kıyasladığımızda söz konusu isimlerin pek az kalacağı aşikârdır.

daha başka haberlerde birçok isim zikredilmiştir. O kadar ki doğrudan naslarda ifade edilen yüzlerce isimden bahsetmek mümkündür.

Bu isimlerden “Allah” ismi gibi bazıları genel kabule göre sadece Allah’ın zâtını ifade etse de isimlerin büyük çoğunluğu O’nun niteliklerini, âlem ve insanla münasebetini ifade eder. Bu nedendir ki Ebü’l-Hasen el-Eş‘arî (ö. 324/935-36) Allah’ın isimlerini Allah’ın sıfatları olarak değerlendirmiştir.<sup>7</sup> Dolayısıyla Allah’ın isimleri ism-i fâil veya sıfat-ı müşebbehe vezninde olsun yahut mastardan menkûl bulunsun niteleme mânası taşıdığı için sıfatlardır. Bu sıfatlara, medlûlleriyle muttasıf zâta delâlet etmeleri bakımından ise isimler denmiştir.<sup>8</sup> Allah Teâlâ’nın sıfatlarının aynı zamanda isimleri olması o sıfatla tam muttasıf olması nedeniyledir. Halbuki diğer varlıkların hususiyle de insanların isimlerinin sıfatları ile tam örtüşmesi çoğu zaman söz konusu değildir.<sup>9</sup> Örneğin ismi cevâd/cömert olan pekâlâ cimri olabilir. Ancak kelâmî gelenekte isimlerin ilim ve kudret gibi masterlarının Allah’a nispet edilmesi hakkında çok büyük tartışmaların olması, sıfat denilince sadece bu masterları akla getirir olmuştur. Bu nedenle daha çok hay, âlim, hâlık gibi sıfat kalıbındaki nitelemeler isim, diğerleri ise sıfat olarak ifade edilmiştir.<sup>10</sup> Bu tartışmadan bağımsız olarak ele aldığımız zaman ise naslarda Allah’ı niteleyen tüm isimlerin onu bize tanıtan sıfatlar olduğunu görürüz.

Şu halde Kur’an ve Sünnet’te Allah Teâlâ’nın yüzlerce sıfatının bulunduğunu dolayısıyla İslâm’ın ortaya koyduğu ulûhiyet tasavvurunun bu isimlerle son derece belirgin olduğunu söylemeliyiz. Nitekim Ebû Abdillâh el-Halîmî’nin (ö. 403/1012) Allah’â imanın temel unsurlarını “Allah’ın varlığı, birliği, mahlukâta benzemediği, kendi dışındaki her şeyin yoktan var edicisi ve âlemde yegâne tasarruf ve tedbir sahibi olduğu” şeklindeki beş esasta toplayıp Allah’ın isimlerini beş esasa delâletlerine göre taksim etmesi bu durumu çarpıcı bir şekilde gösterir.<sup>11</sup> Bu açıdan naslarda geçen isim ve

---

<sup>7</sup> Ebû Bekir İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, thk. Daniel Gımarî (Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1987), 38.

<sup>8</sup> Suat Yıldırım, *Kur’an’da Ulûhiyet* (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2010), 82.

<sup>9</sup> İmâm Osman b. Saîd ed-Dârimî, *Nakzu Osman b. Said ale’l-Merisiyyi’l-cehmiyyi’l-anîd*, thk: Mansûr b. Abdulazîz es-Simârî (Beyrut: Advâu’s-Selef, 1419/1999), 13.

<sup>10</sup> Bekir Topaloğlu, “Allah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 482

<sup>11</sup> Ebu Abdillâh Hüseyin b. Hasan el-Halîmî, *Kitâbu’l-Minhâc fî şuabi’l-imân*, thk. Hilmî Muhammed Fûde (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1399/1979), 1: 183-205

sıfatlarla ulûhiyet tasavvuruna dair çok net bir çerçeve çizilmiştir. Ayrıca birçok cümleyle ancak ifade edilebilecek mânaların yoğun bir şekilde isimlerde cem edilmesi Allah'ı tanıma adına kullar için bir lütuf ve kolaylıktır. Bu nedenle geçmiş ümmetlerde olduğu ifade edilen “tevhid düşüncesinden sapma” gibi ulûhiyet tasavvurlarında gerçekleşen sorunların, İslâm düşüncesinin ana gövdesinde söz konusu olmamasında bu durumun çok önemli bir etken olduğunu söyleyebiliriz.

Allah'ın isim ve sıfatları ulûhiyet tasavvurunda belirleyici olmanın yanında kulun Allah'la olan kulluk ve niyaz ilişkisinde de çok önemli vesilelerdir. Kur'an'da “*En güzel isimler Allah'ındır haydi onlarla Allah'a dua edin.*” (el-A'râf 7/180) buyurularak bu hakikat ifade edilmiştir. Öte yandan naslarda bize öğretilen dualarda da isimlerle Allah'a dua etme bariz bir şekilde göze çarpmaktadır.<sup>12</sup> Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'ye (ö. 543/1148) göre Allah'ın isimleriyle Allah'a dua etme, duanın ancak dua edileni tanımayla gerçekleşmesi nedeniyledir. Ayrıca duada Allah'ın isimlerini zikretmek başlı başına bir ibadettir. Yanı sıra rahmet isterken “rahîm” ismiyle dua etme gibi istediği şeye uygun isimle dua etmede isteme gerekçesi de söz konusudur.<sup>13</sup> Şu da var ki istediği şeye münasip bir isimle dua etme kulun isteme şevkini artırıp kabul inancını pekiştiren bir motivasyon da oluşturur. Örneğin Allah Teâlâ'dan doğru yolu bulduktan sonra istikametten ayrılmamayı ve rahmet vermesini talep ettikten sonra “*sen muhakkak her dâim lütfedip verensin (vehhâb)*” (Âli İmrân 3/8) denilerek “vehhâb” isminin zikredilmesi, dua eden için Allah'ın mutlak lütuf sahibi olduğunu, vermesinin önünde

---

<sup>12</sup> Örneğin Hz. İbrâhim'in Kâbe'yi inşa ederken “*Bunu bizden kabul buyur. Sen her şeyi işiten (semî') ve bilensin (alîm).*” (el-Bakara 2/127) şeklindeki duasında yine “*De ki: Rabbim beni bağışla bana merhamet et. Sen merhamet edenlerin en hayırlısı (hayru'r-râhimîn).*” (el-Mü'minûn 23/118) âyetinde Allah Teâlâ'nın bir ismiyle kendisine hitap edilerek dua noktalanmıştır. Keza hadislerde de bu durumun pek çok örneği vardır. Örneğin Hz. Ebû Bekir Hz. Peygamber'den kendisine bir dua öğretmesini isteyince Hz. Peygamber ona “Allah'ım ben nefsimi çok zulmettim. Günahları ancak sen affedersin. Yâ rabbi katından bir bağışlamayla beni affet. Bana merhamet et. Şüphesiz sen bağışlayan (ğafûr) ve merhamet edensin (rahîm).” şeklindeki duayı öğretmiştir. Bkz. Buhârî, “De'âvât”, 17. Yine Zeyd b. Sâbit Hz. Peygamber'e uyku uyuyamadığından şikâyet edince Hz. Peygamber ona “De ki: Allah'ım yıldızlar kayboldu, gözler istirahatata çekildi. Sen uyuklama ve uyku söz konusu olmayan hayat sahibisin (hayy) ve her şeyi ayakta tutarsın (kayyûm). Geceme istirahat ver, gözüme uyku lutfet.” duasını etmesini söylemiştir. Bkz. Ebû Zekeriyâ Yahya en-Nevevî, *el-Ezkâr*, nşr. Abdulkadir el-Arnâût (Dimaşk: Dârü'l-Mellâh li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1391/1971), 81.

<sup>13</sup> Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksa fî şerhi esmâillahi'l-hüsnâ ve sıfâtihi'l-ulyâ*, thk. Abdullah et-Tevrâtî-Ahmet Arrûbî, 2. Baskı (Beyrut: Dârü'l-Emân; Rabât: Dârü'l-Hadîsi'l-Kettâniyye, 1436/2015), 1: 176-177.

bir engel bulunmadığını ve kendi duasını da kabul edeceğini hatırlatıcıdır. Bu ise kulluğun özü olarak ifade edilen duanın<sup>14</sup> en güzel ve içten yapılmasını sağlar.

Allah'ın isimleriyle dua etmenin yanı sıra birçok âyette mutlak olarak Allah'ın veya isminin zikredilmesi de emir veya teşvik edilmiştir.<sup>15</sup> Abdülkerîm el-Kuşeyrî'ye (ö. 465/1072) göre Allah'a ulaşma ancak zikirle gerçekleşir. Zikirde ise kalbin zikri asıl olmakla birlikte kalbin zikrine ulaştırması ve onu tamamlayıcı olması bakımından dilin zikri de çok önemli bir konuma sahiptir.<sup>16</sup> Dil ile zikirde ise muhtelif tesbihlerin yanı sıra Allah'ın isimlerini zikretmek de mühim bir yer tutar.<sup>17</sup> Bu ise sadece bilmenin yeterli olmayıp bildiği şeyleri dile döküp ifade etmenin de gerekmesindedir. Allah'ı kendisini bize tanıttığı kemâl sıfatlarıyla anmamak eksikliklerdir. Bu eksiklik, sultanın huzuruna ikramına mazhar olma gayesiyle çıkan birisinin, sultanın büyüklüğünü bilmekle yetinip bunu hiç dile getirmemesine benzetilmiştir.<sup>18</sup> Bu açıdan Allah mükemmel vasıflarıyla bilindiği gibi bu vasıflarla da anılmalıdır. Dolayısıyla Allah'ın isimleri hem Allah'ı tanımada hem de ona karşı bulunulacak kulluk münasebetinde merkezi bir yere sahiptir.

Esmâ-i hüsnânın bazı gayeler için bazen mutlak olarak bazen de belli adet ve dualarla zikredilmesi yaygın bir durumdur. Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî (1849-1932) bu durumun ismin "hâsiyet"i (özellik, etki) olarak ifade edildiğini belirtip bütün isimlerle ilgili hâsiyetler zikretmiştir.<sup>19</sup> Örneğin "selâm" isminin musibet ve acılardan kurtulmak için okunabileceğini, hasta birisine yüz yirmi bir kez okunması durumunda eceli

---

<sup>14</sup> Tirmizî, "De'âvât", 2.

<sup>15</sup> Örneğin, "Ey iman edenler Allahı çokça zikredin. Sabah akşam onu tesbih edin." (Ahzâb 33/41-42) âyetlerinde Allah'ı eksik sıfatlardan tenzih ederek ve kemâl sıfatlarla anarak zikretme emri söz konusudur. Yine "Allah'ı çokça zikreden kadınlara ve erkeklere Allah bağışlanma ve büyük bir mükâfât hazırladı." (el-A'râf 7/56) âyetinde zikre teşvik söz konusudur. Mutlak zikrin ifade edildiği bu âyetlerin yanı sıra "Rabbînin ismin an ve ve bütün benliğine ona yönel." (el-Müzzemmil 73/8) gibi bazı âyetlerde doğrudan Allah'ın ismini zikretme emri de söz konusudur.

<sup>16</sup> Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye fî ilmi't-tasavvuf*, thk. Ahmed İnâye-Muhammed el-İskenderânî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1425/2005), 212.

<sup>17</sup> Reşat Öngören, "Zikir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2014) 44: 411

<sup>18</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Levâmî'u'l-beyyinat şerhu esmâillahi ve's-sıfât*, nşr. Tâhâ Abdurraûf Saîd (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1404/1983), 74.

<sup>19</sup> Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, *Se'âdetü't-dâreyn fî's-salâti alâ seyyidi'l-kevneyn* (Beyrut: Matbaatü Beyrut, 1316), 544-579.



gelmemişse o hastanın iyileşeceğini, en azından acılarının hafifleyeceğini<sup>20</sup>, “raûf” ismini öfkeli biri on kere okursa öfkesinin döneceği vb. birçok şey söylemiştir.<sup>21</sup> Ancak Kur’an ve Sünnet’te Allah’ın isimlerinin bu şekilde zikredilmesine dair bir dayanak yoktur. Bu nedenle yaygın durumun mânevî keşf ve tecrübeye dayanan bir uygulama olduğu söylenmiştir.<sup>22</sup>

Esmâ-i hüsnâ şerhlerinde Allah’ın isimleri açıklanırken bu isimlerin her birinden kulun ahlakî ve amelî bakımdan alacağı hisseye de dikkat çekilmiştir. İlk olarak Kuşeyrî esmâ-i hüsnâ şerhinde, Allah’ın isimlerini bilen bu isimlerle vasıflanması gerektiğini söylemiştir.<sup>23</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) ise bunu temellendirmeye çalışmış kulun kendisi için mümkün olan ilâhî sıfatlarla vasıflanmaya ve ilâhî ahlakla ahlaklanmaya çalışmasını Allah’a yakınlaşmaya ve rabbânî olmaya giden bir yol olarak görmüştür.<sup>24</sup> Gazzâlî’nin bu tutumu sonrasında etkili olmuş Ebû Bekir İbnü’l-Arabî’nin *el-Emedu’l-Aksâ* ve Râzî’nin *Levâmi’ül-beyyinât* gibi önemli esmâ-i hüsnâ şerhlerinde bu anlayış sürdürülmüş ve bu kısım esmâ-i hüsnâ şerhlerinin vazgeçilmez bir parçasına dönüşmüştür. Gazzâlî’nin ortaya koyduğu perspektiften bakıldığında esmâ-i hüsnânın kulun amelî ve ahlakî gelişiminde kula yol gösterdiği ve ulaştırılması istenen bir hedef sunduğu görülmektedir.

Birçok nasta yüceltilenin, zikredilenin vs. Allah’ın ismi olması da dikkat çekicidir.<sup>25</sup> Kelâmcıların cumhuru isim-müsemma tartışmalarında geleceği üzere Allah’ın isminin Allah’ın zâtı olduğunu dolayısıyla isimle kastedilenin Allâh’ın zâtı olduğunu

---

<sup>20</sup> Nebhânî, *Se’âdetü’t-dâreyn*, 548.

<sup>21</sup> Nebhânî, *Se’âdetü’t-dâreyn*, 572.

<sup>22</sup> Tâlib Mahmûd Ebû Süneyne, *Esmâullahi’l-hüsnâ ve eseruhu fi sülûki’l-insân* (Dımaşk: Dârü’l-Mahabbe; Beyrut: Dâru Âyet, 1426/2005), 431.

<sup>23</sup> Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *et-Tahbîr fi’t-tezkîr*, thk. İbrahim Besyûnî (Kahire: Dârü’l-Kâtibi’l-Arabî li’t-Tibâ’a ve’n-Neşr, 1968), 18.

<sup>24</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Maksadü’l-esnâ fi şerhi esmâillâhi’l-hüsnâ*, haz. Ahmed Kabbânî (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’i-İlmiyye, t.y.), 26-27. Ayrıca bu konu hakkında bkz. Mehmet Aydın, “Gazzâlî’nin ‘Kurb’ Nazariyesinde Allah’ın Sıfatlarının Anlam ve Önemi”, *AÜİFD* 12 (1978): 307-314.

<sup>25</sup> Naslarda Allah’ın adının yüce olduğu (Rahmân 55/78) ve yüce tutulması gerektiği (A’la 87/1; Vâkıa 56/74 vb.) ifade edilmiştir. Yine Allah’ın adının zikredilmesi emredilmiş (Müzzemmil 73/8), Allah’ın adıyla okuma istenmiştir (Alak 96/1). Allah’ın adı anılmadan kesilen hayvanların yenilmesi yasaklanmıştır (En’âm 6/121). Hz. Nûh yanındakilere Allah’ın adıyla gemiye binmelerini söylemiştir (Hûd 11/41). Ayrıca her işe besmele ile başlamanın teşvik edilmesi bunun en bâriz ifadelerinden biridir.

söylemişlerdir.<sup>26</sup> Ancak bu durumda isim kelimesinin zikredilmesi herhangi bir nükte ifade etmeyecektir. İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) fiillerin mastarlarının fiilin binasından farklı bir şekilde kullanımının yaygınlığına dikkat çekerek buradaki isim kelimesinin tesmiye mânasında mastar olduğunu söylemiştir. Buna göre ise bütün bu fiillerin Allah'ın ismiyle olması o işe Allah'ın ismini söylemekle başlanması anlamına gelmektedir.<sup>27</sup> Bazı kelâmcılar ise müsemânın son derece azametli ve yüce olması durumunda kendisi için isim, hazret ve cenap kelimelerinin kullanılabileceğini bununla da mezkûrun tâziminin kastedileceğini söylemişlerdir.<sup>28</sup> İbn Berrecân'ın (ö. 536/1142) yaklaşımı ise oldukça dikkat çekicidir. Ona göre bu âlemde biz Allah'tan gaybet yaşamakta ve O'ndan perdeli bulunmaktayız. Halbuki bu âlem gayba iman üzere kuruludur. Bu nedenle Allah Teâlâ huzurdan gaybet yaşamamıza karşılık gaybet içerisinde müşahade yerine geçen bildirimlerle bize kendini anlatmış zikri mezkûr, ismi müsemâ yerine ikame etmiştir.<sup>29</sup> İbn Berrecân'ın bu yaklaşımına göre duyularımızın konusu olmayan Yaratıcı'ya bu âlemde muhatap olma bize kendini tanıttığı isimlerle mümkün olmaktadır. Bu nedendir ki mezkûr naslarda Allah'ın zâtı veya zâta delâlet eden bir ismi değil, genel olarak isim kelimesi zikredilmiştir.

Naslarda birçok sıfatla Allah'ı nitelemenin yanı sıra bu nitelemeler Allah'ın isimleri şeklinde bir kategoriye de yerleştirilmiş, Kur'an-ı Kerîm'de Allah'ın güzel isimlerinin (esmâ-i hüsnâ) olduğu söylenmiştir.<sup>30</sup> Keza Hz. Peygamber Allah'ın doksan dokuz ismi bulunduğunu, bunları "ihsâ" edenin (sayanın/ezberleyen/bilenin) cennete gireceğini bildirmiştir.<sup>31</sup> Dolayısıyla bu nitelemelerin Allah'ın ismi olarak ifade edilmesinde bir kuşku yoktur. Ancak isimlerin tafsilâtı ve net olarak tayini hakkında aynı şeyi

---

<sup>26</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, Kayseri Raşit Efendi Kütüphanesi, nr. 497, vr. 2b. Krş. Muhammed Aruçi, *Abdülkâhir el-Bağdâdî ve el-Esmâ ve's-sıfât adlı eseri* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1994), 5; Râzî, *Levâmi'*, 21.

<sup>27</sup> İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili'l-Kur'an*, nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir-Ahmed Muhammed Şâkir, 2. Baskı (Kahire: Dâru'l-Maârif bi Mısır, t.y.), 1: 118.

<sup>28</sup> Râzî, *Levâmi'*, 28; Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, *es-Sahâ'ifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahmân eş-Şerîf (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1405/1985), 496.

<sup>29</sup> Abdüsselâm b. Abdurrahmân b. Muhammed b. Berrecân, *Tenbihü'l-efhâm ilâ tedebbürü'l-kitâbi'l-hakîm ve tearrufi'l-âyâti ve'n-nebei'l-azîm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1434/2013), 1: 63.

<sup>30</sup> Kur'an-ı Kerîm'de dört yerde Allah'ın esmâ-i hüsnâsı (en güzel isimler) bulunduğu ifade edilmiştir. Bkz. A'râf 7/180; İsrâ 17/110; Tâhâ 20/8; Haşr 59/24.

<sup>31</sup> Buhârî, "Şurût", 18; "De'avât", 68; "Tevhid", 12; Müslim, "Zikir", 5-6.

söyleyemeyiz. Şöyle ki, bazı rivayetlerde Allah'ın doksan dokuz isminin olduğunu ifade eden hadisin sonuna doksan dokuz isimlik bir liste de eklenmiştir.<sup>32</sup> Fakat isim listelerini ihtiva eden bu kısım tartışma konusu olmuştur. Zira bu kısım hem sahih olarak rivayet edilmemiş hem de farklı isim listeleri arasında ciddi farklar tespit edilmiştir. Ayrıca Kur'an'da bulunan bazı isimlerin bu listelerde yer almaması da kuşku oluşturmuştur. Bu nedenle isim listesinin şerh kabilinden râvilerce hadise sonradan eklenen müdrec bir kısım olduğu birçok âlim tarafından söylenmiştir. Bununla beraber çoğunluk bu kısmı merfû kabul etmiş, özellikle Velîd b. Müslim tarikiyle Tirmizî'de bulunan "Allah" ismiyle başlayıp "sabûr" ismiyle biten liste en meşhur esmâ-i hüsnâ listesi olmuştur.<sup>33</sup> Öğretimde, edebiyat ve sanatta bu liste dikkate alındığı gibi esmâ-i hüsnâ şerhlerinin birçoğunda da bu tertibe riayet edilmiştir.

Bazı âlimler doğrudan Kur'an ve Sünnet'ten isimlerin tespitine çalışmış ve başka isim listeleri ortaya çıkarmışlardır.<sup>34</sup> Söz konusu çalışmalar dikkate alındığında ayrıca hem farklı tariklerden gelen isim listelerine hem de Kur'an ve Sünnet'te bulunduğu halde listelerde yer almayan isimlere bütüncül olarak bakıldığında doksan dokuz isimden daha fazla ismin olduğu görülmüştür.<sup>35</sup> Bu noktada hadisteki doksan dokuz kaydının ne anlama geldiği tartışılmıştır. Cumhur doksan dokuz sayısının hasr (sınırlama) ifade etmediğini, bu sayıyı vermenin daha fazla isim olmasını engellemediğini söylemiş, Allah'ın isimlerinin bahse konu doksan dokuz isimden ibaret olmadığını vurgulamışlardır. İlgili hadisteki isim listesini ise ihsâlarıyla cennete girilen isimler olarak değerlendirmişlerdir.<sup>36</sup> Bazıları ise sayının hasr ifade ettiğini kabul etmekle birlikte hasrı doksan dokuz isimde değil, doksan dokuz mânada görmüşlerdir. Dolayısıyla eş anlamlı isimlerin tek mânâ sayılabileceğini, bu şekilde doksan dokuz

---

<sup>32</sup> Bkz. İbn Mâce, "Duâ", 10; Tirmizî, De'âvât, 82.

<sup>33</sup> Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz-Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1424/2004), 11: 240-246.

<sup>34</sup> Bu listeler hakkında bkz. Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", 11: 408-409.

<sup>35</sup> Abdüllkâhir el-Bağdâdî bütün bu toplamın 140 küsur ismi bulunduğunu söylemiştir. Bkz. Bağdâdî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, vr. 48b. Krş. Aruçi, 223-224.

<sup>36</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 11: 247.

sayısının geçilmeyeceğini ifade etmişlerdir.<sup>37</sup> Sonuç olarak her iki anlayışa göre de Allah'ın isimlerinin doksan dokuzdan fazla olduğu kabul edilmiş olmaktadır.

Kullar naslarda ifade edilen bu isimler dışında herhangi bir kemâl vasfı yahut naslarda fiil kalıbında geçen bir nitelemeyi Allah'a isim olarak izâfe edebilirler mi? İşte bu noktada Allah'ın isimlerinin tevkifiliği tartışması söz konusudur. Cumhurun kanaati isimlerin tevkifi olduğu yani naslarda bulunmayan bir nitelemeyle Allah'a isim isnadında bulunulamayacağıdır.<sup>38</sup> Bununla beraber İslâm düşüncesinde doğrudan naslarda bulunmayan birçok isim de Allah için kullanılmış, bu kabul belli ölçüde esnetilmiştir.<sup>39</sup> Yanı sıra Allah'ın isimlerinin ezeliği meselesi, Allah'ın bize bildirilmeyen isimlerinin olup olmadığı gibi hususlar, “İhsâ” kelimesinin anlamı ve isimlerin içindeki en büyük isim yani “ism-i a'zam” hakkındaki tartışmalar vs. birçok konu esmâ-i hüsnâ çerçevesinde ele alınmıştır.

İsimlerle ilgili genel bilgilerden sonra İslâm düşüncesinde bu nitelermelerin nasıl değerlendirildiğine geçebiliriz.

Allah'ın isimlerinin büyük çoğunluğu Kur'an'da bulunduğu için bu isimler sübût bakımından katiyyet ifade ederler. Ancak bazı filozoflar ve onları takip eden Bâtıniyye ve Karâmita gibi gruplar, benzerlik gerektireceği iddiasıyla kul için mümkün olan hiçbir ismin Allah'a izâfe edilemeyeceğini söylemişlerdir.<sup>40</sup> Bunlar dışında İslâm ümmeti içindeki tüm gruplar, Allah'ı bu isimlerle nitelemişlerdir.

Allah ile âlem arasına kesin bir sınır çizen kelâmcıların aksine varlığın birliğini savunan “vahdet-i vücûd” anlayışını benimseyen sûfiler, Allah'ın isimlerini oldukça farklı şekilde ele almıştır. Bu düşüncenin mimarı olan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240) göre ilâhî isimler kâinattaki var oluş, yok oluş ve kesretin kaynağı olduğu

---

<sup>37</sup> Bu görüş için bkz. Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 50a-51b. Krş. Aruçi, 230.

<sup>38</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 33b. Krş. Aruçi, 160-161; Ebü Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 198; Râzî, *Levâmi'*, 40.

<sup>39</sup> Nitekim Bekir Topaloğlu haklı olarak tevkifiliği şart koşanların dahi eserlerinde bu hususa tam olarak riayet edemediğini belirtmiştir. Bkz. Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, 11: 411.

<sup>40</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 21b. Krş. Aruçi, 98; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1: 252.

gibi aynı zamanda eşyanın var olması ilâhî isimlerin açığa çıkması demektir.<sup>41</sup> Dolayısıyla âlem Allah'ın isimlerinin tecellisi yani zuhûru iledir. Bu açıdan isimler Allah'ı bize tanıtan vasıflar ve O'nunla irtibatımızı sağlayan vesileler olmanın ötesinde var oluşun hem metafizik hem de kozmolojik anlamda kaynağını teşkil ederler.<sup>42</sup> Bir nevi varlık Allah'ın isimlerinin görünür şeklidir.

Kelâmî gelenekte naslarda Allah'ın isimleri olarak ifade edilen bu nitelemelerin nasıl anlaşılacağıyla ilgili farklı yorumlar söz konusudur. Öncelikle Allah'ın isimleri belli kategorilere ayrılarak tasnif edilmiştir. Birçok tasnif söz konusu olsa da zâtâ delâlet eden, bir mânanın sübûtuna delâlet eden ve fiile delâlet eden şeklindeki üçlü ayırım genel olarak kabul görmüştür.<sup>43</sup> Bu kısımların içinde nasıl anlaşılacağına yönelik en fazla tartışma bir mânanın sübûtuna delâlet eden isimler hakkında olmuştur. Örneğin Mu'tezile kelâmcısı Nâşî el-Ekber (ö. 293/906) Allah için kullanılan sübûtî anlam isimlerin kul için hakiki anlamda değerlendirilemeyeceğini, mecazî anlamda olduklarını söylemiştir.<sup>44</sup> Dırâr (ö. 200/815[?]) ve Nazzâm (ö. 231/845) gibi Mu'tezile kelâmcıları Allah'a izâfe edilen sübûtî isimleri selbî mânada değerlendirmiş, alîmi cahil olmayan şekilde açıklamışlardır. Mu'tezile'nin çoğunluğu ise isim kalıbındaki sıfatları Allah'a nispet etmiş ancak bu isimlerin masterlarını yani mâna sıfatlarını Allah'a nispet etmekten kaçınmışlardır.<sup>45</sup> İbn Hazm (ö. 456/1064) katı nasçılığının da etkisiyle naslarda Allah için sıfat tabiri kullanılmadığını söyleyerek master formundaki sıfatları kabul etmeyi de "Allah'ın sıfatı" tabirini kullanmayı da uygunsuz bulmuştur. Ona göre

---

<sup>41</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya-İbrahim Medkûr (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1405/1985), 1: 41-42.

<sup>42</sup> Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, trc. Ahmet Yüksel Özemre, dördüncü baskı (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 148; Semih Ceyhan, "Tecellî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 242.

<sup>43</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 52b. Krş. Aruçi, 242-243; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 223-224; Râzî, *Levâmi'*, 47.

<sup>44</sup> Esasında Nâşî'den bu hususta iki nakil vardır. Birinde söz konusu isimler kullar için mecaz Allah için hakikatken, diğesinde tam tersidir. Bkz. Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, 1: 252. Ancak İmâm Eş'arî Nâşî'nin görüşünün yukarıdaki şekilde oluşunu aktarmakta tam tersi görüşü ise başkalarına nispet etmektedir. Bkz. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Mâkâlâtü'l-islâmiyyîn ve'htilâfî'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1416/1995), 1: 261.

<sup>45</sup> Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 1: 246-247; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002), 114; *el-Esmâ*, vr. 35a. Krş. Aruçi, 168; *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkatî'n-nâciyeti minhum*, thk. Muhammed Fethî en-Nâdî, ikinci baskı (Kahire: Dâru's-Selâm, 1437/2016), 146.

Allah'ın isimleri vardır ama isimlerin müştak olduğu kabul edilen sıfatlar söz konusu olmadığı gibi isimler için sıfat tabiri de kullanılamaz.<sup>46</sup>

Sübûti isimlerin köklerinin yani ilim, kudret gibi masterların sıfat olarak Allah'a izâfe edilmesi ise sıfat tartışmalarının merkezinde yer almıştır. Zaten sıfatlar denince de sıfat kalıplarında olmamakla birlikte daha çok bu masterlar akla gelmektedir. İsimler ile master şeklindeki sıfatların ayırıştırılmasına Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) akâid metinlerinde rastlanılsa da<sup>47</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) bu ikisi arasındaki ayrımı daha net ortaya koyduğu<sup>48</sup> ifade edilmiştir.<sup>49</sup> Ancak ondan önce Ebû Hanîfe'nin bu ayrıma dikkat çekmesini sağlayacak bazı tartışmaların olması gerekir. İlk dönemlerde isimlerle sıfatları ayırıp sıfatlar hakkında tartışmaların olduğuna dair bir bilgiye sahip değiliz. Bu tartışmaları ilk olarak ortaya atanın kim olduğu hakkında ise Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Cehm b. Safvân'ın (ö. 128/745-46) ismini vermiştir.<sup>50</sup> Takiyyüddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ise Cehm b. Safvân ve hocası Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742[?]) isimlerini ön plana çıkarmıştır. İbn Teymiyye'ye göre Cehm b. Safvân Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuşmasını inkâr eden ilk kişi olmasının yanı sıra hem sıfatları hem de isimleri inkâr etmiş, Mu'tezile ise isimleri kabul etmekle birlikte sıfatların inkârında Cehm'i takip etmiştir.<sup>51</sup>

Müslümanlar arasında gerçekleşen sıfat tartışmalarını D. B. Macdonald gibi şarkiyâtçılar müslümanların Hristiyan teolojisinden etkilenmesine bağlamışlardır.<sup>52</sup> Ahmed b. Hanbel'in, Cehm'in Hz. İsâ'nın kelime olmasından yola çıkarak Kur'an'ın

---

<sup>46</sup> Ebû Muhammed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, nşr. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1996), 1: 377-379.

<sup>47</sup> Bkz. Ebû Hanife, "Fıkhu'l-ekber", *İmâm-ı Azamın Beş Eseri*, haz. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992), 70.

<sup>48</sup> Bkz. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi, ikinci baskı (Ankara: Neşriyatü Vakfî'd-Diyânet et-Türkî, 1438/2017), 175-176.

<sup>49</sup> Topaloğlu, "Allah", 2: 482.

<sup>50</sup> Ahmed b. Hanbel, "*Kitâbu'r-Redd ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*", thk. Abdurrahmân Umeyre, *Advâu's-Şeria* (Riyad: Mektebetü's-Selef, 1397), 8: 223-224.

<sup>51</sup> Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne fi nakzi kelâmi's-şiatî'l-kaderiyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1986), 5: 392.

<sup>52</sup> D. B. Macdonald, "Allah", *İslâm Ansklopedisi*, beşinci baskı (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978) 1: 368.

mahlûk olduğunu iddia ettiğini aktarması<sup>53</sup> aynı şekilde Eş‘arî’nin Mu‘tezile’nin sıfatlar anlayışını filozoflardan aldığını belirtmesi<sup>54</sup> dış tesirlerle bir etkileşimi hissettirmektedir. Ancak dış etkenlerin kısmi tesirleri ihtimal dâhilinde olsa da İlyas Çelebi’nin de belirttiği gibi bu tartışmaları İslâm düşüncesinin kendi iç dinamikleriyle açıklamak daha isabetlidir.<sup>55</sup> Örneğin kadîm sübûtî sıfatları kabul etmeyen Mu‘tezile, bu kanaatine gerekçe olarak birden fazla kadîmin olmasını yani tevhidin bozulmasını göstermektedir.<sup>56</sup> Güçlü tevhid vurgusu ise Kur’an ve Sünnet’in ana karakteristiğini teşkil etmektedir. Bu açıdan bazı dış etkiler olsa bile bunun sadece var olan dinamikleri harekete geçirdiği söylenebilir.

Sıfat tartışmalarının Cehm b. Safvân’la başlatılması daha öncesinde Allah’ın ilminin ve kudretinin kabul edilmediği anlamına gelmemektedir. Cehm sonrası süreç zaten kabul edilen bu sıfatların sistematize edilip temellendirilmesi olarak değerlendirilebilir. Nitekim naslara bakıldığında isimlerle birlikte mastar kalıbındaki bazı sıfatların da bulunduğu görülecektir. Örneğin “... Allah onu ilmiyle indirdi.” (en-Nisâ 4/166), “... güç sahibi (zü’l-kuvve.)” (ez-Zâriyât 51/58) vb. âyetlerde “ilim” ve kudret anlamındaki “kuvvet” mastarları Allah’a nispet edilmiştir. Keza hadislerde ilim, kudret ve kelâm ifadeleri bulunmaktadır.<sup>57</sup> Bu nedenle Allah’ın nefsiyle âlim ve kâdir olduğunu söyleyen Mu‘tezile, Allah’ın ilmini Allah’ın âlim olması kudretini ise kâdir olması şeklinde açıklama gereği duymuş, diğer sıfatlarla ilgili ise böyle bir ihtiyaç hissetmemiştir. Zira Kur’an’da sadece ilim ve kuvvet tabirleri Allah’a nispet edilmiştir.<sup>58</sup> Öte yandan kendisini gerektirecek bir mâna olmaksızın bir ismin Allah’a nispet edilmesi düşünülemez.<sup>59</sup> Bu açıdan sıfatların illeti olması ve sıfat kalıplarıyla

---

<sup>53</sup> İbn Hanbel, *er-Redd*, 8: 240-241.

<sup>54</sup> Eş‘arî, *Makâlât*, 1: 177.

<sup>55</sup> İlyas Çelebi, “Sıfat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 102. Bu konuyla ilgili ayrıca bkz. Hasan Hüseyin Tunçbilek, “Allah’ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi”, *D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (Yaz-Sonbahar 2002): 152-159.

<sup>56</sup> Bkz. Ebü’l-Hüseyin el-Hayyât, *Kitâbü’l-intisâr*, nşr. Albert Nasrî Nâdir (Beyrut: Buhûs ve Dirâsât bi İdâreti Ma‘hedi’l-Âdâbi’ş-Şarkıyye fi Beyrut, 1957), 83; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, thk. Abdülkerîm Osmân, ikinci baskı (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1408/1988), 183.

<sup>57</sup> Örnek olarak bkz. Buhârî, “Tevhid”, 10; De‘avât, 17; Müslim, “İmân”, 293.

<sup>58</sup> Eş‘arî, *Makâlât*, 244-245.

<sup>59</sup> Bu nedenle Allah’ın isimlerinin Allah’ın mastar şeklindeki sıfatlarını ispatladığı söylenmiştir. Bkz. Metin Yurdağür, *Allah’ın Sıfatları-Esmâü’l-Hüsna* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1984), 141.

güçlü ilişkisi nedeniyle bu mastarlar sıfat tabir edilmiş ve sıfat tartışmaları da bu mastarlar üzerinden yürütülmüştür. Bu açıdan söz konusu tabirler ilk dönem itibariyle sıfat olarak isimlendirilmese dahi naslarda Allah'a izâfe edilmişlerdir.

Esasında ilim ve kudret gibi ifadeler kendi başlarına bir şeyi nitelemeye -mastardan menkul olma durumu hâriç- müsait değildirlir. Örneğin “*reculun âlimun* (bilen adam)” denilmesine karşılık “*reculun ilmun*” denilmemiştir. Bu nedenle Kalânîsî (ö. 4./9. yüzyıl başları[?]) ve İbn Küllâb el-Basrî (ö. 240/854[?]) gibi mütekaddim kelâmcılar vasıf ve sıfat arasında ayırım yapmışlardır. Buna göre vasıf birinin nitelemesini ifade ederken sıfat bizzat o şey ile kâim mânanın adıdır. Örneğin birine âlim demek vasıf, o kişide bulunan ilim ise sıfattır. Eş‘arî ve takipçileri ise vasıf ve sıfatın aynı şey olduğunu söylemiş, sıfatı mevsufun kendisiyle vasıflandığı yani mevsuflüğün illeti görmüşlerdir.<sup>60</sup> Buna göre sıfat asıl olarak o mânanın adıdır. Niteleme ise o mânaya delâleti bakımından sıfattır. Örneğin bir kimsede ilim sıfatı bulunduğu zaman o kimse için âlim sıfatı kullanılabilir.

Netice itibariyle Allah'ın sıfatları bakımından iki görüşün de birleştiği söylenebilir. Zira İbn Küllâb ve Kalânîsî'ye göre ilim ve kudret gibi sıfatlar Allah'ın zâtıyla kâim olmaları bakımından sıfattırlar. Âlim ve kâdir gibi nitelemeler ise vasıf olmakla birlikte vasfeden Allah'tır. Dolayısıyla bu vasıflar zâtla kâim kelâm sıfatına râci olmaları bakımından sıfatlardır.<sup>61</sup> Eş‘arî'ye göre ise hem mastarlar hem de müştakları zaten sıfat olmaktadır. Dolayısıyla iki anlayışa göre de hem mastarların hem de isimlerin sıfat olmasında kuşku yoktur.

İsim kalıplarının türedikleri bu mânalar, isim olarak ifade edilen sıfatların ontolojik anlamda kaynağı konumundadır. Özellikle şâhidde sıfatın isme ontolojik anlamda önceliği vardır. Ancak ilim kendisinde var olduktan sonra bir kimseye âlim denebilir. Allah'ın sıfatları ise isimlerini ontolojik bakımdan öncelemez. Zira isim de sıfat da ezeldir.<sup>62</sup> Ancak her ne kadar bizim ilk muhatap olduğumuz Allah'ın isimleri olsa da

---

<sup>60</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 4b. Krş. Aruçi, 18; İbnü'l-Arabî, *el-Emed*, 204.

<sup>61</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 13b. Krş. Aruçi, 59-60.

<sup>62</sup> Bütün isim ve sıfatların ezeli olması Mâtürîdîler'in görüşüdür. Eş‘arîler ise fiilî sıfatları kadîm görmedikleri gibi bu sıfatlara delâlet eden isimleri de kadîm görmezler. Bkz. Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 1: 403. Ancak bir Eş‘arî kelâmcısı olan Bâkîllânî, isimleri ezeli görmese de isimlerin ezeli kelâmda bulunmasından yola çıkarak Allah'ın kendisini o isimle vasfetmesinin ezeli olduğunu söylemiştir. Bkz.



insan zihni bakımından sıfatların isimlere bir önceliği vardır. Bu durum kıdem-i zâtî ve kıdem-i zamanî tartışmalarına benzemektedir. Bilindiği üzere filozoflar âlemi ezeli kabul etmekle birlikte Allah'ın zaman bakımından değil zât bakımından âlemi öncelediğini ifade ederler.<sup>63</sup> Sıfatların da kendilerine bağlı olması itibariyle isimlere tabiri câizse bu anlamda bir öncelikleri olduğu söylenebilir.

Sıfatlar birçok ismin râci olduğu anlamlar olması itibariyle bu isimleri kapsarlar. Örneğin ilim sıfatı alîm, habîr, latîf gibi pek çok ismin kendisine râci olduğu bir sıfattır. Bu sebeple olsa gerek Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Ebû İshâk İsferyânî'ye (ö. 418/1027) atıfla söz konusu sübûtî sıfatların isimlerin anası konumunda “ümmeâtü esmâ” (isimlerin anası) olduğunu söylemiştir.<sup>64</sup> Ayrıca isimlerin belli sıfatlarda toplanması öğretim açısından bir kolaylık olarak da görülebilir.

Ehl-i sünnet kelâmcıları Kur'an ve Sünnet'teki isim olarak ifade edilen nitelermelerin master kullanımlarını dilsel ve aklî gerekçelerle Allah'ın sıfatı olarak ifade etmişlerdir.<sup>65</sup> Mu'tezile ise bu sıfatları Allah'a nispet etmeye karşı çıkararak selbî anlamda değerlendirmeye ya da zâta aynileştirmeye çalışmıştır.<sup>66</sup> Mu'tezile'nin zâta zâit ezeli mâna sıfatlarını kabul etmemesinin temel nedeni bunun birden fazla kadîm anlamına geldiği dolayısıyla tevhid ilkesine aykırı olduğudur.<sup>67</sup> Ayrıca Mu'tezilî kelâmcı Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) Allah'ın âlimliğinin kulların âlimliği gibi bir mâna ile olmasının, kulun ilmiyle Allah'ın ilmîni birbirinin misli kılacağını düşünmüştür. Bu ise ona göre “Hiçbir şey O'nun misli değildir.” (eş-Şûrâ 42/11) âyetine aykırı bir durumdur.<sup>68</sup>

Ehl-i sünnet kelâmcıları sübûtî sıfatları selbî görmekten ve zâtlâ aynileştirmekten kaçınmışlardır. Bu nedenle sıfatları kabul eden Ehl-i sünnet kelâmcılarına “sıfâtiyye”,

---

Kâdî Ebû Bekir el-Bâkîllânî, *Kitâbu Temhîdi'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, thk. el-Mektebül-İlmî li't-Tahkîk, ikinci baskı (Beyrut: Müessettü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1437/2016), 299.

<sup>63</sup> Filozofların bu görüşleri için bkz. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. ve çev. Mahmut Kaya-Hüseyn Sarioğlu (İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 45.

<sup>64</sup> Cağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri* (İstanbul: Beyân Yayınları, 1997), 135

<sup>65</sup> Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 251-252; Neseî, *Tebseratü'l-edille*, 1: 263.

<sup>66</sup> Râzî, *Levâmi'*, 37-38.

<sup>67</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 182-183.

<sup>68</sup> Neseî, *Tebseratü'l-edille*, 1: 327. Benzer bir ifade için bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*, nşr: Fuad Seyyid (Tunîs: Dâru-t-Tunîsiyye li'n-Neşr, 1393/1974), 197.

bu sıfatları kabul etmeyen Mu‘tezile’ye ise “muattıla” (sıfatları kabul etmeyenler) denmiştir.<sup>69</sup> Ehl-i sünnet kelâmcıları sübûtî sıfatlara Mu‘tezile’nin tevhid açısından sorun oluşturacağını düşündüğü bir gayriyet atfetmemişlerdir. İbn Küllâb bu sorunu daha sonra Ehl-i sünnet kelâmcılarıyla özdeşleşen “sıfatların zâtın ne aynı ne de gayrısı” olduğu formülasyonu ile çözmeye çalışmıştır.<sup>70</sup> Bu noktada gayr tanımını önem arz etmektedir. Gayr tanımını söz konusu kelâmcılar “zaman ve mekân bakımından birbirinden ayrılabilme” olarak ifade ederek sıfatların zâttan zaman ve mekân bakımından ayrılamayacağını ileri sürmüş<sup>71</sup> aynı ve gayri olmanın dışında üçüncü bir yöne dikkat çekmişlerdir. Mânaların birbirlerinin benzeri (misil) olacağı endişesini ise misil tanımıyla çözmüşlerdir. Şöyle ki, Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre bir şeyin diğer bir şeyin misli olması “birinin diğerinin yerini tutabilmesi” durumunda söz konusudur. Allah’ın ilmi ile kulun ilmi yahut Allah’ın kudretiyle kulun kudreti birbirinin yerini tutamayacağı için böyle bir ihtimalden de bahsedilemeyecektir.<sup>72</sup>

Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin (ö. 321/933) ahval anlayışı ise zâtla sıfatları özdeşleştiren veya sıfatları zâta zâit gören iki anlayış arasında bu iki görüşü birbirine yakınlaştırma çabası olarak görülmüştür.<sup>73</sup> Ebû Hâşim’e göre Allah Teâlâ’nın âlim ve kâdir gibi isimlere hak sahibi olması zâtının üzere bulunduğu bir şeyledir.<sup>74</sup> Yani zât olarak var olmasının ötesinde bir hal sahibidir ve bu hal ile âlimdir.<sup>75</sup> Ahval anlayışının kabulü ile sıfatı zâtla ve diğer sıfatlarla özdeşleştirmekten kaçınılmış olmaktadır. Bu açıdan Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) bu teoriyi sıfatların zâtla ilişkisini ne aynı ne de gayrı olarak gören Ehl-i sünnet anlayışıyla benzer bulmuştur.<sup>76</sup> Bu benzerlik

---

<sup>69</sup> Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî (Kahire: Şirketü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu bi Mısr, 1381/1961), 1: 92

<sup>70</sup> Eş‘arî, *Makâlât*, 1: 250.

<sup>71</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 20b. Krş. Aruçi, 90-91; Neseî, *Tebşiratü’l-edille*, 1: 320.

<sup>72</sup> Neseî, *Tebşiratü’l-edille*, 1: 327.

<sup>73</sup> Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler’in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 241.

<sup>74</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu usûli’l-hamse*, 182.

<sup>75</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 1: 82.

<sup>76</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 21a. Krş. Aruçi, 94-95.

nedeniyedir ki sonraki dönemlerde birçok Eş‘arî kelâmcının ahval anlayışını benimsedikleri ifade edilmiştir.<sup>77</sup>

Zâta zâit sübûtî sıfatlar hakkındaki tartışmalar her ne kadar sıfat tartışmalarının temelini oluştursa da Allah’ın sıfatları olarak farklı kategoriler de söz konusudur. Sıfatları ilk taksim edenlerden biri Ebû Hanîfe’dir. Ebû Hanîfe sübûtî sıfatları zâtî sıfat olarak isimlendirmiş, zâtî sıfatların yanına fiilî sıfatları da ekleyerek iki kısım sıfattan bahsetmiştir. Bununla beraber daha sonraları nefsî/tenzîhî/selbî sıfat olarak ifade edilen Allah’ın mahlûkâta benzemeyişi, ezeli oluşu, birliği gibi hususları da dile getirmiştir. Ancak bunları sıfat olarak ifade etmemiştir. Yine yed/el, vech/yüz gibi nitelemeleri sıfat olarak ifade etmekle birlikte bu sıfatlar için yeni bir kategori oluşturmadığı gibi mezkûr iki kategoriden birine de irca etmemiştir.<sup>78</sup> Ebû Hanîfe’nin bu taksimi içerisinde kelâm geleneğinde ele alınan şekliyle dört kategorinin bulunduğunu söyleyebiliriz. Bunlar nefsî/tenzîhî/selbî, sübûtî, fiilî ve haberî sıfatlardır. Şu da var ki seleften büyük bir grup sıfatlar arasında zâtî, fiilî, haberî vs. bir ayrıma gitmemiş sıfatları bütün olarak ezeli sıfatlar şeklinde ele almışlardır.<sup>79</sup>

Sıfatları sınıflandırmada farklı tabirlerin kullanıldığını ifade etmek gerekir. Örneğin sübûtî sıfat yerine mâna sıfatı, zâtî sıfat ya da sadece sıfat tabirlerinin kullanıldığını görebilmekteyiz. Kezâ tenzîhî sıfatlar için nefsî sıfat, zâtî sıfat ve selbî sıfat denebilmektedir. Yine haberî sıfatlar için zâtî sıfat tabiri kullanılabilir.<sup>80</sup> Ayrıca Ehl-i sünnet kelâmcıları arasında sıfatlar için değişik tasnifler söz konusudur. Örneğin tahlîk (yaratma) ve terzîk (rızkı verme) gibi fiilî sıfatları Mâtürîdîler ayrı bir kategori olarak görmeyip sübûtî sıfatların bir kısmı olan tekvin sıfatı içinde değerlendirmişlerdir.<sup>81</sup> Ancak Eş‘arîler’e göre fiilî sıfatlar, ezeli olmadıkları için sübûtî sıfatların dışında ayrı bir kategoridir.<sup>82</sup> Keza haberî sıfatları te’vil edip diğer sıfat

---

<sup>77</sup> Bu görüşler için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Ahval”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, ), 2: 191.

<sup>78</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu ’l-ekber*, 70.

<sup>79</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 92.

<sup>80</sup> Bkz. Çelebi, “Sıfat”, 37: 103-104.

<sup>81</sup> Nesefî, *Tebsiratü ’l-edille*, 1: 400.

<sup>82</sup> Bâkılânî, *et-Temhîd*, 298-299.

kategorilerine irca edenler için böyle bir sıfat kategorisi yoktur. Ancak değişik düşünceleri görebilmek için bu dört kategoriye ele almak gereklidir.

Nefsî/zâtî/tenzîhî/selbî sıfatlar, zâtın kendini veya zâttan olumsuzlanan bir durumu ifade ederler. Zâttan olumsuzlanan şeyler olması bakımından bu sıfatların bir sınırı yoktur. Bununla beraber belli başlı aynı zamanda diğer tenzîhâtı da ihtivâ eden kıdem, bekâ, vahdâniyet, muhâlefetun li'l-hâvâdis ve kıyâm binefsihi sıfatları bu kategoride sayılmıştır.<sup>83</sup> Bazıları zâtın kendini ifade eden vücûd sıfatını da bu kategoriye eklemiştir.<sup>84</sup> Ancak Abdullatif Harputî (1842-1916) vücûdu hem sübûtî hem de tenzîhî sıfatların mercii olarak görmüş, bu sebeple tenzîhî sıfatlardan biri sayılmasına itiraz etmiştir.<sup>85</sup> Bazıları da vücûdu mâna olarak görmüş, sübûtî sıfatlar içerisinde değerlendirmiştir.<sup>86</sup> Ayrıca vücûd sıfatı dışında başka sıfatların bu kategoride olmasına da itiraz edilmiştir. Nitekim bazı kelâmcılar kıdem ve bekâ sıfatlarını sübûtî sıfat kategorisinde değerlendirmiştir.<sup>87</sup> Genel olarak bu kategoride kabul edilen sıfatlara Allah'ın birçok isminin delâlet ettiğini söyleyebiliriz. Örneğin “vâhid”, “ehad”, “kadîm”, “bâkî”, “kuddûs”, “azîz”, “selâm”, “sübbûh” vb. isimler bu sıfatlara delâlet ederler.

Zât ve nefis sıfatı olarak da ifade edilen<sup>88</sup> mâna/sübûtî sıfatlarının sayısı ve hangi sıfatlar olduğu hakkında bazı tartışmalar bulunmaktadır. Hayat, ilim, sem‘, basar, irade, kudret ve kelâm şeklindeki yedi sıfatı ezeli sübûtî ya da mâna sıfatı olmasında mâna sıfatlarını kabul edenler arasında ittifak vardır.<sup>89</sup> Fakat fiilî sıfatları irca ettikleri tekvin sıfatını ezeli sübûtî sıfat kabul eden Mâtürîdîler, bu sıfatı da ekleyerek ezeli sekiz mâna sıfatını kabul etmişlerdir.<sup>90</sup> Bazı Eş‘arîler ise bekâ sıfatını bu kategoriye ekleyerek sekiz

---

<sup>83</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 256.

<sup>84</sup> Abdullatif Harputî, *Tenkîhü'l-kelâm fî akâidi ehli'l-İslâm*, haz. Fikret Karaman (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 138.

<sup>85</sup> Harputî, *Tenkîh*, 138.

<sup>86</sup> Bu görüş için bkz. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 109.

<sup>87</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 109, 128.

<sup>88</sup> Bkz. Eş‘arî, *Makâlât*, 1: 146-147.

<sup>89</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 113.

<sup>90</sup> Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 1: 402.

sıfata ulaşmışlardır.<sup>91</sup> Bunun dışında kıdem ve vücûdu da sübûtî kategorisinde ele alanlar da olmuştur.<sup>92</sup> İttifakla bu kategoride değerlendirilen yedi sıfata birçok isim delâlet etmektedir. Hay, alîm, kadîr, mürîd, semî', basîr, mütekellim gibi doğrudan türemişleri delâlet ettiği gibi “habîr”, “latîf”, “kavî” vb. aynı muhtevayı ifade eden birçok isim de delâlet eder.

Fiilî sıfatlar Mâtürîdîler'e göre sübûtî sıfatlar dışında ayrı bir kategori değildir. Sübûtî sıfatlardan biri olan tekvine bütün fiilî sıfatlar râcîdir ve neticede de ezeli'dir.<sup>93</sup> Eş'arîler ise muhdes fiil nedeniyle hak edildiğini düşündükleri için fiilî sıfatları ezeli olarak görmezler. Bu nedenle ayrı bir kategoride ele alırlar.<sup>94</sup> Tahlîk, terzîk, imâte (öldürme), ihyâ (hayat verme) gibi birçok fiilî sıfat söz konusudur. Fiilî sıfatlara delâlet eden Allah'ın isimleri de bulunmaktadır. Hatta Allah'ın isimlerinin çoğunluğunun fiilî sıfatlara delâlet ettiğini söyleyebiliriz. “Hâlık”, “bârî”, “musavvir”, “mübdi”, “muhyî”, “mümît”, “ğafûr”, “tevvâb”, “vehhâb”, “rezzâk” vb. birçok ismin bu kategorideki sıfatlara delâlet ettiği söylenmiştir.<sup>95</sup>

Son kategori ise “haberî sıfatlar” olarak tabir edilen zahirleri teşbih ifade eden “yed/el”, “vech/yüz”, “kadem/ayak”, “istivâ/oturma” vb. nitelemelerdir. Buraya kadar ele aldığımız kategorilerin hepsine Allah'ın isimlerinden bazılarının delâlet ettiğini gördük. Bu kategoride ele alacağımız haberî sıfatlarla ilgili ise bundan bahsedemeyiz. Zaten daha sonraları birçok kelâmcı bu nitelemeleri ezeli sıfatlar olarak görmeyip mecaz olarak değerlendirmiş yahut tenzîhî, sübûtî veya fiilî sıfatlara râcî kılmışlardır. Ancak bazı ilk dönem Ehl-i sünnet kelâmcıları ve Ehl-i hadîs geleneği mensupları bu nitelemelerin sıfat olduklarını vurgulamışlardır. Özellikle Ehl-i hadîs için birçok tartışmaya konu olması nedeniyle olsa gerek bu sıfatlar neredeyse sair sıfatları gölgede

---

<sup>91</sup> Örneğin Bâkîllânî Allah'ın bekâ ile bâkî olduğunu iddia etmiş, bekâyı sübûtî sıfat kategorisinde değerlendirmiştir. Bkz. Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 299.

<sup>92</sup> İbn Küllâb ve Kâlânîsi'nin Allah'ın kıdemle kadîm olduğunu kabul ettikleri ifade edilmiştir. Bkz. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 109. Süleyman b. Cerîr'in ise vücûd sıfatını bir mâna olarak gördüğü aktarılmıştır. Bkz. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 145.

<sup>93</sup> Bu konu hakkında bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 126-130; Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 402-403.

<sup>94</sup> Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 299; Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 403.

<sup>95</sup> Bkz. Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 54a. Krş. Aruçî, 248.

bırakacak kadar önem arz etmektedir.<sup>96</sup> Aslında bu kategoriye sıfat denilmesi naslarda Allah'ı nitelemesi ve Allah hakkında nasıl anlaşılacağı tartışma konusu bir tasavvur ortaya koymasıyla ilgilidir. Şu da var ki bu nitelemeleri sıfat olarak kabul eden selef uleması ayrı bir haberî sıfat kategorisini kabul etmezler. Tüm sıfatları ezeli sıfatlar olarak görürler.<sup>97</sup>

Genel hatlarıyla çerçevesini ortaya koymaya çalıştığımız Allah'ın isimleri ve sıfatları konusu kelâm geleneği ve bu geleneğe ait telifâtın omurgasını teşkil etmektedir. Esasında Allah'ın isimleri ve bu isimler yoluyla ulaşılan sıfatlar kelâmın bütün meselelerini doğrudan ya da dolaylı olarak ilgilendirmektedir. Örneğin Allah'ın iradesi veya kudretinin sınırları insan iradesi ve sorumluluğu, hüsün-kubuh, istitâat ve aslah gibi birçok meselenin mihrini oluşturmaktadır. Kezâ kelâm kitaplarında Kur'an'ın mahlûk olması ve rü'yetullahla ilgili tartışmalar da doğrudan Allah'ın sıfatlarıyla ilgilidir.

Bir diğer bakış açısıyla kelâmın temelini oluşturan ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret bahislerinin<sup>98</sup> isim ve sıfatlarla yakından alakalı olduğu söylenebilir. Bu durumu Allah'ın isimlerini "ihsâ" edenin cennete gireceği hakkındaki hadise yönelik eleştiriler cevaplanırken görebilmekteyiz. Zira bu hadisle ilgili "bu isimleri bir mülhid (dinsiz) de sayabilir. Dolayısıyla bu isimleri sayma ile nasıl cennete gidilir?" şeklinde bir eleştiri söz konusudur. Bu eleştirden kaçınmak için genelde "ihsâ"nın saymanın ötesinde anlamları üzerinde durulur. Bağdâdî ise "ihsâ"yı sayma olarak değerlendirsek bile burada inanarak saymanın kastedildiğini kabul etmeyi gerekli görmüştür. Ve bu isimleri inarak sayanın, zaten hak itikad üzere olan kimseden başkası olamayacağını örnekleriyle ortaya koymuştur.<sup>99</sup> Bağdâdî'nin bu çabasının eleştiriye açık yönleri olsa dahi kelâm ilminin çerçevesinin Allah'ın sıfat ve isimleriyle nasıl çizildiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

---

<sup>96</sup> Örneğin İbn Huzeyme'nin *Kitâbu't-Tevhid ve isbâtü sıfâtî'r-Rab* isimli eserinde haberî sıfat kategorisinde değerlendirilen sıfatlar dışındaki sair sıfatlara neredeyse değinilmediğini söyleyebiliriz.

<sup>97</sup> İmâm Osmân b. Saîd ed-Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, thk: Bedr b. Abdullah el-Bedr (Kuveyt: Dâru İbni'l-Esîr, 1416/1995), 18; Dârimî, *en-Nakz*, 14; Şehristânî, *el-Milel*, 1: 92.

<sup>98</sup> Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, sekizinci baskı (İstanbul: Damla Yayınevi, 2007), 47-48.

<sup>99</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 51a-52b. Krş. Aruçi, 236-242.

Kelâm kitaplarında Allah'ın sıfatları uzun uzadıya tartışılmakla birlikte isimlerle ilgili olarak ayrıntılara girilmemiş şerhleri yapılmamıştır. Bunun nedeni müstakil esmâ-i hüsnâ teliflerinin olmasıdır. Zira erken dönemlerden itibaren müstakil esmâ-i hüsnâ eserleri telif edilmeye başlamış, bir telif türü meydana gelmiştir. Bu sahada ilk telif edilen eserin Mu'tezile kelâmcısı Ebû Bekir el-Esamm'ın (ö. 200/816) günümüze ulaşmayan *Kitâbü'l-Beyân an esmâillah* isimli eseri olduğu kabul edilmiştir. Sonrasında ünlü dil bilgini Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred (ö. 286/900), Basra Mu'tezilesi'nin önemli ismi Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/916) ve tabip aynı zamanda filozof Ebû Zeyd el-Belhî (ö.322/934) esmâ-i hüsnâ şerhleri kaleme almışlardır. Ancak bu eserler de günümüze ulaşmamıştır. Günümüze ulaşmış ilk esmâ-i hüsnâ şerhi dil bilgini Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Tefsîru esmâillâhi'l-hüsnâ* isimli eseridir.<sup>100</sup>

Bu eser sonrasında kaleme alınan günümüze kadar ulaşmış önemli esmâ-i hüsnâ şerhleri bulunmaktadır. Zeccâc'ın öğrencisi Ebü'l-Kâsım ez-Zeccâcî'nin (ö. 337/949) *İştikâku esmâillah*, Bağdâdî'nin *el-Esmâ ve's-sifât*, Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Kitâbu'l-esmâ ve's-sifât*, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *et-Tahbîr ve't-tezkîr*, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*, İbn Berrecân'ın (ö. 536/1142) *Şerhu esmâillâhi'l-hüsnâ*, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) *el-Emedü'l-aksâ*, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Mead el-Uklišî'nin (ö. 550/1155) *el-İnbâ fî şerhi hakâiki's-sifât ve'l-esmâ*, Fahrüddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Levâmi'u'l-beyyinât*, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî'nin (ö. 671/1273) *el-Kitâbü'l-esnâ fî şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ ve sifâtihi'l-ulyâ* ve Kâdî Beydâvî'nin (ö. 685/1286) *Münteha'l-münâ fî şerhi esmâ'illâhi'l-hüsnâ* isimli eserleri esmâ-i hüsnâ literatürünün belli başlı eserleri arasında yer alır.<sup>101</sup>

Esmâ-i hüsnâ şerhlerinin hepsinin aynı muhtevada olduğunu söyleyemeyiz. Bazı esmâ-i hüsnâ şerhleri sadece isimlerin şerhine münhasırken bazıları da hem isimleri şerh etmiş hem de sıfatlarla ilgili doyurucu bilgiler ihtiva etmiştir. Yine bazı esmâ-i hüsnâ şerhleri sadece doksan dokuz isim bulunduran meşhur rivayeti esas alırken bazıları ise farklı

---

<sup>100</sup> Metin Yurdagür, *Âyet Ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ: Allah'ın İsimleri*, dördüncü baskı (İstanbul: Marifet Yayınları, 2006), 47-50.

<sup>101</sup> Esmâ-i hüsnâ literatürü hakkında daha geniş bilgi için bkz. Yurdagür, *Esmâ-i hüsnâ*, 47-60; Emine Ögük, *Allah'ı Tanıtan Güzel İsimler- Literatür, Tasnif ve Değerlendirme* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 41-85; Topaloğlu, "Esmâ-i hüsnâ", 11: 416-417.

rivayetleri ve isim olarak değerlendirilebilecek daha başka nitelermeleri de ele almıştır. Müstakil esmâ-i hüsnâ eserleri ve kelâm kitaplarının yanı sıra tefsirler ve hadis şerhleri de esmâ-i hüsnâ ve sıfatlarla ilgili önemli bilgiler içermektedir.

Bu şekilde genel hatlarıyla Allah'ın isimleri ve sıfatları meselesini ortaya koyduktan sonra asıl konumuz olan Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin esmâ ve sıfât anlayışına geçebiliriz. Ancak daha öncesinde Bağdâdî'nin hayatı, eserleri ve ilmî kişiliği özellikle de kelâmcılığına kısaca değindikten sonra *el-Esmâ ve's-sıfât* isimli esmâ-i hüsnâ şerhi üzerinde durup müellifin bir esmâ-i hüsnâ şârihi olarak konumunu tespitte çalışacağız.

## **1.2. Abdülkâhir el-Bağdâdî ve *el-Esmâ ve's-sıfât* İsimli Eserinin Esmâ-i Hüsnâ Literatüründeki Yeri**

Tam ismi Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed b. Abdullah et-Temîmî el-Bağdâdî olan Bağdâdî, Bağdât'ta doğup ömrünün bir kısmını da orada geçirdiği için Bağdâdî nisbesiyle meşhur olmuştur. Doğum tarihi tam olarak bilinemese de kaynaklardaki bazı bilgilerden yola çıkarak müellifin hicri dördüncü asrın ortaları yani 350 (961) yılı sonrası bir tarihte dünyaya geldiği tahmin edilmektedir.<sup>102</sup>

Babası döneminin önemli âlimlerinden olan, pek çok meşhur kimsenin kendisinden hadis rivayet ettiği Ebû Abdillâh Tâhir b. Muhammed'dir. Tahsil hayatına babasının yanında başlayan Bağdâdî, Bağdat ve çevresinin meşhur âlimlerinden değişik ilim dallarında dersler almıştır. Daha sonra babasıyla birlikte Bağdat'tan Nîsâbur'a giderek tahsiline orada devam etmiştir. Nîsâbur'da dönemin meşhur Eş'arî kelâmcıları İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027) gibi âlimlerle tanışma fırsatı bulmuştur. Türkmen isyanının çıkmasına müteakiben Selçuklular'ın Nîsâbur'u ele geçirmesi üzerine Bağdâdî, İsferâyîn'e geçmiş, orada Ebû İshâk İsferâyînî'nin derslerine devam etmiştir. İsferâyînî'nin vefatı üzerine ise onun yerine geçerek Mescid-i Ukayl'daki derslerini hayatının sonuna kadar sürdürmüştür. Tam on yedi ilimde ders okutabildiği ifade edilen Bağdâdî kelâm, mezhepler tarihi, fıkıh, usûl-ı fıkıh, edebiyat ve matematikte üstad kabul edilmiştir. Kendisinden, alanlarında öne çıkan pek çok âlim

---

<sup>102</sup> Muhammed Aruçi, *Abdülkâhir el-Bağdâdî ve el-Esmâ ve's-Sıfât Adlı Eseri*, 15; Fevkiyye Hüseyin Mahmud, "Usûlü'd-dîn li Abdülkâhir el-Bağdâdî", *Mecelletü türâsi'l-insâniyye (Tİ)* 6 (Haziran 1927): 288; Ethem Ruhi Fıglâlî, "Abdülkâhir el-Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 245.



ders almıştır. Örneğin muhaddis ve şafîî fakih Ebû Bekir el-Beyhakî (ö. 458/1066) ve ilk dönem tasavvufunun önemli eserlerinden olan *er-Risâle*'nin müellifi Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) bu isimler arasında sayılmıştır. Yine ünlü Eş'arî kelâmcı İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) de kendisinden ferâiz okuduğu nakledilmiştir. Bağdâdî'nin vefat tarihiyle ilgili kaynaklarda farklı rakamlar söz konusu olsa da çoğunluğa göre 429 (1037) senesinde İsferyân'de vefat etmiş ve hocası Ebû İshâk İsferyânî'nin yanına defnedilmiştir.<sup>103</sup>

Çok geniş sahada derin birikime sahip olan müellif, İslâmî ilimlerde olduğu gibi matematik ve geometri gibi farklı alanlarda da üstâd kabul edilmiştir. Örneğin *et-Tekmile* isimli eseri matematik alanındaki önemli eserlerden biri sayılmıştır. Sarf ve nahiv gibi dil ilimlerine oldukça hakim olan Bağdâdî, bu hâkimiyetini yoğun bir şekilde esmâ-i hüsnâ şerhinde göstermiştir. Aynı zamanda edîp bir kişiliğe sahip olan müellifin kaynaklarda şâir olduğu ifade edilmiştir. Nitekim bazı fırkaların şiirle dile getirdikleri düşüncelerine yine şiirle cevap verdiğini eserlerinde görebilmekteyiz.<sup>104</sup> Bağdâdî'nin İslâmî ilimlerin neredeyse bütün sahalarında telifte bulunduğu ifade edilmiştir. Bütün eserleri günümüze ulaşmasa da günümüze ulaşan eserleri bu geniş sahadaki vukûfunu ispat etmektedir. Örneğin esmâ-i hüsnâ şerhindeki kıraat ilimlerine ve tefsire dair değerlendirmeler, bu iki alanda da yetkin bir isim olduğunu göstermektedir.<sup>105</sup> Müellifin aynı zamanda muhaddis olduğu da ifade edilmiştir. Nitekim bazı hadislerin senedinde isminin bulunması aynı zamanda esmâ-i hüsnâ hadislerini kendine ulaşan senedlerle

---

<sup>103</sup> Bkz. Ebû'l-Kâsım Alî b. Hüseyin b. Hibetullah İbn Asâkir ed-Dımaşkî, *Tebyîni kezibi'l-müfteri fimâ nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, nşr. M. Zâhid el-Kevserî (Dımaşk: Matabaatu't-Tevfik, 1347), 253-254; el-İmâm Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâût-Muhammed Nuaym el-Arksûsî (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1403/1983), 17: 572-573; Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.), 3: 203; Muhammed b. Şâkir el-Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât ve'z-zeylû aleyhâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1974), 2: 370-372; Tâcüddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Takiyyiddîn es-Sübki, *Tabakâtü's-şâfiyyet'il-kübrâ*, (Kahire, 1324), 3: 238-242; Taşköprüzâde, *Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde fi mevzuâtü'l-ulûm*, thk. Kâmil Kâmil el-Bekrî-Abdülvehhâb Ebû'n-Nûr (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Hadisîyye, 1968), 2: 325-326; Aruçi, *Abdülkâhir el-Bağdâdî ve el-Esmâ ve's-Sıfât Adlı Eseri*, 15-18; Şerafettin Gölcük, "Abdu'l-Kâhir Bağdâdî", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 3 (1979): 77-79; Fıglalı, "Abdülkâhir el-Bağdâdî" 1: 245-246.

<sup>104</sup> Örneğin *el-Fark beyne'l-fırak* kitabında bazı fırkaların şiirle ifade ettikleri görüşlere yine şiir yoluyla cevap verdiğini görmekteyiz. Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 67-68.

<sup>105</sup> Örnek olarak bkz. Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 78b, 176b-177a, 179b. Ayrıca müellif Kur'an'da hemzenin okunup okunmadığı yerlerle ilgili tafsilâtlı bir incelemesinin olduğunu bunun da *Tefsîru'l-Kur'ân* isimli eserinde bulunduğunu söylemiştir. Bkz. Bağdâdî, *el-Esmâ*, 179a-179b. Dolayısıyla müellifin aynı zamanda bir müfessir olduğu kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır.

zikretmesi<sup>106</sup> müellifin muhaddis kimliğini ele vermektedir. Önemli bir şafî fakihî ve usûlcüsü de olan Bağdâdî'nin çeşitli fikhî görüşlerine kaynaklarda rastlayabilmekteyiz.<sup>107</sup> Yine tasavvufla ilgili olarak, tasavvuf ve sûfî lafızlarının anlamları hakkındaki sûfîlerin görüşlerini alfabetik sıraya göre ele aldığı bir eserini İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî (ö.643/1245) gördüğünü ifade etmiştir.<sup>108</sup> Zaten esmâ-i hüsnâ şerhinde mutasavvıfların anlayışlarını zikredeceğini söyleyip<sup>109</sup> birçok isimle bağlantılı olarak birçok mutasavvıfın kanaatlerini zikredip bazı değerlendirmelerde bulunması<sup>110</sup> bu yönünü ortaya koymaktadır.

Bağdâdî'nin İslâmî ilimlerdeki asıl tanınırlığı ve otoritesi ise kelâmcı kişiliği ve önemli bir makâlat yazarı olmasıyla ilgilidir. Birbirinden bağımsız olmayan bu iki alandaki eserlerinde müellif, matematiksel bir tasnif içerisinde Ehl-i sünnet düşüncesini Eş'arî perspektiften sunup diğer fırkaların görüşlerini çürütmeye çalışmıştır. Yanı sıra Ehl-i sünnet düşüncesini belli esaslar ile çevreleyip sınırlarını netleştirmeye gayret göstermiştir.<sup>111</sup> Tespit ettiği esaslar Eş'arîlik de dâhil bütün Ehl-i sünnet gruplarının ortak akîdesini ifade eder hale gelmiştir. Öte yandan Bağdâdî Ehl-i sünnet düşüncesini sadece Eş'arîliğe veya Ehl-i sünnet kelâmcılarına has kılmamış, Ehl-i sünnet kelâmcılarının da dâhil olduğu sekiz ana sınıftan müteşekkil bir Ehl-i sünnet çatısı oluşturmaya çalışmıştır.<sup>112</sup> Dolayısıyla kendi içinde farklılıklarıyla beraber kuşatıcılığı olan aynı zamanda bid'atçı fırkalardan ayrılmış bir Ehl-i sünnet tasavvurunun oluşmasında Bağdâdî'nin büyük katkısı olduğunu söyleyebiliriz.

---

<sup>106</sup> Beyhakî, Bağdâdî'yi *Kitâbu'l-Esmâ ve's-sıfât*'ında iki hadisin senedinin başında râvi olarak zikretmiştir. Bkz. Beyhakî, *Kitâbu'l-Esmâ ve's-sıfât*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985), 1: 30-31, 381. Yine kendisi esmâ- hüsnâ ile ilgili hadisleri doğrudan kendine ulaşan senedleriyle zikretmiştir. Bkz. Bağdâdî, *el-Esmâ*, 46b-47b. Krş. Aruçi, 217-221.

<sup>107</sup> Bu görüşler için bkz. Sübkî, *Tabakât*, 3: 241.

<sup>108</sup> Bkz. Sübkî, *Tabakât*, 3: 239.

<sup>109</sup> Bkz. Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 1a. Krş. Aruçi, 3.

<sup>110</sup> Örnek olarak Bkz. Bağdâdî, *el-Esmâ*, 66b, 67b, 83b-84a.

<sup>111</sup> Bkz. Abdurrahmân Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, İkinci baskı (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1979), 1: 673-674; Gölcük, "Abdu'l-Kâhir", 84-85; Yûsuf Şevki Yavuz, "Ehl-i Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 528.

<sup>112</sup> Bu sekiz sınıf için bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 349-253. Ayrıca bu konu hakkında müstakil bir çalışma için bkz. Halil İbrahim Bulut, "Bir Mezhepler Tarihi Olarak Bağdâdî'nin el-Fark'ı ve Sünnî Geleneğe Katkıları", *İslâm ve Klasik*, haz. Sami Erdem (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 241-260.

Bağdâdî kelâmî anlamda kendine özgü düşünce sistemi kuran bir kelâmcı değildir. Hatta kendine has orijinal görüşlerinin çok sınırlı olduğunu söyleyebiliriz.<sup>113</sup> Bununla beraber müellif hem Eş‘arî’nin hem de kelâmî eserlerinin pek çoğu sonraki dönemlere intikal etmeyen İbn Küllâb, Kalânîsî, Hâris el-Muhâsibî gibi Ehl-i sünnet kelâmının öncü isimlerinin görüşlerini belli bir sistem içerisinde nakletmesi itibariyle Ehl-i sünnet kelâmının çok önemli bir kaynağı konumundadır. Bağdâdî’nin bu görüşler içerisinde bazı tercihlerde bulunması, kendine has değerlendirmelerinin olması bilhassa muhaliflere karşı Ehl-i sünnet düşüncesini tartışmanın bütün imkânlarını kullanarak savunması, eserlerini sonraki dönemlerde hem Ehl-i sünnet kelâmının hem de Eş‘arî düşüncesinin en önemli referansı haline getirmiştir.<sup>114</sup> Nitekim mezhepler tarihiyle ilgili kapsamlı bir eser kaleme alan Abdurrahmân Bedevî Eş‘arî mezhebinin görüşlerini tespit etmede Bağdâdî’nin eserlerinin en temel kaynak olduğunu söylemiştir. Çünkü Bağdâdî mezhebin görüşünü net bir şekilde dile getirmede ve görüş farklılıklarını beyân edip muhaliflerine karşı ileri sürdükleri delilleri aktarmada oldukça dikkatli ve başarılıdır. Aynı zamanda aktarım da bulunduğu kimselerin pek çoğunun eserlerinin sonraki dönemlere intikal etmemiş olması da Bedevî’ye göre Eş‘arîlik açısından Bağdâdî’yi vazgeçilmez kılmaktadır.<sup>115</sup>

Abdülkâhir el-Bağdâdî pek çoğu günümüze ulaşmayan kelâm, fıkıh, tefsir, hadis, usûl-ı fıkıh, mezhepler tarihi gibi İslâmî ilimlerle ilgili pek çok eser kaleme almasının yanında aritmetik, geometri gibi farklı sahalarda da telifte bulunmuştur. Bağdâdî’nin otuzun üzerinde eser telif ettiği söylenmiştir. Ancak bu eserlerden günümüze ulaşan sekiz eserden bahsedilebilir. Kaynaklarda ismi bulunduğu halde günümüze ulaşmayan ise otuza yakın eseri vardır. Günümüze ulaşan eserleri arasında *Usûlü’ d-dîn*, *el-Fark beyne’l-fırak*, *el-Milel ve’n-nihal*, *el-Esmâ ve’s-sıfât*, *en-Nâsîh ve’l-mensûh*, *Te’vîlü müteşâbihi’l-ahbâr*, *et-Tekmile fi’l-hisâb* ve *Kitâbun fi’l-misâha* sayılmıştır. Son iki

---

<sup>113</sup> Örneğin Bağdâdî bilginin kaynakları olarak kabul edilen akıl, haber ve duylara ilave olarak bilinen anlamıyla değil de bazı insan ve hayvanların bir takım özel şeylere olağanüstü yatkınlık gösterip kabiliyetli olması anlamında ilhâmı da dördüncü bir bilgi kaynağı olarak saymıştır. Bağdâdî, *Usûlü’ d-dîn*, 28-29.

<sup>114</sup> Nitekim Teftâzânî mukallidin imanı meselesinde Eş‘arî’nin “delil üzerine bina edilmemiş imanın sahih olmadığı” görüşünü, Bağdâdî’nin “vâcibi yerine getirmede için imanın kâmil olmaması” şeklinde değerlendirmesini esas alarak Eş‘arî’ye göre mukallidin kâfir olmadığını söylemiştir. Bkz. Sa’düddîn et-Teftâzânî *Şerhu’l-Makâsîd*, (İstanbul: Matbaay-ı Âmire, 1877), 2: 194. Bu ise Eş‘arî’nin düşüncelerinin tespiti bakımından da Bağdâdî’nin çok önemli bir dayanak ve referans olarak görüldüğünün örneğidir.

<sup>115</sup> Bedevî, *Mezâhibü’l-islâmiyyîn*, 1: 673-674.

kitaptan *et-Tekmile fi'l-hisâb* matematikle ilgili önemli bir eser olarak kabul edilir. Bu eserin sayı teorilerine yeni yaklaşımlar getirdiği ifade edilmiştir. Diğer eser ise geometriye dair kısa bir risaledir. Bu iki eser de matbudur.<sup>116</sup> Geri kalan altı eser ise İslâmî ilimlere dairdir.

Bu altı eserden dördü matbu iken diğer ikisi ise yazma halindedir. Matbu eserlerden mâkâlât türünde kaleme aldığı *el-Fark beyne'l-fırak* ile Eş'arî kelâmında çok önemli bir yere sahip *Usûlü'd-dîn* adlı kelâmî eser, müellifin asıl ününü kazandığı iki önemli eserdir.<sup>117</sup> *Usûlü'd-dîn* dikkat çekici tasnif yöntemi ile Eş'arî kelâmının sistematik bir hüviyet kazanmasında ve anahatlarının belirginleşmesinde önemli rol oynamıştır.<sup>118</sup> *el-Fark beyne'l-fırak* ise mezhepler tarihiyle ilgili o güne kadarki mâlumâtı toplaması ve Ehl-i sünnet çevçevesini net bir şekilde ortaya koyması itibarıyla oldukça mühimdir. Bununla beraber müellifin muhaliflerin görüşlerini aktarırken objektif davranmayıp taassub gösterdiği de bu eserin olumsuz bir tarafı olarak zikredilmiştir. Ancak ihtiva ettiği mâlumat bakımından bîgâne kalınamayacağı da bir gerçektir. Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal* isimli eseri dâhil olmak üzere makâlât literâtürü üzerinde kalıcı etkisi olmuştur.<sup>119</sup> Matbu eserlerinden üçüncüsü müellifin *el-Milel ve'n-nihal* isimli mezhepler tarihi alanında *el-Fark*'dan daha önce yazılmış eseridir. Bu eser müellifin muhtelif mezhepler hakkındaki henüz tam netlik kazanmamış görüşlerini ihtiva eden bir eser olarak değerlendirilmiştir.<sup>120</sup> Dördüncüsü ise *en-Nâsîh ve'l-mensûh* isimli eserdir.

---

<sup>116</sup> Sübkî, *Tabakât*, 3: 241-242; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâ'i'l-müellifin ve âsârü'l-müellifin*, (İstanbul: 1951), 1: 606; Bedevî, *Mezâhib*, 1: 635-638; Aruçi, *Abdülkâhir el-Bağdâdî ve el-Esmâ ve's-Sifât Adlı Eseri*, 37-38; Fığlalı "Abdülkâhir el-Bağdâdî" 1: 245-246.

<sup>117</sup> Bu iki eser de tercüme edilmiştir. *el-Fark beyne'l-fırak* Ethem Ruhi Fığlalı tarafından "Mezhepler Arasındaki Farklar" adıyla tercüme edilmiştir. *Usûlü'd-dîn* ise Ömer Aydın tarafından "Ehl-i Sünnet Akâidi" adıyla Türkçe'ye kazandırılmıştır.

<sup>118</sup> Muhammed Zâhid el- Kevserî, "Mukaddime", *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırakati'n-nâciyeti minhum*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire, 1367/1948), 7; Aruçi, *Abdülkâhir el-Bağdâdî ve el-Esmâ ve's-Sifât Adlı Eseri*, 39; "Usûlü'd-dîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İst: TDV Yayınları, 19 ), 42: 215-217; Fığlalı, *Abdülkâhir el-Bağdâdî*, 1: 246.

<sup>119</sup> Aruçi, *Abdülkâhir el-Bağdâdî ve el-Esmâ ve's-Sifât Adlı Eseri*, 43; Ethem Ruhi Fığlalı, "el-Fark beyne'l-Fırak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995) 12: 172. Şerafettin Gölcük'e göre Bağdâdî'nin bu eserdeki tartışılan tutumu eserin yazılma gayesinin firkay-i nâciye'yi tespit olmasından kaynaklanır. Bkz. Gölcük, "Abdu'l-Kâhir Bağdâdî", 81.

<sup>120</sup> Aruçi, *Abdülkâhir el-Bağdâdî ve el-Esmâ ve's-Sifât Adlı Eseri*, 45-46. Aruçi'nin de bu şekilde değerlendiği kitap Albert Nasrî'nin *el-Milel ve'n-nihal* ismiyle Bağdâdî'ye nispetle neşrettiği eserdir. Albert Nasrî'nin de belirttiği gibi bu eserin Bağdâdî'nin kaleminden çıktığı noktasında kuşku bulunmamaktadır. Bkz. Albert Nasrî Nâdir, "Mukaddime", *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Albert Nasrî Nâdir (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), 38. Ancak Bağdâdî'nin *el-Milel ve'n-nihal* şeklinde eserlerinde atıfta

Kur'ân ilimlerine dair bu eserde müellif sekiz bab halinde nâsîh ve mensûh konularını bütün ayrıntılarıyla incelemiştir.<sup>121</sup>

Matbu olmayıp yazma nüshaları günümüze ulaşan eserlerine gelecek olursak iki eserden bahsedebiliriz. Bunlardan biri müteşâbih kategorisinde değerlendirilen âyet ve hadislerin te'vilini içeren *Te'vilü müteşâbihi'l-ahbâr ve'l-âyât* isimli eseridir. Bu eserin Aligarh Kütüphanesi'nde bir nüshasının olduğu belirtilmiştir.<sup>122</sup> Ayrıca Beyazıt Kütüphanesi'nde bir nüshasından bahsedilmişse de<sup>123</sup> 10085 numaralı bu nüsha İbn Fûrek'in aynı isimli eseri olup yanlışlıkla Bağdâdî'ye nispet edilmiştir.

Bağdâdî'nin günümüze ulaştığı halde matbu olmayan diğer eseri ise çalışmamızın da ana kaynağını oluşturan *el-Esmâ ve's-sıfât*'tır. Zira erken sayılabilecek bir dönemde bir Eş'arî Ehl-i sünnet kelimcısına ait oldukça kapsamlı bir esmâ-i hüsnâ şerhi olması ve sonraki esmâ-i hüsnâ şerhlerinin etkilemiş olmasına rağmen bu eserin yeterince bilinmiyor oluşu bizi böyle bir çalışma yapmaya sevketmişti. Bu nedenle burada *el-Esmâ ve's-sıfât* üzerinde durarak bu gelenekte sahip olduğu konuma ve sonraki eserlere etkisine bir nebze olsun dikkat çekmeye çalışacağız. Ancak bu eser Bağdâdî'nin esmâ ve sıfat anlayışını inceleme bakımından önemli bir eser olmakla birlikte yegâne eser de değildir. Zira diğer eserleri ve özellikle de *Usûlü'd-dîn* Bağdâdî'nin bu konulardaki düşüncelerini anlayabilmek için önemlidir. Ama bu konuda temel dayanağımız, bu çalışmaya yönelme sâikimiz olduğu için bu eser üzerinde, çalışmamızın bu kısmında daha fazla durmaya çalışacağız.

---

bulduğu eserinin de bu olmadığı kanaatindeyiz. Zira bu eserin dinler tarihiyle ilgili çok kapsamlı bilgiler içeriyor olması gereklidir. Nitekim Bağdâdî müneccimler, filozoflar vb. hakkında sayfalarca bilgi verdikten sonra daha fazlasının *el-Milel ve'n-nihal*'de bulunabileceğini söylemiştir. Bkz. Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 230b. Benzer bir durum *el-Fark beyne'l-firak*'da da söz konusudur. Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 257. Halbuki Albert Nasrî'nin neşrettiği eserde bunu görebilmek pek mümkün değildir. Dolayısıyla bu eserin günümüze intikal etmemiş olması çok daha güçlü bir ihtimaldir. Nitekim Fığlalı da bu eserin başka olduğunu söylemiştir. Albert Nasrî'nin neşrettiği baş tarafı eksik eserin ise *el-Milel*'in özeti olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Fığlalı, “Abdülkâhir el-Bağdâdî”, 1: 246.

<sup>121</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, thk. Hilmi Kâmil Es'ad Abdülhâdî (Ammân: Dârü'l-Advâ, t.y.), 34-35.

<sup>122</sup> Bedevî, *Mezâhib*, 1: 637-638; Aruçî, *Abdülkâhir el-Bağdâdî ve el-Esmâ ve's-Sıfât Adlı Eseri*, 46-47.

<sup>123</sup> Bkz. Çelebî, “Sıfat”, 37: 105.

Kaynaklarda “*Tefsîrû esmâillahi’l-hüsnâ*”, “*Şerhü’l-esmâ*”, “*el-Esmâ ve’s-sıfât*”, “*Kitâbü’s-sıfât*” gibi farklı adlarla ifade edilen<sup>124</sup> bu eserin içeriğini en iyi yansıtan adlandırma Aruçi’ye göre *el-Esmâ ve’s-sıfat* ismidir. Aynı zamanda bu ismin müellif nüshasına en yakın tarihli Raşit Efendi nüshasının kapağında yer alması da ona göre bu tercihi desteklemektedir. Oldukça hacimli ve alanındaki en geniş mâlumâtı içeren eserlerden biri olan *el-Esmâ ve’s-sıfât*’ın üç nüshası tespit edilmiştir. Bu nüshalardan biri Kayseri Raşit Efendi Kütüphanesi’nde 497 numarada kayıtlı nüshadır. Bu nüsha bazı hatalar barındırır da diğer nüshalara nispetle en eski ve en az hatalı nüshadır. İkinci nüsha British Museum’da [Br. Mus. Or. 7547 (Dl 12)] numarada kayıtlıdır. Oldukça geç denilebilecek bir tarihte istinsah edilen bu nüshada bazı hatalar bulunmasının yanı sıra bazı kısımlarda yaklaşık bir varağı bulan metinde düşmeler de söz konusudur. Son nüsha ise Yeğen Mehmet Paşa Kütüphanesi’nde (07 Ak 43-297.412) şeklinde kayıtlı bulunan nüshadır. Bu nüshadaki eksik kısımların British Museum nüshasıyla benzerlik arz ettiği ifade edilmektedir. Aruçi’ye göre son iki nüshanın hangisinin tarih olarak önce olduğuna dair kesin bir şey söylenemese de bu iki nüsha aynı silsileye ait olduğu gibi Raşit Efendi Kütüphanesi nüshasında olmayan kısımların bu nüshalarda da olmaması, bu iki nüshanın Raşit Efendi Kütüphanesi nüshasıyla da aynı silsileye ait olduğunu göstermektedir.<sup>125</sup>

Bu kitabın müellife nispetinde kuşku bulunmamaktadır. Zira bütün kaynaklarda farklı isimlerle ifade edilmiş olsa da Bağdâdî’nin bu konuda bir eserinin olduğu ittifakla zikredilmiştir. Ayrıca kaynaklarda bu eserden alıntıda bulunulan pasajlar da elimizdeki

---

<sup>124</sup> Bu adlandırmalarla ilgili bkz. Kütübî, *Fevâtü’l-vefeyât*, 2: 372; Sübkî, *Tabakât*, 3: 239; Celâleddîn es-Süyûtî, *el-Müzhir fî ulûmi’l-lügâ ve envâihi*, haz. Muhammed Ahmed Câdelmevla Bek ve dğr., ikinci baskı (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, t.y), 1: 20-21; Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn*, 2: 1432; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü’l-ârifin*, 1: 606; Zebîdî, *İthâfî sâdeti’l-müttekîn bi şerhi İhyâi ulûmi’l-dîn* (Dârü’l-Fikr, t.y), 2: 2; Brockelman Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur, Supplementband (GAL Suppl.)*, (Leiden: 1937-1942), 1: 667; Hayreddîn ez-Ziriklî, *el-A’lâm kâmusu terâcim li eşheri’r-ricâl ve’n-nisâ ve’l-mütearribîn ve’l-müsteşrikîn* (Kahire, 1373-78/1954-59), 4: 173. Ayrıca Şerafettin Gölcük “*Kitâbü’s-Sıfât*” ile “*Tefsîrû esmâillahi’l-hüsnâ*”nın iki farklı eser olduğunu iddia etse de Fığlâlî bu iki eserin aynı eser olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Gölcük, “*Abdu’l-Kâhir Bağdâdî*”, 80-81; Fığlâlî, *Abdülkâhir el-Bağdâdî*, 1: 246. Aruçi de Fığlâlî gibi bütün bu isimlerle anılan kitabın *el-Esmâ ve’s-sıfât* olduğunu, karışıklığın Bağdâdî’nin kitabın ismini zikretmemesinden kaynaklandığını söylemiştir. Ona göre bunu doğrulayan başka bir husus ise farklı isimlerle bu kitaptan yapılan alıntılarının bu eserdeki ifadelerin aynısı olmasıdır. Bkz. Aruçi, *Abdülkâhir el-Bağdâdî ve el-Esmâ ve’s-Sıfât Adlı Eseri*, 104-105.

<sup>125</sup> Aruçi, *Abdülkâhir el-Bağdâdî ve el-Esmâ ve’s-Sıfât Adlı Eseri*, 114-119.

nüshalarda birebir yer almaktadır.<sup>126</sup> Öte yandan Bağdâdî'ye nispetinde şüphe bulunmayan *Usûlü'd-dîn* ve *el-Fark beyne'l-firak* gibi eserlerle *el-Esmâ ve's-sıfât*'ın hem üslûb hem de düşünce olarak yakın olması, aynı müellifin kaleminden çıktıklarını göstermektedir. Yine müellife nispet edilen kitaplara bu eserde birçok kez atıfta bulunulması da<sup>127</sup> *el-Esmâ ve's-sıfât*'ın müellife ait olduğu noktasında kesin kanaat oluşturmaktadır.

Bablar şeklinde tasnif edilen *el-Esmâ ve's-sıfât* yirmi iki babdan oluşmaktadır.<sup>128</sup> İlk on sekiz bab giriş mesabesinde olup isimler ve sıfatlar hakkında genel bilgiler ihtiva etmektedir. Bu bablarda isim, sıfat ve vasıf kavramları, isim-müsemma tartışmaları, Arapça'da bulunan isim kalıpları ve Allah'ın isimlerinin bu kalıplardan hangilerinde bulunduğu, genel olarak sıfatlar özel olarak da Allah'ın sıfatlarının kısımları ve değişik taksim yöntemleri, Allah'ın isim ve sıfatlarında tevkifilik meselesi, sıfatların vâcip, câiz ve imkânsız olma bakımından hükümleri, Allah'ın isimlerinin bulunduğu rivayetler ve bu rivayetlerin muhtevasının değerlendirilmesi, Allah'ın isimlerinin doksan dokuz isimle sınırlı olmaması ve bu isimlerin farklı taksimlere konu olması vb. birçok konu ele alınmıştır. On dokuzuncu bab ise müellifin alfabetik sıraya göre isimleri şerh ettiği bölümdür. Kitabın yaklaşık dörtte üçlük bir kısmını oluşturan bu babda yirmi dört harf başlığı altında yaklaşık 150 isim şerh edilmiştir. Yirminci babda ise esmâ-i hüsnâ hadisinde bulunmadığı halde Kur'an'da bizzat veya mâna olarak bulunan aynı zamanda ümmetin icmâ ettiği isimler ele alınmıştır. Bu isimlerden bazıları şerh edilmiş bazılarının da Allah için kullanılmasının câiz olduğu ifade edilmiştir. Bu kısımda ise kırka yakın isim zikredilmiştir. Son iki baktan birincisinde “irade” sıfatı ve Allah'ın

---

<sup>126</sup> Örnek olarak bkz. Bedruddîn ez-Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh*, haz. eş-Şeyh Abdulkâdir Abdullah el-Ânî-Ömer Süleymân el-Eşkar, ikinci baskı (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1413/1992), 2: 16; Süyûtî, *Müzhir*, 1: 20-21.

<sup>127</sup> Bkz. Müellifin bu kitapta isimlerini verdiği eserleri için bkz. Aruçi, *Abdülkâhir el-Bağdâdî ve el-Esmâ ve's-Sıfât Adlı Eseri*, 106.

<sup>128</sup> Aruçi “el-Esmâ ve's-sıfât” maddesinde bu eserin 21 babdan oluştuğu izlenimini veren ifadeler kullanmıştır. Şöyle ki, eserin alfabetik sıraya göre isimlerin şerh edildiği on dokuzuncu babın ardından irade ve kelâm bahislerinin ele alındığı iki bab daha olduğunu söylemiştir. Bkz. Aruçi, “el-Esmâ ve's-Sıfât” *Türkiye diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1995), 11: 420. Buna göre ise eser yirmi bir babdan oluşmuş olacaktır. Ancak on dokuzuncu babdan sonra üzerinde icmâ olan fakat naslarda bulunmayan bazı isimlerin zikredilip kısaca açıklandığı bir bab daha bulunmaktadır. Dolayısıyla eser yirmi bir değil yirmi iki babdan oluşmaktadır. Muhtemelen bu nokta Aruçi'nin söz konusu maddeyi telif ederken dikkatinden kaçmış olmalıdır. Çünkü doktora çalışmasında bu baktan da bahsetmiştir. Bkz. Aruçi, *Abdülkâhir el-Bağdâdî ve el-Esmâ ve's-Sıfât Adlı Eseri*, 109.

“mürîd” olarak isimlendirilmesi ele alınırken, son bab ise “kelâm” sıfatı ve Allah’ın “mütেকellim” olarak isimlendirilmesine tahsis edilmiştir.

*el-Esmâ ve’s-sifât* esmâ-i hüsnâ şerhlerinin günümüze ulaşan ilk örnekleri arasında sayılabilir. Zira kaynaklarda Bağdâdî öncesinde bazı esmâ-i hüsnâ şerhlerinin isimleri verilse hatta bizzat Bağdâdî şerhinde bazı eserlerden bahsetse de<sup>129</sup> günümüze ulaşan ancak birkaç eserden söz edilebilir. Bağdâdî öncesi olup bugün elimizde olan esmâ-i hüsnâ şerhlerine bakacak olursak özellikle dil bilgini âlimlerin eserlerini görmekteyiz. Ebû İshâk ez-Zeccâc’ın (ö. 311/923) *Tefsîru esmâillâhi’l-hüsnâ* ve öğrencisi Ebû’l-Kâsım ez-Zeccâcî’nin (ö. 337/949) *İştikâku esmâillah* isimli eserleri bu türün günümüze ulaşan ilk örnekleridir. Yanı sıra Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme’nin (ö. 311/924) *Kitâbu’t-tevhîd ve isbâti sıfâtî’r-Rabb* ve Ebû Abdillâh İbn Mende’nin (ö. 395/1005) *Kitâbü’t-tevhîd ve ma’rifeti esmâillâhi azze ve celle ve sıfâtîhi ale’l-ittifâk ve’t-teferrüd* isimli eserleri de bu kategoride ele alınmıştır. Ancak İbn Huzeyme’nin eserine esmâ-i hüsnâ şerhi demenin pek mümkün olmadığını söylemeliyiz. Bu eser daha çok sıfatlar özellikle de haberî sıfatlar hakkındadır. İbn Mende’nin eseri ise esmâ-i hüsnânın geçtiği âyet ve hadisleri verme şeklindedir. Dolayısıyla bu iki eserin bir esmâ-i hüsnâ şerhi olarak değerlendirilemeyeceğini belirtmeliyiz.

Bağdâdî öncesi esmâ-i hüsnâ şerhi adına günümüze ulaşan Zeccâc ve Zeccâcî’nin kaleme aldığı dilsel yönü ağır basan esmâ-i hüsnâ şerhlerinden bahsedebiliriz. Ebû Abdillâh el-Halîmî’nin Minhâc isimli eserinde de esmâ-i hüsnânın beşli tasnife tabi tutulup kısaca şerh edilmesi durumu söz konusudur. Benzer şekilde Ebû Süleymân el-Hattâbî’nin (ö. 388/988) *Şe’nü’d-duâ* adıyla neşredilen *Tefsîrû’l-esmâ ve’d-de’âvât* isimli eseri de esmâ-i hüsnânın şerhine yönelik önemli bilgiler içermektedir. Ancak bu iki eser de esmâ-i hüsnâ konusuna münhasır değildir. Bunları da dâhil edecek olursak Bağdâdî öncesinden günümüze ulaşan dört esmâ-i hüsnâ şerhi içerisinde Bağdâdî’nin

---

<sup>129</sup> Esmâ-i hüsnâ şerhini konu alan yüze yakın eser *Keşfü’z-zunûn* ve zeyllerinde zikredildiği belirtilmektedir. Bkz. Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, 11: 417. Bu eserlerden ancak bir kısmı Bağdâdî öncesi olup bunlar içerisinde de birkaç eser günümüze ulaşabilmiştir. Mu’tezile kelâmcılarının bu hususta birçok telifte bulunduğu ifade edilmiştir. Bu eserler günümüze ulaşmadığı gibi kaynaklarda zikri geçen Ebû Bekir Ahmed b. İshâk en-Nisâbûrî’nin (ö. 342/957) *el-Esmâ ve’s-Sifât* ve Ebû Abdillâh Muhammed b. Hafif eş-Şîrâzî’nin (ö. 371/981) *İ’tikâdü’t-tevhîd bi isbâti ’l-esmâ ve’s-sifât* isimli eserleri de günümüze ulaşmamıştır. Bkz. Aruçi, *Abdülkâhir el-Bağdâdî ve el-Esmâ ve’s-Sifât Adlı Eseri*, 77-78, 84-85. Aynı şekilde Bağdâdî’nin istifa edip ismini verdiği Ebû’l-Abbâs el-Müberred’in (ö. 286/899) *Tefsîrû esmâillâhi azze ve celle* isimli esmâ-i hüsnâ şerhi de bugüne ulaşmamıştır. Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 54a, 63a. Krş. Aruçi, 251.



sadece Zeccâc'ın görüşlerine atıfta bulunduğunu görmekteyiz. Diğer eserlerden istifade ettiğine dair bir ifadesine rastlayamadık. Nitekim Bağdâdî istifade ettiği esmâ-i hüsnâ şerhi olarak iki esere atıf yapmıştır. Bunlar Müberred ve Zeccâc'ın esmâ-i hüsnâ şerhleridir.<sup>130</sup> Bu iki eserin de dil bilginlerine ait olması Bağdâdî öncesi güçlü bir Ehl-i sünnet kelâmcısının müstakil bir esmâ-i hüsnâ şerhinin olmadığını ya da en azından Bağdâdî'ye ulaşmadığını<sup>131</sup> göstermektedir.

Bir Ehl-i sünnet kelâmcısının kaleminden olması, hem isim hem de sıfatların kelâmî perspektiften ele alınması, yoğun kelâmî ve dilsel tahliller içermesi, farklı dinler ve mezheplerin görüşlerinin tafsilâtıyla mukayese edilmesi, isimlerin alfabetik sıraya göre şerh edilmesi ve oldukça kapsamlı olması gibi birçok açıdan ilk olma özelliği taşıyan bu eserin, önceki şerhlerle mukayese edildiğinde bu gelenekte -kendisinin de işaret ettiği gibi<sup>132</sup>- yeni bir model oluşturduğu söylenebilir. Ancak sonraki dönemlerde bu eserin ihtiva ettiği içeriğe uygun bir bilinirliğe ve tanınırlığa sahip olduğunu söyleyemeyiz. Sadece bazı kaynaklarda ismine ve bu kitaptan alıntılara rastlayabilmekteyiz. Aruçi'ye göre bunun iki sebebi vardır. Birincisi müellifin bu eseri ömrünün sonunda yazdığı için duyurup neşretmeye fırsat bulamamasıdır. İkincisi ise Beyhakî'nin aynı isimli eserinin ilmi çevrelere daha kolay ulaşması ve Gazzâlî, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ve Râzî gibi önemli isimlerin bu alanda eserler ortaya koymasıyla *el-Esmâ ve's-sıfât*'ın onların gölgesinde kalmış olmasıdır.<sup>133</sup> Dolayısıyla Aruçi'ye göre eserin geniş çevrelere ulaşamaması bu eserden kaynaklanmayıp dış faktörlerle ilgilidir.

Kanaatimizce Aruçi'nin belirttiği sebepler eserin tanınırlığına olumsuz etkide bulunmuş olsa da eserin kendi yapısından kaynaklanan bazı durumlar bu noktada daha etkilidir. İkinci bölümde Bağdâdî'nin şerh yöntemini ele alırken işleyeceğimiz üzere bu eser

---

<sup>130</sup> Bkz. Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 54a, 63b, 234a, 237a.

<sup>131</sup> Esasında Bağdâdî sonrası pek çok esmâ-i hüsnâ şârihinin sıkça atıfta buldukları, kelâmcı olmasa da itikâdî konular üzerine eğilmiş muhaddis, şârih Ebû Süleymân el-Hattâbî'nin (ö. 388/988) *Şerhü'l-esmâillahi'l-hüsnâ* isimli eserinin her hangi bir nüshası bulunamamıştır. Ancak aynı müellifin *Tefsîru'l-esmâ ve'd-de'âvât* isimli eseri günümüze ulaşmıştır. *Şe'nü'd-duâ* adıyla neşredilmiştir. Bkz. Yurdağır, *Esmâ-i hüsnâ*, 50. Bu esere bakıldığı zaman bu konuda son derece vukûflu bir isim olduğu anlaşılmaktadır. Örnek olarak “selâm” ismine bkz. Ebû Süleymân el-Hattâbî, *Şe'nü'd-duâ*, thk. Ebû Yûsuf ed-Dekkâk (Dımaşk: Dâru'l-Me'mun, 1404/1984), 41. Ancak Bağdâdî'nin Hattâbî'den istifade ettiğine dair bir ifadesine rastlayamadık. Ancak istifade ettiği kanısını veren bazı tutumlarının olmadığını da söyleyemeyiz.

<sup>132</sup> Bkz. Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 1a. Krş. Aruçi, 3.

<sup>133</sup> Aruçi, “el-Esmâ ve's-Sıfât”, 11: 421.

dilsel ve kelâmî tartışmalara konunun ihtiyaç duyduğunun çok ötesinde yer vermiştir. Bu ise kitabın insicamını bozmuş, yazılma gayesi olan Allah'ın isim ve sıfatlarını açıklama amacından uzaklaştırmıştır. Ayrıca bu tartışmalara yer verirken bazen incelenen konuyla ya hiç bağlantı kurulmamış ya da zorlama bağlantılar kurulmuştur. Böylece eserin okunması zorlaşmıştır. Konuyla doğrudan bağlantılı olmayan birçok meselenin bulunması eseri oldukça hacimli hale getirmiştir. İnsicâm sorununun yanı sıra yazı malzemelerinin ve imkânlarının kısıtlı olduğu bir dönemde bu kadar hacimli bir eserin çokça istinsah edilememesi de tanınmasını zorlaşmıştır. Bununla beraber eserin hiç tanınmadığı da söylenemez. Tespit edilmiş üç nüshasının bu güne ulaşmış olması, öte yandan Bedrüddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), Celâlüddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505) ve Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî (ö. 1205/1791) gibi önemli isimlerin bu eserden alıntılarda bulunması<sup>134</sup> ilmî çevrelerce bilinirliğinin kanıtıdır. Aynı zamanda isim vermeden yapılan bazı nakillerin doğrudan bu kitaptan olması da bu duruma işaret etmektedir.<sup>135</sup> Yani elden ele dolaşmış okunan bir kitap olmasa da ilgililerince bilinip istifade edilen bir eser olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Bu noktada *el-Esmâ ve 's-sifât* sonraki esmâ-i hüsnâ şerhlerini etkilemiş midir? Ya da ne ölçüde etkilemiştir? soruları akla gelmektedir. Bu eserden sonra telif edilen Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Kitâbu'l-esmâ ve 's-sifât*, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *et-Tahbîr ve 't-tezkîr*, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâillahi'l-hüsnâ*, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) *el-Emedü'l-aksâ*, Râzî'nin (ö. 606/1210) *Levâmiu'l-beyyinât* isimli eserleri gibi önde gelen esmâ-i hüsnâ şerhlerine bakıldığı zaman doğrudan -Beyhakî'nin eserindeki bir yer hariç- Bağdâdî'nin bu eserine atıf yapıldığını göremiyoruz. Buradan hareketle mezkûr isimlerin bu eserden habersiz olduklarını söylemek ise bize göre isabetli değildir. Zira bu eserlerin şârihlerinden Beyhakî ve Kuşeyrî'nin Bağdâdî'nin öğrencilerinden olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla hocalarının bu eserden habersiz olmaları pek mümkün değildir. Yine Gazzâlî'nin hocası Cüveynî de Bağdâdî'den ders almıştır. Dolayısıyla Bağdâdî Gazzâlî'nin hocasının hocası

---

<sup>134</sup> Bkz. Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît*, 2: 16; Süyûtî, *el-Müzhir*, 1: 20-21; Zebîdî, *İthâf*, 2: 2.

<sup>135</sup> Örneğin Şemsüddîn Kirmânî'nin (ö. 786/1384) Allah'ın doksan dokuz ismi ifadesindeki doksan dokuz sayısının hikmetine dair söyledikleri birebir Bağdâdî'nin bu eserindeki ifadelerle aynıdır. Bkz. Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 50a-51a. Krş. Aruçî, 230-234. Bu muhtevayı krş. Bedrüddîn el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. eş-Şehât Ahmed et-Tahhân ve dğr. (Kahire: es-Sehhâr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 2012)13: 11

olmaktadır. Bu açıdan en azından bu üç ismin Bağdâdî'nin eserinden haberdar olması gerektiğini düşünmekteyiz.

Karşılaştırmalı olarak incelendiğinde söz konusu müelliflerin *el-Esmâ ve's-sıfât*'tan istifade ettikleri görülmektedir. Örneğin “cebbâr” ismini şerh ederken Kuşeyrî *el-Esmâ ve's-sıfât*'tan istifade ettiği izlenimini vermektedir.<sup>136</sup> Yine Bağdâdî'nin isimlerle ilgili tasavvufî bazı aktarımlarda bulunmaya çalışmasının Kuşeyrî'nin şerh yöntemine ilham verdiği de söylenebilir. Beyhakî ise esmâ-i hüsnâ şerhinde Allah katında saklı isimlerin olduğunu ifade eden rivayeti Bağdâdî'nin -kitap ismi vermeksizin- “kitabından” olduğunu söyleyerek aktarmış ve Bağdâdî'nin bu rivayeti isimlerin doksan dokuzdan daha fazla olduğuna delil olarak gösterdiğini ifade etmiştir. Bir nevi isimlerin doksan dokuzdan fazla olduğu iddiasında Bağdâdî'yi referans olarak vermiştir.<sup>137</sup> Gazzâlî'nin *Maksadü'l-esnâ* isimli eserini incelediğimizde ise bazı kısımlarda Bağdâdî'nin aktardığı argümanları aynen tekrarladığını görebilmekteyiz.<sup>138</sup>

Râzî ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin eserlerindeki bazı ifadeler ve telif yöntemleri bu eserden istifade ettiklerini düşündürmektedir. Nitekim Râzî'nin *Levâmi'u'l-beyyinât*'nda Bağdâdî'nin dile getirdiği bazı tasnifleri “bazı kelâmcılar demişlerdir ki” diyerek aktardığını görmekteyiz.<sup>139</sup> Öte yandan Râzî “Allah” isminin kökenine yönelik bazı iddialara Bağdâdî'nin verdiği cevapları “bazıları demiştir ki” ifadesiyle aktarıp tartışmıştır.<sup>140</sup> Yine *el-Emedü'l-aksâ*'yı tahkik edip önemli bir mukaddime kaleme alan Abdullah et-Tevrâtî ve Ahmed Arrûbî *el-Emedü'l-aksâ*'nın Bağdâdî'nin bu eseriyle çok benzerlik göstermesine rağmen eserde *el-Esmâ ve's-sıfât*'a atıfta bulunulmamasını hayretle karşılamışlardır. Bununla beraber *el-Emedü'l-aksâ*'da ismi zikredilmese de İbn Arabî'nin *el-Esmâ ve's-sıfât*'tan istifade ettiğini düşündüklerini belirtmişlerdir.<sup>141</sup> Bu

---

<sup>136</sup> Bkz. Kuşeyrî, *et-Tahbîr*, 33. Krş. Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 87b-88a.

<sup>137</sup> Bkz. Beyhakî, *Kitâbu'l-Esmâ ve's-sıfât*, 1: 30-31.

<sup>138</sup> Allah'ın isimlerinin doksan dokuzdan fazla olduğuna dair Gazzâlî'nin dile getirdiği argümanları Bağdâdî de görebiliriz. Yine ism-i a'zâmin doksan dokuz isimle durumu hakkında söyledikleri de müellifin ifadeleriyle oldukça yakındır. Bkz. Gazzâlî, *Maksadü'l-esnâ*, 131-133, 136. Krş. Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 48a-49b, 57b-58a, Krş. Aruçi, 223-226, 266-270.

<sup>139</sup> Bu benzerliğe örnek olarak bkz. Râzî, *Levâmi'*, 50-51. Krş. Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 34b. Krş. Aruçi, 165-166.

<sup>140</sup> Bkz. Râzî, *Levâmi'*, 118-119. Krş. Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 55a-56b. Krş. Aruçi, 253-255, 259-260.

<sup>141</sup> Bkz. Abdullah et-Tevrâtî-Ahmed Arrûbî, “Dirâse”, *el-Emedü'l-aksâ*, 1: 54.

benzerliği hangi noktalardan kurduklarını söylememiş olsalar da bazı noktalardaki benzerlik dikkatten kaçmamaktadır. Örneğin isimleri şerh ederken önce o ismin hangi naslarda bulunduğunun belirtilmesi sonra sözlük anlamlarını verilip bu anlamlardan uygun olanların ifade edilmesi ve bu mnalardan hangisine göre zt sıfatı hangisine göre fiil sıfatı olduğunun belirtilmesi Bağdd'nin yöntemiyle oldukça benzerdir.<sup>142</sup> Hatta bu yöntemin görüldüğü eserlerde doğrudan ya da dolaylı yönlerden Bağdd etkisinin olduğunu söyleyebiliriz. Zira bu noktayı güçlü bir şekilde dile getiren Bağdd ncesi bir esm-i hsn şrihini bilmiyoruz.

Yukarıdaki bilgiler ışığında Bağdd'nin bu eserinden, sonraki esm-i hsn şerhlerinde yöntem, delillendirme ve materyal olarak istifa edildiğini, daha doğrusu bu alanlarda müellifin sonrasını belli lde etkilediğini ve onlara ilham kaynağı olduğunu söyleyebiliriz. Ancak kanaatimizce kitabın kendinden kaynaklı bazı sorunlar, içeriğinin tam olarak yoğrulmamış olması müellifi derlemeci konumuna yerleştirmiştir. Bu ise sonraki müelliflerin doğrudan ismini vererek ve kendisine nispet ederek atıf yapmalarına mani olmuştur. Nitekim bu eserden haberdar olduğunu kesin bir şekilde bildiğimiz Beyhak, eserinde isimlerin şerhi bağlamında sayısız kez Halim'nin *Minhac*'ını refererans vermesine rağmen Bağdd'nin eserinden bir kere ve kitabın ismini vermeksizin bahsetmiştir. Ancak *el-Esm ve 's-sıfat* olmasaydı ne Beyhak'nin ne de diğerlerinin kaleme aldığı bu denli sınırları netleşmiş güçlü esm-i hsn şerhleri meydana gelebilirdi. Bu açıdan Bağdd'nin söz konusu eseri esm-i hsn şerhi bağlamında önceki birikimi toplamış olması ve yepyeni perspektifler sunması itibariyle yeni bir model ve bir sıçrama denemesidir. Her ne kadar *el-Esm ve 's-sıfat* adına bu denemenin başarılı olduğunu tam olarak söyleyemesek de sonrasında gerçekleşen sıçramanın bu eserden bağımsız olmadığını da ifade etmeliyiz. Dolayısıyla Bağdd'nin eseri dil, kelm, tasavvuf ve hadis gibi farklı geleneklerin esm-i hsn şerhi noktasındaki bütün mlumtını birleştirmeye çalışması itibariyle esm-i hsn şerhi geleneğinde görünmez bir halka konumundadır. Sonraki dönem esm-i hsn şrihlerinin birçoğu doğrudan ya da dolaylı olarak Bağdd'den istifade etmişlerdir.

---

<sup>142</sup> *el-Emedü'l-aks* hakkında doktora çalışması yapan Ramazan Biçer bazı benzerlikler olmakla birlikte Bağdd'ye hiç atıfta bulunulmaması ve alt başlıklarda ciddi farklılıklar bulunması nedeniyle İbnü'l-Arab'nin Bağdd'den istifade ettiğini düşünmediğini belirtmiştir. Bkz. Ramazan Biçer, *Eb Bekir İbnü 'l-Arab ve el-Emedü'l-Aks Adlı Eseri* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1999), 62.

Ancak doğrudan müelliften istifade edenler belirttiğimiz durumlar nedeniyle kitabın ismini verme gereği duyacak kadar kendilerini borçlu hissetmemişlerdir.

Esmâ-i hüsnâ şerhi bağlamındaki öneminin yanı sıra bu eserde kelâmî meseleler ve tartışmalar da ince ayrıntılarına varıncaya kadar zikredilmiştir. Nitekim Zebîdî bu eseri sadece esmâ-i hüsnâ şerhi olarak değil, Ehl-i sünnet kelâmının da çok önemli bir kaynağı olarak değerlendirmiştir.<sup>143</sup> Ayrıca müellifin diğer dinlerin ve fırkaların inanışlarını ve kabullerini tafsilâtıyla aktarmaya gayret etmesi eseri ansiklopedik hüviyete bürümüş dinler ve mezhep tarihiyle ilgili önemli bilgiler içeren bir kaynak haline getirmiştir. Esasında bu eser hem kelâm literatürü için hem de mezhepler ve dinler tarihi yani “milel ve nihâl” literatürü için çok değerli bir kaynak konumundadır. Günümüze ulaşan esmâ-i hüsnâ şerhlerinden hiçbirinde bu ölçüde kelâmî perspektiften bir esmâ-i hüsnâ okuması yapıldığını söyleyemeyiz. Dolayısıyla bu eser Zebîdî’nin de ifade ettiği gibi Ehl-i sünnet kelâmının çok önemli bir kaynağıdır. Yanı sıra kelâmın çerçevesinin Allah’ın isim ve sıfatlarıyla ne denli belirlenmiş olduğunu da göstermiştir.

Bu eserin diğer esmâ-i hüsnâ şerhlerinden ayrılan çok önemli bir yanı, kelâmî perspektiften esmâ-i hüsnâ şerhine yaklaşmasının sonucu olarak ilim, kudret gibi masterlarla ifade edilen mâna sıfatlarının üzerinde oldukça yoğun bir şekilde durmuş olmasıdır. Nitekim müellifin bir kelâm eseri olan *Usûlü’-d-dîn*’de “ilim” sıfatıyla ilgili incelemesinin çok daha fazlasını “âlim” ismini açıklarken görebilmekteyiz. Zira kelâm geleneğindeki sıfat tartışmalarının temeli esas olarak Allah’ın isimlerinin kabulüyle ilgili olmayıp mâna sıfatlarının kabulüyle alakalıdır. Bu nedenle müellifin mâna sıfatlarını ispat adına hem giriş mesabesindeki kısımlarda hem de bu sıfatlara delâlet eden ilgili isimlerde bu konular üzerinde ciddi bir şekilde durması oldukça dikkat çekici ve orijinal bir yaklaşımdır. Yanı sıra müellifin Ehl-i hadîs’in sıfat olarak kabul ettiği ve sonraları haberî sıfat olarak isimlendirilen nitelemeleri sıfat olarak ifade etmeyip söz konusu nasları te’vil etmesi de haberî sıfatların te’vilinde İbn Fûrek’le başlayan dönüşümün Ehl-i sünnet kelâmına işlenmesi bakımından çok önemli bir aşamayı ifade eder. Bu açıdan kitabın isminin *el-Esmâ ve’s-sıfât* olması da oldukça manidardır.

Çalışmamız için “Bağdâdî’nin esmâ ve sıfât anlayışı” şeklinde bir başlık belirlememizde bu kitabın muhtevasının etkili olduğunu söylemeliyiz. Bununla beraber

---

<sup>143</sup> Bkz. Zebîdî, *İthâf*, 2: 2.

hem isimler hem de sıfatlar konusunda tek kaynağımız bu eserden ibaret değildir. Zira özellikle *Usûlü'd-dîn* olmak üzere Bağdâdî'nin diğer eserleri de bu iki konuyla da ilgili önemli bilgiler içermektedir. Aynı zamanda Bağdâdî'nin bazı noktalardaki fikri dönüşümünü anlama açısından da bu eserler önemlidir. Bununla beraber *el-Esmâ ve's-sıfât*'ın müellifin sıfatlar hakkında tutumunu ve esmâ-i hüsnâ şerhi geleneğindeki konumunu tam olarak yansıtmaması bakımından çalışmamızın esasını teşkil ettiğini de belirtmeliyiz.

*el-Esmâ ve's-Sıfât* hakkındaki bu incelemeden sonra Bağdâdî'nin Allah'ın esmâ ve sıfat anlayışını ele alabiliriz. Öncelikli olarak bu konunun temel kavram ve tartışmaları hakkındaki müellifin düşüncelerini ortaya koymaya çalışmamız yerinde olacaktır.

### **1.3. Allah Teâlâ'nın İsim ve Sıfatlarıyla İlgili Bazı Temel Kavram ve Tartışmalar**

Allah'ın isim ve sıfatları hakkında değerlendirme yapabilmek için öncelikle belli kavramları tahlil etmek gerekmektedir. İlk olarak “Allah'ın isimleri” ifadesiyle isim kavramı karşımıza çıkmaktadır. İsimle birlikte müsemmâ ve tesmiye gibi bağlantılı kavramlar ve bu kavramlar üzerindeki tartışmalar söz konusudur. Allah'ın sıfatları tabiriyle de sıfat kavramı ve bu kavramla bağlantılı vasf ve mevsuf gibi kavramlarla muhatap olmaktadır. Dolayısıyla isimle ilgili isim, müsemmâ ve tesmiye; sıfatla ilgili de sıfat, vasf ve mevsuf kavramlarını incelemek gerekecektir. Ayrıca isimlerin sıfatlarla ilişkisi konusu ve Allah'ın isim ve sıfatlarının birbiriyle aynı zamanda mahlûkâtın isim ve sıfatlarıyla ilişkisi bakımından önemli olan “teğâyür” ve “temâsül” kavramları da bu başlık altında incelenecektir.

Bağdâdî *el-Esmâ ve's-sıfât* isimli eserinde Allah'ın isim ve sıfatlarını ele almadan önce ciddi kavram tahlilleri yapmıştır. Yukarıda belirttiğimiz birçok kavramı Bağdâdî tafsilâtlı şekilde ele almış, o döneme kadarki konuyla ilgili muhtelif disiplinlerdeki birikimi yansıtmaya çalışmıştır. Dolayısıyla bu konuyu incelerken sağduyunun gereği olarak akla gelen giriş mesabesindeki temel kavram ve konuları Bağdâdî'nin sunduğu perspektiften ele almaya çalışacağız.

#### **1.3.1. İsim, Müsemmâ ve Tesmiye**

İsim varlık ve mânalara verilen ad anlamındadır. Müsemmâ ise bu adı alan ve bu adların delâlet ettiği şeydir. Tesmiye ise bu adlandırma ameliyesinin veya adın zikredilmesinin

ismidir.<sup>144</sup> İsmi müsemînânın kendisi kabul eden kelâmcılar ise bu kavramları farklı değerlendirmektedirler. Onlara göre isim varlığın kendisidir. İsim olarak bildiğimiz şeyler ise esasında tesmiyeden ibarettir. Tesmiyeye isim denmesi ise isme delâleti bakımından mecazendir.<sup>145</sup> Buna göre her ne kadar isim mecazen tesmiye anlamında kullanılsa da hakiki anlamıyla müsemînâ gibi isim de dilsel düzlemin dışındadır. Dolayısıyla dilsel düzlemde sadece tesmiye kavramı kalmaktadır. Tesmiyenin ise iki anlamı vardır. Birincisi isim verme ameliyesi, ikincisi ise verilen ismi zikretmektir. Bununla beraber söz konusu kelâmcılar, ikinci anlamıyla tesmiyeye rahatlıkla isim de diyebilmektedir. Örneğin Bağdâdî dillerin kökenine yönelik değerlendirmesini aktardığı kısma “me’hazi’l-esmâ ve’t-tesmiyât/ismilerin ve tesmiyelerin kaynakları” başlığını vermiştir.<sup>146</sup> İsim verme ameliyesi anlamında tesmiye dili var eden şeydir. Bu işlemin sonucunda ise dili oluşturan, isimler veya tesmiyeler olarak ifade edilen yapıtaşları var olurlar.

İsim, müsemînâ ve tesmiye başlığı altında öncelikle dili var eden tesmiye ameliyesini yani dilin kaynağını ele almak gereklidir. Ardından dili oluşturan yapıtaşları olması nedeniyle isim kavramının tahlili ve kısımları üzerinde durulacaktır. Sonrasında ise isim-müsemînâ tartışmalarına değinilecektir. Ancak bu üç başlığın herbirinde de ana gayenin Allah’ın isim ve sıfatları olmasının konuyu sırf dilbilim konusu olmaktan çıkarıp kelâmî çerçeveye yerleştirdiği de dikkatten kaçmamalıdır.

### 1.3.1.1. Dilin Kökeni

Dillerin nasıl ortaya çıktığı geçmişten bugüne insanların zihinlerini meşgul eden bir konudur. Antik Yunan felsefesinde bu konu tartışılmış çeşitli iddialar ortaya konmuştur. Herakleitos’a göre dilin kaynağı ilhamken, Democrit’e göre dil uzlaşma sonucu meydana gelmiştir. Platon da Herakleitos gibi dilin kaynağını ilhama dayandırmıştır. Aristo ise dilin uzlaşma sonucu oluşmakla birlikte sadece bundan ibaret olmadığını aynı zamanda insanın dil öğrenme kabiliyetiyle dünyaya geldiğini söylemiştir.<sup>147</sup> Ortaçağ

---

<sup>144</sup> Tefâtânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 2: 124.

<sup>145</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 2b. Aruçi, 5.

<sup>146</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 32b. Krş. Aruçi, 157.

<sup>147</sup> Ramazan Demir, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008), 84.

Hıristiyan dünyasında Kitab-ı Mukaddes'teki anlatıdan kaynaklı olarak dil, Allah tarafından insanlara verilmiş bir armağan olarak görülmüştür.<sup>148</sup> Modern dönemlerde ise dilin temelinde ilâhî bir dayanağı kabul etmeksizin dilin oluşumunu açıklama yaygınlaşmıştır. Bu görüşü savunanlar dilin beşerliliğini kabul etmekle birlikte nasıl oluştuğu noktasında doğal sesleri taklitten, işaret dilinin evrilmesine kadar pek çok farklı görüş ileri sürmüşlerdir. Bununla beraber bu dönemde dil yeteneğinin doğuştan ve genetik olduğunu vurgulayan görüşler de söz konusu olmuştur.<sup>149</sup>

İslâm düşüncesinde de dilin menşei ilk dönemlerden itibaren tartışılmıştır. Tartışmanın çerçevesini ıstılâh ve tevkif kavramları belirlemiştir. İstılâh ile kastedilen insanların bir kelimeyi bir mâna veya eşya için kullanmada ittifak edip uzlaşmalarıdır. Tevkif ise insanların isim koyma noktasında bir etkisi olmayıp, dilin Allah tarafından insanlara öğretildiği görüşüdür. Esasında bu konuya kelâmcıların ilgi göstermesinin en önemli nedeni entelektüel bir tecessüsten ziyade Allah'ın isimlerinin tevkifî ya da ıstılâhî oluşu tartışmasını etkiliyor olmasındandır. Nitekim Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) dile ait unsurlarda bir tevkif olmaksızın isim verebilmede bir olumsuzluk olmamasına dayanarak Allah'ın isimlerinin de böyle olduğunu, dolayısıyla tevkif olmaksızın Allah'a isim izâfe edilebileceğini söylemiştir.<sup>150</sup>

Bağdadî dilin kaynağı hakkında üç görüşe yer vermiştir. Birincisi dilin tevkifî olması, ikincisi dilin uzlaşmaya dayanması, üçüncüsü ise sadece ilk dilin tevkifî olup diğer dillerle ilgili her ikisinin de mümkün görülmesidir.<sup>151</sup> Aslında Bağdadî'nin naklettiği bu üç görüş dışında başka görüşler de vardır. Bunlardan biri Ebû İshâk İsferyânî'nin benimsediği, dilin üzerinde ıstılâhın gerçekleşebileceği belli bir miktarının tevkifle olup geri kalanı için ise her iki ihtimalin de mümkün olması görüşüdür. Bir diğeri bütün bu ihtimalleri mümkün görmekle birlikte herhangi birisini tercih etmeyen tevakkuf görüşüdür. Bu yaklaşımı ilk olarak Bâkılânî ileri sürmüştür. İmâmü'l-Haremeyn el-

---

<sup>148</sup> Demir, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, 85

<sup>149</sup> Demir, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, 85-87.

<sup>150</sup> Kâdî Ebi'l-Hasen Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*, nşr. Mahmûd Muhammed el-Hudayrî (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1962), 5: 179.

<sup>151</sup> Bağdadî, *el-Esmâ*, vr. 32b-33a. Krş. Aruçi, 157-159.



Cüveynî gibi çok önemli isimler de buna katılmışlardır.<sup>152</sup> Ancak Bağdâdî son iki görüşe yer vermemiştir.

Bağdâdî uzlaşma görüşünü Mu‘tezile’nin ekserisine ve Dehriyye’ye nispet etmiştir. Onlara göre dil, o dili konuşanlar arasında oluşan ıstılâhtan başkası değildir. Dolayısıyla dilin oluşmasında tevkiften bahsedilemez.<sup>153</sup>

Müellif sahâbe, tabiîn ve müfessirlerin büyük çoğunluğuna göre ise dilin kaynağının tevkif olduğunu söylemiştir. Yani her dili konuşana Allah o dili Hz. Âdem’e isimleri öğrettiği gibi öğretmiştir. Hatta Hz. Âdem’den önceki melekler ve cinler de dillerini başlangıçta tevkifle bilmişlerdir. Bu öğretimin nasıl gerçekleştiğini ise Bağdâdî “bir istidlâl olmaksızın kalplerinde dile dair zorunlu bilgiyi yaratma” şeklinde ifade etmiştir.<sup>154</sup> Bağdâdî bazı tarihçilerin tüm dillerin tevkifî olduğuna dayanak olacak bir nakillerini de aktarmıştır. Buna göre insanlar tûfan sonrası gemiden indiklerinde tek bir dil konuşurken Babil’e yerleştikten sonra Nûh evladının bir günde dilleri dönüşmüştür. Bu hadise sonrasında da birbirlerini anlamaz olmuş ve yeryüzüne dağılmışlardır. Diller karıştığı/tebelbül için o bölgeye Babil denmiştir.<sup>155</sup> Bu anlatıya göre ilk dil gibi sonraki dillerde de doğrudan ilâhî müdahale söz konusudur.

Bağdâdî, “dillerin temelinde tevkifî bir dil kaynak olarak bulunmalı” görüşünü Ehl-i sünnet’in muhakkiklerine nispet etmiştir. Bu kimselere göre ilk dilde ıstılâh olması imkânsızdır. İlk dil tevkifî olunca sonraki dillerin tevkifî olması da istîlâhî olması da mümkündür. Bu iki mümkünden hangisinin vâki olduğuna dair kesin bir şey söylenemez.<sup>156</sup> Bağdâdî’nin benimseyerek aktardığı bu görüşün kime ait olduğu daha doğrusu muhakkik Ehl-i sünnet âlimleriyle kimi kastettiğine dair bir açıklaması yoktur. Esasında bu görüş Ebû İshâk İsferyînî’nin görüşüne benzemektedir. Ancak İsferyînî’de dilin belli bir miktarında tevkif söz konusuyken, aktarılan bu görüşte ilk

---

<sup>152</sup> Süyûtî, *el-Müzhir*, 1: 20-21.

<sup>153</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 32b. Krş. Aruçi, 157.

<sup>154</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 32b. Krş. Aruçi, 157.

<sup>155</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 32b. Krş. Aruçi, 158. Esasında bu anlatı Tevrat’ta bulunmaktadır. Bkz. Tevrat, *Tekvin*, Bap 11, 6-9.

<sup>156</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 32b. Krş. Aruçi, 158.

dilin tamamında tevkif söz konusudur. Bu nedenle Zerkeşî, Bağdâdî'nin aktardığı bu görüşü Bağdâdî'ye ait müstakil bir görüş olarak nitelendirmiştir.<sup>157</sup>

Dilin tevkifliliğinin Allah'ın isimlerinin tevkifliliği noktasında etkili olduğu ifade edilmişti. Zira nesnelere dair doğrudan isim verme gücü olmayan insanın kendisinin ve herkesin Yaraticısı'na isim vermesi zaten düşünülemez. Bağdâdî'nin tercih ettiği anlayışla Allah'ın isimlerinin tevkifliliği anlayışının da uyumlu olduğunu söyleyebiliriz. Zira müellif Allah'ın isimlerinin tevkifliliğini savunsa da naslarda mânası bulunan bazı nitelemelerin ümmetin icmâ etmesi durumunda Allah için isim olarak kullanılabileceğini söylemiştir.<sup>158</sup> Bu ise dilin bir kısmının tevkifi olup diğer kısmının uzlaşım neticesi oluşması görüşüne belli ölçüde benzemektedir.

### 1.3.1.2. İsmın Anlamı ve Kısımları

Sözlükte isim bir şey için vaz' edilmiş, cevher olsun araz olsun bir mânaya delâlet eden lafız olup harf ve fiili kapsar. Nahivciler ise ismi harf ve fiille birlikte kelimenin üç türünden biri olarak ifade ederler.<sup>159</sup> Sözlük anlamına uyumlu olarak Bağdâdî isim kelimesinin esasında bütün müsemmaları kapsadığını belirtip nahivcilerin ismi sınırlandırdıklarına dikkat çekmiştir.<sup>160</sup> Nahivcilerin ismin özel bir kelime cinsi olmasında ittifak etmekle birlikte ismin anlamı ve tanımı konusunda kendi aralarında farklı görüşlere sahip olduklarını belirten müellif, bu görüşlere tercih bildirmeksizin değinmiştir. Şöyle ki, bir kısım nahivcilere göre isim tekil/müfred bir mânaya delâlet eden kelimeye denir. İsmın bu tanımıyla, tanımdan harf ve fiil çıkartılmış olmaktadır. Zira harf bir karine olmaksızın kendi başına bir mânaya delâlet etmez. Fiil ise zaman ve oluş gibi iki ayrı şeye delâlet ettiği için tekil bir anlama delâlet eden isimden ayrılır. Müberred'in (ö. 286/900) isim tanımı ise biraz farklıdır. Ona göre cer harfi alabilen kelimeye isim denir. Böyle olunca "an" cer harfi de "ci'tü min an yemînihî" (sağ

---

<sup>157</sup> Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît*, 2: 16.

<sup>158</sup> Bkz. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 138; *el-Esmâ*, vr. 33b. Krş. Aruçi, 160-161.

<sup>159</sup> Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyât*, nşr. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısrî, ikinci baskı (Beyrut: Müessesetü'Risâle, 1413/1993), "İsm" md., 83-84. Ayrıca bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 2: 124.

<sup>160</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 4a-4b. Krş. Aruçi, 15.

tarafından geldim) ifadesinde olduğu gibi bazı durumlarda cer harfi aldığı için o da isim olacaktır.<sup>161</sup>

İsim kelimesinin kökeni hakkında da tartışmalar bulunmaktadır. Bu hususta iki ihtimal üzerinde durulmuştur. Birincisi “v-s-m” diğeri de “s-m-v” köküdür. Bâkılânî ismin “s-m-v” kökünden geldiği kanaatini Ehl-i sünnet’in görüşü olarak ortaya koyarken, “v-s-m” kökünden geldiği iddiasını ise Mu‘tezile’nin ve bid‘atçı fırkaların görüşü olarak ifade etmiştir.<sup>162</sup> Bağdâdî isim kelimesinin kökeni hakkında nahivcilerin farklı görüşleri sürdüklerini belirtmiş, ancak Bâkılânî gibi mezhepsel bir ayrımdan ziyade bunu dilbilimcilerin kendi arasındaki bir ihtilaf olarak değerlendirmiştir. Onun aktardığına göre bazı nahivciler isim kelimesinin “vesmen” yahut “simeten” kökünden geldiğini iddia etmiştir. Zeccâc ise fâu’l-fiili yani sülâsi kökünün ilk harfi hazfolmuş bir kelimeye vasl elifinin birleşmeyeceği gerekçesiyle bu görüşe itiraz etmiştir. Ayrıca isim kelimesinin tasğîr durumunda “vuseym” değil de “sümeyy” olması da kökünün “s-m-v” olduğuna delil kabul edilmiştir. Bağdâdî nahivcilerin bu görüşlerini aktardıktan sonra kendisinin kanaatinin de isim kelimesinin yükseklik anlamındaki “s-m-v” kökünden gelmesi olduğunu belirtmiştir. Müellif bu hususta bir inceliğe dikkat çekmiş “şey”in yokluktan varlığa yükselmesiyle, yükseklik mânasına hak kazandığını yani ismi olduğunu söylemiştir. Bunun için de ismin müsem mânının kendisi olduğu şeklindeki ismi mevcutla eşitleyen görüşün de kelimenin köküne uygun olduğunu belirtmiştir.<sup>163</sup> Ayrıca Bağdâdî Arapların isim yerine “simuh” ve “sümuh” kelimelerini de kullandığını ve başındaki hemzenin vasl hemzesi olduğunda ise nahivcilerin ittifakının bulunduğunu da söylemiştir.<sup>164</sup> Dolayısıyla ona göre isim kelimesinin kökeninin “s-m-v” olması hususunda bir tereddüt yoktur.

Bağdâdî isimlerin taksimine de değinmiştir. Hem kelâmcıların hem de nahivcilerin kendi yöntemlerine göre isimleri taksim ettiklerini belirtmiştir.<sup>165</sup> Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta söz konusu taksimlerin sadece Allah’ın isimleriyle değil mutlak olarak isimlerle ilgili olmasıdır. Bu nedenle müellif, kelâmcıların taksiminde isim-

---

<sup>161</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 2b. Krş. Aruçi, 6-7.

<sup>162</sup> Bâkılânî, *et-Temhîd*, 255.

<sup>163</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 2b-3a. Krş. Aruçi, 7-8.

<sup>164</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 5b. Krş. Aruçi, 21.

<sup>165</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 6a. Krş. Aruçi, 25.

müsemmâ ilişkisini öne çıkarmıştır. Allah'ın isimlerinin mâna olarak değişik taksimlerine ise bu kısımda yer vermemiştir. Zira Allah'ın isimlerinden ziyade isim mefhumunun kelâmcılar açısından anlamını ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Nahivcilerin taksimlerinde ise ismin dil içerisinde var olduğu bütün kategorilere göre tasniflere yer verdiği görülmektedir. Bununla beraber konuyu Allah'ın isimlerinden bağımsız ele almamıştır. Bu nedendir ki hem kelâmcılar hem de nahivcilerin isim taksimlerine dair verdikleri örnekler Allah'ın isimleri olduğu gibi dikkat çektikleri vurgular da Allah'ın isimleriyle ilgilidir.

Bağdâdî kelâmcıların isimlerin taksimlerinde tek bir yönteminin olmadığını söylemiştir. Çünkü isim-müsemmâ ilişkisindeki farklı tutumlar isimlerin taksimini de belirlemektedir. “İsim müsemmâdır.” görüşünü benimseyenlere göre ismin tanımı mevcutla eşitlendiğinden ismin kısımları mevcutların kısımlarından ibarettir. Mevcutlar ise öncelikle kadîm ve muhdes kısımlarına ayrılır. Kadîm Allah Teâlâ ve sıfatları, muhdes ise cevher ve cevherle kâim olan araz şeklinde iki kısma ayrılır. Bu taksime göre isimler dört kısım olmaktadır.<sup>166</sup> İsmi sıfat olarak kabul eden Eş‘arî’ye göre ise isimler sıfatlar gibi üç kısma ayrılır. Birinci kısım müsemmânın kendisiyle hak ettiği isimlerdir ki bu isimler müsemmânın kendisidir. İkinci kısım müsemmânın kendisi olmayan isimlerdir. Üçüncü kısım ise müsemmânın ne aynısı ne de gayrısı olan isimlerdir.<sup>167</sup> Buna göre kelâmcıların mezkûr iki isim taksiminden biri mevcudun, diğeri ise sıfatın taksimi olmaktadır.

Nahivciler ise farklı bakış açılarına göre isimleri değişik taksimlere tabi tutmuşlardır. Bağdâdî bu taksimlerin etraflıca üzerinde durmuş, Allah'ın hangi isimlerinin oluşan taksimlere dâhil olduğuna dikkat çekmiştir. Bu taksimlerden birine göre nahivciler isimleri üç kısma ayırmışlardır. Bu kısımlardan birincisi ağaç, Ahmet gibi mütemekkin (harf ve fiilden ayrılmış) isimlerdir. İkincisi “ene/ben”, “ente/sen”, “bitişik zamir hüve” ve “aitlik ifade eden ya” gibi muzmer isimlerdir. Üçüncüsü “men/kim”, “mâ/ne” “eyne/nerede” gibi müphem isimlerdir. Bağdâdî isimlerin bu üç kısmının da Allah'ın isimlerine dâhil olduğunu belirtmiştir. Aslında Allah'ın Şerîat'ta gelen isimleri

---

<sup>166</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 6a-6b. Krş. Aruçi, 25-26.

<sup>167</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 6b-7a. Krş. Aruçi, 27-28.

mütemekkindir. Fakat bu isimlerden haber verilirken müphem isimler de kullanılabilir. <sup>168</sup>

Bağdâdî'nin dikkat çektiği nahivcilerce yapılan bir başka tasnif ise ismin mevzû' ve müştak (türememiş-türemiş) kısımlarına ayrılmasıdır. Mevzû' isim herhangi bir kökten türememiş isimdir. Bağdâdî, mevzû' isim derken kulların vaz' etmesi anlamının kastedilmediğini, herhangi bir kökten türetilmeme anlamında olduğunu vurgulamıştır. Örneğin Halîl b. Ahmed'e (ö. 175/791) göre "Allah" isminin bir kökeni yoktur, dolayısıyla mevzû' bir isimdir. Müştak isim ise bir fiil veya sıfattan türemiş isimdir. Allah'ın isimlerinin geneli müştaktır. Örneğin "rahmân" ismi "rahmet"ten "hâlık" ismi ise "halk"dan türemiştir. <sup>169</sup>

Bağdâdî kökenini oluşturan harf sayısına göre de isimlerin taksimini aktarmıştır. Buna göre Arapça'da isimler üç kısımdır: Sülâsî, rubâî ve hümâsî. Arap dilinde aslî harfî üçten az isim olmadığı gibi beşten fazla da isim yoktur. Ancak düşürülme ve eklenme yoluyla bazı isimlerin harf sayısı üçün altına beşin üstüne çıkarılabilmektedir. <sup>170</sup> Müellif özenli bir çalışmayla Arapça'daki isim kalıplarının tamamını tespit etmeye gayret etmiştir. Buradaki amacı söz konusu kalıplardan hangisinde Allah'ın isimlerinin olduğunu tespit edebilmektir. Bağdâdî bu çalışmada 143 isim kalıbı tespit ettiğini belirtmiştir. <sup>171</sup> Ona göre Ahfeş'in (215/830 [?]) de ifade ettiği gibi <sup>172</sup> Allah Teâlâ'nın kökü mezîd olan herhangi bir kalıpta ismi bulunmamaktadır. <sup>173</sup> Şöyle ki, Allah'ın üçten fazla harfî olan isimleri vardır. Ancak bu isimlerin aslî harfleri üç tanedir. Örneğin "muktedir" isminin aslî harfleri "k-d-r" dir. "Mim" ve "te" harfleri ise ziyadedir. <sup>174</sup> "Allah" ismi hakkında ise bu noktada ihtilaf bulunmaktadır. Bazılarına göre sülâsî

---

<sup>168</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 139-140; *el-Esmâ*, vr. 9b-10a. Krş. Aruçi, 41-42.

<sup>169</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 9b. Krş. Aruçi, 40. Bu noktada İbn Berrecân'ın dikkat çekici bir görüşü vardır. Ona göre sadece "Allah" ismi değil, Allah'ın bütün isimleri bir şeyden türememiştir. Aslında diğer şeyler Allah'ın isimlerinden türer, varlıklarını onlardan alırlar. Bkz. İbn Berrecân, *Şerhu esmâillahi'l-hüsnâ*, thk. Ahmed Ferid el-Mizyâdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 1: 41.

<sup>170</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 7b. Krş. Aruçi, 29-30.

<sup>171</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 10a-10b. Krş. Aruçi, 44.

<sup>172</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 9a. Krş. Aruçi, 37.

<sup>173</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 140; *el-Esmâ*, vr. 12a. Krş. Aruçi, 52.

<sup>174</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 9a-9b. Krş. Aruçi, 38-39.

kökten gelen türemiş bir isimken, Halîl b. Ahmed'e göre zâtın alemi (özel ismi) olan mevzû' bir isimdir.<sup>175</sup>

Bağdâdî i'râb bakımından ise isimlerin "mu'reb" ve "mebnî" olmak üzere iki kısma ayrıldığını belirtmiştir. Bilindiği üzere mu'reb isimlerin sonu değişirken mebnîlerin değişmez. Mu'reb isimlerin sonunun illetli olup olmamasına göre ise değişik i'râb alametleri söz konusudur. Bağdâdî tafsilâtıyla bu noktaların üzerinde de durmuştur.<sup>176</sup> Bağdâdî'nin bu kadar tafsilâta girmesinin nedeni Allah'ın isimleri ve sıfatlarının tamamının mu'reb olduğunu göstermeyi amaçlamasıdır. Bu genellemenin istisnası olarak da naslarda bazen Allah'ı nitelemeye kullanılan "men" ve "ma" müphem isimlerini göstermiştir.<sup>177</sup> Mu'reb isimlerin de "sahih" ve "mu'tel" şeklinde kısımları vardır. Bağdâdî ayrıntılarıyla bu kısımlar üzerinde durmuş sonuçta da esmâ-i hüsnâdan bazısının sahih bazısının da mu'tel olduğunu söylemiştir. Yine müellif Allah'ın isimlerinin mârife olmakla birlikte munsarîf olduğunu, Allah Teâlâ'nın gayr-ı munsarîf isminin bulunmadığını da ifade etmiştir.<sup>178</sup>

İsimlerin delâletleri bakımından da kısımlara ayrıldığına dikkat çeken müellif tek bir şeye delâlet eden isimlere "ferdü'd-delâle", birbiriyle bağlantılı şeylere delâlet eden isimlere ise "muzâfü'd-delâle" isim dendiğini belirtmiştir. Ferdü'd-delâle, "insan" ve "akıl" gibi tek bir şeye delâlet eden isimlerdir. Muzâfü'd-delâle ise "aşağı" ve "ortak" gibi isimlerdir. Zira bu isimler başka şeyleri de gerektirir ve onlara da delâlet ederler. Örneğin aşağı yukarıyı, ortak diğer bir ortağı gerektirir. Bağdâdî Allah'ın isimlerini de bu iki kısımdan her biri için söz konusu olduğunu bildirmiştir. Örneğin "Allah" ismini bir kökten türememiş kabul edenlere göre bu isim ferdü'd-delâle bir isimdir. Hâlık ismi ise mahlûku ve halkı gerektirdiği için muzâfü'd-delâle bir isimdir.<sup>179</sup>

Nahivcilerin isim taksimlerine Bağdâdî'nin bu ölçüde genişçe yer vermesi dikkat çekicidir. Esasında bu, esmâ-hüsnâ ve sıfatları konu alan bir kitap için gerekli olmayan ayrıntılar olarak değerlendirilebilir. Ancak Bağdâdî söz konusu taksimleri bir gayeye

---

<sup>175</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 7b. Krş. Aruçi, 30.

<sup>176</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 16a-16b. Krş. Aruçi, 74-75.

<sup>177</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 16b. Krş. Aruçi, 76.

<sup>178</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 17b-18a. Krş. Aruçi, 79-81.

<sup>179</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 17a-17b. Krş. Aruçi, 78-79.

yönelik aktardığını ifade etmiştir. Hatta tespitlerimize göre bu tavrında iki amacının olduğunu söylemiştir. Birincisi “Allah Teâlâ’nın isimlerinin bazı isim kalıplarında olduğu ve muhtelif isim taksimlerine göre bu kısımlardan bazılarında yer aldığıdır.”<sup>180</sup> Yani Allah’ın isimlerinin dile ait unsurlar olduğu vurgusudur. Zaten dikkat edilirse her kısımda bu kısma hangi isimlerin girdiğini göstermiş, bu taksimi Allah’ın isim ve sıfatlarıyla bağlantılı olarak aktarmıştır. Bir diğer gayesini de “Allah hakkındaki nitelermelerimizin hangilerinin câiz hangilerinin de câiz olmadığını gösterme” olarak ortaya koymuştur.<sup>181</sup> Bununla kastettiği ise Allah’ı nitelirmede tevkifiliğin esas oluşudur. Zira Bağdâdî aynı anlamı ifade eden bir kökün bir türevini Allah için kullanırken, diğerini kullanamamayı ya da diğerinde Allah’ın isminin olmamasını tevkifliği vurgulama olarak görmüştür.<sup>182</sup>

### 1.3.1.3. İsim-Müsemmâ İlişkisi

İsim-müsemmâ tartışmasının erken dönemlerden itibaren gündeme geldiği söylenebilir.<sup>183</sup> Nitekim İbn Teymiyye bu tartışmayı *halku’l-Kur’ân* meselesine dayandırarak erken dönemde başladığını göstermiştir. İbn Teymiyye’ye göre ismin müsemmâdan ayrı görülmesi durumunda Allah’ın isimleri Allah’tan başka olacaktır. Allah’tan başka her şey ise mahlûktur. Halbuki Allah’ın isimleri ezeli kelâmından öğrenilmektedir. Kelâmı ise mahlûk değildir.<sup>184</sup> Bağdâdî de bu duruma dikkat çekmiş, problemin temelinde *halku’l-Kur’ân* tartışmalarını görmüştür. Ona göre ismi müsemmâdan başka olarak görenler Allah’ın kelâmını da hâdis kabul etmeleri durumunda, ezelde Allah Teâlâ’nın hiçbir isim veya sıfatının olmadığını söylemiş olurlar. Çünkü isim ve sıfatlar ibarelere ve isimlendirmelere râci kılınınca, isimlendirme olmadığı zaman söz konusu sıfatların ve isimlerin de olmaması gerekir. Başka bir ifadeyle Allah’ın isim ve sıfatları kelâmından öğrenildiği için kelâmı hâdis kabul

---

<sup>180</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 7b. Krş. Aruçi, 29.

<sup>181</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 19a. Krş. Aruçi, 87.

<sup>182</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 12a. Krş. Aruçi, 52.

<sup>183</sup> İlyas Çelebi’ye göre bu tartışma sıfatlar meselesine bağlı olarak hicri ikinci yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bkz. İlyas Çelebi, “İsim-Müsemmâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Anskilopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 549.

<sup>184</sup> Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Kitâbu’l-Esmâ ve’s-sıfât*, nşr. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beirut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1418/1998), 1: 96.

edildiği takdirde Allah Teâlâ'nın isim ve sıfatları da hâdis olacaktır. Dolayısıyla ezelde Allah Teâlâ'nın hiçbir ismi ve sıfatı bulunmayacaktır. Bu ise küfürdür. Zira Selef Allah'ın ismi ve sıfatı yok diyenin kâfir olduğunda ittifak etmiştir. Ezelde isim ve sıfatının olmadığını iddia etmek de Bağdâdî'ye göre aynı şey olmaktadır ve küfürdür.<sup>185</sup> Ayrıca isimsiz ve sıfatsız olma her şeyi var eden ilâh için değil, ancak ma'dûm için sıfat olabilir.<sup>186</sup> Görüldüğü üzere Bağdâdî'nin içinde bulunduğu İslâm düşünce geleneğindeki isim-müsemma tartışmaları felsefecilerin ele aldığı şekliyle fenomenler âlemindeki şeylerle ilgili olmaktan çok, Allah'ın zâtı ve sıfatları arasındaki ilişkiyle ilgilidir.<sup>187</sup> Dolayısıyla zât-sıfat ilişkisindeki farklı tutumlar, isim-müsemma meselesine yaklaşımda da belirleyici olmaktadır.

Bağdâdî isim-müsemma tartışmasında üç temel yaklaşıma yer vermiştir. Bu yaklaşımlardan ilki Mu'tezile'ye aittir. Mu'tezile'ye göre isim müsemmadan ayrıdır. Ancak Müellif Mu'tezile'nin isimle esasen tesmiye olarak adlandırılan mefhumu kastettiğini belirterek, isme medlûlüne delâleti yönüyle bakmadıklarına dikkat çekmiştir.<sup>188</sup> İkinci görüş Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'ye aittir. Eş'arî, isimleri sıfatlardan ibaret görmüş, isimleri sıfatların ayrıldıkları kısımlara ayırmıştır. Buna göre sıfatların mevsuflara göre aynı, gayrı ve ne aynı ne de gayrı şeklindeki üç konumuna isimler de taksim olunurlar. Bu durumda bazı isimler müsemmanın kendisidir, bazı isimler müsemmadan başkadır, bazı isimler de müsemmanın ne aynısı ne de gayrısıdır. Üçüncü görüş ise Ehl-i sünnet'in cumhurunun görüşüdür. Cumhura göre isim müsemmanın kendisidir. Başka bir şeye delâlet eden tesmiye ise mecazen isimdir. Aynı zamanda Bağdâdî tesmiyenin de zâtında bir isim olduğunu söylemiştir.<sup>189</sup> Yani Ahmet'in zâtından bağımsız olarak "ahmet" tesmiyesi de kendi varoluşuyla bir isim olmaktadır.

İsim-müsemma tartışmalarının varlıkla ilişkilendirilmesi, ma'dûmun isim ve müsemma bağlamında konumunun ne olacağı sorusunu akla getirmektedir. Mu'tezile'ye göre

---

<sup>185</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 138; *el-Esmâ*, vr. 3a. Krş. Aruçi, 9.

<sup>186</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 138.

<sup>187</sup> İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi", *İLAM Dergisi* 3/1 (Ocak-Haziran, 1998): 106.

<sup>188</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 3a. Krş. Aruçi, 9; *Usûl*, 138. Mu'tezile'nin görüşleri için bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 542-543.

<sup>189</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 2a-2b. Aruçi, 5.



ma'dûm için her ikisinin de söz konusu olacağı açıktır. Diğer iki isim-müsemâmâ anlayışına göre ise Bağdâdî, ma'dûm için isim ve müsemâmânın söz konusu olmasında ihtilaf bulunduğunu ifade etmiştir. Şöyle ki, ismi müsemâmânın sıfatı olarak gören Eş'arî'ye göre ma'dûm, kendisinden haber verilen ve zikredilebilen olduğu için müsemâmâ olabilir. Ama ma'dûm haber ve zikir olamayacağı gibi isim de olamaz. İsmi müsemâmâyla aynı gören kelâmcılar ise kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir. Bazıları ismin müsemâmâyla aynı olduğu gerekçesiyle ma'dûm müsemâmâyı isim olarak tabir etmişlerdir. Bazılarına göre ise ma'dûm müsemâmâdır ama isim değildir. Zira isim ancak mevcut olandır. Dolayısıyla her ismin müsemâmâsı varken her müsemâmâ için isim yoktur.<sup>190</sup> Bağdâdî isimsiz olmayı ma'dûmun özelliği olarak ifade ederek<sup>191</sup> bu son görüşü tercih ettiğini göstermiştir. Cumhuriyetin iki görüşünden ilki daha dilsel bir bakış açısı sunarken, son görüş genelin bilgisinin aksine müsemâmâyı değil de ismi ontolojinin merkezine koymaktadır. Dolayısıyla Bağdâdî'ye göre isim ve varlık aynileşmiş olmaktadır. Aynı zamanda bu görüş ona göre kelimenin "s-m-v" şeklindeki kökten geldiği tercihinin de daha uygundur.<sup>192</sup>

Bağdâdî, Ehl-i sünnet'in cumhuruna nispet ettiği ismin müsemâmâ olduğu görüşünün kimler tarafından savunulduğunun da üzerinde durmuş bazı isimler vermiştir. Onun aktardığına göre kelâmcı ve mutasavvıf Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) ve Ebü'l-Abbâs el-Kâlânîsî (4./9. yüzyıl başları) bu görüştedir. Hatta Bağdâdî'nin belirttiğine göre Hâris el-Muhâsibî'nin bu konuya dair bir kitabı da bulunmaktadır. Ayrıca bu görüş Eş'arî mezhebinin kurucusu olan Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî'ye de nispet edilmiştir. Zira Eş'arî *Tefsîru'l-Kur'ân* isimli eserinde ismin müsemâmâdan ibaret olduğu görüşünü belirtmiştir. Ancak Bağdâdî o kitapta söz konusu görüşün bulunmasını Eş'arî'nin o görüşte olduğunun delili olarak görmemiştir. Ona göre Eş'arî *Nakzu'l-Cübbâi fi'l-usûl* isimli eserinde net bir şekilde, ismi sıfat olarak değerlendiren kanaatini ortaya koymuştur.<sup>193</sup>

---

<sup>190</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 5b. Krş. Aruçi, 22.

<sup>191</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 138.

<sup>192</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 3a. Krş. Aruçi, 8.

<sup>193</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 2b. Krş. Aruçi, 6.

Muhammed b. Eşref es-Semerkândî (ö. 702/1303) gibi bazı Mâtürîdîler ismin müsemâm olduğu görüşünü sadece Eş'arîler'e nispet edip eleştirmişlerdir.<sup>194</sup> Ancak bu isabetli değildir. Zira Nesefî ve Ebü'l-Yüsr Pezdevî (ö. 493/1100) gibi önde gelen Mâtürîdî kelâmcıları da bu görüşü savunmuşlardır.<sup>195</sup> Semerkandî'nin iddiasının aksine ismin müsemâm ile aynı olmasının sonraki dönemlerde bazı itirazlara konu olması, Mâtürîdî ve Eş'arî Ehl-i sünnet kelâmcılarının geneliyle özdeşleşmiş bir görüş olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz.

Bağdâdî'nin de içinde bulunduğu Ehl-i sünnet kelâmcılarının ismi müsemâm ile aynı görmeleri birçok âlim tarafından tenkit edilmiştir. Örneğin İbn Teymiyye “isim müsemâmın aynısıdır” denmesini, naslardaki anlatıma uygun bulmamıştır. Çünkü naslara bakıldığı zaman “*En güzel isimler Allah'a aittir.*” ifadesi görülmektedir. Bu ifadeye göre ancak “İsim, müsemâmaya aittir.” denebilir. Bunun dışında bir anlatım ise ona göre nastaki kullanımdan sapmadır.<sup>196</sup>

Ebü Bekir İbnü'l-Arabî selefî bu meselede muhalifleriyle tartışmaya girmesini yanlış ve lüzumsuz gördüğünü, kendisinde şaşkınlık uyandırdığını söylemiştir.<sup>197</sup> Aynı şekilde İbnü'l-Arabî kadar sert olmasa da başka isimlerce de cumhura yönelik bu eleştiri daha çok isim, müsemâm ve tesmiye kavramlarının tahliliyle ifade edilmiştir. Zira bu kavramların çerçevesi ortaya konunca tartışmanın gereksizliğinin ortaya konulacağı düşünülmüştür. Nitekim Râzî bu durumu “Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre isim müsemâmın kendisi olup tesmiyeden başkadır. Mu'tezile'ye göre isim müsemâmın başkayken tesmiyenin kendisidir. Gazzâlî'ye göre ise üç mefhumun her biri diğerinden ayrı şeylerdir ki bana göre doğru olan da budur.”<sup>198</sup> şeklinde ifade ederek bu görüşe

---

<sup>194</sup> Semerkandî, *Sehâif*, 496.

<sup>195</sup> Bkz. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l-keâm fî usûlü'd-dîn*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail-Muhammed es-Seyyid Ahmed Şehhâte (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs; el-Cezîre, 1432/2011), 226-227; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963), 88-90.

<sup>196</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-Esmâ ve's-sıfât*, 1: 98.

<sup>197</sup> Ebü Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Emed*, 1: 207. Bu noktada Taberî isim ile müsemâmın aynı olarak değerlendirilmesinin bazı yanlış anlayışları nasıl doğurduğunu ilginç bir nakille ifade etmiştir. Buna göre bazıları bu kabule dayanarak toprağa veya kâğıda eliyle “Allah” yazıp yahut Allah lafzını telaffuz edip yazdığı ve telaffuz ettiği bu ismin ibadet ettiği ilâhı, kendisini yaratan yaratıcısı olduğunu iddia etmişlerdir. Bkz. İbn Cerîr et-Taberî, *et-Tabsîr fî meâlimi'd-dîn*, thk. Ali b. Abdilazîz b. Ali eş-Şiblî (Riyad: Mektebü't-ür-Rüşd, 1425/2004), 108-110.

<sup>198</sup> Gazzâlî, *Maksadü'l-esnâ*, 6-7; Râzî, *Levâmi'*, 21.

mesafeli durmuştur. Râzî'nin de ifade ettiği üzere, Gazzâlî bu üç kavramın birbirinden ayrıştırılmasına oldukça önem vermiştir. Çünkü ona göre bu tartışmanın büyük bir kısmı aynı terminolojinin kullanılmamasından kaynaklanmaktadır.<sup>199</sup>

Teftâzânî de bu kavramları sözlük anlamları üzerinden netleştirmeye çalışmış, ismi bir mâna için vaz edilmiş lafız, müsemmâyı ismin karşısına konduğu mâna, tesmiyeyi ise bir ismi bir mânanın mukabiline koyma işlemi veya o şeyin ismini zikretmek olarak tespit etmiştir. Bununla beraber Teftâzânî ismi müsemmânın kendisi olarak gören veya bazı isimleri müsemmânın kendisi gören Ehl-i sünnet kelâmcılarının bu ifadelerini değerlendirirken sözlük anlamlarından ziyade kendi terminolojilerine riayet etmenin gerektiğini düşünmektedir. Ona göre söz konusu kelâmcılar tesmiye ile ismin lafzını isimle de ismin medlûlünü kastetmektedirler. Bu açıdan aynı olduğu söylenen şey ismin kendisi ile müsemmâ değil, ismin medlûlüyle müsemmâdır.<sup>200</sup> Bağdâdî'nin, Teftâzânî'nin ifade ettiği şekliyle ismi müsemmâyı aynı kabul ettiğini söyleyebiliriz. Zira Bağdâdî ismin müsemmânın zâtı olduğunu çokluğun ise tesmiyelerde söz konusu olduğunu düşünmektedir. Tesmiyeye isim denmesi ise ona göre isme delâlet etmesi bakımından mecazendir. Örneğin biri bir şahsın ismini bize sorsa, “o Zeyd'dir” deriz. Sonra Zeyd nerede? dediğinde Zeyd'in zâtını işaret ederiz. Bu da gösterir ki Zeyd'in ismi Zeyd'in zâtıdır. “Zeyd tesmiyesi”nin Zeyd'in ismi için kullanılması ise mecazendir.<sup>201</sup>

Bu durumda şöyle bir soru akla gelmektedir: İsim-müsemmâ tartışması acaba sadece terminoloji farkından kaynaklanan lafzî bir tartışma mıdır? Esasında Teftâzânî'nin hatta Bağdâdî'nin ifadelerinden anlaşıldığı üzere tartışmanın böyle bir tarafı vardır. Özellikle bu tartışmada dile getirilen delillere bakıldığında ismi müsemmâdan farklı görenlerin isim dediğine diğer tarafın tesmiye demesi, tartışmanın tamamen lafzî olduğunu

---

<sup>199</sup> Gazzâlî, *Maksadü'l-esnâ*, 7.

<sup>200</sup> Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 124-125. İsimle medlûlünün kastedildiğine dair ayrıca bkz. Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3: 360-364.

<sup>201</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 3b-4a. Krş. Aruçi, 11-12. İsmi varlıkla eşitlenmesi noktasında Bağdâdî'nin de dâhil olduğu söz konusu kelâmcılara benzer bir tutumu, vahdet-i vücûd anlayışını benimseyenlerde de görmekteyiz. Bkz. Ulvi Murat Kılavuz, “Kelâmî Tartışmalar Bağlamında Molla Fenârî'de Esmâ-i Hüsnâ”, *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa)-Bildiriler-*, ed. Tefvik Yücedoğru ve dğr. (Bursa: 2010), 306-310. Ancak bu, kelâmcıların kastettiğinden farklı olarak varlığı Allah'ın isimlerinin tecellisi görme ile ilgilidir.

düşündürmektedir. Ancak tartışmanın ortaya çıkışının kelâmın mahlûk olması dolayısıyla da Allah'ın isimlerinin hâdis olması gibi hakiki bir sorunu barındırdığı da bir gerçektir. Dolayısıyla tartışma tamamen ıstılah farkından kaynaklanmadığı gibi kavramların anlamlarını netleştirme ile bu tartışmanın bitirilmesi mümkün değildir.

İsim müsemmâ ilişkisinde Bağdâdî'ye göre üç farklı görüşün olduğu ifade edilmişti. Ancak o, deliller üzerinden tartışmayı sadece ismi müsemmânın aynısı kabul edenlerle gayrisi kabul edenler arasında ele almıştır. Müellifin ismi sıfat olarak kabul eden Eş'arî'nin görüşü üzerinde fazla durmamasının sebebi kanatımızca bu görüş sahiplerinin Allah'ın kelâmını hâdis kabul etmemeleri nedeniyle söz konusu görüşün Allah'ın isimlerini hâdis görme gibi ciddi sorunlar doğurmayacağını düşünmesidir. Bu nedenle Bağdâdî İmâm Eş'arî'nin mezkûr görüşüne katılmamakla birlikte, bu yaklaşımı herhangi bir eleştiriye konu etmeksizin farklı bir bakış açısı olarak sunmuştur. İsmi müsemmânın gayri kabul edenlere karşı ise oldukça sert bir tutum sergilemiş, deliller ortaya koyarak daha çok da ileri sürülen delillere cevaplar vererek tartışmıştır.

Bağdâdî'nin de dâhil olduğu ismin müsemmâ ile aynı şey olduğu görüşünü benimseyenlerin delilleri daha çok naslardaki bazı kullanımlardır. Örneğin “*Rabbinin yüce ismini an.*” (el-A‘lâ 87/1) ve “*Rabbinin ismi yücedir.*” (er-Rahmân 55/78) âyetleri bu delillerdendir. Zira tesbih edilen ve yüce olan Allah Teâlâ'nın kendisidir. Bir kimsenin “Allah” sözü yani tesmiye değildir.<sup>202</sup> Yine “*Allah'tan başka tapındığınız şeyler sizin ve babalarınızın isimlendirdiğiniz isimlerden başka bir şey değildir.*” (Yûsuf 12/40) âyeti de bu hususa delildir. Zira bilinmektedir ki müşrikler putların isimlerine değil, putlara tapınıyorlardı. Dolayısıyla putların isimleri putların kendileri olmaktadır.<sup>203</sup>

İsmi müsemmâdan başka olduğunu söyleyenler de bu hususta aklî ve naklî pek çok delil ileri sürmüşlerdir. Bu delillerden biri şöyledir: İsimler çok olabilir. İsimlerin delâlet ettiği müsemmâ ise tektir. Eğer isim müsemmânın aynısı olsaydı, isimler çoğalırken müsemmânın da çoğalması gerekirdi. Nitekim Allah Teâlâ “*Allah'ın güzel isimleri vardır onlarla Allah'a dua edin.*” (el-A‘râf 7/180) buyurmaktadır. Halbuki müsemmâ yani Allah Teâlâ tektir. Hz. Peygamber de “Benim beş ismim vardır; ben

---

<sup>202</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 3a. Krş. Aruçi, 8.

<sup>203</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 3a. Krş. Aruçi, 8.

Muhammedim, Ahmedim, Mâhî'yim, Hâşir'im ve Âkib'im"<sup>204</sup> buyurmuştur. Halbuki müsemâm Hz. Peygamber'in zâtından ibarettir ve tektir. Yine Araplar “Şarabın yüzden fazla ismi vardır.” derler ki müsemâmın tek olduğu açıktır. Dolayısıyla tüm bunlar ismin müsemâmadan başka olduğunu gösterirler.<sup>205</sup>

Bağdâdî âyetlerdeki çokluğu isimlerde değil, tesmiyelerde görmüştür. Çünkü Bağdâdî'ye göre isim müsemâmın zâtından ibarettir. Çokluk ise tesmiyelerde söz konusudur. Tesmiyeye isim denmesi ise isme delâlet etmesi bakımından mecazendir. Aynı şekilde Allah Teâlânın isimlerinin çokluğu ve Hz. Peygamber'in farklı isimlerinde de durum böyledir. Zira söz konusu âyette “*Allah'ın güzel isimleri vardır.*” buyurulmuştur. İsim müsemâmadan farklı olsaydı, isimlerin Allah'tan başkasına ait olması gerekirdi. Çünkü bu anlayışa göre “Allah” ismi Allah'ın zâtından farklı olacağı için doksan dokuz isim Allah'ın zâtına değil de “Allah” ismine ait olacaktır.<sup>206</sup>

İsmin müsemâmadan başka olduğunu kabul edenlerin bir diğer delili müsemâmın vasıflarının değişmesine göre isminin değiştiği gerçeğidir. Örneğin bir kimse çocuğu olunca “baba” ismini alır. Ancak bu kimse çocuğu olmadan önce “baba” olarak isimlendirilmez. Halbuki iki durumda da bu kimse vardır ve tektir.<sup>207</sup>

Bağdâdî bu delile de itiraz etmiş değişenin isimler değil tesmiyeler olduğunu söylemiştir.<sup>208</sup>

Bir başka delil ise ismi müsemâm kabul etmenin doğuracağı sorunlar üzerine kuruludur. Örneğin bu kabule göre “Bârî müsemâmıdır.” dediği gibi “Bârî isimdir.” de denebilirdi. Yine “Allah beni yarattı.” dediği gibi “Allah'ın ismi beni yarattı.” da denebilirdi. “Yemek yedim.” dediği gibi “Yemeğin ismini yedim.” de denebilirdi. Aynı şekilde “ateş” denince dilin yanması, “tatlı” denince de tadını duymak gerekirdi. Böyle

---

<sup>204</sup> Buhârî, “Menâkıb” 17; Müslim “Fezâil”, 125; Tirmizî “Edeb”, 67.

<sup>205</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 3a. Krş. Aruçi,9.

<sup>206</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 3b-4a. Krş. Aruçi, 11-12.

<sup>207</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 3a. Krş. Aruçi, 9-10.

<sup>208</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 4a. Krş. Aruçi, 12.

olmaması duyulanın yani ismin, görülenden yani müsemâmâdan başka olduğunu gösterir.<sup>209</sup>

Bağdâdî bu delildeki argümanlara, dilde o şekilde bir kullanımın bulunmamasına dayanarak ve ismin müsemâmâ anlamında kullanıldığına dair örnekler vererek itiraz etmiştir. Şöyle ki, Lebîd b. Rebîa (ö. 40 veya 41/660 veya 661) bir şiirinde “...bir seneye kadar (mateme) devam edin... Sonra ‘selâm’ ismi üzerinize olsun (matem tutmayı bırakabilir, bu hususta selâmette olabilirsiniz).” demiştir ki burada “selâm ismi”yle selâmın kendisinin kastedildiği açıktır. Ancak “yemeğin ismini yedim” denmemesi ismin müsemâmâdan başka olmadığını göstermez. Sadece böyle bir kullanımın olmadığını gösterir.<sup>210</sup> Yine ismin duyulan müsemâmânın görülmesi de doğru değildir. Zira isim ve müsemâmâ birdir ve görülendir. İştilen ise tesmiyedir.<sup>211</sup> Yalnız burada “İsim müsemâmâ olduğuna göre müsemâmâ da isimdir. O halde Allah’ın zâtının da isim olması gerekir.” şeklindeki itiraz savuşturulamamaktadır. Bağdâdî bu sorunu “Allah Teâlâ’yı nitelemelerimizde tevkifilik esas olduğu için Allah’ın zâtı isimdir denemez.” şeklinde bir yaklaşımla çözmeye çalışmıştır.<sup>212</sup>

Başka bir delil ise şöyledir: Bir şeyin ismi sorulduğunda bu sorunun cevabı o şeyin kendini göstermek değildir. Bu ise ismin müsemâmâdan başka olduğunu gösterir.<sup>213</sup>

Bağdâdî burada “soru”nun “mâ ismu fulân” şeklinde akılsız varlıklar için kullanılan “mâ” edatıyla gelmiş olduğuna dikkat çekmiştir. Dolayısıyla ona göre bu ifadenin tesmiyeye delâleti açık olduğu için ismin müsemâmâdan ayrı olmasını gösterecek bir yönü yoktur.<sup>214</sup>

Bir diğer delil nahivcilerin isimleri cins isim-alem isim, munsarîf-gayr-ı munsarîf isim gibi bir çok taksimlere tabi tutup ve bununla da müsemâmâları değil tesmiyeleri kastetmeleridir.<sup>215</sup>

---

<sup>209</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 3a-3b. Krş. Aruçi, 10.

<sup>210</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 4a. Krş. Aruçi, 13.

<sup>211</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 4a. Krş. Aruçi, 12.

<sup>212</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 4a. Krş. Aruçi, 12-13.

<sup>213</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 3b. Krş. Aruçi, 11.

<sup>214</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 4a. Krş. Aruçi, 14.

<sup>215</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 3b. Krş. Aruçi, 11.

Bağdâdî nahivcilerin söz konusu kullanımlarından delil getirilmesini sorunlu bulmuştur. Ona göre nahivcilerin kullanım ve taksimleri ölçü olmadığı gibi her zaman kuşatıcı da değildir. Nitekim nahivciler “Fiil, darebe-yedribu gibidir.” derler. Halbuki her türlü eylem ifade eden kelime esasında fiildir. Yine nahivciler harfle bazı edatları kastederler. Halbuki alfabenin bütün unsurları harftir. Aynı şekilde isim bütün müsemâmaları kapsar. Ancak nahivciler ismi kelimenin üç türünden birine has kılmışlardır.<sup>216</sup> Kısaca Bağdâdî nahivcilerin teknik bir kullanımından yola çıkarak ismin müsemâdan başka olduğunun söylenemeyeceğini düşünmektedir.

Sonuç olarak isim-müsemmâ tartışmasında Bağdâdî'nin, bu tartışmanın lafzî bir yönü olduğunu kabul etmekle birlikte, Allah'ın kelâmını hâdis görme gibi bazı tutumlarla, ezelde Allah'ın isimlerinin olmaması gibi gerçek bir sorunu ihtiva ettiğini de düşündüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca birçok âyette tesbih edilenin, yüceltilenin Allah'ın ismi olması da söz konusudur. Bu iki durumda sıkıntı yaşamamanın yolu da ona göre isimle müsemâyı aynı kabul etmek, ismi mevcutla eşitlemektir. Bunun içindir ki müellife göre isim mevcut için söz konusu olup ma'dûm için isimden söz edilemez. Bununla beraber deliller üzerinden tartışmayı takip ettiğimizde tarafların aynı terminolojiyi kullanmadığı da bir gerçektir.

### 1.3.2. Sıfat, Vasıf ve Mevsuf

Vasıf ve sıfat bir nesnenin niteliğini söylemek anlamında mastardır. Ancak nahivci ve kelâmcılar bunları isim olarak kullanmışlardır.<sup>217</sup> İsim olarak kullanılan vasıf ve sıfatın ne anlama geldiği hakkında ise Bağdâdî belli başlı üç görüş zikretmiştir. Bu görüşlerden birincisi Mu'tezile ve Cehmiyye'ye aittir. Onlara göre vasıf ve sıfat aynı şeydir. Sonuçta ikisi de bir niteleyen bir şeyi veya kendisini nitelemesi ve o şeyin veya kendisinin sıfatından haber vermesi anlamına gelir. Dolayısıyla sıfat ve vasfın niteleyen kimseden bağımsız bir varlıkları yoktur. Bu niteleme mezkûr görüş sahiplerinin genel kanaatine göre sözle olabilirken, bazılarına göre yazıyla hatta işaretle de olabilmektedir. Dolayısıyla söz, yazı ve işaretin her üçü de sıfat ve vasıf olabilir. Bu noktada sıfat ve vasıf niteleyene bağlı bir durum olduğu için bu niteleme olmadığı zaman sıfatların da

---

<sup>216</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 4a-4b. Krş. Aruçi, 15.

<sup>217</sup> Bkz. Mütercim Asım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), “vsf”md. 3883.

olmaması gerekir. Bu görüş sahiplerine göre Allah Teâlâ'nın sıfatları hâdis kelâmıyla haber vermesi ve nitelemesiyle ortaya çıktığı için isim ve sıfatları da hâdis olmaktadır. Bu nedenle Bağdâdî, söz konusu kimselerin Allah Teâlâ'nın izzet, celâl, ilim ve kudret gibi ezeli sıfatlarını kabul etmediklerini ifade etmiştir.<sup>218</sup>

Bağdâdî Mu'tezile ve Cehmiyye'nin hâdis sıfat anlayışına itiraz etmiştir. Ona göre İslâm toplumu bu fırkalar ortaya çıkmadan önce izzet ve celâlin Allah Teâlâ'nın, doğruluğun (sıdk) ise Resûlullah'ın sıfatı olduğu hakkında icmâ etmiştir. Yine dилciler cesaretin cesurun, cömertliğin cömertin sıfatı olduğunu kabul etmişlerdir. Dolayısıyla sıfat sadece niteleyenle ilgili bir durum değildir. Aksine bir şey ancak kendinde olan bir şeyle yani sıfatla nitelenebilir.<sup>219</sup> Bu ise birinin nitelemesi ve onun sıfatından haber vermesinden bağımsızdır.

İkinci görüş Kalânîsî ve İbn-i Küllâb el-Basrî gibi mütekaddim kelâmcıların çoğunluğuna aittir. Bu görüşe göre sıfat, siyahlığın siyahla kâim olması gibi mevsufla kâim olan mânâdır. Bir kimsenin bir şeyin sıfatından haber vermesi ise, haber verme haber verenle kâim olduğu için onun sıfatı; haber verdiği ve nitelediği şeyin de haberi ve vasfıdır. Buna göre sıfat ve vasıf arasında fark vardır. Örneğin bir kimse “Allah rabbimdir.” derse bu söz o kimsenin kendisiyle söz söyleyen olduğu (kâil) sıfatı, Allah Teâlâ'nın da vasfı olacaktır. Daha açık bir ifadeyle sıfat olabilmek, mevsufla kâim olmaya bağlıdır.<sup>220</sup>

Üçüncü görüş ise Eş'arî ve bazı takipçilerine aittir. Onlara göre vasıf ve sıfat birdir. Zira sarfta “vezn” ve “zine”, “va'd” ve “ide” aynı anlamı ifade ettiği gibi vasıf ve sıfat da aynı anlamı ifade eder. Dolayısıyla sıfat mevsufun kendisiyle mevsuf olduğu şeye denir. Bazı sıfatlar mevsufla kâimken bazı sıfatlar da mevsuftan başkasıyla kâim diğer bazı sıfatlarda mevsufun ne aynısı ne de gayrısı denemeyecek bir şeyle kâim olur.<sup>221</sup> Dolayısıyla Eş'arî ve takipçileri bir şeyin sıfatı olmak için ille de o şeyle kâim olmayı

---

<sup>218</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 4b. Krş. Aruçi, 16. Mu'tezile'nin isim ve sıfatları sözlerden ibaret gördüklerine dair ayrıca bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 1: 253; Bâkılânî, *et-Temhîd*, 247.

<sup>219</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 149; *el-Esmâ*, vr. 5a. Krş. Aruçi, 19.

<sup>220</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 149; *el-Esmâ*, vr. 4b. Krş. Aruçi, 17. Bu görüşün etraflıca anlatımı ve savunusu için bkz. Bâkılânî, *et-Temhîd*, 244-255.

<sup>221</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 149; *el-Esmâ*, vr. 4b-5a. Krş. Aruçi, 18. Ayrıca bkz. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 39.



şart görmemişlerdir. Onlara göre nitelenen şeyde kâim olan yahut mevsufun bir özelliğini belirten her şey, hem sıfat hem de vasıf olarak isimlendirilebilir.

Bağdâdî vasıf ve sıfatı aynı kabul eden anlayış ile ikisi arasında ayrıma giden tutum arasında bir tercih bildirmemiştir. Ancak Allah'ın “hay”, “âlim” ve “kâdir” vasıflarının hayat, ilim, kudret gibi sıfatlarından türediğini söylemesine<sup>222</sup> dayanarak vasıf ve sıfat arasında ayırım yapan görüşü tercih ettiğini söyleyebiliriz. Esasında Eş'arî de isimlerle ilgili vasıf tabirini kullanmaktadır.<sup>223</sup> Ancak bununla söz konusu ayırımı kastetmediği bu meseledeki genel tavrından anlaşılmaktadır. Öte yandan Bağdâdî vasıf ve sıfat arasında ayırım yapmayan görüşü tenkit etmediği gibi ayırım yapan görüşün savunusunu da yapmamıştır. Bunun nedeni kanaatimizce Bağdâdî'nin Allah'ın sıfatları açısından her iki anlayışın da bir problem doğurmayacağını düşünmesidir. Öz itibarıyla Bağdâdî için sıfat veya vasfın mücerret sözden öte bir anlam olması ya da o anlama delâlet etmesi önemlidir. İki görüşün de bu açıdan sorun oluşturmayacağı açıktır.

Sıfatların reel anlamda varlığını kabul eden iki farklı anlayışa göre mevsufun tanımında da farklılıklar söz konusudur. Bu nedenle Bağdâdî mevsufun anlamı üzerinde de durmuş, sıfat tanımlarının mevsuf tanımını değiştirdiğine dikkat çekmiştir. Şöyle ki, sıfatı, “mevsufla kâim mâna” şeklinde tarif eden mütekaddim Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre mevsuf da “kendisinde sıfat kâim olan”dır. Sıfatı “mevsufu olan” şeklinde tarif eden Eş'arî'ye göre ise mevsuf “sıfatı olan” şeklinde tarif edilir. Eş'ârî'nin bu tanımına göre sıfat-mevsuf ilişkisi üç şekilde olabilir. Ya ilmin âlimle kâim olması gibi sıfat mevsufla kâim olur, ya başkasının sıfatından birinin haber vermesi vasfı/sıfatı gibi sıfat mevsuftan başkasıyla kâim olur, ya da Allah Teâlâ'nın kendi ilmi ve kudretini haber vermesi gibi sıfat mevsufun ne aynısı ne de gayrısı olanla kâim olur.<sup>224</sup>

Sıfat-mevsuf bağlamında bir diğer tartışma konusu sıfatların, arazların ve ma'dûmun sıfat veya mevsuf olup olamayacağıyla ilgilidir. Bağdâdî bu noktada da mütekaddim kelâmcılarla Eş'arî'nin sıfat-mevsuf anlayışlarının doğal sonucu olarak ayrıştıklarını ifade etmiştir. Mütekaddim kelâmcılara göre “sıfat, araz ve ma'dûm”la herhangi bir

---

<sup>222</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 12a-12b, 52b. Krş. Aruçi, 54, 242.

<sup>223</sup> Bkz. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Risâle ilâ ehli's-sağr* (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem; Beyrut: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, 1409/1988), 216-217.

<sup>224</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 5a-5b. Krş. Aruçi, 20. Zira Allah'ın kendi sıfatlarından haber vermesi kelâm sıfatıyla olur. Kelâm sıfatı zâten aynı olmadığı gibi gayrı da değildir.

sıfat kâim olamayacağından, bu üçü için de mevsuf olmadan bahsedilemez. Ancak sıfatların, arazların ve ma'dumun haber verilen (muher) ve zikredilen (mezkûr) olması mümkündür. Zira haber ve zikrin konusu olma, kendileriyle bir şeyin kâim olmasını gerektirmez. Eş'arî'ye göre ise sıfatın veya arazın mevsuf olması, mânanın mânayla kâim olmasını gerektirmeyecek<sup>225</sup> durumlarda mümkündür. Örneğin "Zeyd'in ilmi müktesepdir." demek de sorun yoktur. Zira bu ifade mânanın mânayla kâim olmasını gerektirmemektedir. Ancak "Zeyd'in bilgisi bilendir" ifadesi sorundur. Zira mânanın mâna ile kâim olmasını gerektirmektedir. Aynı şekilde ma'dûm da kendisinde bir mânanın kâim olmasını gerektirmeyecek bir nitelikle nitelenebilir. Örneğin dün, bugün için ma'dûm olmakla birlikte dün hakkında konuşabiliriz. Ancak ma'dûmun şey olmasını gerektirecek nitelermeler uygun değildir.<sup>226</sup>

Sıfat, vasf ve mevsuf kavramları inceledikten sonra sıfatların nasıl taksim edildiğine, Allah'ın sıfatlarının bu taksimlerde nasıl yer aldığına dair Bağdâdî'nin görüşlerini ele alabiliriz.

### 1.3.2.1. Sıfatların Kısımları

Sıfatları taksimde Bağdâdî "nefsî-mânevî", "vâcip-câiz" ve "zâtî-filî" şeklinde üç farklı perspektif sunmuştur. Tespitlerimize göre müellif bu üçü arasında nefsî-manevî/nefs-mâna taksimini daha fazla önemsemektedir. Bunda ise Ehl-i sünnet kelâmının kurucu isimlerinden olan Kalânîsî'nin ve Eş'arî'nin bu taksime dikkat çekmesinin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Ancak her iki ismin de sıfatları aynı şekilde taksim ettiğini söyleyemeyiz. Nitekim Bağdâdî bu konuda mezkûr iki isim arasında fark olduğunu söylemektedir. Buna göre Eş'arî sıfatları iki kısma ayırmıştır. Bu kısımlardan biri nefsî sıfat, diğeri ise mânevî sıfattır. Nefsî sıfat mevsufun kendiyile hak ettiği sıfatlardır. Örneğin mevcudun vücûd sıfatı, hâdisin hudûs sıfatı ve siyahlığın siyahlık sıfatı bu

---

<sup>225</sup> Mânanın mâna ile kâim olmaması cevher-araz teorisiyle yakından ilgilidir. Söz konusu teoriye göre arazlar kâim olmak için bir cevhere ihtiyaç duyarlar. Bu nedenle arazın diğeri bir arazla kâim olması mümkün değildir. Dolayısıyla sıfatlar bir mâna yani araz olmaları bakımından birbiriyle kâim olamazlar. Ancak Allah Teâlâ'nın sıfatlarına araz denmez. Çünkü arazlar ikinci vakitte devam etmezken Allah'ın sıfatları ezeli ve ebedidir. Bununla beraber hem arazlar hem de Allah'ın sıfatları zâtın ötesinde bir anlam yani mâna olarak ifade edilirler. Mâna olma ise kendiyile kâim olmama demektir. Bu açıdan cevher-araz anlayışının kabulü -her ne kadar Allah'ın sıfatlarına araz denilemese de- mânanın diğeri bir mânayla kâim olamayacağı anlayışını güçlendirmiştir. Bu nedenle söz konusu kelâmcılar Allah'ın sıfatları dâhil hiçbir mânanın diğeri bir mânayı kâim kılamayacağını düşünmüşlerdir.

<sup>226</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 5b-6a. Krş. Aruçi, 22-23.

şekildedir. Zira bu sıfatlar bir şeyin kendisi olmasından başka bir şeye dayanmamaktadır. Mânevî sıfat ise mevsufun kendisiyle değil bir mâna<sup>227</sup> nedeniyle hak sahibi olduğu sıfatlardır. Örneğin siyah ve hareketli, kendilerinde siyahlık ve hareket kâim olduğu için bu sığata hak sahibi olmuşlardır.<sup>228</sup>

Kâlânîsî'ye göre ise mevsufun bir sığata hak etmesi üç yöndendir. Birincisi nefsiyle hak ettiğidir. İkincisi kendisinde veya başkasında kâim olan mâna nedeniyle hak ettiğidir. Örneğin mâbud başkasında kâim olan ibadet nedeniyle mâbud olur. Yine hâlık başkasında kâim olan halk sebebiyle hâlıktır. Üçüncüsü ise mevsufun ne kendisiyle ne de bir mânayla hak etmeyip, bir fâilin fiiliyle hak ettiği sıfattır. Örneğin muhdesin muhdes olması sıfatı, ne kendisiyle olan ne de bir mânayladır. Kendiyle olsa bir muhdis ihtiyâç duymamaya, bir mâna nedeniyle olsa mânaların teselsülüne yol açar. Dolayısıyla bu hak etme mevsufun dışında bir fâilin fiilinden kaynaklanmaktadır.<sup>229</sup>

Şu halde Kalânîsî'ye göre muhdesin muhdesliğini kendisiyle hak etmesi söz konusu değildir. Bu nedenle üçüncü bir yön ortaya konulmuş olmaktadır. Ancak Eş'arî'ye göre muhdesin muhdeslikten ayrı düşünülmesi mümkün olmadığı için muhdes için bu sıfat nefsi bir sıfattır. Kalânîsî'nin ortaya koyduğu üçüncü yön Allah'ın sıfatlarının taksimi açısından farklı bir durum ifade etmemektedir. Allah'ın sıfatları hem Kalânîsî'ye hem de Eş'arî'ye göre temelde nefsi ve mânevî sıfat kısımlarına ayrılmaktadır. Zira Allah Teâlâ'nın sıfatlarını başka birinin var etmesi söz konusu olamaz. Bu nedendir ki Bağdâdî sıfat taksimini nefsi ve mânevî sıfat şeklinde ikili ayrımla sürdürmüştür.

---

<sup>227</sup> Sözlükte mâna kelime veya kelâmın ihtiva ettiği maksada denir. Bkz. Mütercim Asım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, ““any” md., 5897. Sıfatlar bahsinde oldukça sık karşımıza çıkan mâna kavramının bu bahiste tam olarak bu anlamda kullanılmadığını söyleyebiliriz. Şöyle ki, Abdülazîz Buhârî Pezdevî şerhinde mâna kelimesini selevin illet anlamında kullandığını söylemektedir. Delil olarak da “Bir müslümanın kanı ancak üç mâna ile helâl olabilir.” hâdisini göstermektedir. Bkz. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an usûli fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998), 1: 23. İlet ise mâlum olduğu üzere bulunduğu şey için gereken hükmün, varlığıyla var olup yokluğuyla da yok olduğu şeydir. Örneğin şarabın haramlığının illeti sarhoş ediciliktir. Dolayısıyla sarhoş ediciliğin bulunduğu her şeyde haramlık söz konusu olur. Bu perspektiften bakılınca sıfatlar için kullanılan mâna ifadesi “kelime ve kelâmla kastedilen anlam” olmaktan daha ziyade o kelâmı söylenebilir kılan şeydir. Örneğin birine âlim diyebilmek için o kimsede kendisine âlim demeyi gerektiren bir şey olmalıdır ki o şey ilimdir. Bu açıdan mâna sıfatları derken illet anlamını göz önünde bulundurmamak daha izah edici ve yerinde olacaktır.

<sup>228</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 15b-16a. Krş. Aruçi, 71.

<sup>229</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 16a. Krş. Aruçi, 71-72.

Bu iki sıfat türü birbirinden tam olarak nasıl ayrıştırılabilir? Bu noktada Bağdâdî Eş‘arî’nin şöyle bir fark ortaya koyduğunu belirtmektedir: Eğer mevsufun bir sıfattan yoksun olarak düşünülmesi imkânsızsa, o sıfat nefsî sıfattır. Örneğin rengin renk olmayarak varlığı düşünülemez. Eğer mevsufun varlığı bu sıfat olmadan düşünebiliyorsa o sıfat mânevî sıfattır. Örneğin bir kimsenin âlim sıfatı olmaksızın düşünülmesi mümkündür. Çünkü o kimse cahilken âlim olmaktadır. Tekrar cahil olması da mümkündür. Dolayısıyla bu sıfat mânevî sıfattır. Bununla beraber Allah’ın ezeli mâna sıfatlarından yoksun olması imkânsızdır. Ancak söz konusu sıfatlar nefsî sıfat değil, mânevî sıfat kategorisindedir. Eş‘arî bu problemi Allah’ın mana sıfatlarından yoksun olması imkânsız olsa da bu durumun mümkün tevehhüm edilebileceğiyle çözmüştür.<sup>230</sup>

Bağdâdî Allah’ın mânevî sıfatlarının da iki kısma ayrıldığını söylemiştir. Birisi “hay”, “kadîr” gibi kendiyle kâim olan hayat ve kudret şeklinde bir mâna nedeniyle hak ettiği sıfatlardır. Diğerî zâtıyla kâim olmayan sıfattır ki bunun da iki türü vardır. Birisi başkasıyla kâim olan bir mâna nedeniyle hak ettiği sıfattır. Mâbud ve meşkûr gibi. Çünkü şükür ve ibadet başkasıyla kâimdir. Diğerî ise “fâil-hâlık” gibi hususi bir mahalle izâfe edilemeyecek bir fiili nedeniyle hak ettiği sıfattır. Zira Allah Teâlâ’nın bazı fiilleri mahalde diğer bazı fiilleri de mahal olmaksızın mevcut olabilir. Ki Allah arazları mahalde cevherleri ise mahal olmaksızın var etmiştir.<sup>231</sup>

Bu taksime göre Allah’ın sıfatları için alt başlıklarıyla dört kısım sıfat bulunmaktadır. Bunlar vucût gibi nefsî sıfat, ilim gibi kendisiyle kâim mâna sıfatı, mâbud olma gibi başkasıyla kâim mâna sıfatı ve hâlık olma gibi muayyen bir mahalle izâfe edilemeyen mâna sıfatı şeklinde ifade edilebilir.

Bağdâdî’nin nefsî-manevî ayrımı dışında zâtî-fiilî ve vâcip-câiz şeklinde taksimlerinin olduğu da ifade edilmişti. Zâtî-fiilî ayrımına göre ilim, kudret gibi ezeli mâna sıfatları nefsî sıfatlarla birlikte zâtî sıfat olarak da ifade edilirler. Nitekim Eş‘arî de söz konusu sıfatlar için bu tabiri kullanmıştır.<sup>232</sup> Bu bakış açısına göre sıfatlar zâtî sıfatlar ve fiilî

---

<sup>230</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 16a. Krş. Aruçi, 72-73.

<sup>231</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 34a-34b. Krş. Aruçi, 165-166.

<sup>232</sup> Eş‘arî, *Makâlât*, 2: 146. Ebû Hanife de bu sıfatları zâtî sıfat tabiriyle ifade ettiği gibi Ehl-i hadîs geleneğinin önemli bir ismi olan İbn Huzeyme de bu tabiri kullanmıştır. Bkz. İbn Huzeyme, *Kitâbü’t-*

sıfatlar şeklinde taksim edilir. Nitekim mastar şeklindeki sıfatları çok erken bir tarihte dile getiren hatta ilk olarak sıfatları taksim eden Ebû Hânîfe de sıfatları bu şekilde taksim etmiştir.<sup>233</sup> Bağdâdî bu taksimi de nazar vermiş ezeli mâna sıfatları için zâtî sıfat tabirini sıkça kullanmıştır. Yanı sıra Bağdâdî vâcip-câiz olmalarına göre de sıfatları taksim etmiştir. Bu şekilde ise fiil nedeniyle hak edilmiş sıfatları -ki bu fiil kendi veya başkasının fiili olabilir- câiz kategorisine yerleştirirken hiçbir şekilde zâttan ayrılamayan zâtla hak edilmiş sıfatlar ile ezeli sübûtî sıfatları da vâcip kategorisine yerleştirmiştir.<sup>234</sup> Buna göre ise zâtî/nefsî sıfatlar vâcip sıfatlar; fiilî sıfatlar ise câiz sıfatlar olmaktadır. Bunda ise fiilî sıfatları hâdis olarak görme etkilidir. Çünkü herhangi hâdis bir fiil, Allah için zorunlu olsaydı ezelde bundan ayrı olamayacağı düşünülmektedir. Yani hâdis olma ile vâcip olma birbirinin zıttıdır.

Bağdâdî'nin bu taksimlere yer verip söz konusu kavramları kullanması nefsi-mânevî sıfat ayırımından vazgeçme olarak görülmemelidir. Kanaatimizce nefsi-mânevî sıfat ayırımı bütün varlıklarla ilgili kuşatıcı bir taksimdir. Pek çok önemli kelâmcı da bu taksimi kullanmıştır. Örneğin Bâkılânî nefsi ve mânevî sıfat taksimine yer verdiği<sup>235</sup> gibi Râzî de Allah'ın zâtıyla kâim ezeli sıfatları nefsi ve fiilî sıfatlardan ayırarak mânevî sıfatlar olarak isimlendirmiştir. İzzet ve celâl gibi selbî/nefsî sıfatlar içinse zâtî sıfat dendiğini ifade etmiştir.<sup>236</sup> Nefsi sıfatlar gibi mana sıfatları için de zâtî sıfat tabirinin kullanılması zâttan ayrılamayacaklarını vurgulamak içindir. Benzer şekilde vâcip-câiz ayırımında da aynı vurgu söz konusudur. Bağdâdî'nin ezeli mana sıfatlarını sıklıkla zâtî sıfat bazen de vâcip sıfat olarak ifade etmesinde sıfatların ezeliğini ve zâtın bu sıfatlardan ayrı olamayacağını vurgulama amacı vardır.

Sonuç olarak değişik vurgulardan arındırılmış bir şekilde müellifin sıfatları yukarıda ifade edildiği üzere bu dört şekilde taksim ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim Bağdâdî, isimleri taksiminde zâta delâlet eden isimler, ezeli sıfatlara delâlet eden isimler ve fiile

---

*Tevhid ve isbâti sıfâti'r-Rab*, haz. Muhammed Halîl Herâs (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983) 9-10.

<sup>233</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, 70. Bu taksimi ilk ortaya koyanın Ebû Hanîfe olduğu da söylenmiştir. Bu konu hakkında bkz. Celal Büyük, "Ebu Hanife'nin İlâhî Sıfatlar Problemine Yaklaşımı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/56 (Nisan 2018): 939.

<sup>234</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 12a-12b, 34b. Krş. Aruçi, 53-54, 166.

<sup>235</sup> Bâkılânî, *et-Temhîd*, 267.

<sup>236</sup> Râzî, *Levâmi'*, 47.

delâlet eden isimler şeklinde üçe ayırmış, sonrasında fiile delâlet eden isimleri de kendi fiiline ve sonuç olarak yaratan kendisi olsa da başkasının fiiline dayanan şeklinde iki kısma ayırarak bu dörtlü taksimi ortaya koymuştur.<sup>237</sup>

İsim ve sıfat kavramlarını ayrıca bunlarla ilişkili diğer kavramları ele aldıktan sonra isim ve sıfatın birbiriyle olan münasebetine geçebiliriz.

### 1.3.3. İsim-Sıfat İlişkisi

İsim kavramında da belirtildiği üzere, dili oluşturan yapıtaşları yani bütün kelimeler isimdirler. Ancak nahiv ve kelâm ilimlerinde isim mefhumu için bir daralma söz konusu olmuştur. Bu noktaya dikkat çeken Razî, ismin nahivcilerce harf ve fiilin mukabiline yerleştirildiğini, kelâmcıların ise nahivcilerin isim dediğini isim ve sıfat şeklinde iki kısma ayırıp isim kavramını daha da daralttıklarını söylemiştir. İsim mefhumunun daraltılmasıyla ortaya çıkan isim ve sıfat kavramları arasındaki farkı ise Râzî şöyle tespit etmiştir: Bir mahiyete kendisi olması bakımından itibar edilmesi isim; muayyen bir sıfatla mevsuf olması bakımından itibar edilmesi ise sıfattır. Buna göre gök, yer, adam gibi ifadeler isim; yaratan (hâlık), rızık veren (râzık), uzun gibi ifadeler ise sıfattır.<sup>238</sup>

Esasında Râzî'nin ortaya koyduğu bu ayrım kavramlaştırmanın serüveniyle ilgilidir. Ancak bir şeyin doğrudan ismiyle o şeyin bir niteliğini ifade eden bir kelimenin yani sıfatın farklı olduğu ve bu kavramlaştırmanın öncesinde ve ötesinde olduğu da aşikârdır. Nitekim âyetlerde Allah'ın bir niteliğini ifade eden isimlerin genellikle "Allah" isminin haberi veya sıfatı yapıldığını görmekteyiz. Ayrıca Râzî'nin kendisi de Allah'ın sıfatlarına isim denmesinin mecazen olduğunu söyleyip, sıfatların ancak bir mevsufun ardından geleceğini söylemiştir.<sup>239</sup> Dolayısıyla da kelâmcıların ifade ettiği bu ayrımın ad olarak bulunmasa da naslarda karşılığı olan bir ayrım olduğunu söyleyebiliriz.

Bu noktada "alîm", "habîr", "kadîr" gibi Allah'ın niteliklerini ifade eden sıfatlarının naslarda neden Allah'ın isimleri olarak ifade edildiği sorusu akla gelmektedir. Bunu Râzî'nin de ifade ettiği gibi mecaz olarak görmenin bir alakayı gerektireceği de açıktır.

---

<sup>237</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 52b. Krş. Aruçi, 242.

<sup>238</sup> Râzî, *levâmi* ', 31.

<sup>239</sup> Râzî, *Levâmi* ', 115.

İşte bu alaka “Söz konusu sıfatlara, medlûlleriyle muttasıf zâta tam olarak delâlet etmeleri bakımından isimler denir.”<sup>240</sup> şeklinde ifade edilebilir. Yani Allah’ın söz konusu sıfatlarla o denli muttasıf olma durumu vardır ki bu sıfatlar başkalarının sıfatlarından tamamen ayrılmış bir nevi zâtın alemi olmuşlardır. Bu nedenle Allah’ın sıfatları naslarda isimleri olarak ifade edilmiştir. Kelâmcılar ise bu isimlere, ifade ettiği mânalara itibarla sıfat demişlerdir. Genel olarak bütün kelâmcılar söz konusu nitelemeleri Allah’ın sıfatı olarak görmekte ittifak etmişlerdir. Ancak bu nitelemeleri gerektiren mânaları Allah’a nispet etme ise meşhur sıfat tartışmalarının çıktığı noktadır.

Naslarda Allah’ın isimleri olarak ifade edilen “âlim”, “hay”, “kâdir”, “basîr” gibi sıfatlara bakıldığı zaman “Allah” ismi gibi bazı isimler zâtın alemi olarak görülmekle birlikte<sup>241</sup> isimlerin tamamı o isimle vasfedilmeyi mümkün kılan bir anlamı gösterirler. Örneğin âlim demeyi “ilim”, kâdir demeyi “kudret”, hâlık demeyi “halk” mümkün kılar. Dolayısıyla bir kimse için âlim dendiğinde, eğer o kimsede âlim demeyi mümkün kılan şey yani ilim bulunmuyor ise bu ifade bir lakaptır ya da yalandır.<sup>242</sup> Allah’ın kendini nitelediği isimleri lakap yahut yalan olamayacağına göre, bu köklerin Allah için sabit olması gerekir. Dolayısıyla karşımıza ilim, kudret vb. mastar formundaki sıfatlar çıkar.

Bu mastarlara sıfat denmesi ise esasen vasıf ve sıfat arasında ayırım yapan mütekaddim kelâmcılar için olması gereken bir durumdur. Zira onlara göre sıfat zaten mevsufta kâim olan şeydir. Bu şeye delâlet eden âlim, kâdir gibi nitelemeler ise sıfat değil vasıftır. Ancak onlara göre Allah’ın isimleri vasıf olmanın yanında ezeli sıfatı olan kelâmından öğrenilmesi bakımından aynı zamanda sıfattır. Sıfatla vasıf arasında ayırım yapmayan Eş’ârî’ye göre ise bir şey ancak kendinde olanla vasıflanacağı için mevsufta kâim olan ilim ve kudret sıfat olduğu gibi, mevsufu âlim ve kâdir olarak niteleme de sıfattır. Dolayısıyla iki anlayış açısından da hem Allah’ın isimlerinin hem de mastar kalıbındaki sıfatlarının sonuç itibarıyla sıfat olarak ifade edildiğini söyleyebiliriz.

İbn Hazm naslarda Allah için sadece isim tabiri kullanıldığına dayanarak âlim, kâdir gibi ifadeler için Allah’ın sıfatı tabirini kullanmayı uygun bulmadığı gibi mastar

---

<sup>240</sup> Yıldırım, *Kur’ân’da Ulûhiyet*, 82.

<sup>241</sup> Allah ismini alem görmeyip sıfat olarak görenler de vardır. Örneğin Eş’ârî Allah isminin cisimleri var etme kudreti anlamındaki “ilâhiyet”ten müştak olduğu kanaatindedir. Bkz. Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, 145.

<sup>242</sup> Eş’ârî, *Risâle ila ehli’s-sağr*, 217; *el-İbâne an usûli’l-diyâne* (Riyad: Câmi’atü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1400), 62.

formundaki sıfatları da kabul etmemiştir.<sup>243</sup> Ancak görüldüğü gibi Eş‘arî doğrudan Allah’ın isimlerinin sıfatları olduğunu söylediği<sup>244</sup> gibi vasıf sıfat ayrımı yapan diğer kelâmcılar da sonuç olarak o noktaya gelmişlerdir. Master şeklindeki sıfatları ise Ehl-i sünnet’in tamamı Allah’ın sıfatları olarak görmüştür.<sup>245</sup> Dolayısıyla İbn Hazm’ın bu iddiası şâz bir görüş olmaktan öteye geçememiştir.

Bu şekilde konuyu ortaya koyduktan sonra Bağdâdî’nin isim-sıfat ilişkisini nasıl değerlendirdiğini anlamaya çalışabiliriz. Öncelikle Bağdâdî’nin ismi müsemmânın kendisi olarak kabul eden görüşü tercih ettiği ve sıfat ile vasıf arasında da ayrım yaptığını tekrar ifade edelim. Müellifin bu iki kabul çerçevesinde isim-sıfat ilişkisini nasıl değerlendirdiği de ortaya çıkacaktır. Bu noktada Bağdâdî’nin de içinde bulunduğu cumhurun anlayışıyla Eş‘arî’nin tutumunun isim-sıfat ilişkisi bağlamında nasıl değerlendirilmesi gerektiğini Teftâzânî zihin açıcı bir şekilde ortaya koymuştur.

Teftâzânî’ye göre ismi müsemmâ kabul etme ile vasıf ve sıfat arasında ayrım yapma birbiriyle alakalıdır. Bu nedendir ki ismi müsemmâ kabul eden cumhur sıfat ve vasıf arasında ayrım yapmıştır. “İsim müsemmadır.” ifadesindeki isim esasında tesmiye değil, ismin medlûlü anlamındadır. Buna göre bir şeyin sıfatını haber verme anlamındaki vasıf ile tesmiye birbirine benzer olmaktadır. Hatta Allah’ın isimleri bakımından aynı şeydir. Dolayısıyla ismi müsemmâ olarak görenler Allah’ın isimlerini tesmiyenin medlûlünü, medlûlün tamamını ifade eden mutâbikî medlûl olarak almışlardır. Yani “hâlık” veya “âlim” derken bu tesmiyelerin medlûlünü halk ve ilmin kendisi değil, bu özelliklerin bulunduğu zât olarak görmüşlerdir. Eş‘arî ise isimlerin medlûlünü yani müsemmâyı daha umumi kabul etmiş isimlerle ise kendileriyle kastedilen ilim, halk gibi mânalara itibar etmiştir.<sup>246</sup>

Durum böyle ortaya konulunca master formundaki sıfatlar olmaksızın sıfat kalıbındaki isimlerin her iki anlayış açısından da söz konusu olamayacağı açıktır. Buna göre iki anlayış açısından da masterlar sıfattır. Bağdâdî’nin de içinde bulunduğu ismi müsemmâ

---

<sup>243</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 377-379. Ayrıca İbn Hazm’ın sıfat anlayışı hakkında geniş bilgi için bkz. Murat Serdar, *İbn Hazm’ın Kelâmî Görüşleri* (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2005), 172-210.

<sup>244</sup> Eş‘arî, *Makâlât*, 1: 253; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 38; Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 2a-2b. Krş. Aruçi, 5.

<sup>245</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, 367.

<sup>246</sup> Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, 2: 125.



ile aynı gören cumhur içinse Allah'ın isimlerinde, zâta delâlet durumu olmakla birlikte o ismin ifade ettiği sığfata da itibar edilmektedir. Nitekim Bâkıllânî bu durumu “Niteleme ifade eden Allah'ın isimleri bir hüküm üzere Allah'ın zâtına delâlet eder.” şeklinde açıklamıştır.<sup>247</sup> Sözelimi semî‘ ismi her şeyi işiten olması (sem‘) bakımından Allah'ın zâtına delâlet eder.

Sonuç olarak Bağdâdî ismi müsemmâ ile aynı kabul eden ve sıfat ile vasıf arasında ayırım yapan görüşü benimsemektedir. Bu açıdan Allah'ın zâtıyla kâim mastar sıfatları kabul ettiği açıktır. Bu sıfatlara delâlet eden isimlerin ise, ifade ettikleri hükümlerle zâta delâlet eden vasıflar olduklarını düşünmektedir. Bununla beraber ona göre bu isimler Allah'ın ezeli kelâm sıfatında bulunmaları itibariyle de aynı zamanda da sıfattırlar.<sup>248</sup> “Allah” ismini ise Bağdâdî doğrudan zâta delâlet eden isimleri ve sıfatları cem eden özel bir isim olarak görmüş herhangi bir sıfatla ilişkilendirmemiştir.<sup>249</sup> Buna göre müellifin isimleri iki kısma ayırdığını, “Allah” ismini sıfat olarak görmeksizin zâtın alemleri şeklinde ele aldığını, diğeri isimleri ise vasıf olmakla birlikte netice itibariyle sıfat olarak değerlendirdiğini söyleyebiliriz.

#### **1.3.4. Zât-Sıfat ve Ulûhiyet-Mahlûkiyet İlişkisinde Belirleyici İki Kavram: Teğâyür ve Temâsül**

Ehl-i sünnetin isim ve sıfat anlayışına yönelik iki önemli eleştiri söz konusudur. Bunlardan biri Mu‘tezile'nin “Mâna sıfatlarının ezeli kabul edilmesi durumunda tevhide aykırı olan zâtın misli başka kadimler söz konusu olur.”<sup>250</sup> şeklindeki eleştirisidir. Diğeri eleştiri ise dilsel düzlemde hâlık ve mahlûkun aynı isimlerle veya aynı sıfatlarla nitelenmesinin hâlık ile mahlûk arasında benzerliği/temâsül gerektireceğidir.<sup>251</sup> Ehl-i sünnet kelâmcıları, ezeli kabul ettikleri ilim, kudret gibi mâna sıfatlarını zâta özdeşleştirmedikleri gibi zâtın gayrı olarak da görmemişlerdir. Keza bu durumun sıfatların birbiriyle ilişkisinde de söz konusu olduğunu düşünmüşlerdir. Yani ezeli

---

<sup>247</sup> Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 263.

<sup>248</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 13b. Krş. Aruçi, 59.

<sup>249</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 54b Krş. Aruçi, 250-251.

<sup>250</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, 183; İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık Ve Kadî Abdulcebâr* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 239-249.

<sup>251</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 21b. Krş. Aruçi, 98.

sıfatlar birbirlerinin gayrı olmadıkları<sup>252</sup> gibi misli ve muhalifi de değildirler.<sup>253</sup> Ayrıca bu geleneğe göre her ne kadar Allah ve mahlûkât bazı isimlerde ortak olsa da, bu ortaklık Allah'ın mahlûkâta benzemesini gerektirmediği gibi, sıfatlarının mahlûkâtın sıfatlarına benzer olmasını da gerektirmez.<sup>254</sup>

Yukarıda bahsedilen iki eleştiriye, bu eleştiriye karşı sergilenen duruşa ve verilen cevaplara bakıldığı zaman esasında konunun iki kavram etrafında düğümlendiğini görülecektir. Bu kavramlardan biri “teğâyür” diğeri de “temâsül”dür. Allah'a isim ve sıfat isnadının teşbihi gerektirmeyeceği bakımından temâsül kavramı, zât-sıfat ve sıfatların birbiriyle ilişkisi bağlamında ise hem teğâyür hem de temâsül kavramları öne çıkmaktadır. Sıfatlarla ilgili tartışmalar çalışmamızın ilgili bölümlerinde incelenecektir. Bu başlıkta ise teğâyür ve temâsül kavramları Bağdâdî perspektifinden ele alınacaktır.

#### 1.3.4.1. Teğâyür

Teğâyür iki şeyin birbirine gayr olması demektir. Gayr olma sözlükte aynı olmanın olumsuzlanması farklı ve başka olma anlamlarına gelir.<sup>255</sup> İslâm düşüncesinde gayriyyet tartışmaları özellikle mâna sıfatları etrafında gündeme gelmiştir. Zira mâna sıfatlarını kabul etmenin tevhide aykırı olması eleştirisi, sıfatların zâtın gayrı olmadığı söylenerek cevaplanmıştır. Bu açıdan gayr tanımı önemli hale gelmiştir. Teğâyür meselesi üzerinde en ciddi duran isimlerden birinin Bağdâdî olduğunu söyleyebiliriz. Bağdâdî iki şeyi birbirinin gayrı kılan durumun ne olduğu konusunda Ehl-i sünnet kelâmcılarının özellikle de Eş'arî'nin görüşünü destekler nitelikte bu husustaki farklı anlayışları değerlendiren bir yöntem takip etmiştir.

Bağdâdî ilk olarak Kerrâmiyye ve Kalânîsî'nin görüşlerini ele almıştır. Onun aktardığına göre Kerrâmiyye ve Kalânîsî gayrı, “mevcut” ve “şey” olarak tarif

---

<sup>252</sup> Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 2: 225; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 40; Bâkılânî, *et-Temhîd*, 242. Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 12b, 19a-19b. Krş. Aruçi, 54, 89; Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 1: 261.

<sup>253</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 40, 58. Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 19a-19b. Krş. Aruçi, 89.

<sup>254</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 45; Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 21a. Krş. Aruçi, 96; Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 1: 187; İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi'l-i'tikâd*, thk. Es'ad Temîm (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1405/1985), 56-57.

<sup>255</sup> Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, haz. Emin Muhammed Abdulvehhâb-Muhammed Sâdık el-Ubeydî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî- Müessesetü't-Tarihi'l-Arabî, 1418/1998), “gyr” md. 10: 154-155.

etmişlerdir. Kerrâmiyye iki gayrı “iki mevcut” olarak görmüş, Allah Teâlâ ve ezeli sıfatlarının birbirinin gayrı olduklarını söylemiştir. Hatta onlara göre bir şey, tek olsa bile onun için gayr ifadesi kullanılabilir. Kalânîsî ise iki gayrı iki şey veya iki mevcut olarak değerlendirmiştir. Bu nedenle “Allah’ın ilmi ve Allah, iki şeydir” demekten kaçınmış “O ikisi şeydir ve şeydir, mevcuttur ve mevcuttur.” demiştir. Bağdâdî Kâlânîsî’nin neden böyle bir tercih yaptığına dair açıklama yapmamıştır. Ancak Nesefî Kalânîsî’nin sıfatların zâtın ne aynı ne de gayrı olduğu görüşünde olması nedeniyle “iki şeydir” deyip birleştiren “iki gayrdır” demenin de gerekeceği endişesiyle böyle bir ifade kullandığını söylemiştir.<sup>256</sup>

Bağdâdî hem Kâlânîsî’nin hem de Kerrâmiyye’nin teğâyür gibi ancak mütekâbiliyle anlaşılan bir kavramı mevcut ve şey ile aynı görmesine itiraz etmiştir. Ona göre bu, mütekâbili olmaksızın tek bir şeyin hakikatinin gayrlardan ibaret olmasını gerektirir. Böyle olması halinde ise gayr nasıl diğer bir gayrı gerektiriyorsa, bir şey için bir şeyi var dememiz, o şeyde başka bir şey var demek olur.<sup>257</sup> Anlaşıldığı kadarıyla Bağdâdî, bu gayr tanımlarının her mevcutta var olan bütünlük ve birliği yok edip izâfileştiren bir anlayışa götüreceği kanaatindedir.

Bağdâdî Mu‘tezile’nin ve Ehl-i sünnet’e muhalif başka grupların gayr tanımında pek çok farklı görüşler ileri sürdüklerini söylemiş, bu görüşleri tek tek aktarıp sonrasında çürütmeye çalışmıştır. Örneğin Ebû Hâşîm’in takipçileri iki gayr “İki mezkûr olup biri diğerinin altına girmez.” şeklinde gayrı tanımlamış, bu şekilde insanla bazı uzuvlarının birbirinin gayrı olması durumundan sakınmaya çalışmışlardır.<sup>258</sup> Bağdâdî bu görüşü Ebû Hâşîm’in ahval anlayışıyla uyumsuz görmüştür. Zira Ebû Hâşîm’e göre haller ne mevcut ne de ma’dûmdur. Ancak -kendisi kabul etmese de- mezkûrlardır ve bir hal diğerinin altına girmez. Bununla beraber haller birbirinin gayrı da değildir. Halbuki bu gayr tanımına göre birbirinin gayrı olmaları gerekir. Müellif Ebû Hâşîm’in takipçilerinin “mezkûr olan haller değil hallere hak sahibi olan zâtlardır” şeklinde savunmasını ise “bilmemezlikten gelme” olarak değerlendirmiştir. Zira bir şey hakkında

---

<sup>256</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 19b. Krş. Aruçi, 90; Nesefî, *Tebssiratü’l-edille*, 1: 315.

<sup>257</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 20a. Krş. Aruçi, 92.

<sup>258</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 20a. Krş. Aruçi, 91.

“mezkûr değil” demek, o şeyin mezkûr olduğunu gösterir.<sup>259</sup> Mezkûr olarak kabul edince bu tanıma göre gayr da kabul etmek gerekir. Müellifin bu eleştirisi kendi iç tutarlıkları açısından dır. İleri sürenlerden bağımsız, bu gayr tanımının bir değerlendirmesine ise yer vermemiştir. Muhtemelen müellif söz konusu tanımı yeterli bulmasa da ciddi bir tanım olarak gördüğü için tanımın kendisini eleştirmekten ziyade tutarsızlık üzerinden eleştiriler yöneltmiştir.

İki gayr “Her yönden muhtelif/farklı olandır.” şeklinde de tanımlanmıştır.<sup>260</sup> Bağdâdî gayr tanımını bu şekilde yapanların, aynı mahalde bulunup birbirinin misli arazları taşıyan iki mevcut cevherin, birbirinin gayrı olmadığını kabul etmeleri gerektiğini belirtmiştir. Halbuki böyle iki cevherin birbirinden başka olduğu açıktır. Ayrıca müellif iki cevherin hiçbir zaman her yönden birbirinden farklı olamayacağını söyleyerek<sup>261</sup> bu gayr tanımının kabul edilebilir olmadığını ortaya koymuştur.

Basra Mu‘tezilesi’nden bazıları iki gayrı “vasıf bakımından birbirinden farklı olan” şeklinde tanımlamıştır.<sup>262</sup> Bu kimselere göre iki gayr birinin kendinden hak sahibi olup nitelendiği bir vasıfla diğerinin nitelenememesini ifade eder. Müellif bu tanıma karşı, aynı mahaldeki iki siyahlığın bütün nefsi sıfatlarda ortak olmakla birlikte gayr olduğunu yine nefsi sıfatlarda ortak iki cevhere de birbirinin aynı denemeyeceğini ileri sürerek itiraz etmiştir.<sup>263</sup>

Bazı mu‘tezilîler ise iki gayrı “biri bilinirken diğeri bilinmeyen” şeklinde tarif etmişlerdir. Bağdâdî’ye göre bu tanım da sorunludur. Zira bunun kabulü bir şeyin kendinden başka olmasını gerektirir. Çünkü bazen bir şey bir yönden bilinirken diğeri bir yönden bilinmez.<sup>264</sup>

Diğeri bazıları iki gayrı “kendilerinde gayr olma bulunan” biçiminde tarif etmişlerdir. Bağdâdî bu tanımı da eleştirmiştir. Zira bu durumda kendisinde bir şeyin kâim

---

<sup>259</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 20a. Krş. Aruçi, 92-93. Mezkûr olanın hallere hak sahipleri olduğuna dair bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu usûli’l-hamse*, 184-185.

<sup>260</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 20a. Krş. Aruçi, 91.

<sup>261</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 20b. Krş. Aruçi, 93.

<sup>262</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 20a. Krş. Aruçi, 91-92.

<sup>263</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 20b. Krş. Aruçi, 93.

<sup>264</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 20b. Krş. Aruçi, 93.

olamayacağı tüm arazların birbirinin gayrı olmaması gerekir.<sup>265</sup> Dolayısıyla gayr olma sadece cevherler için söz konusu olur. Halbuki arazların birbirinin gayrı olduğu bir gerçektir.

Bazılarınca da iki gayr “birbirinden ayrı olan/mütebâyin” şeklinde tarif edilmiştir. Bağdâdî’ye göre bu tarif de sorunludur. Zira bu ifadeyle mekânsal ayrılık kastedilmişse, tek bir mahaldeki iki arazın birbirinin gayrı olmaması gerekir. Eğer bir şeyi o yapan siyahlığın siyahlığı gibi nefsî sıfatlarda ayrı olma kastedilmişse, hiçbir şekilde iki siyahlığın birbirinin gayrı olmaması söz konusu olur.<sup>266</sup>

İki gayr konusunda muhtelif anlayışların tanımlarını ve bu tanımlara yönelik Bağdâdî’nin eleştirisini zikrettikten sonra kendisinin de benimsediği Ebü’l-Hasen el-Eş‘arî’nin gayr tanımına geçebiliriz.

Müellif, Eş‘arî’nin gayr tanımı hakkındaki görüşünün farklı şekillerde ifade edildiğini belirtmiştir. Bu tabirlerden biri “İki gayr iki mevcut olup biri olmaksızın diğerinin varlığı mümkün olandır.” şeklindedir. Bu nedenle Allah Teâlâ ve sıfatları için gayr ifadesi kullanılamaz. Zira zâtın sıfatlırsız, sıfatların zâtsız ve sıfatların bazısının diğer bazısı olmaksızın var olabilmesi imkânsızdır. Diğer tabir ise “İki gayr iki mevcut olup birinin diğerinden zaman ve mekân bakımından ayrılması mümkündür.” Bağdâdî bu tarifi sonuç olarak ilk tarif ile aynı şeyi ifade ettiğini belirtmiştir.<sup>267</sup> İki farklı şekilde ifade edilen bu tanıma binaen “Allah’ın zâtı ezeli sıfatlarının gayrı olmadığı gibi Allah’ın sıfatları da birbirinin gayrı değildir.” denilebileceğini söylemiştir.<sup>268</sup> Zira ne zâtın sıfatlardan ne de sıfatların birbirinden varlık, zaman ve mekân bakımından ayrılması mümkün değildir.

Neticede Bağdâdî’nin de ısrarla savunduğu üzere gayr “biri olmadan diğerinin varlığı mümkün olan” şeklinde tanımlanınca mâna sıfatlarını zâtla özdeş görmeme tevhide aykırı bir durumla sonuçlanmayacaktır. Yanı sıra mâna sıfatlarının iç içe girmediği veya birbirinden ayrılmadığı da ortaya konmuş olacaktır.

---

<sup>265</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 20b. Krş. Aruçi, 93.

<sup>266</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 20b. Krş. Aruçi, 94.

<sup>267</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 19b. Krş. Aruçi, 90-91.

<sup>268</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 20b. Krş. Aruçi, 94.

#### 1.3.4.2. Temâsül

Temâsül iki şeyin birbirinin misli olmasına denir. Misil ise sözlükte birbirinin benzeri ve eşiti olma anlamlarına gelir.<sup>269</sup> Kur'an-ı Kerîm'de hiçbir şeyin Allah'ın misli olamayacağı (eş-Şûrâ 42/11) beyân edilmiştir. Bu açıdan İslâm düşüncesinde Allah ve âlem arasında benzerliğe götüren her türlü düşünceye mesafeli durulmuştur. Bununla beraber misillik/benzerlik gerektireceği endişesiyle mâna sıfatlarını kabul etmeme hatta mevcudun isimlendiği hiçbir şeyle Allah'ın isimlenemeyeceği gibi bazı anlayışlar da ortaya çıkmıştır. Bu nedenle Ehl-i sünnet kelâmcıları isim ve sıfatta ortaklığın misil olmayı gerektirmeyeceğini aynı şekilde zâtın sıfatlarla sıfatların da birbiriyle temâsül ilişkisi içerisinde olmadığını göstermek için temâsül mefhumu üzerinde durmuşlardır.

Bağdâdî de bu amaçla misil/benzer tanımı üzerine yoğunlaşmış Allah'ın isim ve sıfatları açısından sorun oluşturan misil anlayışlarının eleştirisini yapıp, Eş'arî'nin misil tanımının isabetli olduğu noktasında deliller ortaya koymuştur. Bu misil tanımlarından biri Mu'tezile'den bir gruba aittir. Onlara göre iki şey arasında temâsül her ikisinin en özel vasfının ortak olması durumunda söz konusudur. Örneğin kadîmin en özel sıfatı kadîm olmasıdır. Bu nedenle Allah'ın misli olmaması için sıfatların kadîm olmaması gerekir.<sup>270</sup> Bazıları da temâsülü nefsî sıfatlardan birinde ortaklık olarak görmüşlerdir. Nefsî sıfatla da şeyin kendisiyle hak ettiği sıfatları kastetmişlerdir.<sup>271</sup>

Bağdâdî bu iki misil anlayışını da isabetli bulmamıştır. Ona göre bu tanımlar itibariyle iki misil başka vasıflarda ihtilaf etmekle birlikte temâsülü sağlayan vasıfta ya da Ehl-i sünnet kelâmcılarının benimsediği gibi tüm vasıflarda ortaktır. Onların iddia ettiği gibi tek sıfat temâsülü gerektiriyorsa bu durumda bir şeyin, misli olduğu şeye hem benzeyen hem de benzemeyen yönü olur. Bu durumda ise hem cevher hem de kadîm mahalle muhtaç olmadığı için başka sıfatlarda ihtilaf etseler dahi mahalle muhtaç olmama bakımından birbirinin misli olurlar ki bu, onların da kabul edemeyeceği bir sonuçtur.<sup>272</sup>

---

<sup>269</sup> Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, "msl" md., 13: 21.

<sup>270</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 21b. Krş. Aruçi, 97. Bağdâdî bu görüş sahiplerinin kim olduğunu söylemezken Cüveynî bu görüş sahiplerini Ebû Hâşim ve müteahhir Mu'tezile olarak ifade etmiştir. Bkz. Cüveynî, *İrşâd*, 34-35. Hâlık ile mahlûk arasında temâsülü engelleyen sıfatın kідem oluşuna dair bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-hamse*, 196-197.

<sup>271</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 21b. Krş. Aruçi, 97.

<sup>272</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 22b. Krş. Aruçi, 101. Arazlar kâim olmak için bir mahalle ihtiyaç duyarlar. Bu mahal cevherlerdir. Fakat cevherler kâim olmak için bir mahalle ihtiyaç duymazlar.

Ayrıca en özel vasfın tespiti de sorunlu bir durumdur. Zira hangi vasıf olursa olsun o vasfa varmadan da daraltılma söz konusu olabilir. Bu nedenle temâsülün tanımının “en özel sıfattaki ortaklık” olarak ifade edilmesi sağlıklı değildir.<sup>273</sup>

Temâsülün nefsi sıfatlarda ortaklıkla gerçekleştiği iddiasını ise Bağdâdî bazı örneklerle geçersiz kılmaya çalışmıştır. Ona göre nefsi sıfat bir mâna olmaksızın o sığata sahip olmadır. Örneğın renk olma, araz olma ve şey olma nefsi sıfatlardır. Halbuki bu nefsi sıfatlarda zıtlar bile ortaktır.<sup>274</sup> Bu açıdan zıtların bile birleşebildiği nefsi sıfatlarla temâsülün gerçekleşmesi mümkün değildir. Bağdâdî Cübbâî'nin nefsi sıfatı “bir şeyin ancak o hal üzere bilindiği ve şeyin varlığı ile yokluğu durumunda da söz konusu olan sıfat” şeklinde tarif etmesiyle bu ilzâmlara muhatap olmaktan kurtulamayacağını da söylemiştir.<sup>275</sup> Çünkü bu nefsi sıfat tarifinin Bağdâdî'nin söz konusu ettiği örnekleri kapsamadığı söylenemez.

Neccâriyye'den bazıları ise “İki misil/müştebih biri diğerine ait olmayan iki şeydir ki bir vasıf veya hükümde ortaktırlar.” şeklinde tarif etmiştir. Bağdâdî bu tarifile kadîm ve muhdesin tanımın dışında bırakılmaya çalışıldığını belirtmiştir. Zira kadîm ve muhdes var olma, şey olma yahut âlim olma gibi vasıflarda ortak olsalar da misil olmazlar. Çünkü muhdesin varlığı kadîme aittir, yani ona dayanmaktadır.<sup>276</sup> Bağdâdî bu tarife itirazla “Ma'dûm mevcuda, mâlum ve mezkûr olma bakımından ortak olduğu gibi biri diğerine ait de değildir. Ancak mevcut ve ma'dûm misil değildir.” şeklinde cevap vererek<sup>277</sup> tanımın kapsayıcı olmadığına dikkat çekmiştir.

Bağdâdî filozofların temasül ve teşâbüh anlayışlarını da ele almıştır. Filozoflara göre teşâbüh/misil olma selbî vasıflarda değil, ancak sübûtî vasıflarda söz konusudur. Dolayısıyla Bârî'nin isim ve sıfatları ancak olumsuzlama yoluylaadır. Onun için “O mevcuttur.” denmez. “O ma'dûm değildir.” denir. Yine “Hay, kâdir ve âlimdir.”

---

<sup>273</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 22b. Krş. Aruçi, 103.

<sup>274</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 22a. Krş. Aruçi, 100.

<sup>275</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 23b. Krş. Aruçi, 105.

<sup>276</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 21b. Krş. Aruçi, 98.

<sup>277</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 23b. Krş. Aruçi, 106.

denmez. “Ölü, aciz ve cahil değildir.” denir. Zira isim ve vasıfta ortaklık icâbî/sübûtî yolla olursa birbirinin misli olmayı gerektirir.<sup>278</sup>

Müellif bazılarının daha da ileri giderek Allah’ın ne sübûtî ne selbî hiçbir sıfatla vasıflanamayacağını ileri sürdüklerini aktarmıştır. Bu anlayışı benimseyenlere göre iki açıdan da teşbih anlayışı söz konusu olabilir. Örneğin biri “Allah mevcuttur.” derse Allah’ı mevcutlara benzetmiş olur. “Mevcut değildir.” derse ma’dûma benzetmiş olur. Bağdâdî bu gerekçelerle söz konusu kimselerin “Allah ne şeydir ne de şey olmayandır; ne cisimdir ne de cisim olmayandır.” dediklerini ifade etmiştir.<sup>279</sup>

Filozofların anlayışına benzer şekilde Nâşî de kadîm ve hâdisin bir isim veya sıfatta hakiki anlamda ortak olamayacağını bu nedenle söz konusu isim ve sıfatın birinde hakiki iken diğerinde mecazî olduğunu söylemiştir. Bağdâdî Nâşî’den bu konudaki rivayetlerde mecaz ve hakikatin kadîm için mi yoksa muhdes için mi olduğu meselesinde farklılık bulunduğunu belirtmiştir.<sup>280</sup>

Bağdâdî bu iddialara karşı ne sübûtî ne de selbî bir isimde ortaklığın Allah Teâlâ ile mahlûkât arasında bir benzerlik gerektirmeyeceğini vurgulamıştır. Ona göre isimde ortak olma müsemâların benzerliğini ve birbirinin misli olmasını gerektiren bir durum değildir. Örneğin kadîm ve muhdesin mevcut isminde ortaklığı birbirlerinin misli olmalarını gerektirmez. Yine siyah ve beyaz renk isminde ortaklıklar. Bununla beraber siyah ve beyaz, misil olma bir yana birbirinin zıttıdır.<sup>281</sup> Bu açıdan Bağdâdî’ye göre iki şeyi dilde aynı kavramla ifade edebilme, iki şeyin benzer olmasını gerektirmediği gibi mahlûkların da nitelenebildiği isim ve sıfatların Allah’a nispetiyle de ulûhiyet ile mahlûkiyyet arasında misil/benzer olma durumu gerekmez. Sonuç olarak bu nitelermeleri kabul etmeme veya mecaza hamletmenin bir anlamı yoktur.

---

<sup>278</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 21b. Krş. Aruçi, 98. Bağdâdî bu filozofların kim olduğuna dair bir açıklama yapmamıştır. Ayrıca Gazzâlî filozofların Mu‘tezile gibi mâna sıfatlarını kabul etmemekle birlikte naslarda geldiği için sübûtî anlamdaki isimlerin Allah’a nispet edileceğini kabul ettiklerini belirtir. Bkz. Gazzâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, 209. Bu durumda Bağdâdî ve Gazzâlî’nin kastettiği filozofların aynı filozoflar olmadığını söyleyebiliriz. O zaman Bağdâdî’nin kastettiği filozoflar kimlerdir? İşte bu noktayı Neseî aydınlatmış, bu görüşün felsefenin İslâm dünyasındaki ilk temsilcilerinden birçoğuna ait olduğunu söylemiştir. Bkz. Neseî, *Tebîrâtü’l-edille*, 1: 193.

<sup>279</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 21b-22a. Krş. Aruçi, 98.

<sup>280</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 22a. Krş. Aruçi, 99. Eş‘arî, Nâşî’nin görüşünün sıfatların Allah’ta hakikat kulda mecaz olması olarak ifade etmiştir. Kulda hakikat Allah da mecaz olmasını ise başkalarına nispet etmiştir. Bkz. Eş‘arî, *Makâlât*, 1: 261.

<sup>281</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 9b, 24a. Krş. Aruçi, 40-41, 107.



Bağdâdî farklı misil tanımlarını değerlendirdikten sonra kendisinin de benimsediği ve savunusunu yaptığı Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin misil tanımına yer vermiştir. Eş'arî'nin iki misili “biri diğerinin yerini tutan” şeklinde tarif ettiğini belirtmiştir. Bağdâdî bu tanımın açıklamasını ise şöyle yapmıştır: İki misilden biri için câiz olan diğeri için de câizken, biri için imkânsız olan diğeri için de imkânsızdır. Dolayısıyla Eş'arî'ye göre isimde, özel veya genel vasıfta ortak olma iki şeyin birbirinin misli ve benzeri olmasını gerektirmez. Bu nedenle her ne kadar Allah ve mahlûkât mevcut, mâlum, mezkûr ve şey olarak isimlendirilmede ortak olsa da, Allah mahlûkâta benzemediği gibi sıfatları da mahlûkâtın sıfatına benzemez.<sup>282</sup>

Bağdâdî bu görüşün doğruluğunu sebr-taksîm yöntemiyle de ortaya koymuştur. Ona göre birbirinin misili olan şeyleri incelediğimizde, o şeylerin misil olmasının kaynağı ne varlık ne hudûs ne mâlum ne mezkûr ne de şeyiyyet olduğunu görürüz. Zira zıtlar ve birbirinden farklı şeylerde bu hususlarda ortak olabilirler. Yine iki cevherin misil olması cevher olmalarından değildir. Zira arazlarda bu hususta ortaktır. Bu nedenle doğru misil tanımı ancak “her yönden birinin diğerinin yerini tuttuğu” şeklinde olabilir.<sup>283</sup>

Ayrıca Bağdâdî bir şey için câiz olan vasfın diğeri için imkânsız olması durumunda ayrılık söz konusu olup misil olmaktan bahsedilemeyeceğini söylemiştir. Dolayısıyla ona göre misil olma belli vasıflarda değil tüm vasıflarda ortak olma ile biri için imkânsız olan bir vasfın diğerine özel olmamasıyla söz konusu olabilir.<sup>284</sup> Bu ise birinin diğerinin yerini tutması başka bir ifadeyle tüm vasıflarda ortak olma ile gerçekleşir.

Görüldüğü üzere Bağdâdî Ehl-i sünnet'in misil tanımında iki hususa vurgu yapmıştır. Birincisi birinin diğerinin yerine tutabilmesiyle ikincisi, biri için imkânsız olan vasıfların diğeri için de söz konusu olmaması yani tüm vasıflarda ortak olmadır. Ancak Nesefî, misil tanımında tüm yönlerden ortak olmaya itibar edilmesine karşı çıkmıştır. Ona göre bir şey diğer bir şeye bir yönden muhalif olmakla birlikte diğer bir yönden misil olabilir. Örneğin Zeyd eğer fıkıh açısından Amr'ın yerini tutabiliyorsa, aralarından

---

<sup>282</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 21a. Krş. Aruçi, 96.

<sup>283</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 22a. Krş. Aruçi, 100.

<sup>284</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 23b. Krş. Aruçi, 103. Bâkılânî bu durumu bütün vasıf ve hükümlerde birbirinin yerini tutabilme olarak ifade etmektedir. Bkz. Bâkılânî, *et-Temhîd*, 267.

birçok yönden ayrılık olsa da, dil açısından “Zeyd fıkıh bilgisi açısından Amr’ın mislidir.” denebilir.<sup>285</sup>

Esasında Neseffî’nin bu eleştirisi tartışmaya açıktır. Zira tüm yönlerden ortak olmayı savunanlar, benzerliğin gerektiği şeyde tüm yönlerden ortaklığı kastetmektedir. Benzerliğin gerektiği şey ise bütünün bir parçası veya bir yönü olabilir. Ayrıca verilen örnekte dilde kullanım genişliği söz konusudur. Esasında mümâselet birbirinin yerini tutabilmesi bakımından Zeyd ve Amr’ın fıkıh bilgileri açısından söz konusudur.

Misil tanımı ortaya bu şekilde konulunca, birbirinin misli olmayan iki şey ne olmaktadır? sorusu akla gelmektedir. Bağdâdî misil olmayanların “muhtelif” (benzemeyen) olduğunu ifade etmiş<sup>286</sup> Ehl-i sünnet’in misil tanımına göre, muhtelif tanımının “biri diğerinin yerini tutmayan” olacağını söylemiştir. Ancak bu noktada sıfatların zâttan muhtelif olması gibi bir durum söz konusudur. Ancak Bağdâdî misil ve muhtelif olmanın ancak gayrlar arasında olduğunu, bu nedenle Allah Teâlâ’nın zâtı ile sıfatları arasında yine sıfatlarının birbirleriyle durumunda misil ve muhtelif olmadan bahsedilemeyeceğini belirtmiştir. Öte yandan müellif mânalarının barındırdığı sorun bir yana bırakılsa dahi tevkif olmaması nedeniyle, Allah’ın sıfatları için misil ve muhtelif tabirlerinin kullanılmayacağını da vurgulamıştır.<sup>287</sup>

#### **1.4. İsim ve Sıfat Tartışmalarının Dayandığı Varlık Anlayışı**

Genel olarak kelâmcıların özel olarak da Bağdâdî’nin isim ve sıfat konularındaki tutumlarını anlamak ve doğru değerlendirmek için nasıl bir varlık anlayışına sahip olduklarını bilmek gereklidir. Örneğin Bağdâdî’nin ismi müsemma olarak görenler için isimlerin taksiminin varlıkların taksiminden ibaret olduğunu söylemesi<sup>288</sup>, sıfatlar hususunda Ehl-i sünnet’e muhalif tavrı değerlendirirken en başa arazları kabul etmeyenleri koyması<sup>289</sup> bu duruma işaret etmektedir. Kanaatimizce sıfatlar bahsindeki ihtilafın önemli bir sebebi de aynı varlık anlayışına sahip olmamadır. Bu noktada

---

<sup>285</sup> Neseffî, *Tebsiratü’l-edille*, 1: 196.

<sup>286</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 24b. Krş. Aruçi, 109.

<sup>287</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 24b. Krş. Aruçi, 110.

<sup>288</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 5a-5b. Krş. Aruçi, 26.

<sup>289</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 34b. Krş. Aruçi, 166.

Bağdâdî'nin varlığı nasıl değerlendirdiği, hangi şekilde taksim ettiği ve bu kısımları nasıl anladığı önemli hale gelmektedir.

Bağdâdî'nin de içinde bulunduğu mütekaddim<sup>290</sup> kelâmcılar müteahhir dönemde olduğu gibi varlık/vücûd kavramı üzerinden bir ontoloji yapmamışlardır. Daha çok var olanlar/mevcûdât üzerinden incelemelerini sürdürmüşlerdir. Var olanları ise temelde filozofların aksine<sup>291</sup> kadîm ve hâdis şeklinde iki kısma ayırmışlardır. Bu açıdan söz konusu kelâmcıların mevcut anlayışının kadîm itibariyle teolojik, hâdis itibariyle de kozmolojik yönü vardır. Aynı zamanda teolojilerinin kozmolojileri üzerinde belirleyiciliği olduğu gibi<sup>292</sup> kozmolojilerinin de teolojileri üzerinde etkisi vardır. Bu etkiyi en açık şekilde dile getiren isimlerden biri Bağdâdî'dir. Bağdâdî özellikle mâna sıfatlarını cevher-araz anlayışıyla yakın ilişkili görmüştür. Ona göre kendi başına kâim olamayan bir varlık kategorisi olarak arazları kabul etmeyenler, mâna sıfatlarını da kabul etmeyeceklerdir.<sup>293</sup>

Bu açıdan müellifin bir bütün olarak mevcudu nasıl tanımladığını ve var olanları ne şekilde taksim edip hangi kategorilere yerleştirdiğini ele almak gerekecektir. Öncelikle bu bahse mevcudun nasıl tarif edildiğini ele alarak başlanmalıdır. Ancak mevcudun açık bir şekilde ortaya konulması mukâbili olan ma'dûmla söz konusu olabilir. Bağdâdî de açık bir şekilde göremesek de Eş'arî ve Bâkılânî gibi önemli isimler mevcut ve ma'dûmu kapsayan çatı bir tabir olarak "mâlum"u ifade ederler.<sup>294</sup> Bu açıdan mâlumun iki kısmı olan mevcut ve ma'dûm kavramlarının ve bu ikisi arasında orta bir durumun olup olmayacağını Bağdâdî perspektifinden incelenmesi gerekecektir.

---

<sup>290</sup> Buradaki mütekaddimi bilinen anlamıyla mütekaddim anlamında kullandık. Yani kelâmın konularında büyük değişimin gerçekleştiği sürecin öncesidir. Bu konu hakkında bkz. Murtaza Bedir, "Mütekaddimîn ve Müteahhirîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 187. Dolayısıyla Bağdâdî de bu mütekaddime dâhildir. Bağdâdî'nin eserlerinde gördüğümüz mütekaddim kelâmcılar ifadesi ise Eş'arî öncesi İbn Küllâb ve Kalânîsi gibi Ehl-i sünnet kelâmının öncülerini ifade eder.

<sup>291</sup> Filozoflar âlemin zât bakımından Allah'tan sonra olsa da zaman bakımından Allah'tan sonra olmadığını düşünürler. Bkz. *Gazzâlî, Tehâfütü'l-Felâsife*, 45.

<sup>292</sup> Örneğin, Mehmet Bulğen kelâmcıların cevher-araz teorisini benimsemelerinde yoktan yaratma fikrinin bu teoriyle daha izah edilebilir olmasının etkili olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 192-193.

<sup>293</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 34b. Krş. Aruçi, 166.

<sup>294</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 42; Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâduhu velâ yecüzü'l-cehlu bihi*, thk. İmâdü'd-dîn Ahmed Haydar (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1986), 25.

Bağdâdî'ye göre “mevcut” var olan, “ma’dûm” ise yok olan demektir.<sup>295</sup> İkisi arasında da orta bir durum söz konusu değildir.<sup>296</sup> Ancak mevcutla ma’dûm arasında bazılarınca mümkün ma’dûmu da kapsaması itibariyle hem mevcudu hem de ma’dûmu ifade eden “şey” kavramı vardır. Örneğin Mu‘tezile’den Ebû Hâşim’in takipçileri imkânsız olan ma’dûmu şey kabul etmezken, mümkün ma’dûmu şey olarak değerlendirmişlerdir. Bu nedenle söz konusu kelâmcıların şey tanımı mevcuttan farklılaşmıştır. Onlara göre şey bilinebilen, bilinmesi ve kendisinden haber verilmesi mümkün olmalıdır. Benzer şekilde Hişâm b. Amr el-Fuvatî (ö. 218/833’ün daha öncesi) de var olmuş sonrasında yok olmuş ma’dûma şey derken, henüz var olmamış ma’dûma şey denemeyeceğini söylemiştir.<sup>297</sup>

Bağdâdî'nin belirttiğine göre Ehl-i sünnet kelâmcılarınca mevcut “şey” ile birdir. Şey mevcut olmalıdır. Ma’dûm ise şey değildir. Nitekim “*Sen bir şey değilken ben seni yarattım.*” (Meryem 19/9) âyeti de bu görüşün temel dayanağıdır.<sup>298</sup> “*Kıyametin sarsıntısı büyük bir şeydir.*” (el-Hacc 22/1) vb. âyetlerde şu an var olmayanlar için şey tabirinin kullanılması Bağdâdî'ye göre mecazî bir anlatım olup varacağı nokta itibariyle bir şeyin isimlendirilmesi kabilindedir. Dolayısıyla bu gibi naslar ma’dûmun şey olmasına delil değildir. Hatta Bağdâdî ma’dûmun şey olmasını yaratılmışlığa aykırı gördüğünden, mezkûr görüşün ilhâda benzer bir tutum olduğunu söylemiştir.<sup>299</sup> Buna göre Bağdâdî'nin de içinde yer aldığı gelenekte mevcut ve şey aynıdır. Mevcut ve şey olmayan ise ma’dûmdur. İkisi arasında ara bir durumdan da bahsedilemez.

Mevcudun tanımı hakkında ise Bağdâdî Ehl-i sünnet kelâmcılarınca anlayışlarını destekleyebilmek için farklı kesimlerin tanımlarına yer vermiş ve bu tanımların eleştirisini yapmıştır. Örneğin Süleymân b. Cerîr (ö. 187/803’ten son [?]) mevcudu “varlığı olan” şeklinde tarif etmiştir. Yani varlık/vücûd mevcutla kâim bir sıfattır. Bu

---

<sup>295</sup> Aslında Bağdâdî'nin tam olarak böyle bir ifadesi yoktur. Ancak Eş‘arî'nin mevcudu “zâtı sâbit olan” yani “var olan” şeklinde tarif etmesinin herhangi bir eleştiriye tabi tutmaksızın aktarması, mevcut ve ma’dûmu bu şekilde tarif ettiğini göstermektedir. Nitekim Teftâzânî mevcudu zâtı sâbit/var olan şeklinde tanımlayanların, ma’dûmu da menfiyyü'l-ayn/yok olan şeklinde tarif edeceklerini söylemiştir. Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 42.

<sup>296</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 14b. Krş. Aruçi, 67.

<sup>297</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 14a-14b. Krş. Aruçi, 63-64.

<sup>298</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 14a. Krş. Aruçi, 63.

<sup>299</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 14b. Krş. Aruçi, 65-66; *el-Fark*, 148.

tanım nedeniyle hem Allah'ın sıfatlarına hem de arazlara, mâna diğeri bir mâna ile kâim olamayacağı için mevcut demekten kaçınmış “ne mevcut ne de ma’dûmdur” demiştir.<sup>300</sup>

Bağdâdî bu tarifi isabetli bulmamıştır. Ona göre varlıkla yokluk arasında ara bir durumun olmadığı bidâyette bilinen/evvelî bir bilgidir. Bu bilgi bedîhî olduğuna göre arazlar ya mevcut ya da ma’dûm olmalıdır. Ma’dûm olmadıklarına göre mevcut olmaları gerekir. Ayrıca arazlar mevcut oldukları için mevcudun “kendisinde vücûd mânası kâim olan” şeklinde tanımlanması da geçersiz olmuş olur.<sup>301</sup> Çünkü arazlar başka bir arazi taşıyamazlar.

Cehmiyye ise mevcudu “muhtes olan” şeklinde tanımlamıştır. Bu sebeple “Allah Teâlâ’ya mevcut denmez, mûcid/var eden denir.” demiştir. Bağdâdî bu tanımın isabetli olmadığını naslara dayanarak açıklamıştır. Zira Allah Teâlâ kitabında kendisinin mevcut olduğunu “*Allah’ı yanında buldu/vecede.*” (en-Nûr 24/39) âyetiyle ifade etmiştir. Şöyle ki, ilim mâlumu gerektirdiği gibi “buldu/vecede” ifadesi de bulunanı yani mevcudu gerektirir.<sup>302</sup> Bu açıdan Bağdâdî’ye göre mevcudun muhtesle özdeşleştirilmesi tutarlı bir yaklaşım değildir. Şu halde mevcut olma hem ilâhî olanı hem de ilâhî olmayanı kapsar.

Ebû Hâşim’in bazı takipçilerine göre ise vakti geçmiş olması nedeniyle kudretin konusu olamayana mevcut denir. Bağdâdî “sebebi olan ama henüz var olmayan şeyde de kudretin tesiri olmaz, ama o şey mevcut değil ma’dûmdur.” diyerek bu görüşü tutarsız bulunduğunu ifade etmiştir.<sup>303</sup>

Farklı mevcut tanımları ve bunlara yönelik Bağdâdî’nin eleştirisi ifade edilince Bağdâdî’nin mevcudu nasıl tarif ettiği sorusu akla gelmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla Bağdâdî kendine has bir mevcut tarifi ortaya koymamıştır. Ancak Ebû’l-Hasen el-Eş’arî’ye ve mütekaddim kelâmcılara ait olmak üzere iki farklı mevcut tarifini bir tercih yapmaksızın aktarmıştır. Buna göre mütekaddim kelâmcılar mevcudu “sıfat veya mevsuf olan” şeklinde tarif etmişlerdir. Bağdâdî söz konusu kelâmcıların bu tanımlarını sıfat tanımları ile irtibatlı görmüştür. Şöyle ki onlara göre sıfat mevsufla

---

<sup>300</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 14b-15a. Krş. Aruçi, 66-67.

<sup>301</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 15a. Krş. Aruçi, 67.

<sup>302</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 15a. Krş. Aruçi, 67.

<sup>303</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 15a. Krş. Aruçi, 68.

kâim olan şeydir. Buna göre ise kâim olunacak bir mahal olmadığı için sıfatın sıfatı olmayacağı gibi ma'dûm da mevsuf olamaz. Eş'arî ise mevcudu "zâtı sabit olan" şeklinde tarif etmiştir. Yani mevcut var olan demektir.<sup>304</sup> Esasında bu ifadeler tam bir çerçeveye çizmemektedir. Ancak bu, mevcudu mevcut yapan şeyin yani varlığın tanımının zorluğuyla ilgilidir. Nitekim birçok düşünürü göre varlık bedhî olduğu için onu tarif etmeye yönelik kullanılan her ifade, varlıktan daha kapalı olacaktır. Dolayısıyla varlığın tam olarak tanımlanması mümkün değildir. Ancak varlıkla ilgili uyarıcı ve hatırlatıcı bazı ifadeler kullanılabilir.<sup>305</sup> Bu sebeple söz konusu tanımların hatırlatıcı mahiyette tarifler olduğunu söyleyebiliriz.

Bu şekilde ifade edilen mevcudun kısımları nelerdir? Daha doğrusu mevcut kavramıyla hangi şeyler ifade edilir? Şunu belirtmek gerekir ki Gazzâlî sonrası dönemde felsefenin etkisiyle ortaya çıkan mevcudu vâcip ve mümkün şeklinde taksim etme, bütün Gazzâlî öncesi kelâmcılarda olduğu gibi Bağdâdî'de de yoktur.<sup>306</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla Bağdâdî'nin iki farklı açıdan var olanları taksimi söz konusudur. Birincisi kıdem ve hudûsa itibar ederek kadîm ve hâdis kısımlarına ayırmaktır.<sup>307</sup> İkincisi de nasıl kâim olduğuna itibarla, kendiyle kâim olan ve kâim olmak için mahalle ihtiyaç duyan şeklinde taksim etmektir.<sup>308</sup> Esasında iki itibarla taksimde de Bağdâdî'ye göre sadece dört kısımdan bahsedebiliriz. Bunlar Allah'ın zâtı, Allah'ın sıfatları, cevherler ve arazlardır.

Kıdem ve hudûsa itibarla mevcut temelde iki kısma ayrılır. Birinci kısmı kadîm olan, ikinci kısmı da muhdes olandır. Kadîm olan mevcudun iki kısmı vardır. Birincisi Allah Teâlâ, ikincisi ise Allah Teâlâ'nın ilim ve kudret gibi ezeli sıfatlarıdır. Muhdes mevcudun da iki kısmı vardır. Bunlardan birisi kâim olmak için mahalle ihtiyaç duymayan cevherler, diğeri de cevherlerle kâim olan arazlardır.<sup>309</sup> Bağdâdî bu taksimi

---

<sup>304</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 14b. Krş. Aruçi, 66.

<sup>305</sup> Bu konu hakkında bkz. Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakkâ (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987), 1: 301; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 41-42; Agil Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 60-64.

<sup>306</sup> Bu konu hakkında bkz. Cağfer Karadaş, *Bâkullâni'ye göre Allah ve Âlem Tasavvuru* (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 29-30.

<sup>307</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 6a. Krş. Aruçi, 26.

<sup>308</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 13a. Krş. Aruçi, 58.

<sup>309</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 6a. Krş. Aruçi, 26.

Allah ve âlem şeklinde farklı bir tabirle de ifade edebilmektedir. Ona göre Allah ve sıfatları dışındaki her şey âlemdir. Âlem ise cevherler ve arazlardan oluşur.<sup>310</sup>

Bağdâdî'nin kendisiyle kâim olan ve kâim olmak için bir mahalle muhtaç olan şeklindeki taksiminde de her bir kısmın iki unsuru vardır. Kendisiyle kâim olan Allah'ın zâtı ve cevherlerdir. Kendisiyle kâim olmayan ise Allah'ın ilim, kudret gibi ezeli sıfatları ve arazlardır. Fakat bu şekilde sıfatların yanına arazları yerleştirmek sıfatların araz olarak isimlendirilmesine kapı aralayacağı için Bağdâdî Allah'ın sıfatlarına araz demenin câiz olmadığını vurgulama ihtiyacı duymuştur.<sup>311</sup> Bununla beraber hem arazlar hem de Allah'ın sıfatları için Ehl-i sünnet'in tamamına göre sıfat isminin kullanılabilmesini söylemiştir.<sup>312</sup> Yani hem araz hem Allah'ın sıfatları için sıfat tabiri kullanılırken araz ismi sadece arazlar için geçerlidir.<sup>313</sup> Esasında Bağdâdî bu taksimle kendisiyle kâim olmamanın Allah'ın sıfatlarıyla arazlar arasında ortak olduğuna dikkat çekmiştir. Ama aralarında kadîm ve hâdis olma gibi ontolojik bir fark vardır. Bu açıdan Bağdâdî'nin mevcudu taksimi kanaatimizce kadîm-hâdis veya Allah-âlem şeklindedir. Diğer taksim ise kâim olmak için başkasına ihtiyaç duyan varlık kategorisine dikkat çekme olarak görülmelidir.

Bağdâdî'nin temelde varlığı kadîm ve hâdis olarak taksim ettiği kabulüne göre kadîm ve hâdis kavramlarını nasıl anladığı sorusu akla gelmektedir. Bağdâdî sözlükte kadîmin iki anlama geldiğini söylemiştir. Birincisi zaman ve varlık bakımından önce olmak iken, ikincisi rütbe ve şeref olarak önce olmak anlamındadır.<sup>314</sup> Müellif, Eş'arî'nin sözlükteki birinci kullanımdan yola çıkarak kadîmi, varlık bakımından önce olan ve önceleyen anlamında değerlendirdiğini, bu kadîm tanımına göre de iki tür önceleme ortaya koyduğunu söylemiştir. Birincisi bir başlangıç ve sonu olmayan öncelemedir ki

---

<sup>310</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 53-54.

<sup>311</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 13a-13b. Krş. Aruçi, 58-59.

<sup>312</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 13b. Krş. Aruçi, 59. Aslında burada Raşit Efendi Kütüphanesi nüshasından bir "vav" harfi düşmüştür. Bu durum Aruçi'nin de dikkatinden kaçmıştır. Bu "vav" olmadığı takdirde "arazlara Allah'ın sıfatı denir" gibi bir anlam çıkar ki yanlış olduğu açıktır. Doğrusu arazlar ve Allah'ın sıfatları için sıfat tabirinin kullanılabilmesidir. Bu mâna için de Akseki Yeğen Mehmet Paşa Kütüphanesi 47 numaralı yazma 13a. varakta olduğu gibi "vav"ın bulunması gerekir.

<sup>313</sup> Nitekim Gazzâlî Allah Teâlâ'nın araz olmadığını belirttikten sonra eğer araz ile mekân tutmaksızın bir şeyin sıfatı olma kastedilirse buna olumsuz yaklaşamayacağını söylemiş, dahası bu kabulün Allah'ın sıfatlarının ispatı için kullanıldığını da ilave etmiştir. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, haz. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî, ikinci baskı (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1433/2012), 110

<sup>314</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 241a.

Allah'ın ve ezeli sıfatlarının kadîm oluşu bu şekildedir. İkinci kısmı ise başlangıcı ve sonu olan öncelemedir ki dilde “kadîm ev” şeklindeki kullanımlarımızda kastedilen kadîmlik bu kısma girer. Bu kadîm tanımına göre ezeli kadîm olan sadece Allah Teâlâ ve sıfatlarıdır.<sup>315</sup>

Allah için kadîm denmesinde genel bir kabul bulunsa da Allah'ın sıfatları için kadîm denmesi tartışma konusudur. Bağdâdî Eş'arî'nin kadîm olmayı bir mâna ile görmeyip kadîmin kendisiyle kadîm olduğunu düşündüğü için rahatlıkla Allah'ın sıfatları için kadîm ifadesini kullanabildiğini söylemiştir. Ancak kadîm olmanın kıdem mânasının kendisinde kâim olmasıyla gerçekleştiğini düşünen Kalânîsî ve İbn Küllâb gibi kelâmcıların Allah'ın sıfatları için kadîm demekten kaçınıp ezeli dediğini ifade etmiştir.<sup>316</sup> Mu'tezile'nin ise sıfatlar için ezeli nitelemesinin kullanılmasının dahi sonuç olarak kadîm anlamına geleceğini, kıdemde ortaklığın ise temâsülü dolayısıyla birden fazla kadîmi gerektireceğini düşündüklerini belirtmiştir.<sup>317</sup>

Bağdâdî Ehl-i sünnet kelâmcıları dışında başka grupların kadîm tanımlarını da değerlendirmeye tabi tutmuştur. Örneğin bazı mu'tezilîlerin kadîmi “hudûsu olmayan mevcut” olarak tanımladıklarını belirtmiştir. Ona göre bu tanım esasında Ehl-i sünnet'in kadîm tanımıyla aynıdır. Ancak sıfatları mevcut olarak ifade etmedikleri için kadîmin kapsamı Allah'ın zâtıyla sınırlanmıştır. Bazılarına göre ise kadîm “varlığının başlangıcı olmayandır”. Ancak Bağdâdî bu tarifi tanım tekniği açısından isabetli bulmamıştır. Ona göre bir sıfatın olmadığı belirtilerek yapılan tanımlamalar hatalıdır. Bazıları ise kadîmi “vâcibü'l-vücûd” olarak tanımlanmıştır. Bağdâdî bu tanımı da doğru bulmamıştır. Zira bazı insanlar, bir kısım muhdeslerin varlığını da zorunlu görebilmektedir. Bu nedenle şu an için varlığı zorunlu olma ezelde de böyle olduğu anlamına gelmez.<sup>318</sup>

---

<sup>315</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 15a, 242b. Krş. Aruçi, 68.

<sup>316</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 15a, 242b. Krş. Aruçi, 68-69. Eş'arî söz konusu kelâmcıların sıfatlar için müstakil olarak kadîm demeyip “Allah sıfatlarıyla kadîmdir” demeyi tercih ettiklerini aktarmaktadır. Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 1: 252.

<sup>317</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 242b.

<sup>318</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 15a-15b. Krş. Aruçi, 69.



Mu‘tezile’den bir grup<sup>319</sup> kadîmin mânasının “ilâh” olduğunu söylemiştir. Buna delil olarak da insanların “Allah’tan başka kadîm yoktur.” sözüne ve “Allah’tan başka ilâh yoktur.” ifadesine dayanmışlardır. Bağdâdî bu ifadenin Mu‘tezile’yi sıfatları kabul etmemeye götürdüğünü belirtmiştir. Onlara göre eğer sıfatlar da kadîm olsa, kıdemde ortaklıktan ötürü iki ilâhın olması gerekir. Bağdâdî buna cevaben insanın ve sıfatlarının da muhdes olmakla birlikte sıfatının insan olmasının gerekmediğini söylemiştir. Dolayısıyla Allah için kadîm denmesi sıfatlarının kadîm olmamasını gerektirmediği gibi sıfatlarının kadîm olması da sıfatların ilâh olmasını gerektirmez.<sup>320</sup>

Son tahlilde Bağdâdî sıfatları kadîm tanımının kapsamı dışında bırakan bütün tariflere mesafeli durmuştur. Dolayısıyla ona göre kadîm, varlık ve zaman bakımından öncelenmeyen mevcut anlamındadır. Allah’ın zâtı da ezeli sıfatları da bu kategoridedir.

Kadîm olmayan ise hâdis diğer bir ifadeyle muhdes olmaktadır.

Muhdesin anlamı üzerinde de duran Bağdâdî, bazı tanımlara yer verip bunların eleştirisini yapmıştır. Onun aktardığına göre Ebü’l-Hüzeyl muhdesi “kendi varlığının ötesinde bir ihdâsı bulunan” şeklinde tarif etmiştir. Bazı Kerrâmiyye grubları da bu görüşü benimsemiş, ayrıca ihdâsı Allah’ın zâtında gerçekleşen bir fiil olarak değerlendirmişlerdir. Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-850 [?]) ise ihdâsı mahalli olmayan bir araz kabul etmiştir. Bağdâdî Allah’ın hadislere mahal olamayacağı ve mahalsiz arazın düşünülmemeyeceği gerekçesiyle bu iki muhdes anlayışını da reddetmiştir.<sup>321</sup> Ehl-i sünnet kelâmcılarının ise bu noktada ifadelerinin değişiklik gösterdiğini söylemiş “yokken var olan”, “varlığa gelen” ve “varlığının başlangıcı olan” şeklinde farklı şekillerde tarif edildiğini ifade etmiştir.<sup>322</sup> Bu üç tanımla isabetsiz bulunduğunu söylemese de, ona göre en doğru muhdes tanımı “varlığı başkasından sonra olan” şeklindedir.<sup>323</sup> Bu tanıma göre Allah Teâlâ ve sıfatları hariç her şey muhdes olmaktadır.

---

<sup>319</sup> Eş‘arî bu tanımın Bağdat Mu‘tezilesi’nin bir kısmına ait olduğunu söylemiştir. Bkz. Eş‘arî, *Makâlât*, 1: 259.

<sup>320</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 15b. Krş. Aruçi, 69-70.

<sup>321</sup> Bağdâdî, *el-esmâ*, vr. 15b. Krş. Aruçi, 70.

<sup>322</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 15b. Krş. Aruçi, 70.

<sup>323</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 15b. Krş. Aruçi, 70.

Kadîm ve muhdes kavramları hakkındaki tartışmalar bu şekilde ifade edildikten sonra bu kavramların kısımlarına geçebiliriz. Allah ve sıfatları zaten bütün çalışmamız boyunca temel konu olduğu için onu çalışmanın tamamına havale edip muhdes veya hâdisin kısımları üzerinde duracağız.

Hâdisler cevher ve arazlardır. Evreni (âlem) açıklamada kelâmcılarca benimsenip neredeyse itikâd konusuna dönüşen cevher-araz teorisinin kaynağı hakkında Demokritos atomculuğu, Hint atomculuğu, İran etkisi gibi pek çok şey söylenmiştir.<sup>324</sup> Cevher-araz teorisi dâhil bütün atomculuk teorilerinde varlığın artık daha küçük parçalara bölünemeyen en küçük parçalardan oluştuğu temel fikri hakimdir. Bununla birlikte bütün atomculuk anlayışları hem mahiyet olarak hem de varılan sonuç olarak birbirinin aynı değildir. Örneğin Demokritos'un atomları büyüklük küçüklük açısından değişirken, kelâmcılara göre bütün cevherler birbirinin aynıdır. Keza atomculuk anlayışından Demokritos mekanik evren anlayışına ulaşırken, kelâmcılar evrenin yaratılmışlığına ulaşmış hatta bu teoriyi ulûhiyetin ispatına temel dayanak olarak kullanmışlardır. Bu açıdan atomculuk anlayışının kaynağı her ne olursa olsun kelâmdaki cevher-araz teorisi kendine has yönleri olan özgün bir karaktere sahiptir.<sup>325</sup>

Ehl-i sünnet kelâmcılarının benimsediği cevher-araz teorisini İslâm düşüncesinde ilk defa Mu'tezilî kelâmcı Ebü'l-Hüzeyl ileri sürmüştür.<sup>326</sup> Mu'tezile'nin çoğunluğu, Eş'arî ve Matürîdî bütün kelâmcılar bu teoriyi kabul etmiş, cisimlerin bir araya gelen cevherlerden oluştuğunu söylemişlerdir.<sup>327</sup>

Kelâmcılara göre cevherler kâim olmaları için bir mahalle ihtiyaç duymayan mevcutlardır. Arazlar ise ancak bir cevherle kâim olup var olabilen mevcutlardır. Arazlar sürekli yenilenerek cevherlerde var olurlar. Renkler, oluşlar, tatlar, kokular,

---

<sup>324</sup> Bu tartışmalar için bkz. Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 75-87; Cağfer Karadaş, "Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu", *Marife* 2/2, güz 2002. 81-100.

<sup>325</sup> Mehmet Bulğen kelâm atomculuğunun döneminin tartışmalarıyla sınıksız ilişkili bir karaktere sahip olup özgünlüğünün de bundan kaynaklandığını düşünmektedir. Bkz. Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 187.

<sup>326</sup> Mehmet Bulğen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 36; İlhan Kutluer, "Cevher", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 452.

<sup>327</sup> Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 240.

sıcaklık, soğukluk, -canlının sıfatı olan- hayat, ilim ve kudret şeklinde farklı cinsleri vardır.<sup>328</sup>

Bağdâdî de bu teorinin ısrarlı savuncularından biridir. Ona göre tüm âlem cevher ve arazların bir araya gelmesiyle var olmuştur. Âlemdeki her şey hatta varsa farklı âlemlerin tümü cevher ve arazlardan meydana gelmiştir.<sup>329</sup> Cinler, şeytanlar hatta huri ve melekler bile cevher ve arazlardan müteşekkildir.<sup>330</sup> Ve bütün cisimler sonlu parçalardan oluştuğu için sonludurlar.<sup>331</sup>

Bağdâdî cevheri “her bölünemeyen parça” şeklinde tanımlar. Arazı ise cevherlerle kâim hareket, sükûn, renk, tat gibi sıfatlar olarak ifade eder.<sup>332</sup> Bağdâdî’ye göre cevherler aynı cins olup farklılıklar arazlarla gerçekleşir.<sup>333</sup> Farklılığın kaynağı olan arazlar kâim olmak için cevherlere muhtaç oldukları gibi iki vakitte devam etmeleri de imkânsızdır.<sup>334</sup>

Bağdâdî’nin varlık tasavvuru özellikle de cevher-araz anlayışı Allah’ın sıfatları meselesinde etkisini hissettirmiştir. Zira Allah’ın hayat, ilim, sem‘, basar gibi bütün sıfatları âlem dâhilindeki şeyler için kullanıldığında araz olarak isimlendirilir.<sup>335</sup> Ancak Bağdâdî arazlar için sıfat tabirinde beis görmese de sıfatlar için araz tabirine şiddetle karşı çıkmıştır. Muhtemelen Neseffî’nin belirttiği gibi araz, ârız olmaktan gelip kalıcılığı

---

<sup>328</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 13b. Krş. Aruçi, 58-59.

<sup>329</sup> Bağdâdî, *Usûlü’ d-dîn*, 54.

<sup>330</sup> Bağdâdî, *Usûlü’ d-dîn*, 57.

<sup>331</sup> Bağdâdî, *Usûlü’ d-dîn*, 55.

<sup>332</sup> Bağdâdî, *Usûlü’ d-dîn*, 53. *Usûlü’ d-dîn*’de “her bölünemeyen parça” yerine “her renk sahibi” ifadesi bulunmaktadır. Bağdâdî’nin arazı renkli olan şekilde tarif etmesi anlaşılması zor bir durumdur. İlk olarak akla cevherin hiçbir şekilde ayrı olamayacağı arazın renk olduğunu düşündüğü ihtimali gelmektedir. Ancak Ka’bî’nin aynı görüşü savunmasını eleştirmesi böyle bir şey düşünmediğini göstermektedir. Ayrıca Bağdâdî cevherin kendisinden veya zıttından ayrı olamayacağı sadece renk değil, birçok araz zikretmektedir. Bkz. Bağdâdî, *Usûlü’ d-dîn*, 76. O halde Bağdâdî cevherin tanımında bunu neden zikretmiştir? Bu noktada net bir çıkış bulma olanaksız gibi durmaktadır. Ancak muhtemelen bir yazım yanlışıyla karşı karşıya olduğumuzu ifade edebiliriz. Nitekim Bağdâdî *Usûlü’ d-dîn*’in özeti sayılabilecek bir kısmı *el-Fark beyne’l-firak* isimli eserinde Ehl-i sünnet’in itikadı olarak ifade etmiştir. Orada Bağdâdî cevheri “her bölünemeyen parça” olarak tanımlamaktadır ki bizce kanaatinin bu olması daha sağlıklıdır. Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 363. Dolayısıyla buradaki “küllu zi levnin” ifadesinin doğrusu “küllu cüzün lâyetecezzâ” olmalıdır. Bu nedenle değerlendirmemizi “her bölünemeyen parça” tanımına göre yaptık.

<sup>333</sup> Bağdâdî, *Usûlü’ d-dîn*, 74.

<sup>334</sup> Bağdâdî, *Usûlü’ d-dîn*, 70-71.

<sup>335</sup> Nitekim Bağdâdî tüm bu sıfatları araz cinsleri içerisinde saymıştır. Bkz. Bağdâdî, *Usûlü’ d-dîn*, 59-65.

olmamayı ifade ettiğinden<sup>336</sup> araz ifadesini Allah için kullanmaktan kaçınmıştır. Zira Allah'ın sıfatlarını Bağdâdî ezeli ve kadim olarak kabul etmiştir. Sıfatlar hususunda ise Ehl-i sünnet'in muhaliflerinin arazları kabul etmeyenler olduğunu söylemiştir. Bunu da kendi başına kâim olmayan bir varlık kabul etmemelerine bağlamıştır.

Cevher-araz teorisinde bir öz ve o öze bağlı aynı zamanda özün kendisinden cins olarak ayrı olamadığı durumlar vardır. Örneğin bir cisimde hareket sükûn arazından biri olmak zorundadır. Aynı şekilde cisim herhangi bir renge sahip olmalıdır. Ancak bu arazlardan cisim hiçbir zaman ayrı olamasa da bu arazlar sürekli yenilenirler. Allah'ın sıfatları da zâta bağlı olma ve zâtın ondan ayrılamaması açısından bir benzerlik ifade etmektedir. Dolayısıyla hâdislerde böyle bir anlayışa sahip olmak Allah'ın sıfatlarının zâtıyla durumunu anlamada yardımcı olmaktadır. Bu nedenledir ki Bağdâdî arazların ispatını Allah'ın sıfatlarını ispat için önemli görmüştür.

Sonuç olarak Bağdâdî'nin varlık tasavvuru birçok şekilde Allah'ın isim ve sıfatları anlayışında da etkisini hissettirmektedir. Örneğin mevcudu şey ile aynı görmekle Allah için şey denilebileceği sonucuna varırken, sıfatları mevcut olarak ifade ederek itibarî olmaktan çıkarır. Yine cevher-araz teorisini Allah'ın zâtıyla kâim ezeli mâna sıfatlarının kabulü için bir dayanak olarak ortaya koyduğu gibi, varlığı kadim ve hâdis olarak taksim edip bu iki kavramın anlamlarını belirlemekle Allahın sıfatlarını kadim kısmına yerleştirir. Ayrıca varlığı taksim ettiği kısımlar, Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ilgili tartışmaların kavramsal çerçevesini anlamada da oldukça önemlidir.

### **1.5. Allah Teâlâ'nın İsim ve Sıfatlarının Kaynağı**

Allah'ın isim ve sıfatlarının kaynağı hakkındaki tartışma “tevkif” ve “kıyas” kavramları etrafında gerçekleşmektedir. Tevkif, “v-k-f” kökünden tefîl kalıbında bir mastardır. Durdurma anlamına gelir. İstîlâhî anlamda ise kulların tasarrufu olmaksızın Allah Teâlâ tarafından isim veya hükmün bildirilmesi yani nas anlamında kullanılmaktadır.<sup>337</sup> Bunun mukabili ise kıyas olup düşünce yoluyla bir isim veya hükme ulaşma anlamındadır.

---

<sup>336</sup> Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 1: 289.

<sup>337</sup> Bkz. Mütercim Asım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, “vkf” md., 3887.

İslâm düşüncesinde Allah'ın isimleri ve sıfatlarının kaynağı hakkında Şerîat'ın belirleyiciliğinde ittifak vardır.<sup>338</sup> Yani Şerîat'ta gelen isim ve sıfatın Allah için kullanılacağında, yasaklanan isim ve sıfatın da Allah için kullanılmayacağında tartışma bulunmamaktadır. Fakat bazı isim ve sıfatlar da vardır ki bunlar hakkında Şerîat'ta izin ve yasağın her ikisi de yoktur. Aynı zamanda bu isimlerin mânasıyla Allah mevsuf olup kendisi için bu isim ve sıfatlar imkânsız da değildir. İşte tartışma bu noktada bulunmaktadır. Teftâzânî bu meselede dört farklı yaklaşımdan bahsetmiştir. Birincisi Ehl-i sünnet kelâmcılarının çoğunluğunun benimsediği tevkifilik anlayışıdır. İkincisi Mu'tezile ve Bâkılânî'nin savunduğu kıyasılık yaklaşımıdır. Üçüncüsü Gazzâlî'nin isimlerin tevkifî, vasıfların kıyasî olacağı görüşüdür. Dördüncüsü ise Cüveynî'nin bu meselede kesin bir görüş bildirmeyen tevakkuf tavrıdır.<sup>339</sup>

Esasında tevkifiliği savunanlar ile kıyasiliği savunanlar tartışmanın iki tarafını oluşturmaktadır. Diğer görüşlerden Cüveynî'nin tevakkuf anlayışı bir çözüm sunmamaktadır. Gazzâlî'nin görüşü ise iki ana görüşü birleştirmesi açısından dikkat çekicidir. Ona göre isim isnadı, müsemmâda tasarruf anlamına geldiği için yetkisi olmayanın Allah için isim vermesi söz konusu olamaz. Dolayısıyla Allah'ın isimleri tevkifîdir. Fakat mânaları Allah için câiz olan aynı zamanda yüceltme ifade eden nitelemeler için tevkifilik şartı söz konusu değildir. Zira bunlar isim değil vasıftırlar. Vasıf ise bir haberden ibarettir. Haberlerde itibar edilen şey ise doğru olmaktır. Bu açıdan söz konusu mânalar Allah için doğru olduğundan, o mânaları Allah için kullanabiliriz. Örneğin duada “ya münzile'l-berekât (bereketler indiren)”, “ya müyessire külle asîr (her zoru kolaylaştıran)” vb. deriz. Çünkü bu mânalar Allah için doğrudur ve herhangi bir kusur da çağrıştırmamaktadır.<sup>340</sup> Aslında Gazzâlî bu tutumuyla bir nevi tevkifilik ile kıyasılık anlayışını da birleştirmiş olmaktadır. Zira o, kıyasiliği savunanların Allah için kullandıkları nitelemeleri, isim yerine vasıf tabirini kullanarak Allah'a izâfe etmiştir.

---

<sup>338</sup> Kıyasiliği savunanların da esasında Şerîat'ı ölçü kabul ettiği hakkında bkz. Orhan Ş. Koloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ'da Tevkifilik- Kıyasılık Problemi: Fahreddîn er-Râzî Örneği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004): 250

<sup>339</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 126. Ayrıca bu görüşler için bkz. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 42; Cüveynî, *İrşâd*, 136-137; Gazzâlî, *Maksadü'l-Esnâ*, 139-141; Râzî, *levâmi'*, 40-43.

<sup>340</sup> Gazzâlî, *Maksadü'l-Esnâ*, 141.

Bağdâdî'nin gündeminde son iki anlayışın olmayacağı açıktır. Bu nedenle o tartışmayı tevkifliği savunmak kıyaslığı reddetmek şeklinde sürdürmüştür. Bağdâdî'ye göre Allah'ın isimlerinin mânaları akıl cihetiyle bilinebilir. Ancak ona isim verilebilmesi o isim hakkında tevkifin olmasına bağlıdır.<sup>341</sup> Başka bir ifadeyle Allah'ın isimlerinin mânalarına O'nun fiilleri delâlet eder. Örneğin Allah'ın fiilleri onun kâdir olduğunu, düzenli olması âlim olduğunu belli bir vakitte olması mürid olduğunu gösterir. Ancak bu isimlerin Allah için kullanılması ise tevkifin olmasıyla mümkündür.<sup>342</sup> Yani ilim kudret, irade gibi mânalara Allah'ın fiillerinden akıl yoluyla ulaşılması bunlardan türemiş isimlerin Allah için kullanılabileceği anlamına gelmez. Bunun için şer'î bir dayanağa yani tevkife ihtiyaç vardır.

Bağdâdî Allah'ın isimlerinin tevkifî olduğunu dile getirmekle birlikte ilk dönemlerden itibaren bu noktada tartışmanın bulunduğu da dikkat çekmiş, Basra Mu'tezilesi'nin Allah'ın isimlerinin kıyas ve ıstılahtan alındığını iddia ettiğini söylemiştir.<sup>343</sup> Esmâ-i hüsnâya ulaşmanın yolunun tevkif olmasını ise Ehl-i sünnet kelâmcılarının ittifak ettiği bir husus olarak ifade etmiştir. Aynı zamanda Mu'tezile'den Ka'bî (ö. 319/931) ve takipçilerinin de bu görüşte olduğunu eklemiştir. Tevkifin nasıl gerçekleştiği noktasında ise müellif üç husus zikretmiştir. Birincisi Kur'an'da bulunma, ikincisi sahih Sünnet'te geçme, üçüncüsü de o isimle ilgili ümmetin icmâsının olmasıdır.<sup>344</sup> Bu üç husustan biriyle Allah Teâlâ'nın ismi sabit olabilir. Dolayısıyla ona göre naslarda bulunan bir mânaya kıyas ederek bir isim Allah'a isnad edilemediği gibi sıhhatinde sorun olan haber-i vâhidle de bu mümkün değildir.<sup>345</sup> Örneğin eşi olmayan anlamındaki "evhad" isminin mânası Allah için doğrudur. Fakat bu ismi Allah Teâlâ için kullanma noktasında Kitap ve Sünnet'te nassın bulunmaması aynı zamanda hakkında icmâ da olmaması nedeniyle şer'î onay bulunmaz. Dolayısıyla bu isim Allah için kullanılamaz.<sup>346</sup>

---

<sup>341</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 34a. Krş. Aruçi, 165.

<sup>342</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 140.

<sup>343</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 138-139. Bâkullânî de Basra Mu'tezilesi ile aynı görüşte olmasına rağmen Bağdâdî'nin onun ismini zikretmemesi ilginçtir. Ayrıca Basra Mu'tezilesi'nin görüşleri için bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, 5: 179-182; Koloğlu, *Cübbâi'lerin Kelâm Sistemi*, 309-313.

<sup>344</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 138; *el-Esmâ*, vr. 33b. Krş. Aruçi, 160-161. Benzer ifadeyi Eş'arî'de kullanmaktadır. Bkz. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 42.

<sup>345</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 33b. Krş. Aruçi, 161.

<sup>346</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 59b.

Bağdâdî her ne kadar böyle bir çerçeve çizmiş olsa da bu çerçeveye uyumsuz gözüken bazı tasarrufları da vardır. Örneğin “dâî” ismi esmâ-i hüsnâ rivayetlerinde geçmemektedir. Keza Kur’an’da da böyle bir isim yoktur. Ancak “*Allah sizi selâm yurduna çağırıyor.*” (Yûnus 10/25) âyetinde çağırıyor anlamındaki “yed‘u” ifadesinde dâî isminin mânası olduğu gerekçesiyle Bağdâdî bu ismi Allah’a izâfe etmiştir.<sup>347</sup> Fakat aynı durumdaki “vâiz” ismini Şerîat’ta gelmediği için Allah’a nispet etmekten kaçınmıştır. Halbuki kendi ifadesiyle vâiz ismi esmâ-i hüsnâ rivayetinde geçmeyip Kur’an’da isim kalıbında bulunmasa da mânası “*Allah size öğüt veriyor.*” (en-Nahl 16/90) âyetinde bulunmaktadır.<sup>348</sup> O halde Bağdâdî nasıl bu kadar açık bir çelişkiye düşmektedir?

Kanatimizce bu noktada gözüken çelişki Bağdâdî’nin bazı şeyleri söylememesinden kaynaklıdır. O da “vâiz” ismiyle ilgili icmânın olmamasıdır. Bu kanaatimizi destekleyen bir vurguyu “zâkir” ismiyle ilgili izahlarında görmekteyiz. Bağdâdî “*Anın beni anayım/ezkurkum sizi.*” (el-Bakara 2/152) âyetinde zâkir isminin mânası bulunduğunu ve bu ismi Allah’a izâfe etmenin câiz olması noktasında icmâ olduğunu söylemiştir.<sup>349</sup> “Vefî” ismi hakkındaki müellifin tutumu ise tam olarak ifade etmek istediğimizi ispatlar niteliktedir. Şöyle ki, Bağdâdî “vav” harfiyle başlayan isimleri ele alırken bu ismi Allah’a nispet etme noktasında icmâ bulunduğunu aynı zamanda “... *Ahdinizi yerine getirin ben de ahdimi yerine getireyim/ûfi*” (el-Bakara 2/40) âyetinin de bu isme delâlet ettiğini söylemiştir.<sup>350</sup> Ancak “vefî” ismini şerh ettiği kısımda bu isme söz konusu âyetin delâlet ettiğini söylemiş, icmâdan bahsetmemiştir.<sup>351</sup> Dolayısıyla müellif sadece mânasının Kur’an’da bulunmasını yeterli görmemekte, o ismin kullanımıyla ilgili de icmânın şart olduğunu düşünmektedir. Ancak icmâyı ayrıca vurgulamaması karışıklık oluşturmuştur.

Tevkifle ismin sabit olmasında Bağdâdî’ye göre farklı dereceler söz konusudur. Bazı isimlerin Allah’a isnad edilmesi vâcipken bazı isimler sadece câizdir. Örneğin yukarıda görüldüğü gibi naslarda isim kalıbında geçmediği için “zâkir” isminin Allah için

---

<sup>347</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 110a.

<sup>348</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 115b.

<sup>349</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 115a.

<sup>350</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 212a.

<sup>351</sup> Bkz. Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 242b-244a.

kullanımının câiz olduğunu söylerken, esmâ-i hüsnâ rivayetlerinde geçen ve mânası “Her şey yok olur ancak Rabbinin vechi/zâtı bâkî kalır(yebka).” (er-Rahmân 55/27) âyetinde bulunan “bâkî” ismi için vâcip ifadesini kullanmıştır.<sup>352</sup> Öyle görünüyor ki Bağdâdî naslarda bulunan isimlerin Allah’a isnadını vâcip kavramıyla ifade ederken, icmâyla sabit olan isimlerde câiz demeyi tercih etmiştir.

Bağdâdî Allah’ın isimlerinde kıyasın câiz olmayacağına birçok delil getirmiş çeşitli itirazlara da cevaplar vermiştir. Şer’î bir dayanak olmaksızın Allah’a kıyas yoluyla isim isnadında bulunmayı müsemmâ üzerinde tasarrufta bulunmak görmesinden olsa gerek<sup>353</sup> edebe de muhalif görmüş, kölenin efendisine evladın babasına isim vermesine benzetmiştir.<sup>354</sup> Ona göre “Allah’ın doksan dokuz ismi vardır...” rivayeti isimlerde kıyasın câiz olmadığına delâlet eder. Zira kıyasla isim üretilebilseydi ve mâna olarak doğru olan isimler Allah’a verilebilseydi, isimler doksan dokuzla sınırlı olmaz, hasrın bir anlamı kalmazdı.<sup>355</sup>

Müellife göre benzer mânaları olan isimleri ümmetin Allah için kullanmaması da tevkifîliğe delildir. Örneğin “cevâd” ve “kerîm” isimleriyle aynı mânadaki “sehî” ismi Allah için kullanılmamıştır. Aynı şekilde Allah Teâlâ’ya “kadîm” dendiği halde aynı mânadaki “atîk” ismine mesafeli durulmuştur. Yine “rahîm” ismi Allah’a nispet edildiği halde “şefîk” ismi nispet edilmemiştir.<sup>356</sup> Öte yandan “mâcid” ve “mecîd” isimleri şerefli, yüce anlamındadırlar ve naslarda Allah için kullanılmışlardır. Aynı anlamı ifade eden “şerîf” ismi ise hakkında nas ve icmâ bulunmaması nedeniyle Allah için kullanılmamıştır.<sup>357</sup> Ayrıca ümmetin “fakîh” ismini Allah için kullanmaktan kaçınmaları da Allah’ın isimlerinde kıyasın olmayacağını gösterir. Zira fakîhin anlamı Şer’at’ın hükümlerini bilmektir ki Allah için bilmemeden bahsedilemez. Buna rağmen Allah’a fakîh denmemiştir. Benzer şekilde Allah’ı “rahîm” olarak isimlendirmekle

---

<sup>352</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 64a-64b.

<sup>353</sup> Gazzâlî isim koymayı müsemmâ üzerinde bir tasarruf olarak görüp velâyet hakkı olarak değerlendirir. Bu nedenle kulların Allah’a isim veremeyeceğini ifade etmiştir. Bkz. Gazzâlî, *Maksadü’l-esnâ*, 139-140.

<sup>354</sup> Bağdâdî, *Usûl*, 138.

<sup>355</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 33b. Krş. Aruçi, 161.

<sup>356</sup> Bağdâdî, *Usûl*, 139.

<sup>357</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 168b.



birlikte “şefî” ismini kullanmaktan kaçınılmıştır. Halbuki bu âlemde şefî aynı zamanda rahîmdir.<sup>358</sup> Tüm bu örnekler göstermektedir ki isim nispetinde esas olan tevkiftir.

Bağdâdî’ye göre Allah’ın isimlerinde kıyasın olmayacağına delâlet eden başka bir husus ise Şerîat’ta gelmiş fiillerinden yola çıkarak ümmetin isim üretmemesidir. Örneğin “*Rableri onları güzel bir içeceklerle suladı.*” (el-İnsân 76/21) âyetinde “suladı” anlamındaki “sekâ” fiilinin ism-i fâili olan “sâkî” ismi Allah için kullanılamaz. Yine “*Allah onlarla alay etti/alaylarını boşa çıkardı.*” (et-Tevbe 9/79) âyetindeki “alay etti” anlamındaki “sehire” fiilinin ism-i fâili olan “sâhir” ismi de Allah’a nispet edilemez. Var olan mânadan hareketle kıyas yoluyla isim türetmek mümkün olsaydı, bu iki ismin Allah için kullanılması câiz olurdu.<sup>359</sup> Yine naslarda fiil olarak geçse dahi Allah Teâlâ için “müstehzi (alay eden)”, “gadbân (öfkeli)” vb. nitelemeler de kullanılmamıştır.<sup>360</sup>

Bağdâdî’nin tevkifiliği savunurken verdiği örnekler kendi içinde tutarlı olsa da, sonraki dönemlerde Ehl-i sünnet bünyesinde bu gibi isimlerin verilememesi tevkifîlikten ziyade söz konusu isimlerde bulunan kusur yahut kusuru çağrıştıran başka şeylere bağlanmıştır. Örneğin Şerîat’ı bilmesine rağmen “fakih” isminin verilememesi kelimenin barındırdığı daha öncesinde bir cehlin olması çağrışımına dayandırılmıştır.<sup>361</sup>

Müellif Allah’ın isimlerinde tevkifiliğin esas olduğu noktasında oldukça hassastır. Örneğin o, “bâsit” ismindeki “sin” harfinden sonra “tı” harfî geldiği için kural olarak “sad” harfî şeklinde okunabileceğini belirtmiştir. Ancak bu isim Sünnet’te “sin”le geldiği için esasen mümkün olan “sad”la okunmasını câiz görmemiş, isimlerle ilgili tevkifiliğe ne ölçüde önem verdiğini göstermiştir.<sup>362</sup> Benzer bir durum “kaf”la olan “kâhir” ve “kâhhâr” isimleriyle ilgili de söz konusudur. Zira bu isimdeki “kaf” yerine “kef”in kullanılması dil açısından mümkündür. Ancak Bağdâdî naslarda bu isimler “kaf”la geldiği için “kef”le kullanımını da uygun bulmamıştır.<sup>363</sup> Yine “Allah”, “hâlık”,

---

<sup>358</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 33b. Krş. Aruçi, 161-162.

<sup>359</sup> Bağdâdî, *Usûlü’ d-dîn*, 149; *el-Esmâ*, vr. 33b. Krş. Aruçi, 162.

<sup>360</sup> Bağdâdî, *Usûlü’ü’ d-dîn*, 149.

<sup>361</sup> Bu örnekler için bkz. Gazzâlî, *Maksadü’ l-esnâ*, 140-141; Râzî, *Levâmi’*, 41-43.

<sup>362</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 68a.

<sup>363</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 159a.

“rahmân” gibi Allah’tan başkası için kullanılmayan isimlerle ilgili alem isim yerine alem hükmünde tabirini kullanmış, alem tabirini dahi tevkiflikle uyumsuz görmüştür.<sup>364</sup>

Bağdâdî kıyas yoluyla Allah’a kusur çağrışımı olan bir fiil isnad etmemeyi de Allah’ı nitelendirmemizde şer’î onayın gerekliliğine delil olarak görmüştür. Örneğin âyette alay ediyor anlamındaki “sehire” fiilinin Allah’a nispet edilmesi, aynı anlamdaki “taneze” fiilinin Allah’a nispet edileceği anlamına gelmemektedir. Bu nedenledir ki aynı anlamda olmasına rağmen ümmet “taneze” fiilini Allah için kullanmaktan kaçınmıştır.<sup>365</sup>

Müellif “ekrem”, “erhâm” ve “e’la” gibi mübalağa kalıbındaki ifadelerin Allah için kullanılmasında ise tevkiflik açısından bir sorun görmemiştir. Hatta bu hususta “Eğer Allah için kullanılan sıfat başkasının vasfı da olabilen bir sıfatsa, bu sıfatın mübalağa kalıbı Allah için kullanılabilir. Ancak hâlık gibi Allah’tan başkasının vasıflanamayacağı sıfatların mübalağası Allah için kullanılmaz.” diyerek genel bir ölçüde vermiştir.<sup>366</sup> Ancak bu görüşü genel tavrıyla uyumsuzdur. Kanaatimizce belirtmemiş olsa da bu gibi ifadelerle ilgili ümmetin genel kabulü olduğunu yani bir nevi icmâ bulunduğunu düşünmektedir.

Bağdâdî, Allah’ın isim ve sıfatları konusunda tevkifiliğe itiraz edenlerin bazı delil ve itirazlarına da yer verip bu itirazları cevaplandırmıştır. Bu itirazlardan biri Kur’an ve Sünnet’te bulunmamasına rağmen Allah için “kadîm” ve “mevcut” isimlerinin kullanılmasıdır.<sup>367</sup> Bağdâdî bu iddiaya karşılık “kadîm” ve “mevcut” isimlerinin tevkifi olduğunu söylemiştir. Ona göre bu iki ismin Allah için kullanılmasında ümmet icmâ etmiştir. Hakkında icmâ olması ise söz konusu isimlerin tevkifi olduğunu gösterir. Bazı filozofların bu isimleri Allah için kullanmaması icmâyâ zarar vermez. Zira filozofların icmâda yeri yoktur. Cehm b. Safvân’ın bu isimleri kullanmaktan kaçınması da icmâyâ zarar vermez. Çünkü icmâ Cehm’den önce oluşmuştur.<sup>368</sup>

---

<sup>364</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 18b. Krş. Aruçi, 84.

<sup>365</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 33b. Krş. Aruçi, 162.

<sup>366</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 62a, 64a.

<sup>367</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 33b. Krş. Aruçi, 162.

<sup>368</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 33b-34a. Krş. Aruçi, 163. Bir meselede icmâ oluştuktan sonra o icmâyâ muhalif görüşlerin ortaya çıkması söz konusu icmâyâ zarar vermez. Bkz. Ebû Zeyd ed-Debbûsî, *Takvîmü’l-edille fi usûli’l-fikh*, thk. Adnân el-Ali (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1426/2006), 32; Ebû Bekr Muhammed es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, thk. Ebû’l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1425-1426/2005), 245.

Yine kıyasîliği savunanlara göre nasıl ki şer'î bir onay olmaksızın akılla “cisim değildir”, “cevher değildir” şeklinde cisim ve cevher isimleri Allah'tan olumsuzlanabildiği gibi isim ispatının da câiz olması gerekir.<sup>369</sup> Bu iddiaya karşı Bağdâdî bu gibi nitelermelerin olumsuzlanmasını aklen imkânsız olmalarına bağlamıştır. Zira cisim, bileşik olmayı cevher ise renk, koku ve tatla vasıflanmayı gerektirir ki bunlar Allah için aklen imkânsızdır.<sup>370</sup> Dolayısıyla aklen imkânsız bazı nitelermelerin olumsuzlanabilmesi, tevkif olmadan Allah'a isim isnadında bulunulacağı anlamına gelmemektedir. Ayrıca müellif “Şer'at'ta Allah için bileşiklik, oluş ve hâdis arazlar ispat etmeyecek şekilde cisim ve cevher nitelermeleri gelseydi, bunların da Allah'a izâfesi câiz olurdu.”<sup>371</sup> diyerek esas ölçünün Şer'at olduğunu vurgulamıştır.

Tevkifîliğe bir başka itiraz ise Allah'ın isimlerinin tevkifle sabit olması durumunda tevkifin olmadığı bir ismin de mümkün olacağı şeklindedir.<sup>372</sup> Bu itiraz bazı rivayetlerden yola çıkarak Allah'ın isimlerinin naslarda bildirilenlerle sınırlı olmadığı genel kabulü üzerine bina edilmiştir. Buna göre ise Allah'ın her ismi için tevkifin söz konusu olmayabileceği gibi bir anlam ortaya çıkmaktadır.

Bağdâdî bu iddiaya karşı Allah'ın bilemediğimiz, bize bildirilmeyen isimlerinin olmasını Allahın kullarına bildirmediği isimleri olduğunu ifade eden hadise<sup>373</sup> dayanarak mümkün görüp, inkâr etmemiştir.<sup>374</sup> Esasında Bağdâdî Allah'ın kendi katında sakladığı bize bildirilmeyen isimlerinin olmasını isimlerde kıyasın bir delili olarak görmediğini göstermiştir. Zira gizli tutulan ismi, kıyas yoluyla bilmek de söz konusu olamayacağı için itirazın da anlamı kalmayacaktır.

Netice olarak Bağdâdî sıfatların akılla bilineceğini kabul etse de bu sıfatların isim olarak Allah'a izâfe edilmesinin tevkifî olduğunu benimsemiştir. İsimlerin tevkifî olması da ancak Kur'an, sahih Sünnet ve icmâyla mümkündür.

---

<sup>369</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 33b. Krş. Aruçi, 162.

<sup>370</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr.34a. Krş. Aruçi, 163.

<sup>371</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr.34a. Krş. Aruçi, 163.

<sup>372</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 33b. Krş. Aruçi, 162.

<sup>373</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/391.

<sup>374</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 34a. Krş. Aruçi, 163.

## BÖLÜM 2: ABDÜLKÂHİR EL-BAĞDÂDÎ'NİN ESMÂ-I HÜSNÂ ANLAYIŞI

Allah'ın isimleriyle ilgili belli başlı konuları bu başlık altında ele alacağız. Öncelikle esmâ-i hüsnâ terkininin ne anlama geldiği üzerinde duracağız. Sonrasında esmâ-i hüsnâ rivayetlerini inceleyip bu rivayetler bağlamında Allah'ın isimlerinin sayısı, farklı rivayetlerdeki isimlerin mukayasesi, Allah'ın isimlerinin neden doksan dokuz sayısı ile ifade edildiği, bu sayının sınırlama ifade edip etmediği ve bu isimleri “ihşâ etme”nin anlamı üzerinde incelememizi sürdüreceğiz. Öte yandan ism-i a‘zam hakkındaki tartışmalar, Allah'ın isimlerinin taksimi, Bağdâdî'nin esmâ-i hüsnâ şerhindeki yöntemi ve esmâ-i hüsnâyı şerhi gibi konuları da bu bölümde araştıracağız.

### 2.1. Esmâ-i Hüsnâ Terkibi

İsim kelimesinin çoğulu olan “esmâ” ile mastar olarak güzel veya ismü't-tafdîl olarak en güzel anlamındaki “hüsnâ”<sup>375</sup> ifadesinin birleştirilmesiyle oluşan “esmâ-i hüsnâ” ya da âyetteki ifadesiyle “el-esmâü'l-hüsnâ” terkîbi, naslarda Allah'a nispet edilen isimleri ifade eder.<sup>376</sup> “Hüsnâ” nitelemesini ismü't-tafdîl olarak gören Bağdâdî bu ifadenin Allah'ın isimlerinin “fu‘lâ” kalıbında tekil müennes bir sıfatı olduğunu söylemiştir. Bu kelimenin müzekkerinin “ahsen” olduğunu belirten müellif, topluluk isimlerinin sıfatının tekil müennes gelmesine binaen Allah'ın bir ismi için “ahsen” tüm isimleri için ise “hüsnâ” sıfatı kullanıldığına değinmiştir.<sup>377</sup>

Bağdâdî'ye göre “hüsnâ” ifadesi güzellikte son sınır anlamına gelir. Ancak “*İhsanda bulunanlara hüsnâ ve ziyade vardır.*” (Yûnûs 10/26) âyetindeki hüsnâyı müfessirlerin cennet, ziyadeyi de de rü'yet olarak değerlendirmeleri, müellifin vurguladığı hüsnânın güzellikte son sınır olmasına aykırı gibidir. Bu sorunu o, amele verilen sevap bakımından daha üstü olmadığı için cennete hüsnâ dendiğini, rü'yetin ise amele karşılık olmayıp sırf lütuf olduğunu söyleyerek çözmüştür. Dolayısıyla hüsnâ ifadesinin

---

<sup>375</sup> Bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Abdülkerim el-Ğarbâvî (Kahire: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, t.y.), “hsn” md. 4: 317; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh fi'l-luğa*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr (Kahire: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990), “hsn” md., 5: 2099.

<sup>376</sup> Bekir Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, 11: 404.

<sup>377</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 142; *el-Esmâ*, vr. 49b. Krş. Aruçi, 227.

güzellikte son sınır olmasında ona göre kuşku bulunmamaktadır. Bağdâdî bazı âlimlerin “Allah’ın tüm isimleri güzeldir. Fakat hüsnâ olanları doksan dokuz adettir.” dediğini nakletmiş, bu şekilde esmâ-i hüsnâ terkihiyle doksan dokuz isim arasında ilişki bulunduğunu göstermeye çalışmıştır.<sup>378</sup> Nitekim ona göre Allah’ın isimleri doksan dokuzdan çok daha fazla olsa da doksan dokuz isim içerisinde tüm isimlerin mânaları bulunur.<sup>379</sup> Dolayısıyla bütün isimlerin mânasını câmi bu isimlerin güzellikte son sınır olmakla nitelenmesi gayet yerindedir.

Allah’ın isimlerinin neden hüsnâ sıfatı ile nitelendiği noktasında pek çok şey söylenmiştir. Örneğin Ebû Abdillâh Muhammed el-Kurtûbî (ö. 671/1273) Allah’ın isimlerinin O’nun birlik, kerem, rahmet ve lütfuna delâlet etmesi bakımından kulağa ve kalbe hoş ve güzel gelmesi itibariyle hüsnâ olarak nitelendiğini söylemiştir.<sup>380</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ise hüsnâ nitelemesini Allah’ın isimlerinin sırf lafızlardan ibaret olmayıp mânalar olduğunu, kemâl vasıflardan türeyip onlara delâlet ettiğini gösteren bir ifade olarak görmüştür.<sup>381</sup> Ebü’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd el-Alûsî (ö. 1270/1854) ise Allah’ın isimlerinin bütün kemâl vasıfları toplaması itibariyle hüsnâ nitelemesine konu olduğunu ifade etmiştir.<sup>382</sup> Bu üç görüşte esasen ibareden anlaşılabilir anlamlardır. Zira terkipte hüsnâ ifadesinin isimlerin güzelliğini ifade ettiğinde ittifak vardır. Ama bu güzelliğin isimlerin hangi boyutunda olduğu hakkında farklı anlayışlar söz konusudur.

Bağdâdî ise bu noktada daha çok işârî bir anlam olarak değerlendirebileceğimiz doğrudan terkipten anlaşılmayan mânalara dikkat çekmiş, “hüsnâ” nitelemesinin Allah’ın isimleri için kullanılmasının nasıl bir anlam ifade edeceği hakkında bazı nükteler aktarmıştır. Öncelikle “hüsnâ” ve aynı kökten gelen “ihşân” sözcüğü arasında ilişki kurarak, Allah’ın isimlerinin her birinin sarîh veya zımnî Allah’ın kullarına

---

<sup>378</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 49b. Krş. Aruçi, 227-228.

<sup>379</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 50a. Krş. Aruçi, 230.

<sup>380</sup> Ebû Abdillâh Muhammed el-Kurtûbî, *el-Câmi’u li ahkâmi’l-Kur’ân*, haz. Muhammed İbrâhîm el-Hafnâvî, Mahmûd Hâmid Osmân, ikinci baskı (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1416/1996), 7: 310.

<sup>381</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü’s-sâlikîn beyne menâzili İyyâke ne’budu ve İyyâke nesteîn*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1392/1972), 1: 28.

<sup>382</sup> Ebü’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd el-Alûsî, *Rûhu’l-meânî fi tefsîri’l-Kur’ânî’l-azîm ve’s-seb’i’l-mesânî*, thk. Muhammed Hüseyin el-Arab (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1404/1994), 6: 182.

ihsânlarına delâlet ettiğini söylemiştir. Yine ihsân kelimesinin iyi şeyler yapma anlamının yanı sıra bir şeyi iyi bilme anlamının da bulunduğunu ifade etmiş, bu şekilde “İhsânda bulunanlara hüsnâ vardır.”(Yûnûs 10/26) âyetindeki hüsnâ ile ifade edilen cennete ihsânla ve bu isimleri öğrenmekle girilebileceğini belirtmiştir. Hatta ona göre “Kim verir ve sakınırsa hüsnâyı tasdik ederse ona yüsrâyı/kolayı kolaylaştırırız. Kim de cimrilik eder müstağni davranır hüsnâyı tekzip ederse ona da üsrâyı/zoru kolaylaştırırız.” (el-Leyl 92/5-10) âyetindeki tasdik ve tekzip edilen hüsnânın da esmâ-i hüsnâ olması mümkündür. Nitekim esmâ-i hüsnâ rivayetlerindeki “bu isimleri ihsâ eden cennete girer” ifadesi de bu noktaya işaret olarak değerlendirilebilir.<sup>383</sup> Müellif bir nevi esmâ-i hüsnâyı, hüsnâyı yani cennete ulaştıran vesileler olarak konumlandırmıştır. “İhsâ” kelimesinin anlamı hakkında da geleceği üzere, müellifin bu isimlerin ifade ettiği anlamlara inanmayla, kurtuluş vesilesi olan hak itikadı aynileştiren tavrı vardır. Dolayısıyla hüsnâ nitelemesinin açıklamasında da bunu net olarak gösterdiği söylenebilir.

## 2.2. Naslarda Esmâ-i Hüsnâ

Çalışmamızın ilk bölümünde Allah’a isim izâfe edebilmek için Bağdâdî’nin tevkifiliği esas aldığı belirtilmişti. Ona göre tevkifilik, Kur’an’da bulunma, sahih Sünnet’te yer alma ve Allah’a nispetinde ümmetin icmâ etmesi olarak üç şekilde gerçekleşmektedir.<sup>384</sup> “Esmâ-i hüsnâ” ifadesi Kur’an-ı Kerîm’de dört yerde geçmektedir. Bunlar “Allah’ın güzel isimleri vardır. Onunla Allah’a dua edin! Allah’ın isimlerinde ilhâda düşenleri bırakın.” (el-A‘râf 7/180), “De ki: İster Allah’a/Allah diye ister Rahmâna/Rahmân diye dua edin/çağırın hepsi birdir. En güzel isimler Allah’ındır.” (el-İsrâ 17/110), “O Allah ki O’ndan başka ilâh yoktur. En güzel isimler O’nundur.” (et-Tâhâ 20/8) ve “...O Allah ki hâlık, bârî’, musavviridir. En güzel isimler O’nundur.” (el-Haşr 59/23-24) şeklindeki âyetlerdir. Özellikle Haşr sûresinin son âyetlerinde ondan fazla ismin art arda sıralanmasıyla, esmâ-i hüsnâ kavramıyla ne ifade edildiği de örnekleriyle ortaya konulmuştur.

Kur’an’da birçok isim Allah’a nispet edilse de herhangi bir sayıdan bahsedilmemiştir. Ancak sahih hadislerde esmâ-i hüsnâ ile ilgili doksan dokuz sayısını açık bir şekilde

<sup>383</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr.49b-50a. Krş. Aruçi, 228-229.

<sup>384</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 33b. Krş. Aruçi, 160-161.

görebiliriz. Fakat bu isimlerin hangi isimler olduğu, isimlerin bu sayıyla sınırlı olup olmadığı ve bu sayı miktarınca ismin hadislerde mi yoksa Ku’ran’da mı araştırılacağı tartışılmıştır. Bazı merfû rivayetlerde doksan dokuz isim sıralanmıştır. Fakat bu listelerin sıhhatine yönelik bazı itirazlar olmuş, hatta bazılarınca bu listeler müdrec olarak görülmüştür. Rivayetlerde ortaya konan listenin müdrec olarak görülmesi ve bazı rivayetlerde doksan dokuz ismin Kur’an’da bulunduğu söylenmesi, Ca’fer es-Sâdık (ö. 148/765), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), İbn Hacer, Nebhânî gibi pek çok bilgini Kur’an’dan doksan dokuz ismi derlemeye sevk etmiştir.<sup>385</sup> Ancak bu listelere bakıldığı zaman birçok ismin doğrudan isim formunda Kur’an’da bulunmadığını da görürüz. Örneğin Süfyân b. Uyeyne’nin oluşturduğu listede Burûc suresinde “mübdi” ve “muîd” şeklinde Allah’ın iki ismi olduğu söylenmiştir. İlgili âyete bakıldığı zaman doğrudan bu isimleri değil “*O, yübdiu/ilk başta var eder ve yuîd/tekrar iade eder.*” (el-Burûc 85/13) şeklinde bu iki ismin mânası yani fiil hali görülmektedir.<sup>386</sup> Dolayısıyla haklarında bazı soru işaretleri olsa dahi doğrudan doksan dokuz ismin şer’î bir kaynaktan sâdır olması esmâ-i hüsnâ rivayetlerini göz ardı edilemez kılmıştır. Ayrıca esmâ-i hüsnâ rivayetlerindeki isimlerin çoğunluğu doğrudan Kur’an’da bulunduğu gibi birçok ismi de anlam olarak Kur’an’da görebiliriz. Bu nedenle genel olarak esmâ-i hüsnâ şerhleri, esmâ-i hüsnâ listelerini ihtivâ eden rivayetler etrafında şekillenmiştir. Bağdâdî de Allah’ın bütün isimlerini bu listelerdekinden ibaret görmese de, söz konusu listeleri sahih olarak değerlendirmiş ve esmâ-i hüsnâ şerhinde öncelikli olarak ele almıştır.

Bu noktada esmâ-i hüsnâ rivayetlerini incelemek uygun olacaktır.

### 2.2.1. Allah’ın Doksan Dokuz İsmine Olduğunu İfade Eden Rivayetler

Esmâ-i hüsnâ rivayetlerinin Allah’ın doksan dokuz ismi olduğunu, bunları sayan veya ezberleyeninin cennete gireceğini ifade eden ilk kısmı Buhârî ve Müslim başta olmak üzere birçok hadis kaynağında yer almıştır.<sup>387</sup> Bu kısmın bulunduğu rivayetlerin ve listelerin olduğu diğer rivayetlerin hepsinin sahabe râvisi Ebû Hüreyre’dir. Her ne kadar başka sahâbîlerden de esmâ-i hüsnâ hadisi rivayet edilmişse de bu rivayetler zayıf

---

<sup>385</sup> Bu bilginlerin tamamı ve derledikleri esmâ-i hüsnâ listelerini topluca görebilmek için bkz. Tâlib Mahmûd Ebû Süneyne, *Esmâillahi’l-hüsnâ*, 67-80.

<sup>386</sup> Süfyân b. Uyeyne’nin derlediği liste için bkz. Ebû’l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâcî, *İştikâku esmâillahi Teâlâ*, thk. Abdülhüseyn el-Mübârek (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1406/1986), 20-21.

<sup>387</sup> Bu kaynaklar için bkz. İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî*, 10: 241-242.

bulunmuştur. Buhârî ve Müslim, Süfyân b. Uyeyne tarikiyle E‘rac’dan ve Velîd b. Müslim’in Şuayb b. Ebî Hamza tarikiyle yine E‘rac’dan olan rivayetini kitaplarına almışlardır. Süfyân b. Uyeyne rivayetinde esmâ-i hüsnâ listesi bulunmamaktadır. Şuayb b. Ebî hamza rivayetinde liste bulunmakla birlikte Buhârî ve Müslim’de bu listeye yer verilmemiştir. Ancak bu rivayeti isim listesiyle birlikte Tirmizî’de, İbn Hibbân’da, Hakîm en-Nisâbüri’nin *Müstedrek*’inde ve Bağdâdî’nin *el-Esmâ ve’s-Sıfat*’ı gibi birçok kaynakta görmekteyiz. İsim listelerini içeren iki rivayet daha vardır. Bu rivayetler Musâ b. Ukbe tarikiyle E‘rac’dan ve Eyyûb es-Sahtiyânî tarikiyle Muhammed İbn Sîrîn’den olan rivayetlerdir. Musâ b. Ukbe rivayeti İbn Mâce’de bulunurken, Eyyûb es-Sahtiyânî rivayeti *Müstedrek*’te, Bağdâdî’nin *el-Esmâ ve’s-sifat*’ında ve Beyhakî’nin aynı isimli eserinde yer almaktadır. Ancak bu iki liste birbirinden belli ölçüde farklı olduğu gibi esmâ-i hüsnâ listesi içeren diğer listeden de farklıdır. Özetle söyleyecek olursak esasında esmâ-i hüsnâ rivayetinin ilk kısmı birçok kaynakta bulunmaktadır. İsim listeleri ise sadece bazı kaynaklarda yer almıştır. İsim listelerini içeren üç rivayetten Şuayb b. Ebî Hamza ve Musâ b. Ukbe rivayetleri E‘rac’a dayanırken, Eyyûb es-Sahtiyânî rivayeti İbn Sîrîn’e dayanmaktadır. E‘rac’a dayanan iki liste İbn Sîrîn’e dayanan listeden farklı olduğu gibi bu iki liste de birbirinden farklıdır.<sup>388</sup> Ayrıca aynı liste farklı tariklerde sıralama ve içerik olarak bazı değişiklikler de gösterebilmektedir.<sup>389</sup>

Bağdâdî esmâ-i hüsnâ rivayetlerini hadis kitaplarından nakletmekten ziyade öncelikli olarak kendine ulaşan tarikle hadisi aktarmıştır. Bu, Bağdâdî’nin yaşadığı dönemde hâdislerin tedvin ve tasnifinin hala devam ettiğini ve kendisinin de bir muhaddis olduğunu göstermekle birlikte aynı zamanda onun esmâ-i hüsnâ konusundaki ciddiyet ve titizliğini de ortaya koymaktadır. Bununla beraber müellif Buhârî ve Müslim’in sahihlerinin otoritesine binaen sadece doksan dokuz isim olduğunu belirten tafsilâta girmeyen rivayeti onlara da dayandırmıştır. Fakat onlardan rivayet ederken de muhaddis kimliğinin sonucu olarak kendisiyle Buhârî ve Müslim arasındaki tariki de zikretmiştir.

---

<sup>388</sup> Bu konu hakkında bkz. İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî*, 10: 240-244; Kadir Paksoy, “Allah’ın Doksan Dokuz İsmiyle İlgili Rivayetin Tahlili”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/1 (2011): 91-111. Yalnız bu makalede Hakîm’in *Müstedrek*’indeki farklı olan isim listesi E‘rac’a dayandırılmıştır. Bunun hata olduğunu söylemeliyiz. Zira bu listeyi Ebû Hüreyre’den rivayet eden Muhammed b. Sîrîn’dir.

<sup>389</sup> Bu farklarla ilgili bkz. Hasse binti Abdülazîz es-Sağîr, *İfrâdu ehâdîsi esmâillahi ve sıfâtihi gayre sıfâti’l-ef‘âl fi’l-kütübi’s-sitte*, (Riyâd: Dârü’l-Kâsımî, 1430/2009), 1: 62-67.



Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*'de Süfyân b. Uyeyne tarikiyle Ebû Hüreyre'den gelen tafsilâtsiz doksan dokuz isim hadisinin yine Ebû Hüreyre'ye dayanan Şuayb b. Ebî Hamza tarikinde tafsilâtının zikredildiğini söylemiştir.<sup>390</sup> *el-Esmâ ve's-sıfât* isimli eserinde ise bütün rivayet zincirine yer vermiştir. Bu isnadlardan birisi Ebû Amr Muhammed b. Hamdân el-Hîrî'nin kendisine aktardığı rivayettir. Bu zât kendisine bu haberin Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali el-Müsenna el-Mavsılî'den ona da Ebû Hayseme'den ona da İbn Uyeyne'den ona da E'rac'dan ona da Ebü'z-Zinâd'dan ona da Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğini söylemiştir. Hadis şöyledir: “Allah'ın doksan dokuz, yüzden bir eksik ismi vardır. Kim bu isimleri ezberlese/hıfzederse cennete girer. Allah tektir; teki sever”. Bağdâdî bu hadisin sahîh olduğunu Buhârî'nin söz konusu hadisi Süfyân b. Uyeyne'den Ali b. el-Medînî tarikiyle<sup>391</sup>, Müslim'in ise Amrû'n-Nâkid ve Ebû Hayseme tarikiyle sahihlerinde yer verdiklerini belirtmiştir.<sup>392</sup> Ayrıca Bağdâdî bu hadisi Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Abdülazîz el-Cürcânî'den aldığını onun da Muhammed b. Yûsuf el-Firebrî'den onun da Buhârî'den aldığını belirterek Buhârî'den kendisine ulaşan tariki zikretmiştir. Müslim'den kendisine ulaşan tariki ise “Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Cevrî el-Adl'den ve Ebû Ahmed b. İsâ el-Celûdî'den aldığını bu ikisinin de Ebû İshâk İbrâhim b. Süfyân'dan onun da Müslim'den aldığı” şeklinde ortaya koymuştur.<sup>393</sup> İsim listesinin bulunduğu rivayetin kendisine ulaşan tarikini ise müellif şöyle ifade etmiştir: Bana Ebû Bekr Ahmed b. İbrâhîm b. İsmâîl el-İsmâîlî Cürcân'da haber verdi. Dedi ki: Bana Ebû Amr Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed b. Matar ve Ebû Amr Muhammed b. Ahmed b. Hamdân el-Hîrî Nisâbûr'da haber verdi. Dediler ki: Bize Ebü'l-Abbâs el-Hüseyn b. Süfyân haber verdi. Dedi ki: Bana Safvân b. Sâlih ed-Dımaşkî haber verdi. Dedi ki: Bana Velîd b. Müslim haber verdi. Dedi ki: Bana Şuayb b. Ebî Hamza Ebü'z-Zinâd'dan, o da E'rac'dan o da Ebû Hüreyre'den şöyle rivayet etmiştir. Resûlullah buyurdu ki:

Allah'ın doksan dokuz, yüzden bir eksik ismi vardır. O tektir teki sever. Bu isimleri ihsâ eden cennete girer. O Allah'tır. O'ndan başka ilâh yoktur. O Allah

---

<sup>390</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 141.

<sup>391</sup> Bkz. Buhârî, “De'âvât”, 68.

<sup>392</sup> Müslim, “Zikr”, 5.

<sup>393</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 49b-50a. Krş. Aruçi, 217-218.

ki er-Rahman, er-Rahîm, el-Melik, el-Kuddûs, es-Selâm, el-Mü'min, el-Müheymin, el-Azîz, el-Cebbâr, el-Mütekebbir, el-Hâlık, el-Bârî, el-Musavvir, el-Ğaffâr, el-Kahhâr, el-Vehhâb, er-Rezzâk, el-Fettâh, el-Alîm, el-Kâbiz, el-Bâsit, el-Hâfid, er-Râfî', el-Muiz, el-Müzil, es-Semî', el-Basîr, el-Hakem, el-Adl, el-Latîf, el-Habîr, el-Halîm, el-Azîm, el-Ğafûr, eş-Şekûr, el-Alî, el-Kebir, el-Hafîz, el-Mukît (Müstedrekte bu isim yerine el-Muğîs<sup>394</sup>), el-Hasîb, el-Celîl, el-Kerîm, er-Rakîb, el-Mucîb, el-Vâsî', el-Hakîm, el-Vedûd, el-Mecîd, el-Bâis, eş-Şehîd, el-Hakk, el-Vekîl, el-Kavî, el-Metîn, el-Velî, el-Hamîd, el-Muhsî, el-Mubdi', el-Muîd, el-Muhyî, el-Mumît, el-Hay, el-Kayyûm, el-Vâcid, el-Mâcid, el-Vâhid, es-Samed, el-Kâdir, el-Muktedir, el-Mukaddim, el-Muahhir, el-Evvel, el-Âhir, ez-Zâhir, el-Bâtın [Tirmizî rivayetinde el-Vâlî ve el-Müteâlî isimleri bu arada bulunmaktadır.], el-Ber, et-Tevvâb, el-Muntakım, el-Afüv, er-Raûf, Mâlikü'l-mülk, Zü'l-celâli ve'l-ikrâm, el-Vâlî, el-Müteâlî, el-Muksit, el-Câmi', el-Ğanî, el-Muğnî, ed-Dâfî', ed-Dâr, en-Nâfî', en-Nûr, el-Hâdî, el-Bedî', el-Bâkî, el-Vâris, er-Reşîd, es-Sabûr'dur".

Bağdâdî bu rivayeti aktardıktan sonra bunun çok kıymetli bir rivayet olduğunu fakat Buhârî ve Müslim'in kitaplarına almadıklarını belirtmiş, bu rivayetin Süfyân b. Uyeyne hadisine şerh olarak zikredildiğini söylemiştir.<sup>395</sup> Esasında Buhârî ve Müslim, Şuayb b. Ebî Hamza rivayetini listesiz bir şekilde kitaplarına almışlardır. Muhtemelen müellif bu rivayete yer vermediklerini söylerken, liste kısmını almamalarını kastetmiştir. İsimlerin tafsilî olarak geçtiği bu rivayet Tirmizî'de de geçen meşhur esmâ-i hüsnâ rivayetidir.<sup>396</sup> Bağdâdî'nin bu rivayetiyle Tirmizî rivayeti arasında küçük farklar vardır. İki rivayet arasında sadece bir isimde değişiklik vardır. Bağdâdî'nin rivayetinde Tirmizî rivayetindeki "mâni'" ismi yerine "dâfî'" ismi bulunur. Bir yerde de sıralamada değişiklik söz konusudur. Şöyle ki, "vâlî" ve "müteâlî" isimleri Tirmizî de "bâtın" isminden sonrayken Bağdâdî rivayetinde "zü'l-celâli ve'l-ikrâm" isminden sonradır.

Bağdâdî isimlerin tafsilî olarak geçtiği diğer rivayeti de zikretmektedir ki bu rivayetle önceki rivayet arasında oldukça fazla fark vardır. Bu rivayetin senedi ve metni şöyledir:

---

<sup>394</sup> Hakîm, *Müstedrek*, 1: 21.

<sup>395</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, 47a-47b. Krş. Aruçi, 218-219.

<sup>396</sup> Tirmizî, "De'âvat", 83.

Bana Ebû Amr Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed b. Matar haber verdi. Dedi ki: Bana Abdullah b. Zeydân el-Becelî Kûfe'de haber verdi. Dedi ki: Bana Muhammed b. Amr b. Velîd el-Kindî haber verdi. Dedi ki: Bana Hâlid b. Mahled haber verdi. Dedi ki: Bana Abdülazîz b. Hüseyin haber verdi. Dedi ki: Eyyûb es-Sahtiyânî ve Hişâm b. Hassân, Muhammed b. Sirîn'den o da Ebû Hüreyre'den o da Resûlullah'tan haber verdi. Resûlullah buyurdu ki:

“Allah'ın doksan dokuz ismi vardır. Kim onları ihsâ ederse cennete girer. O Allah'tır, er-Rahman, er-Rahîm, el-Îlâh, er-Rab, el-Melik, el-Kuddûs, es-Selâm, el-Mü'min, el-Müheymin, el-Azîz, el-Cebbâr, el-Mütekebbir, el-Hâlik, el-Bârî, el-Musavvir, el-Halîm, el-Alîm, es-Semî', el-Basîr, el-Hay, el-Kayyûm, el-Vâsi', el-Latîf, el-Habîr, el-Bâr, el-Bedî', el-Ğafûr, el-Vedûd, eş-Şekûr, el-Hamîd, el-Mubdi', el-Muîd, el-Bâdi, el-Evvel, el-Âhir, ez-Zâhir, el-Bâtın, el-Afüv, el-Ğaffâr, el-Vehhâb, el-Kâdir, el-Ehad, es-Samed, el-Vekîl, el-Kâfi, el-Bâkî, el-Mecîd, el-Muğîs, ed-Dâim, el-Müteâl, Za'l-celâl, el-Velî, en-Nasîr, el-Hak, el-Mubîn, el-Bâis [el-Vâris<sup>397</sup>], el-Mucîb [el-Metin<sup>398</sup>], el-Muhyî, el-Mümît, el-Cemîl, es-Sâdık, el-Hafîz, el-Muhît, el-Kebîr, el-Karîb, er-Rakîb, et-Tevvâb, el-Fettâh, el-Kadîm, el-Vitr, el-Fâtır, er-Râzık, el-Allâm, el-Alî, el-Azîm, el-Ğanî, el-Melîk, el-Muktedîr, el-Ekrem, er-Raûf, el-Müdebbir, el-Mâlik, el-Kâhir, el-Hâdî, eş-Şâkir, el-Kerîm, er-Refî', eş-Şehîd, el-Vâcid, Za't-Tavl, Za'l-Meâric, Za'l-Fadl, el-Hallâk, el-Celîl”dir.<sup>399</sup>

Bağdâdî bu iki rivayetten her birinin doksan dokuzdan fazla isim içerdiğini, aynı zamanda bu rivayetlerin her birinde diğerinde olmayan isimlerin bulunduğunu söylemiştir. İki rivayetten birinde bulunmakla birlikte diğerinde bulunmayan isimler bazen birbirinden farklı isimler olurken bazen de bir harf ziyadeli veya aynı kökün farklı bir türevi şeklinde mâna olarak aynı isimler olmaktadır. Aynı mânayı ifade eden bir kökün farklı türevlerine bakılacak olursa şunları görürüz: Birinci rivayette “bâr” ismi yerine “ber” ismi varken ikinci rivayette “bâr” ismi olup “ber” ismi yoktur. Birinci

<sup>397</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, Yeğen Mehmet Paşa, vr. 57a.

<sup>398</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, Yeğen Mehmet Paşa, vr. 57a.

<sup>399</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 47b. Krş. Aruçi, 220; Hakîm en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek ala's-sahîhayn*, thk. Hamdî ed-Demirtaş Muhammed (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1420/2000), 1: 21-22; Beyhakî, *el-Esma*, 19.

rivayette “kâhir” yerine “kahnâr” ismi varken ikinci rivayette “kâhir” ismi olup “kahnâr” ismi yoktur. Birinci rivayette “mâcid” ve “mecîd” isimleri varken ikinci rivayette sadece “mecîd”, birinci rivayette “vâhid” ve “ehad” isimleri varken ikinci rivayette sadece “ehad”, birinci rivayette “vâlî” ve “velî” isimlerine karşılık ikinci rivayette sadece “velî” ismi vardır. Birinci rivayetteki “adl” ismine mukâbil ise diğer rivayette “âdil” ismi varken “melik” ismine mukabil hem “melik” hem de “melîk” ismi bulunmaktadır. Ayrıca izâfetle Allah’a nispet edilen bir isim bir rivayette bulunurken diğer rivayette bulunmamakta, onda da diğerinde bulunmayan başka izâfetli isimler bulunmaktadır. Örneğin, “zü’l-meâric”, “zü’t-tavl” “zü’l-fadl” isimleri bir rivayette, “zü’l-celâli ve’l-ikrâm” ismi ise diğer rivayette bulunmaktadır.

Bağdâdî toplu olarak birinci rivayette ikinci rivayete ziyade olarak “el-Kâbız, el-Bâsıt, el-Hâfid, er-Râfi‘, el-Muiz, el-Muzil, el-Hakem, el-Adl, el-Hasıb, el-Kâdir, el-Mukaddim, el-Muahhir, el-Muntakım, Mâlikü’l-mülk, el-Muksit, el-Câmi’, el-Muğnî, ed-Dâr, ed-Dâfi‘, en-Nâfi‘, er-Reşîd, es-Sabûr” şeklindeki yirmi iki ismin bulunduğunu; ikinci rivayette ise birinci rivayete ziyade olarak “el-Bâr, el-Bâdi (dalla), el-Kâfi, ed-Dâim, en-Nasîr, el-Mübîn, el-Cemîl, es-Sâdik, el-Muhît, el-Karîb, el-Kadîm, el-Vitr, el-Fâtır, el-Allâm, el-Melîk, el-Ekrem, el-Müdebbir, el-Kâhir, eş-Şâkir, el-Hâdî, er-Refi‘, Zü’t-Tavl, Zü’l-Meâric, Zü’l-Fadl, el-Hallâk” şeklinde yirmi beş ismin bulunduğunu söylemiştir.<sup>400</sup> Her ne kadar müellif sayı verse de bazı isimlerin farklı türevlerini sayıp saymamaya göre daha fazla ya da daha az fark da tespit edilebilir. Örneğin bizzat kendisi “velî” isminin her iki rivayette “vâlî” isminin ise sadece birinci rivayette bulunduğunu söylerken burada yirmi iki isim içerisinde “vâlî” ismini saymamıştır. Yine “adl” ismini ilk rivayetin ikinci rivayete ziyadesi olarak sayarken ikinci rivayette “âdil” ismini birinci rivayete ziyade olarak saymamıştır. Neden böyle bir tutum sergilediğine dair tutarlı bir yorum yapmanın zor olduğunu söylemeliyiz. Ancak anladığımız kadarıyla müellif farkların tespitinde çok dikkatli davranmamıştır.

Bu iki isim listesinin isimlerin çoğunluğunda ortak olduğunu belirten Bağdâdî, ortak isimlerin üzerine her iki rivayetteki farklı isimlerin eklenmesi durumunda sadece bu iki rivayete göre yüz kırkın üzerinde Allah’ın ismi olduğunu ifade etmiştir. Esmâ-i hüsnâ listesinin bulunduğu başka rivayetlerin de olduğuna dikkat çeken müellif, tüm bu isim

---

<sup>400</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 47b-48b. Krş. Aruçi, 221-224.

listelerinin dışındaki bazı rivayetlerde de Allah'ın isimlerinin bulunduğuna değinmiştir. Örneğin bazı rivayetlerde “erhamürrahimîn” ismi Allah'a nispet edilirken esmâ-i hüsnânın tafsilî olarak geçtiği hiçbir rivayette bu isim yer almamaktadır.<sup>401</sup> Dolayısıyla ona göre esmâ-i hüsnânın bu listelerle sınırlı olmadığı açık bir durumdur.

İbn Hacer isim listelerini ihtiva eden içerik olarak belli ölçüde farklı üç isim listesi bulunduğunu belirtmiştir. Bağdâdî de kendi aktardığı iki liste dışında başka listelerin de olduğunu söylemiştir. İbn Hacer'in kastettiği üç listeden ikisinin Bağdâdî'nin aktardığı isim listeleri olduğu görülmektedir. Üçüncüsü ise Bağdâdî'nin haberdar olmakla birlikte aktarmadığı Musa b. Ukbe tarikiyle İbn Mâce'de bulunan listedir.<sup>402</sup> Üçüncü listeyi içeren İbn Mâce'deki rivayet şöyledir:

Allah'ın doksan dokuz, yüzden bir eksik ismi vardır. O tektir; teki sever. Kim bu isimleri ihsâ ederse cennete girer. Bu isimler şunlardır: “Allah, el-Vâhid, es-Samed, el-Evvel, el-Âhir, ez-Zâhir, el-Bâtın, el-Hâlık, el-Bârî, el-Musavvir, el-Melik, el-Hak, es-Selâm, el-Mü'min, el-Müheymin, el-Azîz, el-Cebbâr, el-Mütekebbir, er-Rahmân, er-Rahîm, el-Latîf, el-Habîr, es-Semî', el-Basîr, el-Alîm, el-Azîm, el-Bâr, el-Müteâlî, el-Celîl, el-Cemîl, el-Hay, el-Kayyûm, el-Kâdir, el-Kâhir, el-Alî, el-Hakîm, el-Karîb, el-Mücîb, el-Ğanî, el-Vehhâb, el-Vedûd, eş-Şekûr, el-Mâcid, el-Vâcid, el-Vâlî, er-Râşid, el-Afüv, el-Ğafûr, el-Halîm, el-Kerîm, et-Tevvâb, er-Râb, el-Mecîd, el-Velî, eş-Şehîd, el-Mübîn, el-Bürhân, er-Raûf, er-Rahîm, el-Mübdi', el-Muîd, el-Bâis, el-Vâris, el-Kavî, eş-Şedîd, ed-Dâr, en-Nâfi', el-Bâkî, el-Vâkî, el-Hâfid, er-Râfi', el-Kâbız, el-Bâsit, el-Muiz, el-Müzil, el-Muksit, er-Rezzâk, Zü'l-kuvve, el-Metîn, el-Kâim, ed-Dâim, el-Hâfîz, el-Vekîl, el-Fâtir, es-Sâmi', el-Mu'tî, el-Muhyî, el-Mümît, el-Mâni', el-Câmi', el-Hâdî, el-Kâfi, el-Ebed, el-Âlim, es-Sâdik, en-Nûr, el-Münîr, et-Tâmm, el-Kadîm, el-Vitr, el-Ehad, es-Samed, ellezî lem yelid velem yûled velem yekun lehu küfüven ehad.”<sup>403</sup>

<sup>401</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, 48b-49a. Krş. Aruçi, 223-224.

<sup>402</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 11: 241-242. Ayrıca bu üç listeyle ilgili toplu bir değerlendirme için bkz. İsmail Karagöz, *Âyetler ve Hadisler Işığında Allah'ın İsim ve Sıfatları-Esmâ-i Hüsnâ*, ikinci baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 38-46.

<sup>403</sup> İbn Mâce, “Dua”, 10.

Bu listeye bakıldığı zaman “et-Tâm, el-Ebed, el-Vâkî, el-Bürhân, el-Kâim” gibi iki listede de bulunmayan bazı isimlerin olduğu görülecektir. Ancak Bağdâdî’nin bu isimleri rivayette geçen bir isim olarak ele aldığını söyleyemeyiz. Esmâ-i hüsnâ şerhinde müellif alfabetik olarak ele aldığı kısımda sadece iki listedeki isimleri sıralamıştır. Muhtemelen Bağdâdî bu listeyi barındıran rivayeti sahih olarak görmemiş, bu nedenle söz konusu listede bulunup diğer listelerde yer almayan isimleri şerh etmemiştir. Zira ona göre Allah’a isim isnadında rivayetin sahih olması gerekmektedir. İlk iki rivayeti sahih olarak gördüğü için esmâ-i hüsnâ şerhinde bu isimlere yer vermiştir.

Üç farklı esmâ-i hüsnâ listesindeki farkların bu ölçüde fazla olması isimlerinin tayininin râvilerin tasarrufuyla gerçekleştiği yani müdrec olduğu fikrini doğurmuştur. Nitekim Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (ö. 458/1066) isim listeleriyle ilgili râvilerin tasarrufu ihtimaline dikkat çekmiş, bu nedenle Buhârî ve Müslim’in sahihlerine liste içeren kısımları almadığını söylemiştir.<sup>404</sup> İbn Hacer isimlerin tayininin râvilere ait olduğu hakkında daha net bir tutum sergilemiş dahası bunu, mânası Kur’an’da bulunan isimleri Allah’a isnad edebilmenin câiz oluşuna da delil kabul etmiştir. Çünkü bu isimlerin bir kısmı doğrudan isim olarak Kur’an’da bulunurken bir kısmı ise mâna olarak Kur’an’da bulunur.<sup>405</sup> İbn Hazm’a göre bu listelere hiçbir şekilde güvenilmez. İsimlerle ilgili müracaat edilecek merci Kur’an ve sahih Sünnet’tir.<sup>406</sup> Bağdâdî ise isim listelerini içeren bu kısmı müdrec olarak görmemiştir. İsim listesinin müdrec olması Bağdâdî’nin savunduğu şekliyle tevkifîlik anlayışına aykırıdır. Zira Bağdâdî Allah’a isim isnadı için, o ismin mânasının naslarda bulunmasını yeterli görmez. Müdrec denilmesi İbn Hacer’in de ifade ettiği gibi bunu câiz görmek olacaktır. Bu nedenle müellif başka bir delile ihtiyaç duymaksızın mezkûr iki isim listesinde yer almayı, Allah’ın ismi olarak kabul etmek için yeterli görmüştür.

İsim listelerindeki bu farklılık, hadiste ifade edilen bu isimleri ihsâ/hıfz edenin cennete gireceği ifadesiyle hangi isimlerin kastedildiği hakkında da soru işareti oluşturmuştur.

---

<sup>404</sup> Beyhakî, *Kitâbü’l-Esmâ ve’s-sıfât*, 32.

<sup>405</sup> İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî*, 11: 244. İsim listesini müdrec olarak değerlendiren birçok isim için bkz. Hasse binti Abdülazîz es-Sağîr, *el-İfrâd*, 1: 70-73

<sup>406</sup> İbn Hazm, *el-Muhalla*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire. Mektebetü Dârü’t-Türâs, t.y.), 8: 30-31.

Gazzâlî bu isimlerin diğere isimlerden farklı olan muayyen isimler olması gerektiğini söylemiştir.<sup>407</sup> Ancak bu durumda farklı isim listelerinin hangisini tercih edeceğimiz ya da ihsâ edilecek doksan dokuz ismin hangi isimlerden oluşacağı vb. hususlar sorun oluşturacaktır. Bu nedenle Bağdâdî doğrudan herhangi bir listedeki isimleri değil, bu listelerin birinden veya her ikisinden veya bu listelerde bulunmadığı halde Kur'an'da ve sahih Sünnet'te bulunan veya hakkında icmâ olan isimlerden herhangi bir doksan dokuz ismi ihlasla ihsâ etmeyi bunun için yeterli görmüştür.<sup>408</sup> Diğer taraftan müellif doksan dokuz sayısının Allah'ın isimlerinin mânaları bakımından bir sınırlama ifade ettiğini de söylemiştir.<sup>409</sup> Şu halde herhangi bir doksan dokuz ismin ihsâ edilmesi durumunda aynı anlamı farklı isimlerle ifade edebilme imkânı olduğu için bu mânalardan daha azı ihsâ edilmiş olacaktır. Bu nedenle müellif tam olarak söylememiş olsa da bu isimlerin bir şekilde doksan dokuz mânayı ifade edecek şekilde derlenmesini de şart gördüğü anlaşılmaktadır.

Esmâ-i hüsnâ rivayetlerinin birçoğunda doksan dokuz rakamı verildikten sonra bu rakam yüzden bir eksik denilerek ayrıca açıklanmıştır. Bağdâdî hadisteki bu kaydın üzerinde de durmuş farklı görüşleri değerlendirmiştir. Onun belirttiğine göre bu ifade bazılarının göre ilk sayıyı tekit etmek içindir. Bazılarına göre ise Kur'an ve Sünnet'te tekit ve sılalar bulunmaz. Dolayısıyla bu ve benzeri naslardaki söz konusu ifadeler tekit anlamı dışında te'vil edilmelidir. Bu görüş sahipleri hadisteki söz konusu ifadenin iki anlama gelebileceğini beyan etmişlerdir. Birincisi ümmetin tashiften yani yanlış okumaktan korunması içindir. Çünkü Hz. Peygamber, sadece "doksan dokuz" ifadesi ile yetinseydi, yazı "yetmiş yedi" olarak da okunabilirdi. Bağdâdî bu te'vilin zorlama olmakla birlikte esasen tekit mânasına vardığını ifade etmiştir. Diğer vecih ise istisna edilen birin kulların muttali olmadığı/kılınmadığı Allah katındaki ya da sadece peygamberin muttali kılındığı, doksan dokuz isimden başka bir isim olmasıdır. Nitekim bazı müfessirler "*Kuluna vahyedeceğini vahyetti.*" (en-Necm 53/10) âyetinde ifade edilen ve miraç gecesinde söz konu olan bu vahyin, Hz. Peygamber'e ism-i a'zâmın

---

<sup>407</sup> Gazzâlî, *Maksadü'l-esnâ*, 134-135.

<sup>408</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 49a. Krş. Aruçi, 226.

<sup>409</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 50a-50b. Krş. Aruçi, 230-231.

vahyi olduğunu dile getirmiştir.<sup>410</sup> Dolayısıyla bu ifade o gizli isme işaret etmekte öncesini tekit etmiş olmamaktadır. Müellifin bu üç görüş içinden bir tercih bildirmemiştir. Ancak anlaşıldığı kadarıyla tekit olmasını daha güçlü bir ihtimal olarak görmekle birlikte, ism-i a‘zama işaret etmesini de mümkün olarak değerlendirmiştir.

Esmâ-i hüsnâ ile ilgili rivayetlerde incelenmesi gereken başka hususlar da vardır. Doksan dokuz sayısının hikmeti, isimlerin bu listelere münhasır olup olmadığı, ihâ kelimesinin anlamı bu bağlamda sayılabilir. Bu hususları müstakil başlıklar altında inceleyeceğiz.

### 2.2.2. Doksan Dokuz Sayısının Hikmeti

Bağdâdî’ye göre Allah’ın doksan dokuzdan daha fazla ismi olduğu açıktır. Nitekim doksan dokuz isim rivayetlerinin her birinde diğerinden farklı isimler olduğu gibi her bir rivayette de bu sayıdan daha fazla isim bulunmaktadır.<sup>411</sup> Doksan dokuz sayısı bir sınırlama ifade etmiyorsa o halde bu kaydın ne anlamı vardır? Müellifin bu soruya cevabı, doksan dokuz sayısının isimlerin lafızlarından ziyade mânalarıyla ilgili bir sınır ifade ettiğidir. Dolayısıyla doksan dokuz kaydı, birçok lafızla ifade edilen esmâyı ihtiva eden anlamların sayısından ibarettir. Ona göre söz konusu bu mânalar doksan dokuz açıdan Allah’ın kıdemine, birliğine, sıfatlarına, adaletine ve hikmetine delâlet eden inanılması gerekli olan mânaların sayısıdır. Hatta başka dillerdeki Allah’ın birçok ismi de bu mânaların dışına çıkmaz.<sup>412</sup>

Esmâ-i hüsnâ rivayetlerinin birçoğunda doksan dokuz sayısının yanında yüzden bir eksik denilerek de ayrıca bu sayı ifade edilmiştir. Bu noktada yüz ve bir sayısını sırf vurgu olarak görülmeyip bir inceliğe işaret ettiği de düşünülmüştür. Buna göre istisna edilen bir sayısı Allah’ın kullarına bildirmeyip katında sakladığı ismine işaret olarak değerlendirilmiştir. Dahası bu ismin herhangi bir isim olmayıp ism-i a‘zam olduğu da söylenmiştir. Şu halde Allah’ın isimleri yüz mânaya ulaşmış olacaktır. Bağdâdî bu

---

<sup>410</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 50b-51a. Krş. Aruçi, 233-235.

<sup>411</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 47b. Krş. Aruçi, 221.

<sup>412</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 49b-51a. Krş. Aruçi, 230-233. Bağdâdî’nin ortaya koyduğu bu çözümü Bağdâdî’ye nispet edilmeksizin sonraki kaynaklarda görebilmekteyiz. Örnek olarak bkz. İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî*, 11: 249.



görüşü de dikkate alarak ism-i a‘zâmın doksan dokuz isme yahut mânaya dâhil olup olmamasına göre Allah için doksan dokuz veya yüz isim/mâna söz konusu olacağını belirtmiştir. Bu iki ihtimale göre de her iki sayının sair sayılardan daha özel ve üstün olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Zira doksan dokuz veya yüz sayısının Allah’ın isimleri veya isimlerinin delâlet ettiği mânaların sayısı olması, bu sayıları sıradan sayılar olarak görmeye engel olmaktadır.

Yüz sayısının üstünlüğüyle ilgili müellif, sayıların âhâd/birler, aşerât/onlar ve miûn/yüzler şeklinde üç cinsen oluştuğunu, sonra gelen binlerin ise iki bin, üç bin gibi tekrar birlerden başlayıp yüzlere kadar devam ettiğini ortaya koymuş, bir ile yüz arasında ise tekrarın bulunmadığını belirterek sayıların kemâlinin yüz sayısı olduğunu söylemiştir. Doksan dokuz sayısının üstünlüğüyle ilgili ise Hz. Peygamberin “Allah’ın tek olup teki sevmesi” ifadesine binaen tek sayının çift sayıdan üstün olduğunun üzerinde durmuş, yerlerin, göklerin, denizlerin tek olduğunu ve Şerîat’ın birçok hükmünde tek sayılı rükünlerin bulunduğuna dikkat çekmiş, tek sayıların içinde de tekrar barındırmaksızın en yükseğinin doksan dokuz olduğunu ifade etmiştir.<sup>413</sup>

Sonuç olarak Bağdâdî doksan dokuz veya yüz sayısının mânalara işaret ettiğini düşünmektedir. Bu nedenle naslarda bulunan veya icmâ edilen tüm isimlerin hatta farklı dillerdeki Allah için kullanılan nitelemelerin tamamının, bu sayıdaki mânanın dışına çıkmayacağı kanaatindedir. Allah’ın isimlerinin sayısına tekâbül etmesi muhtemel doksan dokuz ve yüz sayısı ise ona göre normal sayılardan farklı olup en özel sayılardır.

### **2.2.3. İsimlerin Doksan Dokuzdan Fazla Olduğuna Dair Deliller**

Bağdâdî, Hz. Peygamber’in “Allah’ın doksan dokuz ismi vardır...” beyânının Allah’ın tüm isimlerinin sadece doksan dokuz isimden ibaret olduğu anlamına gelmediğini mükerren ifade etmiştir. Öte yandan o, bu hususta bir takım deliller de ileri sürmüştür. Bu delillerden birincisi, Allah’ın doksan dokuz isminin tafsilî olarak geçtiği rivayetlerin birbirinden farklı olmasıdır. Zira her ne kadar iki rivayet ekser isimlerde ortak olsalar da bir rivayette geçen bazı isimler diğer rivayette, diğer rivayette geçen bazı isimler de öbür rivayette bulunmamaktadır. Müellif sadece bu iki listedeki isimlerin dahi yüz

---

<sup>413</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 50a-51a. Krş. Aruçi, 230-234. Ayrıca Bağdâdî’nin matematikçiliğinin sonucu olarak ortaya koyduğu bu bakış açısını, sonraki kaynaklarda Bağdâdî’ye nispet edilmeksizin görebilmekteyiz. Örnek olarak bkz. İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî*, 11: 249.

kırıktan fazla olduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca o, zikrettiği iki rivayet dışında da esmâ-i hüsnânın tafsilî olarak geçtiği başka rivayetlerin varlığını ifade edip bu rivayetlerde söz konusu iki rivayette bulunmayan isimlerin bulunduğunu yine isim listeleri dışındaki bazı rivayetlerde de birçok ismin söz konusu olduğunu eklemiştir.<sup>414</sup> Bu açıdan ona göre sadece rivayetlere bile bakılacak olsa isimlerin kesin bir şekilde doksan dokuz sayısından ibaret olmadığı görülecektir.

Bağdâdî'nin isimlerin doksan dokuzla sınırlı olmadığına ikinci delili Kur'an-ı Kerîm'de geçen bazı isimlerin, esmâ-i hüsnânın tafsilî olarak geçtiği rivayetlerin hiçbirinde bulunmamasıdır. Örneğin, “kâbilü't-tevb (tevbeleri kabul eden)” (el-Ğâfir 40/3), “şedîdü'l-ikâb (cezası şiddetli olan)” (el-Bakara 2/165, 196, 211; Âl-i İmrân 3/4, 11) isimleri müstakil olarak isim listelerinde bulunmadığı gibi izâfetle de bulunmaz. Bu noktada müellif mezkûr iki ismin söz konusu izâfet nedeniyle Allah'ın isim ve vasıflarından olmadığı iddiasını ise isabetli bulmamıştır. Ona göre böyle olması durumunda “bedî'ü's-semavât ve'l-ard (gökların ve yerin eşsiz yaratıcısı)” (el-Bakara 2/117; el-En'âm 6/101) ve “refi'ü'd-derecât (dereceleri yükselten)” (el-Ğâfir 40/15) gibi Kur'an'da geçen ve esmâ-i hüsnâ rivayetlerinde izâfetsiz bulunan bu iki ismin de Allah'ın ismi olmaması gerekir. Dolayısıyla “şedîdü'l-ikâb” ve “kâbilü't-tevb” ifadeleri esmâ-i hüsnâ rivayetlerinde geçmeyen Allah'ın isimleridir. Bu isimlerin esmâ-i hüsnâ rivayetlerinde yer almaması da sayının sınırlama ifade etmediğini göstermektedir.<sup>415</sup>

Bağdâdî'nin bu husustaki üçüncü delili, esmâ-i hüsnânın tafsilî olarak geçtiği rivayetlerde ümmetin icmâ ettiği isimlerin olmayışıdır. Örneğin ümmet Allah'ın “şey”, “mevcut”, “zât” ve “nefis” olarak isimlendirilebileceğinde icmâ etmiştir. Öte yandan müellif bu nitelemelerden bazılarının doğrudan Kur'an'da da bulunduğunu ifade etmiş, “Şehadet bakımdan Allah'tan büyük hangi şeydir.” (el-En'âm 6/19) âyetinde “şey”, “Yarabbi sen benim nefsimdekini bilirsin ben senin nefsindekini bilmem.” (el-Mâide 5/116) âyetinde “nefis” nitelemelerinin söz konusu olduğunu söylemiştir. Ancak bu delili önceki delilden ayıran bir fark vardır. Çünkü bu delile yönelik “Şey, nefis ve mevcut Allah'ın zâtından haber olsa da isimlerinden değildir. Zira başkaları için de bu ifadeler kullanılabilir.” şeklinde itiraz edilebilir. Bağdâdî cevap olarak, başkaları için de

---

<sup>414</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 48a-48b. Krş. Aruçi, 223-224.

<sup>415</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 48b-49a. Krş. Aruçi, 224-225.

“hay”, “âlim” ve “kâdir” nitelermeleri kullanılmakta olduğunu söyleyerek, başkaları için bir ismin kullanılmasının, o ismin Allah için kullanılmayacağı anlamına gelmediğini belirtmiştir. Bununla beraber o, bu itirazı da dikkate alarak söz konusu isimlerin dayanağı olarak Kur’an’ı değil, icmâyı işaret etmiştir.<sup>416</sup> O halde Allah’a isim isnadının üçüncü sıradaki dayanağı olan icmâ ile sabit isimlerin esmâ-i hüsnâ rivayetlerinde olmaması da doksan dokuz sayısından fazla ismin olduğunu gösterir.

Bağdâdî’nin bu husustaki dördüncü delili ise Hz. Peygamber’in “Bir kimseye bir gam bir üzüntü isabet eder de o kimse ‘Allah’ım ben senin kulunum. Kulunun ve cariyezin çocuğuyum. Perçemim senin elindedir. Hükmün üzerimde geçerlidir. Senden senin kendini isimlendirdiğin veya bir kitabında indirdiğin veya mahlûkâtından birine öğrettiğin veya da indindeki gayb ilminde sakladığın tüm isimlerle, Kur’an’ı kalbimin baharı, sadrımın nuru, hüznümün gidericisi ve gamımın uzaklaştırıcısı eylemeni istiyorum.’ derse, Allah onun gam ve hüznünü giderir, yerine ferah bahşeder.”<sup>417</sup> şeklindeki hadisidir. Ona göre bu hadis isimlerin doksan dokuz sayısı ile sınırlı olmadığını açık bir şekilde göstermektedir.<sup>418</sup>

Bağdâdî’ye göre tüm bu deliller doksan dokuz sayısı ile, başka ismin olmayacağını amaçlanmadığını göstermektedir. Bu sayının zikredilmesi, Allah’ın isimlerinden o kadar miktarını ihlasla ihsâ edenin cennete gireceğinin haber verilmesine yöneliktir.<sup>419</sup> İşte bu noktada ihsâ kavramının ne ifade ettiğini ele almak uygun olacaktır.

#### 2.2.4. “İhsâ”nın Anlamı

“İhsâ” kelimesi sözlükte bir şeyi sayıp o şeyin sayısını ortaya çıkarmak dolaylı olarak da kuşatmak anlamına gelir.<sup>420</sup> Ancak “İhsâ”nın ilk anlamı olan “sayma”ya göre esmâ-i hüsnâ hadisinde ifade edildiği üzere Allah’ın isimlerinin sadece sayma ile cennete girilebileceği sonucu çıkar. Bu durumda ise bir inançsızın ya da amelde gevşeklik gösteren fâsıkın sırf bu sayma nedeniyle cennete girebilmesi gerekir. Bu ise kabul

<sup>416</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 49a. Krş. Aruçi, 225-226.

<sup>417</sup> Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, haz. Ahmed Muhammed Şâkir (Kâhire: Dârü’l-Hadîs, 1416/1995), 3: 559

<sup>418</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 49a. Krş. Aruçi, 226.

<sup>419</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 49a. Krş. Aruçi, 226.

<sup>420</sup> Râğıb el-İsfehânî, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimeşk: Dârü’l-Kalem; Beyrut: Dârü’ş-Şâmiyye, 1416/1996); “h-s-v” md., 240.

edilebilir bulunmamıştır. Bu nedenle “ihsâ” kelimesinin sayma anlamının ötesindeki anlamları üzerinde durulmuş yahut saymanın belli çerçevelerle kayıtlı olduğu söylenmiştir. Nitekim hadiste “ihsâ” kelimesiyle ne kastedildiği noktasında “ezberlemek, güç yetirmek, mânalarını akletmek, Kur’an’dan bu isimleri araştırmak, bu isimlerin müktezâsıyla amel etmek” gibi pek çok şey söylenmiştir.<sup>421</sup>

Esasında doksan dokuz isim rivayetlerinin tamamında “ihsâ” kelimesinin bulunduğu söylenemez. Zira bazı rivayetlerde ihsâ yerine “hıfz” yani ezberleme veya hukukuna riâyet etme ifadesi yer alır. Örneğin Buhârî’de Süfyân b. Uyeyne tarikinde “hıfz” ifadesi varken<sup>422</sup> Şuayb b. Ebî Hamza tarikinde “ihsâ” ifadesi bulunur.<sup>423</sup> Ancak Bağdâdî her ne kadar tafsilâtsız doksan dokuz isim rivayetinde “hıfz” kelimesine yer verse de muhtemelen “hıfz” ifadesini “ihsâ”nın açıklamalarından birisi olarak gördüğü için “hıfz” ifadesinin anlamı üzerinde durmamıştır. Nitekim Buhârî’de “ihsâ” kelimesinin açıklaması olarak “hıfz”ı kullanmıştır.<sup>424</sup> Anlaşıldığı kadarıyla Bağdâdî asıl kelimenin “ihsâ” olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle “ihsâ” kelimesinin anlamı üzerinde durmuş, eleştiri ve itirazları da dikkate alarak bu konuda bir hayli kafa yormuştur.

Bağdâdî bir grubun “Kim bu isimleri ihsâ ederse cennete girer.” şeklindeki Hz. Peygamber’in beyânı hususunda yanlışla düştüklerini, “ihsâ” ile bu isimleri saymayı zannettiklerini belirtmiştir. Bunun ise mühlidlerin ve Hz. Peygamber’in nübüvvetini kabul etmeyip eleştirenlerin itirazına konu olduğunu söylemiştir. Şöyle ki, bu grup “Yahudî, hıristiyan, zındık ve dehrî olanlar bu isimleri saysalar, o vakit onların da cennete girmeleri gerekir.” şeklinde bir eleştiri yöneltmiştir. Halbuki onların cennete girmeleri müslümanların inançlarına aykırıdır.<sup>425</sup>

Bağdâdî bu hususta iki görüş olduğunu belirtmiştir. Birincisi ifadeyi zahiri üzere değerlendirip sayma olarak açıklamayken; ikincisi bilme şeklinde değerlendirmedir.

---

<sup>421</sup> Bu anlamlar için bkz. Ebû İshâk İbrâhim b. Serî ez-Zeccâc, *Tefsîru esmâillâhi'l-hüsnâ*, thk. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk, ikinci baskı, (Dimeşk/Beyrut: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1395/1975), 22-24; Hattâbî, *Şe'nü'd-duâ*, 26-29; Râzî, *Levâmi'*, 85-86; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 11: 253-255; Metin Yurdagür, “El-Esmâü'l-hüsnâ'nın İhsâ'ı ve el-Mukât İsmının Düşündürdükleri”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1985): 361-363.

<sup>422</sup> Buhârî, “De'âvât”, 68.

<sup>423</sup> Buhârî, “Tevhid”, 12; “Şurût”, 18.

<sup>424</sup> Bkz. Buhârî, “Tevhid”, 12.

<sup>425</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 51a-51b. Krş. Aruçi, 236.

Bağdâdî esasında bilme anlamını daha isabetli görse de sayma anlamının da inanma kaydıyla mâkul olabileceğini ifade etmiştir. Dolayısıyla ona göre mânalarına inanarak bu isimlerin lafızlarını zikreden birinin cennete gireceği söylenebilir.<sup>426</sup>

Öncelikle ihsâyı sayma/zikretme anlamında aldığımızda, doksan dokuz ismi alay etmeksizin inanarak ancak muvahhid bir müminin sayacağı söylenmiştir. Yani her ne kadar hadiste “inanarak sayma” kaydı olmasa da alay etmeksizin ancak muvahhid bir mümin sayabileceği için bu kaydın varsayılması gerekir. Böylece hak itikadın dışındaki hiç kimse, sayma anlamındaki “ihsâ”ya muvaffak olamayacaktır.

Bağdâdî hak itikadın dışındaki bütün anlayışlar için “ihsâ”nın mümkün olamayacağını örnekleriyle de ortaya koymuştur. Şöyle ki, dehrî ve mülhid âlemin hâdisliğini ve bir yaratıcıyı kabul etmediği için “ilâh”, “hâlık” ve “râzık” vb. isimleri inanarak sayamaz. Âlemin hâdis olduğunu ve yaratıcısının bulunduğunu kabul etmekle birlikte haşri, neşri ve iadeyi kabul etmeyenler, yaratıcıya “muhyî”, “bâis”, “musîb” ve “âkib” isimlerini nispet edemezler. Ruhların cesedden cesede intikaline inanan tenâsüh düşüncesindekiler de yaratıcıyı “muhyî” olarak niteleyemezler. Filozoflar, Bâtınıyye ve Cehmiyye ise genel olarak Allah’a sübûtî bir nitelik izâfe etmemektedirler. Allah için “mevcut”, “şey”, “âlim”, “kadir”, “hay” vb. dememekte, zıtlarını olumsuzlayan “ölü değildir”, “cahil değildir” ve “aciz değildir” şeklinde O’nu nitelemektedirler. Dolayısıyla bunlar da Allah’ın çoğu ismini düşürmüş olurlar ki isimlerin tamamını veya bir kısmını saymaları/“ihsâ”ları düşünülemez. Seneviyye ise yaratıcının birliğini ve zıttının olmayışını kabul etmediği için “vâhid” ve “ferd” isimlerini inkâr etmiş olur ki bunlar için de “ihsâ” mümkün olmayacaktır. Yine teşbih görüşünde olanlar Allah’ı gerçek anlamda bölünmeyen anlamında “vâhid” ve cevfi/boşluğu olmayan anlamında “samed” kabul edemeyecekleri için onlar için de en azından bu iki isim bakımından “ihsâ” söz konusu olamaz. Hristiyanlar “üçün üçüncüsü” ve “lâhûtun nâsûta birleşmesi” gibi görüşleriyle birçok ismi inkâr etmiş olurlar ki bunlar için de “ihsâ”dan bahsedemeyiz.<sup>427</sup>

Bağdâdî’ye göre İslâma intisap eden bidatçı fırkalar ise isimlerin birçoğunu hakiki olarak kabul etmemektedirler. Örneğin Mu‘tezile kula fiilinin hâlık dediği için hakiki anlamda yegâne “halık” olarak Allah’ı niteleyemeyecektir. Allah’ın büyük günahları

---

<sup>426</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 51a-52b. Krş. Aruçi, 236-241.

<sup>427</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 51b. Krş. Aruçi, 236-238.

tövbe olmaksızın affetmesini, küçük günahları da cezalandırmasını câiz görmedikleri için “ğâfir” ve “ğafûr” isimleri de onlar için bir anlam ifade etmeyecektir.<sup>428</sup> Yine bu gerekçelerle aslahı ve lütfü Allah için vâcip gören Mu‘tezile, cezalandırmada acele etmeme anlamına gelen “halîm” ismini de hakiki anlamda Allah’a nispet edemeyecektir.<sup>429</sup>

Bağdâdî bu değerlendirmelerden sonra hadiste geçen Allah’ın doksan dokuz ismini saymanın (ihsâ), teşbih ve ta‘tilden uzak istikametli bir tevhid yoluna girmiş Ehl-i sünnet ve’l-cemaat dışında kimse için mümkün olamayacağını vurgulamıştır. O, böyle bir temellendirmenin ardından Ehl-i sünnet anlayışını benimseyen bir kimse esmâ-i hüsnâyı bu anlamda saysa ve bu inancından da ayrılmazsa cennete gireceğine yemin edebileceğini söylemiştir.<sup>430</sup> Esasında Bağdâdî’nin ortaya koyduğu “Allah’ın isimlerinin kurtuluşa ulaştırıcı hak itikadın ifadesi olduğu” şeklindeki yaklaşımının çok önemli olduğunu söyleyebiliriz. Bununla beraber müellifin tartışmacı kişiliğinin sonucu olarak bazı örneklerde haksız ithamlarda bulunduğunu da ifade etmeliyiz.

Bağdâdî bu eleştiriye verilebilecek ikinci cevabın dil açısından olabileceğini söylemiştir. Ona göre dilde “ihsâ” saymanın yanı sıra “güç yetirme” ve “işleri derinlemesine araştırıp bilme” anlamlarında da kullanılır. Örneğin Arapça’da “fulânun hasâtun ve esâtun” dendiği zaman o kimsenin akıllı ve mümeyyiz olduğu ifade edilmiş olur. Yine Câhiliyye şairlerinden Ebû Amr Tarafe b. el-Abd (ö. 564 [?]) “Kişinin lisani eğer ‘hasât’ı olmazsa kusurlarına delildir.” anlamındaki şiirinde “ihsâ” ile aynı kökteki “hasât” kelimesini akıl, temyiz ve mârifet anlamında kullanmıştır. Dolayısıyla hadisin anlamı “Bu isimleri bilen cennete girer.” demektir. Ancak sadece bilme mümin sayılmak için yeterli olmadığı için müellif *Usûlü’-d-dîn*’de bilmeye, inanma kaydını da eklemiştir. *el-Esmâ ve’s-sıfât* isimli eserinde ise bilmeyi inanmayla kayıtlamamakla birlikte bilmenin inanmaya götüreceğini vurgulamıştır. Ona göre isimlerin tamamını bilmeyen bu isimleri saysa da saymasa da bir kısmını veya hepsini inkâr etmiş olur. Son

---

<sup>428</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 52a. Krş. Aruçi, 238-239.

<sup>429</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 96b.

<sup>430</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 52a. Krş. Aruçi, 240.

olarak Bağdâdî'ye göre Allah'ın isimlerini bilip bu itikad üzere vefat eden herkes cennete girer.<sup>431</sup> Dolayısıyla bu hadiste tenkide konu olacak bir durum yoktur.

### 2.3. İsm-i A'zam Meselesi

Allah'ın bütün isimlerinin büyük ve yüce olması noktasında âlimler görüş birliği içerisinde olsalar da isimlerin kendi içinde daha büyük ve yüce olma durumu olup olmadığı hakkında ihtilaf etmişlerdir.<sup>432</sup> Bazı âlimlere göre Allah'ın isimleri tek bir zâta râci olmaları bakımından aralarında üstünlük yoktur. Ayrıca bazısının diğerlerinden üstün olması, bazı isimlerde noksanlık olduğu anlamına gelecektir.<sup>433</sup> Diğerleri ise ism-i a'zamın hadiste ifade edilmiş<sup>434</sup> olmasına binaen isimler arasında üstünlük bulunduğunu, Allah'ın kendisiyle dua edilince kabul edip istenince verdiği özel bir ismi yani ism-i a'zamı olduğunu söylemişlerdir. Ancak ism-i a'zamın hangi isim olduğu noktasında ise çok farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İbn Hacer bu noktada on dört farklı görüş tespit ettiğini ifade etmiştir.<sup>435</sup>

Bağdâdî Allah'ın isimleri içerisinde üstünlüğün bulunduğunu ve muayyen bir ismin ism-i a'zam olduğunu kabul eden âlimler arasındadır. O, ism-i a'zamlı ilgili tartışmada tüm ihtimalleri dikkate alan bir yöntem takip etmiştir. Öncelikle bu ismin doksan dokuz isim içinde olması ya da olmaması ihtimalini göz önünde bulundurmıştır. Doksan dokuz isim içinde olmadığı takdirde bu ismin bildirildiği kimsenin olması ya da olmaması şeklinde iki ihtimalden bahsetmiştir. Doksan dokuz isimden biri olması durumunda ise hangi isim olduğuna dair pek çok görüşün dile getirildiğini belirtmiştir.<sup>436</sup>

---

<sup>431</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 240-241; *Usûl*, 121.

<sup>432</sup> Tâlib Mahmûd Ebû Süneyne, *Esmâillâhi'l-hüsnâ*, 62.

<sup>433</sup> İsimler arasında üstünlüğünün bulunmadığını savunan âlimler olarak Ebû Ca'fer et-Taberî, Ebû'l-Hasen el-Eş'ârî, İbn Hibbân ve Bâkılânî gibi isimler sayılmıştır. Bkz. Râzî, *Levâmi'*, 92-94; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 11: 251.

<sup>434</sup> Nitekim bazı hadislerde kendisiyle dua edilince kabul edilen bir şey istenince verilen isim olarak ism-i a'zamlı bahsedilmiştir. Bkz. İbn Mâce, "Du'a", 9. Ayrıca tüm bu rivayetler ve değerlendirmeleriyle ilgili bkz. İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 11: 251-253.

<sup>435</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 11: 253-255. Ayrıca bu görüşlerin değerlendirmesi için bkz. Bekir Topaloğlu, "İsm-i a'zam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 2001), 23: 75-76.

<sup>436</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 57b. Krş. Aruçi, 266.

Öncelikle bu ismin hiç kimsenin bilmediği bir isim olması ihtimalinden başlayalım. Bağdâdî'nin aktardığına göre bazıları rivayetteki “katından sakladığın isimle senden istiyorum...”<sup>437</sup> şeklindeki ifadeye dayanarak, Allah katında saklı isim olduğuna dikkat çekmiş, böyle bir isminse Allah’ın en büyük ismi yani ism-i a‘zam olması gerektiğini ifade etmişlerdir.<sup>438</sup> Dolayısıyla ism-i a‘zamu bilme bu görüş sahiplerine göre kulların bilgi sahası dışındadır.

Bağdâdî sadece bazı insanlara bildirilen bir isim olması ihtimalinin de bazılarınca dile getirildiğini söylemiştir. Bu görüş sahiplerine göre ism-i a‘zam Hz. Süleyman’ın yüzüğünde yazan ve onunla kendisine cinlerin, insanların, kuşların ve vahşi hayvanların musahhar kılındığı isimdir. Âsaf b. Berahyâ bu isme muttali olduğu için göz açıp kapayıncaya kadar Belkıs’ın tahtını getirebilmiştir. Bel‘am b. Baûrâ bu isme muttali olduğu için dua ettiğinde göklerin üstündeki arşı müşahede edebilmiştir. Yine bu görüş sahiplerince Hz. Peygamber’e miraç gecesi “*Kuluna vahyettiğini vahyetti.*” (en-Necm 53/10) âyetinde ifade edilen vahiyle kastedilen de ism-i a‘zamin öğretilmesidir.<sup>439</sup> Bu bakış açısına göre ism-i a‘zam doksan dokuz ismin içinde olmamakla birlikte bazı kullara bildirilmiş özel bir isimdir.

Bağdâdî bu iki ihtimali aktardıktan sonra ism-i a‘zamin doksan dokuz isim içinde olması görüşü üzerinde durmuştur. Bu görüşte olanların ism-i a‘zamin tespitinde oldukça farklı tercihlerinin bulunduğunu belirtmiştir. Çoğunluğa göre bu isim “Allah” ismidir. Bazıları “rahmân” ismi olduğunu söylemiştir. “Bedî” ismini tercih edenler de olmuştur. Zira “bedî” ismi, hem yaratan hem de eşsiz olan anlamına gelir. Dolayısıyla bu isimde medih sıfatlarının ispatı ve noksan sıfatlardan tenzihin birleştirilmesi söz konusudur. Bazıları da “zü’l-celâli ve’l-ikrâm” demiştir. Bu tercihte “Zü’l-celâli ve’l-ikrâm ismine sıkıca sarılın/bu isim de ısrar edin...”<sup>440</sup> şeklindeki hadise dayanılmıştır. “el-hayy el-kayyûm” da denmiştir. Zira Bedir’de Hz. Peygamber bu isimle Allah’a dua etmiştir. Allah bu ismin bereketiyle melekleri indirmiş, müminleri muzaffer kılmıştır.<sup>441</sup>

---

<sup>437</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 391.

<sup>438</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 57b. Krş. Aruçi, 266.

<sup>439</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 57b. Krş. Aruçi, 266.

<sup>440</sup> Tirmizî, “De‘âvât”, 91.

<sup>441</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 57b-58a. Krş. Aruçi, 267-268.



Bağdâdî ism-i a‘zamın hangi isim olduğu hakkındaki diğer görüşlere de yer vermiştir. Şöyle ki, bazılarına göre “erhamürrâhimîn” ism-i a‘zamdır. Zira Eyyüp aleyhisselâm “*Rabbim zarar bana dokundu. Sen erhamürrâhimînsin.*” (el-Enbiyâ 21/83) şeklinde dua ettikten sonra o sıkıntıdan kurtulmuştur.<sup>442</sup> Bazılarınca da “el-karîb, el-mucîb” isimlerinin ism-i a‘zam olduğu söylenmiştir. Bu görüş sahipleri “*Kullarım benden istedi mi ben onlara yakınım/karîb icabet ederim/mucîb.*” (el-Bakara 2/186) şeklindeki âyeti buna delil getirmiş, “Kim ki ‘ya karîb ya mucîb’ derse O da ona karîb ve mucîb olur” demişlerdir. Bağdâdî ism-i a‘zamlı ilgili tüm görüşlerin ihtimal dâhilinde olduğunu belirtmiştir.<sup>443</sup>

Bununla beraber Bağdâdî’ye göre “Allah” isminin ism-i a‘zam olması çok daha kuvvetli bir ihtimaldir. Zira ism-i a‘zamın bulunduğu ifade edilen bazı rivayetlerde “Allah” ismi ortak olarak bulunur. Örneğin Bağdâdî’nin kendisine ulaşan senediyle rivayet ettiği “İsm-i a‘zam, ‘*Elif lam mim, O Allah ki kendinden başka ilâh yoktur. O hay ve kayyûmdur.*’ (Â-i İmrân 3/201) ve ‘*İlâhınız tek olan ilâhtır. O’ndan başka ilâh yoktur.*’ (el-Bakara 2/163) âyetlerindedir.”<sup>444</sup> şeklindeki hadiste ve ism-i a‘zamın Âyete’l-kürsî’de bulunduğunu<sup>445</sup> ifade eden rivayette “Allah” ismi ortak olarak yer almaktadır.<sup>446</sup>

Rivayetler dışında aklî bir kısım deliller de Bağdâdî’ye göre “Allah” isminin ism-i a‘zam olduğunu gösterir. Şöyle ki, dinin temel rükünlerinin hepsi “Allah” ismiyle başlar. Aynı zamanda bu isim, lafzından hemzeden başlayarak yapılan eksiltmeler de “lillah, lehû ve hû” şeklinde hep ilâhî zâta işaret eder. Halbuki hiçbir isimde bu özellik söz konusu değildir.<sup>447</sup> Yine bu ismin Allah’ın diğer isimlerinin mânalarını da kapsayan zâtın özel ismi olması da söz konusudur. Nitekim mutasavvıf Muhammed b. Musâ el-Vâsıtî (ö. 320/932’den sonra) bu durumu “Allah’a bir kimse hangi isimle dua ederse etsin illa ki o isimde nefesine bir pay vardır ve duasında onu ister. Ancak ‘Allah’ ismi

---

<sup>442</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 58a. Krş. Aruçi, 269.

<sup>443</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 58a. Krş. Aruçi, 269.

<sup>444</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 58a. Krş. Aruçi, 268. Ayrıca farklı lafızlarla bkz. İbn Mâce, “Duâ”, 9; Dârimî, “Fedâilü’l-Kur’ân”, 14.

<sup>445</sup> Bkz. İbn Mâce, “Duâ”, 9; Dârimî, “Fedâilü’l-Kur’ân”, 14,15.

<sup>446</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 58a. Krş. Aruçi, 269.

<sup>447</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 58a. Krş. Aruçi, 269.

böyle değildir. Zira bu isim teşbih ve ta‘tilden uzak vahdâniyete delâlet eder.” sözleriyle ifade etmiştir. Bağdâdî bu ismin daha pek çok anlam ve inceliği ihtiva ettiğini belirtip<sup>448</sup> ism-i a‘zam olmasında kendisine göre kuşku bulunmadığını göstermiştir.

#### **2.4. Allah’ın İsimlerinin Taksimi Meselesi ve Mâna Açısından Allah’ın İsimlerinin Kısımları**

Allah’ın isimlerinin taksimi erken dönemlerden itibaren söz konusu olmuştur. Nitekim esmâ-i hüsnâ şerhine dair önemli bilgiler içeren Halîmî’nin *Minhâc* isimli eserinde Allah’ın isimleri ifade ettikleri mânalara göre beşli bir taksime konu edilmiştir.<sup>449</sup> Halîmî’nin bu taksimi Beyhakî ve Kurtûbî gibi önemli esmâ-i hüsnâ şarihlerini de etkilemiş onlar da bu taksimi esas almışlardır.<sup>450</sup> Ancak Bağdâdî *Minhâc*’daki bu taksimden ziyade sıfatların taksiminde de ifade edildiği üzere isimleri “Allah’ın zâtına, ezeli sıfatlarına ve fiillerine delâlet eden isimler” şeklinde üçlü bir taksime konu etmiştir. Fiillerine delâlet eden isimleri de kendi fiili nedeniyle hak edilen ve başkasının fiiliyle hak edilen şeklinde iki kısımda ele almıştır. Bağdâdî’nin bu taksimini benzer ifadelerle Ebû Bekir İbnü’l-Arabî’de<sup>451</sup> görmekteyiz. Râzî ise bu taksimi de ifade etmekle birlikte “hakiki, izâfi, selbî, hakiki-izâfi, hakiki-selbî ve izafi-selbi” şeklinde farklı bir taksime de yer vermiştir.<sup>452</sup>

Bağdâdî her ne kadar esmâ-i hüsnâ şerhinde sürekli olarak üçlü taksime dikkat çekse de Allah’ın isimlerinin/tesmiyelerinin taksimi hususunda Ehl-i sünnet kelâmcılarının ifadelerinin değişiklik gösterdiğini söylemiş, bu hususta farklı taksimlerin bulunduğunu ifade edip bu taksimlere tafsilâtıyla yer vermeye çalışmıştır.<sup>453</sup> Ancak bu taksimleri, içlerinden birinin tercih edilmesi icap eden seçenekler olarak gördüğü söylenemez. Çünkü aktarılan bu taksimlerden birçoğu birbirini nakzetsizdir. Sadece isimlere farklı açılardan değişik yaklaşımların olduğunu göstermektedir. Bu noktada müellifin

---

<sup>448</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 58a-58b. Krş. Aruçi, 270. “Allah” isminin ism-i a‘zam olduğu noktasında başka deliller için bkz. Râzî, *Levâmi*, 95-100.

<sup>449</sup> Bkz. Halîmî, *Minhâc*, 1: 187-210.

<sup>450</sup> Bkz. Beyhakî, *Kitâbü’l-esmâ ve’s-sifât*, 1: 34; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtûbî, *el-Esnâ fi şerhi esmâillahi’l-hüsnâ ve sıfâtihî*, thk. Sâlih Atiyye el-Hatmânî (Bingazi: Cem‘iyyetü’d-Da‘veti’l-İslâmiyye el-Âlemiyye, 2001), 116-117.

<sup>451</sup> Bkz. Biçer, *Ebû Bekir İbnü’l-Arabî ve el-Emedü’l-Aksâ Adlı Eseri*, 123-124.

<sup>452</sup> Bkz. Râzî, *Levâmi*, 45-47.

<sup>453</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 52b-54a. Krş. Aruçi, 242-248.

daha fazla dikkate aldığı taksimden başlayarak aktardığı tüm taksim yöntemlerini ele alabiliriz.

Bu taksimlerden ilkinde göre Allah'ın isimleri yani tesmiyeleri üç kısımdır. Birincisi Allah'ın zâtına, varlığına, kıdemine, parçalardan oluşmadığına ve teşbihin nefyine işaret eden isimlerdir. “Mevcut”, “şey”, “zât”, “ezelî” “vâhid” ve “ferd” gibi isimleri bu şekildedir. İkincisi, kendisiyle kâim ezelfî sıfatlarına işaret eden isimlerdir. “Hay”, “âlim”, “kâdir”, “semî”, “basîr”, “mütekellim”, “mürîd” ve “bâkî” isimleri bu kısımdandır. Zira bu isimler Allah'ın hayat, ilim, kudret, sem‘, basar, kelâm, irade ve bekâ sıfatlarından türemiş olup bu mânalara delâlet ederler. Üçüncüsü Allah'ın fiillerinden türemiş isimlerdir. Bunun da iki kısmı vardır. Birisi başkasının kesbi olmayan Allah'a ait fiillerdir. “Hâlık”, “bâri”, “musavvir”, “râzık”, “ğâfir” isimleri bu kısma örnektir. Diğeri her ne kadar Allah'ın yaratmasıyla/ihtirâ'ıyla olsa da, kesb yoluyla başkasının fiilinden türemiş isimlerdir. “Ma‘bûd”, “meşkûr”, “mezkûr”, “mevsuf” ve “mâlum” şeklindeki nitelemelerimiz de bu kısma örnektir.<sup>454</sup>

Bağdâdî kendisinin de esas aldığı bu taksimi zât/nefis, mâna ve fiil sıfatına delâlet etme şeklinde ifade ettiği gibi<sup>455</sup> türemiş ve türememiş şeklinde de ifade etmiştir. Şöyle ki, Allah'ın isimleri öncelikle türemiş ve türememiş isimler olarak iki kısma ayrılırlar. Türemiş isimler ise sıfattan ve fiilden türemiş şeklinde iki kısma ayrılırlar. Fiilden türemişler de kendi fiilinden veya başkasının fiilinden olmak üzere tekrar iki kısma ayrılırlar.<sup>456</sup> Esasında bu taksimle yukarıdaki taksim arasında öz itibariyle bir fark yoktur. İkisinde de en önemli nokta Allah Teâlâ'nın fiillerinden türemiş isimleri ile kulların fiillerinden türemiş isimlerinin ezelfî olmadığı düşüncesidir.<sup>457</sup> Zira fiillerin ezelde olması imkânsızdır. Fiilin ezelde olması imkânsız ise ondan müştak ismin ezelde sabit olması da imkânsız olacaktır.

Bağdâdî bu üçlü kısımlandırmayla ilgili bazı sorunların bulunduğu da dikkat çekmiştir. Örneğin “kadîm” isminin bu kısımlardan hangisine gireceği Ehl-i sünnet kelâmcıları arasında tartışmalıdır. Eş‘arî'ye göre bu niteleme Allah'ın zâtıyla hak ettiği

---

<sup>454</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 143-147; *el-Esmâ*, vr. 52a. Krş. Aruçi, 242-243.

<sup>455</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 52a. Krş. Aruçi, 242.

<sup>456</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 140.

<sup>457</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 143-144; *el-Esmâ*, vr. 52b. Krş. Aruçi, 243.

bir nitelemedir. Dolayısıyla birinci kısma girer. İbn Küllâb el-Basrî'ye göre ise Allah kendisiyle kâim bir mânayla kadîmdir. Bu sebeple ikinci kısma girer.<sup>458</sup> Yine Allah'ın "rahmet"i, "gazap"ı, "muhabbet"i, "sahat"ı "rıza"sı gibi hususlar da bu kelâmcılar arasında ihtilaf konusudur. Eş'arî'ye göre Allah'ın rahmeti, muhabbeti ve rızası, sevdiği ve razı olduğuna nimet lütfetme iradesidir. Gazap ve sahatı ise gazab ettiğini cezalandırma iradesidir. Eş'arî'nin bu görüşüne göre Allah Teâlâ'nın "rahmân" ve "rahîm" isimleri zâtıyla kâim ezeli sıfatlarından müştak isimler olacaktır. Eş'arî dışındaki Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre ise Allah'ın rahmeti nimet vermesi anlamındadır. Bu görüşe göre "rahmân" ve "rahîm" ismi üçüncü kısma yani fiilinden türemiş isimler kısmına girer ki bu, Allah'ın ezelde bu isimlerle mevsuf olmadığı anlamına gelir.<sup>459</sup>

Bağdâdî bazı isimlerin Allah için uygun olan birden fazla anlam ifade edebildiğine de dikkat çekmiştir. Örneğin "bedî" ismi yoktan var eden anlamına geldiği gibi eşi benzeri olmayan anlamına da gelir. Yoktan var eden anlamına göre bu isim fiilî sıfatlara delâlet eder. Dolayısıyla fiilî sıfatları ezeli kabul etmeyen Bağdâdî'ye göre bu isim ezeli olmayan bir isimdir. Ancak diğer mânaya göre bu isim zâtın nefsi sıfatına delâlet eder ki bu durumda "bedî" ezeli bir isim olacaktır.<sup>460</sup> Yine "bâtın" ve "zâhir" isimleri, her şeyin zâhir ve batinını bilme olarak açıklanınca ilim sıfatına râci ezeli mâna sıfatı, kendinden yücesinin olmaması ve başka bir ilâhın bulunmaması olarak açıklanırsa nefsi sıfat, açık ve gizli nimetler vermek bakımından ise fiilî sıfat olacaktır.<sup>461</sup>

Bağdâdî yukarıda aktardığımız üçlü taksim dışında başka taksimlerin de olduğuna dikkat çekmiş farklı beş taksim daha zikretmiştir. Bu taksimlerden birisi Allah'ın tüm isimlerini lâzım ve müteaddî isimler olmak üzere iki kısma ayırmaktır. Şöyle ki, "mevcut", "şey", "kadîm" ve "hay" gibi isimler başkasına etki etmeyen/teaddîsi olmayan lâzım isimlerdir. "Âlim", "kâdir", "hâlık", "mürîd", "semî", "basîr" ve "râzık" gibi müktezası başkasına taalluk eden isimler ise müteaddî isimlerdir. Örneğin "âlim"

---

<sup>458</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 52b-53a. Krş. Aruçi, 243.

<sup>459</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 53a, Krş. Aruçi, 243-244, 118b-119a.

<sup>460</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr.64b-66a.

<sup>461</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 76b-77a.

ismi mâlum, “kâdir” ismi makdûru, “râzık” ismi merzûku, “mürîd” ismi murâdı, “semî” ismi mesmû‘u ve “basîr” ismi de mubsarı gerektirir.<sup>462</sup>

İkinci taksim Allah’ın isimlerinin kendisinden başkasının isimlenmesinin câiz olmadığı isimler ve başkasının isimlenmesinin mübah olduğu isimler şeklinde iki kısma ayrılmasıdır. Örneğin Allah Teâlâ’yı nitelediğimiz “ilâh”, “rahmân”, “hâlık”, “râzık”, “muhyî” ve “mümît” isimleri başkasının isimlenmesinin câiz olmadığı isimlerdir. “Semî”, “basîr”, “hay”, “kâdir” gibi isimler ise başkasının isimlenmesi mübah olan isimlerdir. Ancak başkasının bu isimlere hak sahibi olması ancak Allah Teâlâ’nın o isimlerin türediği mânayı yaratmasıyla söz konusu olabilir. Aynı şekilde “mevcut” ismiyle Allah’tan başkaları nitelenebilir. Ancak o şeyin mevcut olması Allah’ın var etmesiyledir. Burada Bağdâdî isimde ortak olmanın müsemâların benzerliğini gerektirmeyeceğini tekrar vurgulamış, siyah ve beyazın renk, araz, mevcut ve muhdes olma bakımından ortak olmakla birlikte birbirine benzer/misl olmayıp zıt olduğu örneğini vermiştir. Ayrıca müellif “cebbâr”, “mütekebbir” ve “musavvir” gibi Allah’ın bazı isimlerinin kullar hakkında ancak yergi için kullanılabileceğini söylerken, “rab”, “kâbız” ve “râfi” gibi bazı isimlerin ise kullar için izâfetsiz kullanılamayacağını ifade etmiştir.<sup>463</sup>

Üçüncü taksime göre Allah’ın isimleri üçe ayrılmaktadır. Birincisi başkasının vasıflanamayacağı sadece Allah’ı nitelemeye has isimlerdir. İkincisi başkasının da nitelenmesinin mümkün olduğu isimlerdir ki bir önceki taksimde bu ikisinin de örnekleri geçmişti. Üçüncüsü ise iki mânası olan isimlerdir. Bu mânalardan birisi Allah’a has iken ikincisi kulların da nitelenebileceği mânadır. Örneğin “hâdî” isminin iki mânası vardır. Birincisi “*Allah kimi hidâyet etmek dilerse kalbini İslâm’a açar.*” (el-En‘âm 6/125) âyetinde görüldüğü üzere kalplerde hidâyeti yaratmadır. Bu mânaya göre “hâdî” ismi Allah Teâlâ’ya hastır. Ancak “hâdî” ismi hakka davet eden ve hakkı açıklayan anlamına da gelmektedir ki bu mâna itibarıyla peygamberler, veliler ve hakka çağırın davetçilerin de bu isimle nitelenmesi câizdir.<sup>464</sup>

---

<sup>462</sup> Bağdâdî, *Usûlü’-d-dîn*, 144; *el-Esmâ*, vr. 53a. Krş. Aruçi, 244.

<sup>463</sup> Bağdâdî, *Usûlü’-d-dîn*, 144, 148-149; *el-Esmâ*, vr. 53a. Krş. Aruçi, 244-245.

<sup>464</sup> Bağdâdî, *Usûlü’-d-dîn*, 144; *el-Esmâ*, vr. 53a-53b. Krş. Aruçi, 245.

Dördüncü taksime göre Allah'ın isimleri iki kısımdır. Birincisi izâfetsiz mutlak isimlerdir ki isimlerin çoğunluğu böyledir. İkinci kısım müfred olarak kullanılması câiz olmayan muzâf isimlerdir. Örneğin “zü'l-celâli ve'l-ikrâm”, “zü't-tavl” ve Hz. Peygamber'in dualarında bulunan “mukallibe'l-kulûb ve'l-ebîsâr” isimleri bu kısma örnektir. Bağdâdî'ye göre Allah'ın izâfetsiz bir şekilde “zü” ismiyle vasıflanması câiz olmadığı gibi O'na sadece “ya mukallib” denmesi de câiz değildir.<sup>465</sup>

Beşinci olarak Bağdâdî son derece kapsamlı bir taksime yer vermiştir. Bu taksimde Allah için kullanılan isimlerin tamamı on iki kısma ayrılmıştır. Birinci kısmı Allah Teâlâ'nın nefsiyle hak sahibi olduğu zâtının kendisinden ibaret isimlerdir. Bu isimler yirmi dört tanedir ve şöyledir: “Îlâh”, “kuddûs”, “azîz”, “mütekebbir”, “alî”, “azîm”, “kebîr”, “celîl”, “cemîl”, “mecîd”, “mâcid”, “hak”, “cebbâr”, “mefîn”, “vâhid”, “ehad”, “samed”, “evvel”, “âhir”, “zâhir”, “bâtın”, “ğani”, “müteâlî” ve ikrâm eklenmeksizin “zü'l-celâl”. Bu isimler dışında yine Allah'ı “şey” ve “mevcut” olarak isimlendirmemiz de başka bir mânayı ve fiili ifade etmeksizin zâta râcidir.

İkinci kısım Allah'ın kudretine işaret eden isimlerdir ki bu isimler altı tanedir ve şöyledir: “Kâdir”, “kadîr”, “muktedir”, “kavî”, “kâhir” ve “kahrî”.

Üçüncü kısım Allah'ın ilmine işaret eden isimlerdir. Bu isimler on tanedir ve şöyledir: “Âlim”, “alîm”, “allâm”, “habîr”, “şehîd”, “muhsî”, hikmetle ilim kastedilirse “hakîm”, bir şeyi iyi bilme anlamında “muhsin”, “hafîz” ve iki açıklamasından birine göre “hasîb”.

Dördüncü kısım Allah'ın hayat sıfatına işaret eden isimlerdir ki bu kısımda sadece “hay” ismi vardır.

Beşinci kısım Allah'ın bekâsına işaret eden isimlerdir. Bu isimler üç tanedir ve şunlardır: “bâkî”, “dâim” ve “âhir”.

Altıncı kısım isimler ise Allah'ın sem' sıfatını ifade eden isimlerdir. Bu isimler “sâmi” ve “semî” isimlerinden ibarettir.

Yedinci kısım isimler Allah'ın basar/rü'yet sıfatına işaret eden isimlerdir. Bu kısımda “basîr” ve “mubsir” isimleri bulunur.

---

<sup>465</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 144; *el-Esmâ*, vr. 53b. Krş. Aruçi, 246.

Allah'ın "mudrik" olarak vasıflanmasının ise hem basar hem de sem'ine delâlet ettiğini belirten Bağdâdî sekizinci kısımda sadece bu ismin bulunduğunu söylemiştir.

Dokuzuncu kısım Allah'ın iradesine ve meşîetine işaret eden isimlerdir. Bu isimler yedi tanedir ve şunlardır: "Mürîd", "şâî", -rahmeti nimet vermeyi irade etme olarak kabul edenlerce- "rahmân", "rahîm", "vedûd", "halîm" ve "sabûr".

Onuncu kısım Allah'ın kelâmından haber vermeyi ifade eden isimlerdir. Bu isimler on beş tanedir ve şunlardır: "Mütekellim", "kâil", "âmir", "nâhi", "muhibir", "müstehbir", "vâid", "mûid", "mü'min", "sâdik", "mucîb", "muhâtıb", "zâkir", "vâsîf", "sâil".

On birinci kısım ise Allah'tan sadece teşbih ve ta'tîli olumsuzlayan isimlerdir. Bu isimler dokuz tanedir ve şunlardır: "Allah", "selâm", "azîz", -mubdi' mânası kastedilmeyip teşbihin nefyi kastedilirse- "bedî", "mütekebbir", "müteâlî", "refî", "alî" ve "azîm".

On ikinci kısım ise Allah'ın fiillerinden haberi ifade eden isimlerdir. Ve bu isimlerden her biri bir fiil çeşidini ifade eder. Bağdâdî bu kısımdaki isimlerle ilgili bir sayı vermemiştir. Muhtemelen bunun sebebi Allah'ın fiiline delâlet eden isimlerinin çok olması ve hangi kısma dâhil edileceği tartışmalı isimlerin bulunmasıdır. Ancak yine de epeyce bir isim bu kısma örnek olarak zikretmiştir. Bu isimler şunlardır: "Hâlık", "hallâk", "râzık", "rezzâk", "musavvir", "vehhâb", "fâtih", "fettâh", "kâbız", "bâsıt", "hâfid", "râfi", "muiz", "müzil", "adl", "âdil", "hakem", "bâis", "vâris", "mübdî", "muîd", "muhyî", "mümît", "kayyûm", "kayyâm", "vâcid", "mukaddim", "muahhir", "muksit", "muntekım", "muğni", "câmi", "mâni", "dâr", "nâfi", "hâdî", -"mübdî" anlamı kastedilirse- "bedî", -irşâd eden anlamında- "reşîd".

Bağdâdî bazı isimlerin farklı mânaları nedeniyle hangi kısma gireceğiyle ilgili farklılıklar olduğunu söylemiştir. Örneğin, "mâlik", "melik" ve "melîk" isimleri, mülkü kudret olarak görenlere göre kâdir olmaya râci olup ikinci kısma dâhildirler. Bu isimleri "karşı konulamayacak şekilde mâlik olduğunda tasarruf sahibi" anlamında değerlendirenlere göre bu isimler zâtî sıfatlardır ki birinci kısma dâhil olurlar. Yine "kerîm" ve "cevâd" isimlerinde de benzer durum söz konusudur. Zira "cûd" ve "kerem"i Allah'ın lütfu/nimeti olarak değerlendirenler bu iki ismi fiilini ifade eden isimler olarak değerlendirmiştir. Ancak Allah'a vermenin zor gelmemesi ve verdiğini

çok görmemesi olarak değerlendirenlere göre Allah bir mânadan ötürü değil, nefsiyle “cevâd” ve “kerîm”dir ki mezkûr isimler birinci kısma dâhil olmuş olurlar.<sup>466</sup>

Müellifin üzerinde özenle durduğu bu son taksiminde müellifin esas aldığı üçlü taksiminde genişletilmiş şekli olduğunu söyleyebiliriz.

## 2.5. Bağdâdî'nin Esmâ-i Hüsnâ Şerhindeki Yöntemi

Bağdâdî *el-Esmâ ve 's-sıfât* isimli eserinin giriş kısmında esmâ-i hüsnâ şerhinde nasıl bir yöntem takip edeceğine dair bir çerçeve sunmuştur. Bu çerçeveyi müellif “kelâmcıların farklı metotlarını, nahivcilerin değişik anlayışlarını ve Ehl-i işâret ile Ehl-i ibâre'nin inceliklerini Ehl-i sünnet perspektifinden birleştirme” şeklinde ortaya koymuştur.<sup>467</sup> Ehl-i işâret ve Ehl-i ibâre tabirleriyle kimleri kastettiğine dair müellifin bir açıklaması yoktur. Anlaşıldığı kadarıyla Ehl-i işâret derken nasların işârî mânaları üzerinde yoğunlaşan tasavvufî geleneği kastederken, Ehl-i ibâre tabiriyle de nasların ibaresini esas alan dil ilimleri, kelâm ve fıkıh gibi İslâmî ilim ve düşünce geleneklerini kastetmiştir. Nitekim İzzüddîn Abdüsselâm b. Ahmed b. Ğânim el-Makdisî (ö. 678/1280) *Telhîsü'l-ibâre fî nahvi ehli'l-işâre* isimli eserinde Ehl-i işâret ve Ehl-i ibâre'ye ait olmak üzere iki tür nahiv bulunduğunu söylemiştir. Ehl-i işâret'in nahvi ile tasavvufî yol ve yöntemi ifade ederken, Ehl-i ibâre nahviyle ise bildiğimiz anlamda nahvi ele almıştır.<sup>468</sup> Dolayısıyla Bağdâdî bununla zâhirî ve bâtinî tabirleriyle ifade edilen iki ilmi sahaya ait incelikleri esmâ-i hüsnâ şerhine yansıtacağını söylemiş olmaktadır.

Bağdâdî belirttiği üzere esmâ-i hüsnâ şerhinde dilsel tartışmaları, kelâmî meseleleri, tasavvufî incelikleri ve bir şekilde o isimle ilgisini kurduğu pek çok konuyu ele almıştır. Öncelikle dilsel tahlillerin kitapta bir hayli yer tuttuğunu söyleyebiliriz. Esasında bir esmâ-i hüsnâ şerhi için belki de en önemli husus o lafzın dilde hangi konumda olduğu ve ne anlam ifade ettiğini tespit edebilmektir. Bu nedenle ilk esmâ-i hüsnâ şârihlerinden birçoğu dil bilgini âlimler olduğu gibi tüm esmâ-i hüsnâ şerhlerinde mutlaka bir miktar dilsel tahliller de yer almıştır. Ancak Bağdâdî'nin esmâ-i hüsnâ şerhinde sair örneklerle

---

<sup>466</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 53b-54a. Krş. Aruçi, 246-248.

<sup>467</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 2. Krş. Aruçi, 3.

<sup>468</sup> Bkz. İzzüddîn Abdüsselâm el-Makdisî, *Telhîsü'l-ibâre fî nahvi ehli'l-işâre*, thk. Halid Zehrî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006), 21.



kıyaslanmayacak ölçüde bu konulara yer verdiğini sarf ve nahivin birçok inceliğini ele aldığını görmekteyiz. Örneğin Allah'ın isimlerinin hangi kalıplarda yer aldığını göstermek için Arap dilinde kelime türü olarak isimlerin yer aldığı bütün kalıpları tespit etmeye çalışmıştır.<sup>469</sup> Allah'ın isimlerinin mu'reb olduğunu söyleyebilmek için ise nahivde ele alınan tafsilâtıyla mu'reb ve mebnî konularını işlemiştir.<sup>470</sup> Esasında Allah'ın isim ve sıfatlarının şerhi amacına riâyet edilip sınırlar korunabilse, söz konusu dilsel incelemeler bir zenginlik olacakken konuyu bağlamından uzaklaştıran bir etki oluşturmuştur. Bununla beraber zengin dilsel malzeme içinde esmâ-i hüsnâ şerhini ilgilendiren tüm detayların bulunabildiğini de söylemeliyiz.

Tasavvufî inceliklere gelince -giriş kısmında ifade ettiği ölçüde olmasa da- müellif isimlerin şerhinde sûfîlerin görüşlerine de yer vermeye çalışmıştır. Her isimde olmasa da birçok isimde “Ehl-i işaret ya da sûfîler şöyle demiştir” diyerek o isimle belli ölçüde ilgili tasavvufî konuları ele almıştır. Örneğin “ber” ve “bâr” isimlerini şerh ederken “bîr” kelimesinde “sıla” anlamı da olmasından yola çıkarak tasavvufta ele alınan “visâl” ve “ittisâl” kavramlarının farklarına değinmiştir.<sup>471</sup> “Kâbız” ve “bâsıt” isimlerindeki “kabz” ve “bast”ı Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) “havf” ve “recâ” olarak yorumladığını aktarmış, bu iki halin farklarına değinmiştir.<sup>472</sup> Yine “tevvâb” ismini ele alırken “nasûh tevbesi” hakkındaki sûfîlerin görüşlerine uzunca yer vermiştir.<sup>473</sup> Bağdâdî'nin tasavvufî görüşlere yer vermesinde konuların bağlamından koparılması eleştirisinde bulunulabilir. Nitekim visâl ve ittisalın “ber” ve “bâr” isimleriyle ilişkisini kurmak zorlamadır. Bununla beraber bir Sünnî kelâmcının esmâ-i hüsnâ şerhinde kelâmî konuların yanında bu ölçüde tasavvufî aktarımlarda bulunması, tasavvufu kelâmın ya da daha kapsayıcı bir ifadeyle zâhirî ilimlerin rakibi olarak görmediğini ve dinin içinde değerlendirdiğini gösterir. Zaten Bağdâdî kelâmî temeller

---

<sup>469</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 10a-10b. Krş. Aruçi, 44.

<sup>470</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 16a-16b. Krş. Aruçi, 74-76.

<sup>471</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 66b.

<sup>472</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 67b.

<sup>473</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 83b-84a.

üzerine oturan Sünnî tasavvufa sıcak bakarken, böyle olmayan hulûl ve ittihâd ifade eden yaklaşımlara şiddetle karşı çıkmıştır.<sup>474</sup>

Öte yandan Esmâ-i hüsnâ şerhlerinde bu isimlerin her birinden kulun ahlakî ve amelî bakımdan alacağı hisseye dikkat çekildiği ifade edilmişti. İlk olarak Kuşeyrî'nin “Allah'ın isimlerini bilen bu isimlerle vasıflanması gerektiği”<sup>475</sup> şeklindeki sözlerinde ifadesini bulan bu düşünce, Gazzâlî'de kulun kendisi için mümkün olan ilâhî sıfatlarla vasıflanmaya ve ilâhî ahlakla ahlaklanmaya çalışmasına dönüşmüş, Allah'a yakınlaşıp rabbânî olmanın vesilesi olarak görülmüştür.<sup>476</sup> Gazzâlî'nin bu tutumu sonrasında etkili olmuş, bu kısım esmâ-i hüsnâ şerhlerinin vazgeçilmez bir parçası haline gelmiştir. Aynı zamanda esmâ-i hüsnâ şerhlerinin muhtevasında bir genişlemeyi de beraberinde getirmiştir. Ancak Bağdâdî'nin esmâ-i hüsnâ şerhinde, isimlerle kulun amelî ve ahlakî gelişimi arasında bağlantı kurmaya çalıştığını söyleyemeyiz. Bununla beraber birçok isimde bir temellendirmeye gitmeksizin tasavvufî bazı inceliklere değinmeye çalışması, kanaatimizce bu geleneği başlatan öğrencisi Kuşeyrî için ilham kaynağı olmuştur. Bu açıdan tasavvufî vurgunun esmâ-i hüsnâ şerhlerinde gittikçe artan bir yer tutmasında Bağdâdî'nin katkısı olduğunu söyleyebiliriz.

Müellif esmâ-i hüsnâ şerhinde fikhî konulara da girmiştir. Bu konulardan bazıları isimlerle belli ölçü de ilgiliyken, bazılarının ilgisini kurmanın pek de kolay olmadığını söylemeliyiz. Örneğin “kebir” isminin şerhinde iftitâh tekbirinde “Allahu kebir” denip denemeyeceği hakkındaki ihtilafı ele almıştır.<sup>477</sup> Bu örneğe bakıldığı zaman söz konusu ismin şerhine gâyet uygun olduğu söylenebilir. Ancak “rakîb” ismini şerh ederken “rukba”<sup>478</sup> akdi olarak isimlendirilen bir akit türünün tafsîlâtına girmesini<sup>479</sup> mezkûr ismin şerhiyle ilgilendirmek pek de kolay değildir.

---

<sup>474</sup> Bu konu hakkında bkz. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 338-339; *el-Fark*, 290-295.

<sup>475</sup> Kuşeyrî, *et-Tahbîr*, 18.

<sup>476</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, 26-27. Ayrıca Gazzâlî'nin bu düşüncesi hakkında bkz. Aydın, “Gazzâlî'nin ‘Kurb’ Nazariyesinde Allah'ın Sıfatlarının Anlam ve Önemi”, 307-314.

<sup>477</sup> Bkz. Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 160a.

<sup>478</sup> Rukba bağışta bulunulan kimsenin bağışta bulunandan daha erken vefat etmesi durumunda söz konusu malın bağışlayana dönmesi şartıyla yapılan hibeye denir. Bkz. Hacı Mehmet Günay, “Rukbâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008) 35: 218.

<sup>479</sup> Bkz. Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 119b-120a.

Genel kültür olarak ifade edebileceğimiz pek çok şey de şerhte bulunmaktadır. Örneğin Bağdâdî, “evvel” ve “âhir” isimlerini şerh ederken bu isimlerin Allah dışındaki kimseler için izâfetsiz kullanılmadığı ve çoğunlukla medih, çok az olarak da zem için kullanıldığını anlatmak için uzun uzun ilklerden bahsetmiştir. İlk yazıyı yazan, ilk hamamı yapandan Abdülmelik ismini ilk kullanana varıncaya kadar ilkler ve sonları sayfalarca anlatmıştır.<sup>480</sup> “Erham” ve “ekram” gibi Allah Teâlâ için kullanılan isimlerin mübalağa sîgası olduğunu ifade etmek için mübalağa sîga çeşitlerini ve bu çeşitlerle ilgili sayfalarca örnek deyim ve kullanımları sıralamıştır.<sup>481</sup> Yine bazı isimlerde, o isme sahip meşhur ne kadar kimse varsa onlara da yer vermiştir. Örneğin “vâris” isminde “abdülvâris” ismiyle meşhur âlimleri sıralamıştır.<sup>482</sup> Esasında bu gibi şeyler birkaç örnekle ifade edilse esmâ-i hüsnâ şerhi için bir zenginlik olacakken, söz konusu yaklaşımla konunun mihverinden uzaklaşmasını netice vermiştir.

Birçok konu ve disiplinin şerhe dâhil edilmesine rağmen şerhin kelâmî ağırlığının çok daha fazla olduğu da bir gerçektir. Esasında bir ulûhiyet tasavvuru ortaya koymaları ve Allah’ın varlıkla ilişkisini ifade etmeleri bakımından Allah’ın isim ve sıfatlarının kelâm ilmini ilgilendirmesinde yadırganacak bir durum yoktur. “İhsâ” kavramında ele aldığımız üzere, Bağdâdî’ye göre Allah’ın isimlerini hakiki anlamda Allah’a nispet edebilme sadece Ehl-i sünnet itikadını benimseyenler için mümkündür. Bu nedenle Bağdâdî her ismin ifade ettiği ulûhiyet tasavvuruyla yanlış inançların reddedilip Ehl-i sünnet itikadının ortaya konduğunu düşünmüş, Allah’ın isimlerini hak itikadın dayanağı olarak görmüştür. Günümüze ulaşan esmâ-i hüsnâ şerhleri içerisinde kelâmî vurgunun en güçlü olduğu şerhin Bağdâdî’nin esmâ-i hüsnâ şerhi olduğunu söyleyebiliriz. Kendisi de her bir isimli ilgili Allah’ın varlığı, birliği, sıfatları, varlıktaki hikmetleri ve O’na delâlet eden âyetleri, ta’dîl-tecvîr, va’d-vaîd, isimler ve hükümler gibi sair kelâmî konulara değindiğini ve güçlü delillerle muhaliflerin bu hususlardaki şüphelerini yok ettiğini söylererek<sup>483</sup> bunu ifade etmiştir. Dolayısıyla bu eser isimlerle bir şekilde ilgisi

---

<sup>480</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 61a-62a.

<sup>481</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 62b-64a.

<sup>482</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 236a.

<sup>483</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 2a. Krş. Aruçi, 3.

olan her türlü kelâmî meselenin ele alındığı bir kelâm kitabı mahiyetindedir.<sup>484</sup> Zaten isimlerin açıklamaları hakkındaki kısmı incelediğimizde hemen hemen kelâmın tüm mevzularının incelendiğini görmekteyiz.

Örneğin Bağdâdî “bedî” ismini şerh ederken bu ismin iki anlamından biri olarak ifade edilen “yoktan var etmeye” değinmiş, bu hususta muhalefet eden Dehriyye ve tabiatçı filozofların görüşlerini çürütmeye çalışmıştır. Mu‘tezile’yi ise yoktan var etme özelliğini mahlûkâta vermekle itham edip bu isme muhalefetle suçlamıştır.<sup>485</sup> Yine “basîr” ismini şerh ederken görme özelinde idraklerin hatta tüm fiillerin nasıl meydana geldiği üzerinde durmuştur. Tevellüd sonucu meydana gelen fiillerin fâili hakkındaki tartışmalara uzunca yer vermiş, Ehl-i sünnet’in her idrakin ve fiilin bilimum tevellüd sonucu meydana gelen her şeyin Allah’ın yaratmasıyla var olduğu görüşünü ispatlamaya gayret etmiştir.<sup>486</sup> “Dâr” ismini şerh ederken zararı var edenin Allah olduğunu beyân etmiş, Allah’tan başka varlıkların hakiki anlamda zarar vereceği sonucunu doğuran tüm anlayışların bu isimle reddedildiğini söylemiştir.<sup>487</sup> “Latîf” ismini şerh ederken lütfu Allah için vâcip gören aslah anlayışıyla ilgili uzun tartışmaları ele almış, aslahın ve lütfun Allah’a vâcip olmadığını temellendirmeye yönelmiştir.<sup>488</sup> “Râzık” ve “Rezzâk” ismini açıklarken de haramın rızık olup olamayacağı şeklindeki kelâmî meselenin üzerinde durmuş, haramın rızık olduğunu savunmuştur.<sup>489</sup> Bağdâdî “kâbilü’t-tevb” ismini şerh ederken ise bu ismin Mu‘tezile’nin iki iddiasını çürüttüğünü ifade etmiştir. Birincisi aynı günaha dönme imkânı kalmadıktan sonra o günaha dair tövbenin olmayacağı, ikincisi de bir günaha ısrar ederken başka bir günaha dair tövbenin kabul edilmeyeceğidir. Bağdâdî’ye göre bu isim mutlak olarak Allah’ın bütün tövbeleri kabul edeceğini ifade ettiği için tövbenin kabulünü sınırlandırma iddiaları da geçersiz olacaktır.<sup>490</sup>

---

<sup>484</sup> Nitekim Zebîdî de bu eseri Ehl-i sünnet kelâmının önemli kaynaklarından biri olarak ifade etmiştir. Bkz. Zebîdî, *İthâf*, 2: 2.

<sup>485</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 66a.

<sup>486</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 70a-73b.

<sup>487</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 135a-135b.

<sup>488</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 163a-165.

<sup>489</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 119a-119b.

<sup>490</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 160b.

Bağdâdî bir isim için söz konusu olan farklı anlamların her birinin farklı kelâmî bir sorunu çözdüğünü de söylemiştir. Örneğin “bâis” ismini şerh ederken bu ismin hepsi de fiili sifata delâlet eden “peygamber gönderme, uykudan uyandırıp kaldırma ve kabirdeki ölüleri diriltme” şeklinde üç mânası olduğunu söylemiştir. Mezkûr üç mânayı da içeren bu ismin Allah’a nispetiyle nübüvvetin, meâdın ve fiillerin yaratıcısının mutlak olarak Allah olmasının ispatı gibi birçok kelâmî meselenin çözüldüğünü ifade etmiştir.<sup>491</sup>

Bazı isimlerin bazı anlamlarını ise müellif, kelâmî bir meselenin ispatına işaret olarak da değerlendirmiştir. Örneğin “câmi” ismini şerh ederken bu ismin medih sıfatlarıyla noksanlıklardan münezzehe olmayı birleştirme, ahirette insanları bir araya getirme ve insanın parçalarını toplama şeklinde üç anlamının olabileceğini belirtmiştir. Ona göre bu ismin parçaları toplama anlamından yola çıkılırsa, “câmi” isminin Allah’a nispet edilmesiyle hem haşrin gerçekleşmesi hem de ruhların bedenlerle birleşmesi ifade edilmiş olur. Bu ise ruhla birlikte cesedin haşrolacağını yani haşrin cismânî olacağını gösterir.<sup>492</sup>

Bağdâdî muhaliflerin yanı sıra Ehl-i sünnet kelâmcılarının genel Ehl-i sünnet düşüncesiyle uyumsuz olarak isimlere anlam vermelerini de eleştirmiştir. Örneğin, kelâmcıların Allah’ın “evvel” ve “âhir” isimlerini açıklarken kullandıkları “her şeyden önce olan evvel, her şeyden sonra kalan âhir” ifadesini ele almış, bu sözün ilk kısmının doğru ikinci kısmının yanlış olduğunu söylemiştir. Zira Allah Teâlâ’nın her şeyden sonra olması Ehl-i sünnet’in karşı çıktığı cennet ve cehennem yok olacağı düşüncesine kapı aralayacaktır. Nitekim bazı fırkalar bu ismi cennet ve cehennem sonsuz olmadığına delil olarak görmüşlerdir. Bu nedenle Bağdâdî “âhir” ismini fâni olanlardan sonra devam etme veya sonu olmama şeklinde ele alınmasını daha doğru bulmuştur.<sup>493</sup>

Bağdâdî’nin kelâmîla birlikte pek çok farklı disipline ait konulara değinmesi esasında kitabının başında belirttiği bir iddianın sonucudur. O da farklı disiplinlerin inceliklerini Ehl-i sünnet perspektifinden esmâ-i hüsnâ şerhinde birleştirmedir. Kelâmî açıdan Bağdâdî’nin Ehl-i sünnet kelâmını esmâ-i hüsnâ ile temellendirmeye çalışması oldukça

---

<sup>491</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 77a-77b.

<sup>492</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 86a.

<sup>493</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 60b-61a.

dikkat çekici ve orijinal bir yaklaşımdır. Ancak aşırı tafsilâta girmesi ve cedelî bir üslup kullanması bu orijinalliği gölgelemiştir. Aynı şekilde farklı disiplinlere ait meselelerdeki yoğun bilgiyi belli bir sonuca ulaştıracak şekilde asıl bağlam olan Allah'ın isim ve sıfatları konusundan sapmaksızın tertip edememesi hatta pek çok mâlumâtın konuyla ilgisini kurmanın dahi ancak zorlamayla mümkün olması bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır. Dolayısıyla Bağdâdî'nin baştaki iddia ve amacında başarılı olduğunu söyleyemeyiz. Bununla beraber orijinal bir yaklaşım ortaya koyması ve o güne kadarki bilgi birikimini derlemiş olması itibariyle bu şerhin göz ardı edilemeyeceğini de belirtmeliyiz.

Bağdâdî esmâ-i hüsnâyı şerh ederken alfabetik sıraya riâyet etmiştir. Önce “elif”le başlayan sonra “be” ile başlayan isimler şeklinde bir sıralama oluşturmuştur. Müellif böyle bir yöntemi belirlemesinin sebebinin bir ismin tefsirine bakmak isteyen o isme kolayca ulaşabilmesi olarak ortaya koymuştur.<sup>494</sup> Ancak o, alfabetik sıralamaya göre şerh ettiği kısma esmâ-i hüsnâ rivayetlerinde bulunmayan isimleri dâhil etmemiştir. Kur'an'ın bizzat kendisine delâlet ettiği veya hakkında icmâ bulunan isimleri ise bu sıralama bittikten sonra ayrı bir başlık altında ele almıştır. Örneğin “mürîd” ismine, rivayetlerde bulunmadığı için “min” harfine tahsis ettiği kısımda yer vermemiş, alfabetik sıralama bittikten sonra bu ismi şerh etmiştir.<sup>495</sup> Alfabetik sıralamanın dışındaki bu kısımda Bağdâdî, üçlü bir tertip ortaya koymuştur. Bunlar “Kur'an'ın delâlet ettiği izâfetsiz isimler, Kur'an'ın delâlet ettiği izâfetle kullanılan isimler ve izâfetle ya da izâfetsiz Allah için kullanılmasında icmânın bulunduğu isimler.” şeklindedir. Ancak Kur'an'ın doğrudan kendisine değil de mânasına delâlet ettiği isimlerde müellif belirtmemiş olsa da ayrıca icmânın olduğunu da söylemeliyiz.<sup>496</sup>

Bağdâdî isimleri alfabetik sıraya göre şerh ettiği için sırasıyla her harfte o harfle ilgili hangi isimlerin bulunduğu dikkat çekmiştir. Öncelikle o harfle başlayan isimlerden esmâ-i hüsnâ rivayetlerinde bulunan isimleri vermiştir. Sonrasında esmâ-i hüsnâ rivayetinde bulunan bazı isimlerin isim kalıbında Kur'an'da da bulunduğu dikkat çekmiş, bazı isimlerinse mâna olarak Kur'anda bulunduğunu söylemiştir. Yanı sıra o

---

<sup>494</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 54a. Krş. Aruçi, 249.

<sup>495</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 246a.

<sup>496</sup> Bağdâdî *el-Esmâ*, vr. 212a, 241a.

harfle başlayan zayıf bazı rivayetlerde bulunan isimlere de değinmiştir. Zayıf rivayetlerde bulunan isimleri genel olarak müstakil bir başlık altında şerh etmese de “hannân” gibi bazı isimlerde şerh edebildiğini de görmekteyiz.<sup>497</sup> Ancak genel olarak esmâ-i hüsnâ rivayetlerinde bulunmayan isimleri Kur’an’da dahi bulunsa ilgili harfte şerh etmemiştir. Örneğin “Allah emrinde gâliptir.” (Yûsuf 12/21) âyetinde “gâlib” ismi olduğu halde müellif bu ismi “ğayn” harfinde değil, kitabın son kısmında şerh etmiştir.<sup>498</sup>

Bağdâdî’nin herhangi bir ismi şerh ederken nasıl bir yöntem takip ettiğine şöyle özetleyebiliriz: Öncelikle o isimle ilgili konular birden fazla ise fasl tabiriyle kısımlandırmalar yapmıştır. Devamında o ismin hangi kökten geldiği, hangi vezinde olduğu, aslî harflerinin nelerden oluştuğu gibi hususlar üzerinde durmuştur. Kur’an’da geçen bir isimse o isimle ilgili kıraat imâmlarının ihtilaflarını ve ismin i’râb durumlarını ele almıştır. Eğer kökünün türevleri âyetlerde bulunuyorsa bu kelimelerin tefsirlerine de değinmiştir. Yanı sıra o ismin veya türevlerinin anlamlarını şiirlerden istişhâd da bulunarak belirlemeye çalışmıştır. Sonrasında Bağdâdî şerh ettiği ismin muhtemel mânalarını sıralayıp bu mânalardan Allah için uygun olan veya olmayanlarını tespit etmiştir. Bu ihtimallere göre de o ismin ezeli zât sıfatı mı yoksa ezeli olmayan fiilî sıfat mı olduğunu açıklamıştır.<sup>499</sup> Ayrıca müellif, şerh ettiği isimlerin büyük çoğunluğunda o ismi Allah’a izâfe etmekle hangi anlayışların reddedildiğini belirtip, bu noktalardaki tartışmalara da tafsilâtıyla değinmiştir.

Bu genel bilgilerden sonra Bağdâdî’nin her bir ismi nasıl şerh ettiğini incelemeye çalışabiliriz.

## 2.6. Bağdâdî’nin Esmâ-i Hüsnâyı Şerhi

*el-Esmâ ve’s-sıfât* oldukça hacimli bir esmâ-i hüsnâ şerhidir. Bağdâdî, eserinin dörtte birlik kısmına tekâbül eden ilk on sekiz bölümde isim ve sıfatları ilgilendiren temel

---

<sup>497</sup> Örnek olarak bkz. Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 64a-64b, 88a.

<sup>498</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 241a.

<sup>499</sup> Bağdâdî’ye göre bir ismin anlamı olmaya elverişli bütün anlamlar o isimle kastedilmiş anlamlardır. Fakat Gazzâlî bu görüşü isabetli bulmamıştır. Ona göre Allah’ın bir ismiyle birden fazla manaya delâlet kastedilmemiştir. Dolayısıyla o ismin anlamı olmaya en uygun hangi anlamsa onu tercih etmek gerekir. Bkz. Gazzâlî, *Maksadü’l-esnâ*, 24-25. Bu iki tutumdan yaygın olanın Bağdâdî’nin anlayışı olduğunu söylemeliyiz.

konuları incelemiştir. Diğer bölümlerde ise her bir ismin açıklama ve izahını yapmıştır. Müellif her bir isimle ilgili oldukça doyurucu bilgiler vermiştir. Bununla birlikte şerhin bazı temel unsurlar üzerine bina edildiği de göze çarpmaktadır. Bu temel unsurlar, ismin anlam veya anlamlarının tespiti, bu mâna ya da mânaların nefsi, mânevî ve fiili hangi sıfat türüne delâlet ettiğinin yani ezeli olup olmadığının belirlenmesi<sup>500</sup> ve bu isimle ilgili veya bir şekilde müellifin ilişkilendirdiği kelâmî ya da herhangi bir ilim dalına ait konuların tafsilâtıyla ele alınmasıdır. Bağdâdî'nin esmâ-i hüsnâ şerhini bütün boyutlarıyla buraya taşıyamayacağımız için genel olarak temel parametreler üzerinden isimleri nasıl şerh ettiğini ortaya koymaya çalışacağız.

### 2.6.1. Alfabetik Sıraya<sup>501</sup> Göre Şerh Edilen İsimler

**Allah ve İlâh:** İsimler içerisinde “Allah” ismi çok özel bir yere sahiptir. Zira bu isim zikredilince doğrudan bizi ve bütün varlığı var eden yüce kudret akla gelir.<sup>502</sup> Allah ismi Kur'an ve Sünnet'te en fazla karşımıza çıkan isimdir. Bununla beraber Allah isminin bir kökten türeyip türemediği, bir kökten türediği kabul edildiğinde hangi kökten türediği tartışma konusudur. Ayrıca “Allah” ve “ilâh” isimlerinin aynı mı yoksa birbirinden farklı mı oldukları noktasında da soru işaretleri vardır.

Bağdâdî Sîbeveyhi (ö. 180/796) ve Müberred'in Halil b. Ahmed'den (ö. 175/791) nakille Allah isminin herhangi bir kökten türemediği ve bir sıfat olmadığını söylediklerini aktarmıştır. Kendisi de bu kanaatte olan müellif “Allah” isminin Allah'ın bütün isim ve sıfatlarını kapsayan ismi olduğunu ve evreni yokluktan varlığa çıkaran yaratıcı için olması gereken tüm sıfatlara sahip olan kadîm ve bir olan zâta teşbih ve ta'tîl olmaksızın işaret ettiğini belirtmiştir.<sup>503</sup> Aynı zamanda bu görüşün Ehl-i sünnet kelâmcılarının kudemâsının görüşü olduğunu da söylemiştir.<sup>504</sup>

---

<sup>500</sup> Müellif genel olarak her bir ismin muhtelif manalarına göre hangi sıfat kısmına dâhil olacağını belirtmiştir. Ancak isimlerin açıklamasında da görüleceği üzere, bazı isimlerde bunu ihmal etmiştir. Bu noktada iki ihtimal akla gelmektedir. Birincisi müellifin bunu vurgulamayı unutmuş olmasıdır. İkincisi ise ilgili isimlerin dâhil olduğu sıfat tür veya türlerine delâletinin açık olması nedeniyle buna gerek duymamasıdır.

<sup>501</sup> Bu sıralamanın Arapça alfabetik sıra olduğunu hatırd tutma, isimlerin şerhinde karışıklığın oluşmasına mani olacaktır.

<sup>502</sup> Bkz. Gazzâlî, *Maksadü'l-esnâ*, 40.

<sup>503</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 54b. Krş. Aruçi, 250-251.

<sup>504</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 145.



Allah isminin müştak olduğunu düşünenler de vardır. Bu görüş sahiplerini Bağdâdî, Halîl b. Ahmed dışındaki dil ve nahiv âlimleri olarak ifade etmiştir. Bu bilginler Allah isminin neden türediği noktasında pek çok farklı görüş ileri sürmüşlerdir. Müellif bu görüşleri şöyle sıralamıştır: “el-İlâh”<sup>505</sup>, mahlûkâtın sığınmasını dikkate alarak sığınma anlamındaki “elihe”, görülememesini göz önünde bulundurarak gizlenme anlamındaki “lâhe”, mahlûkâtın kendisine yakarışı düşünülerek tazarru anlamında “teellehe”, ikâmet etmek anlamında olan ama Allah için sıfatlarında değişime uğramamak mânasındaki “elihe”, Allah’ın zikriyle çoşmayı hesap ederek “vilâh” ve son olarak “hû” zamiri.<sup>506</sup>

İsmi türemiş olarak kabul edenler görüldüğü üzere genel olarak mahlûkâtın yakarış ve ibadet gibi fiillerini “Allah” isminin türediği kök olarak görmüşlerdir. Bağdâdî söz konusu fiillerin muhdes olmalarına binaen Allah’ın ezelde bu isme hak sahibi olamaması durumunu dile getirmiş ve bunu sorunlu bulmuştur. Zira Allah, mahlûkâtın ibadet ve yakarış gibi durumları olmazdan önce de “Allah” ismiyle müsemmâdır. Dolayısıyla öncelediği bir mânadan ismin türemiş olması ona göre mümkün değildir. Bu nedenle müellif, “Allah” ismini zâtın has ismi olarak kabul etmek gerektiğini vurgulamıştır.<sup>507</sup>

Bağdâdî “ilâh” isminin mânasının ne olduğuyla ilgili ise kelâmî açıdan farklı görüşlerin ortaya konduğunu belirtmiştir. Bu noktada “ibadeti gerektiren”, “kulların kendisine sığındığı”, “kadîm”, “nûr” ve “hâlık” gibi farklı görüşler söz konusudur. Ebü’l-Hasen el-Eş’arî’ye göre ise ilâh, “ilâhiyet”e sahip olandır. İlahiyet ise “cisimleri yoktan var etmeye kâdir olma” demektir.<sup>508</sup>

Bağdâdî ilâhın anlamının ibadeti gerektiren olması durumunda sorunların ortaya çıkacağına iddia etmiştir. Çünkü kulların ibadetinin var olmadığı ezelde Allah’ın ilâh olmaması gerekir. Halbuki Allah’ın ezelde de ilâh olması noktasında ümmetin icmâsı

---

<sup>505</sup> “Allah” isminin “el-ilâh” tabirinden gelmediği noktasında, nida edatı olan “ya”yı “ya Allah” şeklinde alabilmesi delil olarak zikredilmiştir. Zira isimler lâmü’t-ta’rîfli olarak “yâ” edatını alamazlar. Bkz. Ömer Aydın, *İslam İnanç Esasları* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2012), 29.

<sup>506</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 54a-55b. Krş. Aruçi, 250-253.

<sup>507</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 55a-55b. Krş. Aruçi, 253-255. Râzî, Bağdâdî’nin kulların ibadet ve yakarış gibi fiilleriyle bu ismin hak edilmesinin, “Allah” isminin ezeliğine aykırı olduğu şeklindeki görüşünü isim vermeden aktarıp eleştirmiştir. Râzî’ye göre bu isim kulların yakarış ve sığınma gibi fiillerinden türememiştir. Aksine Allah ezelde öyle sıfatlara sahiptir ki bu nedenle kullar var olunca O’na sığınır ve O’na ibadet ederler. Bkz. Râzî, *Levâmi*, 118-119, 126.

<sup>508</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 55b-56a. Krş. Aruçi, 256-258.

vardır. Yine Allah'ın cansız varlıklar ve arazlar gibi ibadet etmeleri söz konusu olmayanların da ilâhı olmaması gerekir. Aynı gerekçelerle ilâh isminin kulların sığınması anlamında olduğu görüşü de geçersiz olur. İlâhın anlamının kadîm olması ise kadîmin sözlük bakımından ilâh isminin anlamı olmaya elverişli olmamasıyla geçersizdir. İlâhın nûr anlamında olması durumunda ise, nûr ışık anlamında değerlendirildiğinde bu mâna Allah için uygun değildir. Nurlandıran anlamında değerlendirilirse bu anlamın ezelde olması imkânsızdır. Yine hâlık anlamında olması da, yaratmanın olmadığı ezelde ilâh olamayacağı anlamına gelir. Sonuç olarak zikredilen görüşlerdeki tutarsızlık nedeniyle ilâhın “cisimleri yaratmaya kâdir olma” anlamı Bağdâdî'ye göre netleşmiş olur.<sup>509</sup> Bu durumda ise ilâhın anlamı bir sıfattan türemiş olur. Halbuki Bağdâdî ilâh isminin kudret sıfatına râci olması durumunda zâtın has ismi olamayacağını söylemiştir. Bu nedenle ilâh isminin bir kökten türemediğini bu hususta Eş'arî gibi düşünmediğini *Usûlü'd-dîn*'de açıkça ifade etmiştir.<sup>510</sup> Bu durumda bir çelişkiyle karşı karşıya kaldığımızı söyleyebiliriz.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki “ilâh” ve “Allah” isimlerini Bağdâdî'nin *Usûlü'd-dîn*'de aynı olarak değerlendirdiği görülmektedir.<sup>511</sup> Ancak *el-Esmâ ve's-sıfât*'ta ise her ne kadar birbiri yerine kullansa da Allah ismini ilâh isminden belli ölçüde ayırttığı anlaşılmaktadır. Zira bu eserde Allah isminin bir kökten türemediğini söylerken ilâh isminin cisimleri yaratma kudreti anlamında olduğunu ısrarla savunur. Bu nedenle *el-Esmâ ve's-sıfât* daha sonra telif edildiği için Allah ve ilâh isimlerini ayırtırmanın Bağdâdî'nin son görüşü olduğu akla gelmektedir. Bu son görüşe göre ise Allah ismi bütün isim ve sıfatların râci olduğu zâtı ifade ederken, ilâh ismi daha dar bir kapsamda cisimleri yaratma kudreti şeklinde kudret sıfatına râci olmaktadır. Dolayısıyla Allah ismi zâtın has ismiyken, ilâh ismi ezeli mâna sıfatı olan olan kudrete râcidir.

---

<sup>509</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 56a-56b. Krş. Aruçi, 259-260.

<sup>510</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 145.

<sup>511</sup> Pek çok esmâ-i hüsnâ şerhinde de bu iki ismin birbirinden ayırtılmadığını görmekteyiz. Nitekim Halîmî “Allah” ismini ilâh olarak açıkladığı gibi Ebû Bekir İbnü'l-Arabî de Allah isminin başka bir ifadesi olarak değerlendirmiştir. Bkz. Halîmî, *Minhâc*, 1: 190; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Emed*, 1: 238. Öte yandan ilâh isminin mutlak olarak zikredildiğinde tanrı anlamında olduğu, “Allah” lafzının ise gerçek tanrının ismi olduğu da söylenmiştir. Bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatı, 1935), 1: 24-26; Yûsuf Şevki Yavuz, “İlâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 64.

Bağdâdî bu şekilde anlamı ortaya konan ilâha has olup başkası için imkânsız olan sıfatların bulunduğunu da belirtmiş, bunları sekiz ezeli mâna sıfatı olarak ifade etmiştir. İlâhın has olduğu hükmü ise ibadete hak sahibi olma, iradesi doğrultusunda bir sınırlama olmaksızın mahlûkâtında tasarruf edebilme ve yalan, acizlik ve sair eksikliklerin kendisi için imkânsız olması şeklinde ortaya koymuştur.<sup>512</sup>

**Ehad:** Başındaki hemzenin “vav”dan dönüştüğü bu isim Bağdâdî’ye göre teklik, benzersizlik ve eşsizlik ifade eder. Dolayısıyla bu isim Allah’ın zâtına delâlet eden bir isimdir. “Ehad” ismi “vâhid” ismiyle eş anlamlıdır. Bununla beraber iki isim arasında bazı farkların olduğu da vurgulanmıştır. Dilsel olarak ehad daha çok olumsuzlamaya, vâhid ise olumlama yönelik cümlelerde kullanılır. Allah’ın ismi olması itibariyle ise ehad ismi sıfatlarda eşsizlik, ezeli ve ebedî olma; vâhid ismi ise zâtın birliğini ve yaratmada tekliği ifade eder.<sup>513</sup>

**Evvel ve Âhir:** Mütakâbil anlamları ifade eden bu iki isimden “evvel” ismini Bağdâdî başlangıcı olmayan ve her şeyi önceleyen, “âhir” ismini ise sonu ve nihâyeti olmayan şeklinde açıklamıştır. Bazı kelâmcıların “her şeyden önce olan evvel, her şeyden sonra kalan âhir” şeklindeki ifadelerini ise âhir ismi bakımından yanlış bulmuştur. Zira bu anlam ona göre cennet ve cehennemden yok olacağı iddialarına kapı aralamaktadır.<sup>514</sup>

**Ekrem, Erham ve E’lâ:** Bu gibi nitelermeler “kerîm”, “rahîm” ve “alî” gibi Allah’ın isimlerinin mübâlağalarıdır. Bağdâdî naslarda “erhamürrâhimîn”, “ehkamülhâkimîn” vb. ifadelerin olmasına dayanarak söz konusu nitelermeleri Allah’ın isimleri kategorisinde saymıştır. Fakat Bağdâdî bir ismin bu şekilde mübâlağa sîgasında Allah’ın ismi olmasını, kulların da o sıfatla vasıflandığı bir şey olmasına bağlı görmüştür. Yani bir ismin mânasıyla kullarda vasıflanıyorsa o ismin ismü’t-tafdîl vezninde mübalağası Allah için kullanılabilir. Ancak sadece Allah’ın nitelenebildiği “hâlık ve “râzık” gibi isimlerin bu vezindeki mübalağası Allah için kullanılmaz.<sup>515</sup>

---

<sup>512</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 57b. Krş. Aruçi, 265.

<sup>513</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 58a-59b. Vâhid ve ehad isimleri arasındaki farklar hakkında benzer ifadeler için bkz. Zeccâc, *Tefsîrü esmâillahi’l-hüsnâ*, 58; Hattâbî, *Şe’nu’-d-duâ*, 83; Râzî, *Levâmi’*, 313-314.

<sup>514</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 60b-61a. Nitekim Ebü’l-Hüzeyl cennet ve cehennemdeki mükâfât ve cezanın sonlu olduğunu iddia etmiştir. Bkz. Avvâd b. Abdillâh el-Mu’tik, *el-Mu’tezile ve usûlühümü’l-hamse ve mevkîfi ehli’s-sünneti minhâ* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1421/2001), 54.

<sup>515</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 62a-62b.

**Bedî’:** Bu ismin sözlük bakımından Allah için uygun üç mânası olduğunu belirten Bağdâdî, bu mânaları “eşsiz bir şekilde yoktan var etme, her şeyin öncesinde ilk olma ve benzeri olmama” şeklinde ifade etmiştir. Eşsiz bir şekilde yoktan yaratma anlamında kullanıldığında “bedî’” ismi “mübdî’” anlamı ifade eder. Bu anlam Bağdâdî’ye göre cisimlerin yoktan yaratılmadığını veya Allah dışında başka şeylerin cisimleri yoktan var edebileceği iddiasını çürütür. Eşi ve benzeri olmama anlamında ise bu isim Allah’tan her türlü teşbihi olumsuzlar. Aynı zamanda bu ismin Allah için kullanılması, benzerlik gerektireceği iddiasıyla Allah’a sübûtî bir nitelik izâfe etmeme şeklindeki ta’tîl anlayışını da geçersiz kılar.<sup>516</sup>

**Ber ve Bâr:** İki isimde “birr” kökünden türemiştir. “Birr” ifadesiyle ilgili Bağdâdî dört farklı anlam vermiştir. Birincisi genişlik ve fazlalık anlamıdır. Bu anlama göre söz konusu isimler Allah’ın mahlûkâtına verdiği nimetler bakımından genişliği ifade eder. İkincisi bütün hayırların toplamı anlamındadır. Bu anlama göre bütün hayırların kaynağının Allah olduğunu gösterirler. Üçüncüsü sıla-i rahimde bulunmadır. Bu anlama göre ise söz konusu isimler akrabaların arası dâhil birleştirilmesi gereken her şeyi birleştirmenin Allah’ın tevfiğiyle olmasını ifade ederler. Dördüncü anlamı ise yeminin tutulmasıdır. Bu anlama göre ise Allah Teâlâ’nın sıdkını ifade edip yalanın onun için muhal olduğunu gösterirler.<sup>517</sup>

**Bârî’:** Bağdâdî bu isimle ilgili yaratma, yarattıktan sonraki düzenleme/tesviye, hastalıktan kurtulma, borçtan beri olma ve ayrılma anlamlarını dile getirmiştir. İlk iki anlama göre bu ismin Allah’a delâleti açıktır. Hastalıktan kurtulma anlamında kullanımı Allah için kusurlardan münezze olma anlamına gelir. Borçtan beri olma Ehl-i sünnet’in kanaati üzere aslah ve lütuf gibi hiçbir şeyin Allah’a vâcib olmamasını ifade eder. Ayrılma anlamı ise Allah’ın sıfatlarının hâdislerin sıfatlarından ayrışmasını gösterir.<sup>518</sup>

**Bâsıt:** Kâbız ismiyle birlikte kullanılan bu isim Bağdâdî’ye göre rızkın ve lütufların bolca verilmesi anlamına gelir. Ayrıca kâbız ismiyle birlikte düşünüldüğünde bu isimle

---

<sup>516</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 64b-66a. Bu üç anlamdan “eşi, benzeri olmama” ve “eşsiz bir şekilde yaratma” anlamları şerhlerin birçoğunda bulunur. Örnek olarak bkz. Zeccâc, *Tefsîrû esmâillahi’l-hüsnâ*, 64; Hattâbî, *Şe’nü’l-duâ*, 96; Halîmî, *Minhâc*, 1: 192; Râzî, *Levâmi’*, 350. Ancak “her şeyin öncesinde olma” anlamını *el-Esmâ* ve *s-sifât* dışında başka şerhlerde göremedik.

<sup>517</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 66a-66b.

<sup>518</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 67a-67b.

ilgili sadakaları kabul edip bolca sevap veren anlamı da dile getirilmiştir. Müellif Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu isimlerdeki kabz ve bast mânalarını havf ve recâ olarak değerlendirdiğini de aktarmıştır. Buna göre recâ kulu amele teşvik edip yönlendirirken (bast), havf kulu gûnahtan alıkoyar (kabz).<sup>519</sup>

**Basîr:** “Basîr” ismi “basar” kökünden gelir. Bağdâdî bu kökün iki anlamı olduğunu söylemiştir. Birincisi göze izâfe edilen görme iken, ikincisi kalbin basîreti yani bilmesi anlamındadır. Ona göre esasında Allah, bu ismin iki anlamıyla da basîrdir. Zira Allah herhangi bir organa ihtiyaç duymaksızın görülebilir şeyleri gördüğü gibi aynı zamanda her şeyi bilendir. Bununla beraber basîr ismi eğer “semî” ismiyle birlikte Allah için kullanılırsa mutlaka görme idraki anlamında değerlendirmek gerekir.<sup>520</sup> Zira basar sıfatını Ehl-i sünnet âlimleri, ilimden ayrı bir sıfat olarak görmüşlerdir.

Basîr ismi aynı zamanda ezeli sıfatlardan biri olan basar sıfatına delâlet ettiği için müellif bu ismin üzerindeki kelâmî bütün tartışmalara yer vermiştir. İdrak ve basarın fâilinin kim olduğu ve idraklerin nasıl ortaya çıktığı dolayısıyla tevellütle ilgili tartışmalar, basarın mâna olması, nelerin basarın konusu olacağı ve basar için hayatın şart olup olmadığı gibi tüm tartışmaları bu isim kapsamında ele almıştır.<sup>521</sup> Ayrıca Bağdâdî bu ismi ezeli basar sıfatına râci olması bakımında zât sıfatı olarak değerlendirmiştir.<sup>522</sup> Nitekim daha önce de ifade ettiğimiz üzere müellif, ezeliği ve zâttan ayırlamamayı vurgulamak için ezeli mâna sıfatlarına delâlet eden isimleri zât sıfatı olarak da ifade etmektedir.

**Bâtin:** “Bâtin” ismi “zâhir” ismiyle birlikte kullanılır. Bağdâdî bu isim çiftinin üç anlamının üzerinde özellikle durmuştur. Birinci anlamı Allah'ın eşyanın iç yüzünü ve dış yüzünü bilmesidir. Bu anlama göre söz konusu isimler ezeli ilim sıfatına râcidir, dolayısıyla da zât sıfatıdır. İkinci anlamı ise Allah'ın üstünde bir şeyden bahsedilememesi ve ondan başka ilâhın olmamasıdır ki bu mânaya göre nefsi bir sıfat

---

<sup>519</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 67b-68a. Bağdâdî'nin bu iki isimle havf ve recâ kavramlarını belli ölçüde ilişkilendirmeye çalışmasının da etkisiyle olsa gerek sonraki esmâ-i hüsnâ şerhlerinde bu ilişki çok daha kuvvetli olarak dile getirilmiştir. Bkz. Kuşeyrî, *et-Tahbîr*, 45-46; Gazzâlî, *Maksadü'l-esnâ*, 63; Râzî, *Levâmi'*, 243-244.

<sup>520</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 68a-68b.

<sup>521</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 68a-76b.

<sup>522</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 73b.

olup yine zât sıfatı kategorisindedir. Çünkü hem nefsî sıfatların hem de ezeli mâna sıfatlarının zât sıfatı olarak ifade edildiği daha evvel belirtilmişti. Üçüncü anlamı ise gizli ve açık nimetlerle kulları ihsana mazhar etmedir. Nimet verme bir fiil olduğu için bu anlama göre söz konusu isimler fiilî sıfatlardan olurlar. Bu şekilde Bağdâdî bir ismin muhtemel anlamlarından bazılarının farklı sıfat kategorilerine delâlet ettiğini de göstermiş olmaktadır. Bu mânalar dışında Bağdâdî mezkûr isimlerin Allah'ın deliller bakımından zâhir, gözlerden saklı olması itibariyle bâtın; varlığı ve cömertliğiyle zâhir, bir sınırı, kemiyet ve keyfiyetinin olmamasıyla bâtın olduğunu ifade ettiğini söylemiştir. Yine zâhîr isminin gâlip olma bâtın isminin ise sırlara vâkıf olma anlamlarına geldiğine dair görüşlerin bulunduğunu da belirtmiştir.<sup>523</sup>

**Bâis:** Müellife göre bu ismin Allah için uygun olan ve hepsi de Allah'ın fiillerine delâlet eden üç anlamı vardır. Bu anlamlar peygamber gönderme, uyandırıp kaldırma veya harekete geçirme ve ölüleri diriltmedir. Bağdâdî'ye göre bâis isminin anlamı olmaya elverişli bu üç anlama bakıldığı zaman bu isimle peygamberlik ve haşrin hak olması ile fiil ve oluşların fâilinin Allah olduğunun ispatı gibi birçok kelâmî meseleye işaret edildiği söylenebilir.<sup>524</sup>

**Bâkî:** “Bekâ” devam etme demektir. Dolayısıyla bâkî de “devam eden” anlamındadır. Fakat Bağdâdî bâkî olmanın iki çeşidi olduğunu belirtmiştir. Birincisi sonu olmayan bir devam anlamındadır ki Allah'ın bâkî oluşu bu şekildedir. Diğeri ise sonu olan devam etmedir ki Allah'ın bâkî oluşunun böyle olamayacağı açıktır. Belli bir müddete kadar olan bekâ muhdesler için geçerli bir durumdur ve bu bekâyı muhdesler için sağlayan da yine Allah'tır.<sup>525</sup> Müellif Allah'ın bekâsını ezeli bir mâna sıfatı olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla ona göre bu isim zât sıfatı olmaktadır.<sup>526</sup> Bu isim kapsamında Bağdâdî

---

<sup>523</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 76b-77a. Öte yandan Gazzâlî zâhir olma ile bâtın olmayı iç içe görmüş belli durumlarda aynılaştıklarını söylemiştir. Ona göre bir şey aşırı zâhir olunca gizlenip bâtın olur. Dolayısıyla Allah'ın bâtın olması şiddet-i zuhûru ile ilgili olmaktadır. Bkz. Gazzâlî, *Maksadü'l-esnâ*, 106-107.

<sup>524</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 77a-77b. Bağdâdî'nin dile getirdiği bu üç anlamdan daha çok ölüleri diriltme anlamı üzerinde durulmuştur. Bkz. Halîmî, *Minhâc*, 1: 207; Zeccâc, *Tefsîrü esmâillahi'l-hüsnâ*, 53; Gazzâlî, *Maksadü'l-esnâ*, 94-96. Bu anlama ilaveten Kuşeyrî peygamber gönderme anlamına yer verirken Râzî ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ise muhtemelen Bağdâdî'den istifade etmiş olmalarının neticesi olarak bu üç anlamı da sıralamıştır. Bkz. Kuşeyrî, *et-Tahbîr*, 67; Râzî, *Levâmi'*, 289-290; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Emed*, 2: 240-242.

<sup>525</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 78a.

<sup>526</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 82b.

Allah'ın bekâ sıfatı, sıfatlarının bekâsının nasıl olduğu, arazlar için bekânın söz konusu olup olamayacağı gibi birçok kelâmî meseleyi tafsilâtıyla incelemiştir.<sup>527</sup>

**Tevvâb:** Bu ismin “fa‘âl” vezninde olduğunu ve “t-v-b” kökünden türediğini söyleyen Bağdâdî, bu kökün güzel bir şeye dönme anlamına geldiğini belirtmiştir. Ona göre bu kök Allah için kullanıldığında Allah'ın kulu günahtan taate, zorluktan kolaylığa döndürmesi anlamına gelir ki naslarda bunun örnekleri vardır. Tevvâb ismi kul için kullanıldığında çokça tövbe eden ve Allah'a yönelmede yavaş davranmayan anlamına gelir. Allah için kullanıldığında ise iyilikle, lütufla ve ihsânda bulunmakla kula yönelmek anlamına gelir.<sup>528</sup> Ayrıca müellif tevvâb isminin kulu tövbeye muvaffak kılma anlamına geldiğini de söylemiştir.<sup>529</sup> Bununla beraber Bağdâdî bu ismin “tövbeleri kabul eden” şeklindeki meşhur anlamını<sup>530</sup> açık bir şekilde ifade etmemiştir. Anlaşıldığı kadarıyla müellif tövbeyi kabul etmeyi iyilikle ve lütufla yönelmenin lâzımı olarak gördüğü için ayrıca vurgulamamıştır. Ayrıca müellif bu isim kapsamında nasûh tövbesi, tövbenin şartları ve kabul durumu gibi birçok konuyu da ele almıştır.<sup>531</sup>

**Câmi':** Bir araya getirme ve toplama anlamlarını bu isimde baskın olarak gören Bağdâdî, câmi' isminin muhtemel üç anlamından bahsetmiştir. Birincisi kusur sıfatlarını olumsuzlamakla birlikte Allah'ın bütün medih sıfatlarını cem etmesidir. Medih sıfatları ise bekâ, hayat, kudret, ilim, irade, kelâm, sem' ve basardır. İkinci anlamı dağılmış olan insanın parçalarını haşirde bir araya getirmedir. Bu anlama göre câmi' isminin Allah'a izâfe edilmesiyle cesetlerin haşrinin ispatı ve sadece ruhların haşrolacağı iddiasının reddedilmesi söz konusu olur. Üçüncü anlamı ise Allah'ın dostlarını dostlarıyla düşmanlarını ise düşmanlarıyla hem başlangıçta hem de sonda yani cennet ve cehennemde bir araya getirmesidir.<sup>532</sup>

**Cemîl:** Güzel olmak ve azalarının tam olması anlamındaki cemîl ismi Allah için kullanıldığında Bağdâdî'ye göre kusurlardan beri olma ile “mücmil” yani güzelleştiren

---

<sup>527</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 78a-83b.

<sup>528</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 83b.

<sup>529</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 84a.

<sup>530</sup> Bu anlamı birçok şerhte görebilmekteyiz. Örnek olarak bkz. Zeccâc, *Tefsîrî esmâillahi'l-hüsnâ*, 62; Kuşeyrî, *et-Tahbîr*, 84. Râzî, *Levâmi'*, 337-338.

<sup>531</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 83b-85a.

<sup>532</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 85b-86a.

olmayı ifade eder. Nitekim “nûr” ismi de Allah için “münevvir” yani nurlandıran anlamındadır. Müellif Allah’ı insana benzeten anlayışların başka rivayetlerle birlikte bu ismi de kendi görüşlerine delil olarak gördüklerini söylemiştir. Ona göre Allah hiçbir şeye benzemediği için benzer naslarda olduğu gibi cemîl ismini de Allah için yaraşır bir mânâ veya mânalara hamletmek gereklidir. Bu mânalar ise kusurlardan beri olma ve güzelleştirme diğer bir tabirle güzelliklerin kaynağı değildir.<sup>533</sup>

**Celîl:** Celîl ismi için Bağdâdî üç anlamdan bahsetmiştir. Birincisi azamet ve yücelik anlamıdır ki buna göre celîl ismi Allah’ın teşbih ve ta’tilden yüce olmasını ifade eder. Bu anlama göre nefsiyle hak ettiği bir sıfat olduğu için zât sıfatıdır. İkincisi verme anlamıdır. Bu anlama göre söz konusu isim fiilî bir sıfat olacaktır. Üçüncüsü ise yaşlanma anlamıdır. Fakat Allah için kadîm olma anlamına gelir. Bu mânaya göre de celîl ismi zât sıfatı olmaktadır. Müellif bu üç anlamın da doğru olduğunu düşünse de en doğrusunun azâmet ve yücelik anlamı olduğunu belirtmiştir.<sup>534</sup>

**Cebbâr:** Cebbâr ismiyle ilgili birçok anlam söz konusudur. Müellifin ifade ettiği anlamlar içerisinde belli başlı anlamlar “mahlûkâtı irade ve emrettiğine zorlama, kırığı iyileştirme, azgınlardan gelme, erişilmez olma” şeklinde ifade edilebilir. Erişilmez olma anlamı yüksek hurma ağacı için kullanılan “cebbâr” ifadesinden alınmadır. Allah için ise müellif bir sınırla ve benzerlikle ulaşılamama anlamına geldiğini söylemiştir ki bu anlam zâtî bir sıfattır. Diğer anlamlar ise ona göre fiil nedeniyle hak edildiği için fiilî sıfattır.<sup>535</sup>

**Hasîb:** Hasîb isminin Allah için câiz iki anlamı olduğunu söyleyen Bağdâdî, bu mânaları Allah’ın kullarına yetmesi/kâfi olması dolayısıyla ihtiyaç duyduklarını vermesi ile “muhâsib” mânasında kullarını hesaba çekmesi olarak ifade etmiştir. Müellife göre kâfi anlamında bu isim her şeye Allah’ın yeteceği, her ihtiyaca karşılık vereceği anlamına geldiği için kulların Allah’a itimat etmesi ve ona tevekkülde bulunması gerekir. Hesaba çekme anlamında ise bu isim Yaratıcı’nın kullarını hesaba

---

<sup>533</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 86a-86b.

<sup>534</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 86b-87a. Bağdâdî’nin dile getirdiği ve diğer şerhlerde pek göremediğimiz celîl isminin ihsânda bulunma anlamını Kuşeyrî “denilmiştir ki” ifadesiyle Bağdâdî’nin ismini vermeksizin zikretmiştir. Bkz. Kuşeyrî, *et-Tahbîr*, 62.

<sup>535</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, 87b-88a.



çekmeyeceğini iddia eden görüşlerin yanlışlığını ifade eder. Aynı zamanda Bağdâdî mezkûr iki anlama göre de hasîb isminin fiilî sıfat olduğunu vurgulamıştır.<sup>536</sup>

**Hafîz ve Hâfîz:** Bağdâdî'ye göre bu isimlerin iki anlamı vardır. Birincisi bir şeyi muhafaza edip zâyi olmaktan koruma anlamıyken, ikincisi unutmamanın zıddı olan hâfızasında olma anlamıdır. Bağdâdî hâfızasında olmanın esasen bilme anlamında olduğunu söylemiş, bu isimlerin insanlar için âlim olma anlamında kullanılmasını doğru bulmuştur. Fakat Allah için hafîz ve hâfîz isimlerini âlim anlamında kullanmayı uygun bulmamıştır. Zira dilde “h-f-z” kökü Allah için bu anlamda kullanılmayıp koruma anlamında kullanılmaktadır. Dolayısıyla bilme anlamı dışta bırakılınca Allah için kullanıldığında bu isimlerle mahlûkâtı zararlardan koruma anlamının kastedildiği netleşmiş olur. Bağdâdî taayyün eden bu anlama göre söz konusu isimlerin fiilî sıfat olduğunu söylemiştir.<sup>537</sup>

**Hak:** Hak ifadesinin dilde çok geniş bir kullanım alanı olduğunu belirten Bağdâdî bu sözcükle ilgili “zâtı sâbit olan, mevcut, gerçekleşecek şey, doğru söz, doğru iş, güzel fiil, güzel hüküm” vb. birçok anlam sıralamış, Kur'an, Sünnet ve ulemânın farklı kullanımlarındaki tüm inceliklere dikkat çekmiştir. Ancak Allah için kullanıldığında bu ismin “varlığı zorunlu olup ilâhlığına ve birliğine inanılması gerekli olan” anlamına geldiğini söylemiştir.<sup>538</sup>

**Hamîd:** Hamîd ismi Bağdâdî'ye göre hem mahmûd (hamd edilen) hem de hâmid (hamd eden) anlamında olabilir. Bu noktada hamdin anlamı önem kazanmaktadır. Müellif hamdin rıza, şükür ve bir nimet ulaşmaksızın övgüde bulunma anlamlarına geldiğini belirtmiştir. Ona göre hamdin bu üç anlamı hem mahmûd hem de hâmid anlamında hamîd ismi için uygundur. Zira Allah hem razı olunan hem şükredilen hem de senâya layık olandır. Aynı zamanda kulları için razı olan, yaptıkları doğru işler için onlara övgüde bulunandır. Yalnız Bağdâdî hâmid ve mahmûd şeklindeki hamîd isminin iki anlamı arasında zât sıfatı ve fiilî sıfat olma bakımından ayrıma gitmiştir. Ona göre mahmûd anlamında hamîd ismi, kulların hâdis hamd fiilleriyle hak edildiği için ezelf

---

<sup>536</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, 88b-89a.

<sup>537</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, 89a-89b.

<sup>538</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 89b-91a.

olmayan fiilî bir sıfattır. Hâmid anlamında ise bu isim Allah'ın kelâmına râci olduğu için ezeli zât sıfatıdır.<sup>539</sup>

**Hakem ve Hâkim:** Menetme anlamındaki “h-k-m” filinden türemiş “hakem” ve “hâkim” isimleri Bağdâdî'ye göre aynı anlamı ifade ederler. Bu iki isimden hakem ismi esmâ-i hüsnâ hadislerinde yer alırken, hâkim ismi Kur'an'daki “ehkamü'l-hâkimîn” (et-Tîn 95/8) ifadesinde bulunur. Müellife göre bu isimler zulümden menetme anlamındadır. Allah vaz' ettiği şerâatla, va'd ve vaîdlerle kullarını bozgunculuk ve zulümden alıkoymasını bakımından hakem ve hâkimdir. Kulların hüküm koymasını ise Allah'ın koyduğu hükümlerden yola çıkarak söz konusu olur. Öte yandan müellif bazı âlimlerin hakem ismi ile hâkim ismini, kulların bu isimlerle isimlenebilmesi bakımından ayırttıklarını söylemiştir. Bu bilginlere göre hakem ismi sadece Allah için kullanılırken hâkim ismi kullar için de kullanılabilir.<sup>540</sup>

**Hakîm:** Hikmetin buna bağlı olarak hakîm isminin Bağdâdî'ye göre üç anlamı vardır. Birincisi başkasına gizli olanları bilmedir. Bu anlama göre hakîm ismi Allah'ın ezeli ilim sıfatına râci olduğu için zât sıfatı olmaktadır. İkincisi “muhkim” anlamında bir şeyi sağlam ve tastamam yapmadır. Üçüncü anlam ise özellikle insanlar için kendini dizginleyip hevâsına uymaktan geri durmaktır. Allah için ise fesâdı engelleme mânası söz konusudur. Müellif son iki anlama göre hakîm isminin fiille hak edilmesi sebebiyle fiilî sıfat olduğunu belirtmiştir.<sup>541</sup> Ayrıca Bağdâdî, bu isim kapsamında hikmet-sefeh ve aslah tartışmalarına ayrıntılı bir şekilde yer vermiştir.<sup>542</sup>

**Halîm:** Sözlükte halîm isminin cezalandırmada acele etmeyen, gazapla harekete geçmeyen ve isyanın kendisini uygunsuz şeyler yapmaya sevketmediği kişi anlamında olduğunu söyleyen Bağdâdî, Allah için kullanıldığında bu ismin sınırları çiğneyip azgınlık yapanları hemen cezalandırmayıp süre vermesi anlamını ifade ettiğini belirtmiştir. Ona göre bu sıfatı nedeniyle Allah, mazlumların kendilerine zulmedenlere

---

<sup>539</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 91a-92a.

<sup>540</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 92a-92b. Bu ismin anlamıyla ilgili Bağdâdî'nin dile getirdiği mânayı çok yakın ifadelerle Zeccâc ve Hattâbî'nin eserlerinde görmekteyiz. Bkz. Zeccâc, *Tefsîrü esmâillahi'l-hüsnâ*, 43-44; Hattâbî, *Şe'nü'd-duâ*, 61. Muhtemelen müellif söz konusu ismin anlamını verirken bu eserlerden istifade etmiştir.

<sup>541</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 92a-93b.

<sup>542</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 93a-96a.

ettiği bedduasını kabul etmede acele etmez. Çünkü cezalandırmada acele etme cezalandırma imkânını kaybedeceğinden korkan kusurlu varlıklar için söz konusudur. Böyle bir durumun kendisi için mümkün olmadığı Allah, hesap gününe kadar zâlimlere süre verebilir. Öte yandan Bağdâdî bu ismin aynı zamanda itaatkâr kulları da ilgilendirdiğini söylemiş, Allah'ın hakkı olandan daha azının yapılmasını kabul etmesini ve taatin karşılığı olandan daha fazla sevap vermesini bu kapsamda değerlendirmiştir. Ayrıca halîm ismini fiil nedeniyle hak edildiği için fiilî sıfat olarak gören müellif, bu ismin aslah anlayışları ve kebîreyle ilgili tutumları bakımından Mu‘tezile için bir anlam ifade etmediğini de eklemiştir.<sup>543</sup>

**Hannân:** Hannân isminin sahih rivayetlerde geçmemekle beraber bazı rivayetlerde yer aldığını belirten<sup>544</sup> Bağdâdî, bu ismin rahîm anlamına geldiğini söylemiştir. Buna göre ise hannân isminin iki anlamı olmaktadır. Birincisi nimet verme anlamıdır ki bu anlama göre hannân ismi fiilî bir sıfattır. İkincisi nimet verme iradesidir ki bu anlama göre hannân irade sıfatına râci olduğu için ezeli zât sıfatı olur.<sup>545</sup>

**Hay:** Hay ölü ve cansızın zıddıdır. “Hay”ı hay yani canlı kılan ise hayattır. Dolayısıyla bu ismin anlamı hayat kavramına bağlı olmaktadır. Hayatın ne olduğu tartışıldığı gibi bir mâna olup olmadığı da tartışılmıştır. Bağdâdî’ye göre hayat, hayat sahibini hayat sahibi (hay) kılan mânadır. Hay ise kendisinde hayat mânası kâim olandır. Hayat sıfatı aynı zamanda ilim, kudret gibi bazı sıfatların bulunmasının da şartıdır. Allah için de mahlukât için de hayat söz konusudur. Fakat arada ciddi bir fark vardır. Kullar için hay ifadesi gibi hayevân ifadesi de kullanılırken, Allah için sadece hay nitelemesi kullanılabilir. Müellif bunu ruh sahibi olmaya bağlamıştır. Çünkü ruh sahibi olan mahlûkât için hayevân tabiri kullanılırken, ruh sahibi olmayan için bu tabir kullanılmaz. Bu nedenle Allah için sadece hay ifadesi kullanılabilir. Zira bütün ruhlar onun mahlûku olup kendisi için ruha bağlı bir hayattan bahsedilemez.<sup>546</sup> Bağdâdî bir mâna olarak hayat sıfatını Allah’a izâfe etme noktasında ihtilaf etseler de hem Ehl-i sünnet ve hem de

---

<sup>543</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 96a-96b.

<sup>544</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 88a. Nitekim Ebû Bekir İbnü'l-Arabî “hannân” isminin ne Kur’an da ne de sahih hadislerde yer almadığını sadece zayıf bir rivayette bulunduğunu ifade etmiştir. Bazı bilginlerin bu ismi kabul edip te‘vil etmesine ve mev‘ize kitaplarında bu ismin yer alıp yaygınlaşmasına binaen bu kitapta “hannân” ismine yer vermeye karar verdiğini söylemiştir. Bkz. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Emed*, 2: 119.

<sup>545</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 97a-97b.

<sup>546</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 99a-99b.

Mu‘tezile kelâmcılarının Allah’ın ezeli ve ebedî olarak hay olduğunda ittifak ettiklerini belirtmiştir.<sup>547</sup> Müellif Ehl-i sünnet’in genel kabulü üzere Allah’ın hay olmasını ezeli hayat sıfatıyla olduğunu ifade edip “bu nedenle Allah’ın hayatı hiçbir zaman yok olmaz” demiş, Allah’ın hayat sıfatının etten ve bedenin terkibinden kaynaklı bir hayat olmadığını da eklemiştir.<sup>548</sup>

**Habîr:** Habîr kelimesinin birçok anlamı vardır. Fakat Bağdâdî bu anlamlar içerisinde sadece “haberdar olup bilme” anlamının Allah için uygun olduğunu söylemiştir. Buna göre Allah her şeye güç yetiren ve her şeyi gören olduğu gibi aynı zamanda her şeyden haberdar olup bilendir. Müellif habîr ismini ilim sıfatına râci gördüğü için Allah’ın ezeli zât sıfatı olarak ifade etmiştir.<sup>549</sup>

**Hâfid:** “H-f-d” kökünün bir şeyi yüksek bir yerden aşağıya indirmek anlamında olduğunu söyleyen Bağdâdî, Allah’ın hâfid isminin Allah’ın dilediği kimsenin değerini düşürüp amelini iptal etmesi anlamına geldiğini söylemiştir. Ona göre bu isim tek başına kullanılmayıp “râfi‘” ismiyle birlikte kullanılır. Râfi‘ ismi ise Allah’ın dilediği kimselerin değerlerini yüceltip amellerini kabul etmesi anlamına gelir. Müellif aynı zamanda bu isim çiftinin iman ehlini yüceltip küfür ehlini alçaltma mânasını ifade ettiğini de dile getirmiştir.<sup>550</sup>

**Hâlık ve Hallâk:** Bağdâdî bu isimlerin “h-l-k” kökünden türediğini belirtmiştir. Bu kökün ise iki anlamı olduğunu söylemiştir. Birincisi bir şeyi yokluktan varlığa çıkarma anlamıdır ki bu anlama göre hâlık ve hallâk sadece her şeyin yaratıcısı olan Allah olabilir. Diğeri ise takdir etme, ölçme ve şekil verme anlamıdır. Örneğin “*Hani sen çamuru kuş şeklinde yapıyordun/tehluk...*” (Âl-i İmrân 3/49) âyetinde ve “*...hâlıkların en güzeli/ehsenü’l-hâlıkîn*” (el-Müminûn 23/14) ifadelerinde işte bu ikinci anlam vardır. Bu anlam müellife göre kullar için de söz konusu olabilir.<sup>551</sup> Bütün her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu vurgulayan müellif, Allah’ın yaratıcılığını kabul etmeyen

---

<sup>547</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 100b.

<sup>548</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 101a. Hayat sıfatı Allah’ın yok olmaması ve sürekli olarak varlığının devam etmesi anlamına gelir. Bu nedenle Bağdâdî açık bir şekilde ifade etmemiş olsa da birçok esmâ-i hüsnâ şerhinde hay isminin Allah’ın varlık ve bekâsının dâimiyyetini ifade ettiği belirtilmiştir. Bkz. Zeccâc, *Tefsîrü esmâillahi’l-hüsnâ*, 56; Hattâbî, *Şe’nu’d-duâ*, 80; Kuşeyrî, *et-Tahbîr*, 76;

<sup>549</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 105a.

<sup>550</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 105b.

<sup>551</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 106a.

yahut yaratıcılığını belli şeylerle sınırlandıran anlayışları tenkit etmiştir.<sup>552</sup> “Halk” ile mahlûku aynı gören Bağdâdî, Allah’ın hâlik ve hallâk isimlerinin hâdis yaratma fiiliyle hak edildiklerini düşündüğü için ezeli olmadıklarını söylemiştir. Ona göre bu isimlerin ezeli olması mahlûkâtın da ezeli olmasını gerektirir.<sup>553</sup>

**Dâî:** Sözlük bakımından teşvik edip emretme, yardım isteme, iddiada bulunma ve süt sağma gibi anlamlara gelen “dua” kökünden türeyen bu ismin Allah için sadece birinci anlamda olduğunu söyleyen Bağdâdî, dâî ismini Allah’ın emreden ve nehyeden olması anlamında değerlendirmiştir.<sup>554</sup> Müellif Allah Teâlâ’nın peygamberler gönderip kitaplar indirmesi, va’d ve va’idler de bulunması, delillere yönlendirmesi vs. birçok şeyi bu isim kapsamında görmüştür.<sup>555</sup>

**Dâfi’:** Bağdâdî Allahın bazı insanlarla diğerlerini defetmesi olmasaydı yeryüzünde fesadın hâkim olacağını ifade eden (el-Bakara 2/251) âyetin bu ismin anlamını tam olarak ifade ettiğini söylemiştir. Ona göre Allah’ın nimetleri iki kısma ayrılır. Birisi fayda (nef‘) nimeti iken diğeri defetme nimetidir. Örneğin Allah’ın kullara iman ve sağlık vermesi fayda nimetiyken, bir zararı onlardan bertaraf etmesi defetme nimetidir. Hatta Bağdâdî defetme nimetinin mümin, kâfir herkesi kapsadığını belirtmiştir. Ahirette kâfirlerin ebedî olarak azap çekmesinde dahi ona göre bu nimet vardır. Zira Allah daha fazla azabı onlardan uzaklaştırmıştır.<sup>556</sup>

**Dâim:** Bağdâdî dâim ismiyle ilgili bâkî olma, sükûn halinde bulunma ve kendi etrafında dönme anlamlarından bahsetmiştir. Ona göre bu anlamlardan Allah için uygun olan sadece bâkî olma anlamıdır. Diğer anlamlarda dâim ismini Allah’a ancak sükûn ve hareketi O’nun için câiz gören bazı bid‘at fırkalar izâfe edebilirler. Ayrıca müellif

---

<sup>552</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 108a.

<sup>553</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 108b.

<sup>554</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 110a-110b. Esmâ-i hüsnâ rivayetlerinde bulunmayan ancak Kur’an’da fiil kalıbında Allah’a nispet edilen bu ismi Bağdâdî’ye benzer şekilde Ebû Bekir İbnü’l-Arabî de kelâm sıfatı kapsamında değerlendirmiştir. Bkz. Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, *el-Emed*, 2: 175-177. Ancak Bağdâdî bu ismi Allah’a nispet ederken İbnü’l-Arabî’den farklı olarak ayrıca icmâya da dayanmaktadır.

<sup>555</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 110b-113b.

<sup>556</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 113b-114a.

kelimenin çağrışımıyla olsa gerek Allah'ın dâim olmasıyla doğrudan ilgili olmayan cennet ve cehennem devâmı tartışmalarına da bu isim kapsamında yer vermiştir.<sup>557</sup>

**Zâkir:** Bağdâdî bu ismin türediği mastar olan zikir kelimesinin Kur'an'da on yedi farklı anlamda yer aldığını söylemiştir. Ancak ona göre bu mânaların çoğunluğu zâkir ismi için uygun değildir. Uygun olan anlamlar söz ve vahiy anlamlarıdır. Zira bunlar Allah'ın mütakellim olmasını ifade ederler. Buna göre ise zâkir ismi kelâm sıfatına râci ezeli zât sıfatı olur.<sup>558</sup>

**Zü'l-celâli ve'l-ikrâm, Zü'l-kuvve, Zü'l-izze, Zü'l-arş, Zü'l-fadl ve Zü'l-meâric:** Bağdâdî sahiplik anlamındaki “zâ”nın i'râbını harflerle alan isimlerden biri olduğunu söylemiştir. Şer'at'ta ise bu ismin eklenmesiyle ifade edilen birçok ismin Allah'a izâfe edildiğini vurgulamıştır. Bağdâdî bu isimlerden “zü'l-celâli ve'l-ikrâm” ismi üzerinde özellikle durmuştur. Ona göre bu isim korku ve ümidi birleştiren bir isimdir. Zira celâlin anlamı korku, heybet ve azamet iken ikrâmın anlamı ihsân ve lütuftur. Bu iki mefhumun bir isimde cem edilmesi Allah'ın bir lütfudur. Bu şekilde kul ikrâm nedeniyle Allah'ın fazlından ümit kesmediği gibi ümit halinde emniyette olmaktan da celâlin heybetiyle korunur. Kulun durumu havf ve recâ arasında dengede olmuş olur. Bu özelliğindedir ki “zü'l-celâli ve'l-ikrâm” isminin ism-i a'zam olduğu da söylenmiştir.<sup>559</sup>

Bağdâdî'ye göre “zü'l-kuvve” ve “zü'l-izze” isimleriyle mâna sıfatlarını kabul etmeyen Mu'tezile'nin söz konusu anlayışı geçersiz kılındığı gibi “zü'l-fadl” ismiyle de Allah'a lütf, teklif ve aslahın vâcip olması görüşleri iptal edilmiştir. “Zü'l-arş” ismiyle ise Allah'ın en büyük mahlûku olan arşın sahibi olduğu ifade edilerek diğer bütün şeylerin de halıkı olduğu vurgulanmıştır. “Zü'l-meâric” ismi hakkında ise müellif meâricin “meleklerin yükseldiği aletler ve lütuflar” şeklinde iki anlamı üzerinde durmuş “lütuflar” anlamını bu isim için daha uygun bulmuştur.<sup>560</sup>

**Raûf:** Raûf ismi Bağdâdî'ye göre rahîm anlamındadır. Dolayısıyla da re'fet ile rahmet de eş anlamlıdır. Yalnız müellif re'fetin rahmetin daha şiddetli bir mertebesi olduğunu

---

<sup>557</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 114a-114b.

<sup>558</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 115a-115b.

<sup>559</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 116a.

<sup>560</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 116a-116b.

söylemiştir.<sup>561</sup> Ayrıca bu ismi Allah Teâlâ'nın peygamberine izâfe etmesinin (et-Tevbe 9/128) peygamberin şerefini yücelten bir durum olduğunu da vurgulamıştır.<sup>562</sup>

**Rab:** Rab ismiyle ilgili Bağdâdî birçok anlamın söz konusu olduğunu söylemiştir. Bunlar seyyid, reis, sahip, mevlâ, muslih başka bir tabirle terbiye eden/mürebbi anlamlarıdır. Müellife göre bu anlamlardan seyyid, muslih ve mevlâ anlamları Allah için uygundur. Reis ve sahip ise Allah için kullanılan isimler olmadığından uygun değildir. Ayrıca Bağdâdî rabbîn, sâbit anlamına geldiğinin de söylendiğini belirtmiştir. Sâbit ise ona göre dâim ve bâkî anlamına gelir ki bu mâna Allah için uygundur. Ancak rab ismi rabbü'l-âlemîn şeklinde izâfetli kullanıldığında bu anlam söz konusu olamaz.<sup>563</sup>

**Rahmân ve Rahîm:** “Rahmet” kökünden türeyen eş anlamlı bu iki isim de Bağdâdî'ye göre mübâlağa sîgasındadır. Ancak rahmân rahîme göre daha fazla mübâlağa ifade eder. Rahmân ismi dünyada hem kâfirleri hem de müminleri kapsayan rahmeti ifade ederken rahîm ismi hem dünya hem de ahirette Allah'ın müminlere olan rahmetini gösterir. Bu açıdan rahmân ismi mal, eş ve evlat gibi dünyevî nimetlerin kaynağıyken, rahîm ismi marifet, imân ve şehâdet gibi dinî nimetlerin kaynağıdır. Müellif bu iki isimden hangisinin rahmet bakımından daha üstün olduğunu ise tartışma konusu olduğunu söylemiştir. Bazılarına göre rahîm ismi hem ahireti hem de dünyayı kapsamı bakımından daha üstünken, bazılarına göre de hem müminleri ve hem de kâfirleri kapsamı bakımından rahmân ismi daha üstündür.<sup>564</sup>

Bu noktada Bağdâdî rahmetin nasıl bir sıfat olduğu hakkında ihtilafın bulunduğunu belirtmiştir. Eş'arî'ye göre rahmet Allah'ın nimet vermeyi irade etmesidir. Buna göre rahmet irade sıfatına râci olduğu için bu iki isim ezelfî sıfat olacaktır. Kalânîsî ise rahmeti Allah'ın nimet verme fiili olarak görmüştür. Bu anlama göre ise söz konusu isimler fiilî sıfat olacaktır. Bağdâdî rahmetin fiil olması durumunda rahmân isminin rahîm isminden daha fazla olma ifade ettiğinin daha rahat söylenebileceğini belirtmiştir.

---

<sup>561</sup> Benzer ifadeler için bkz. Zeccâc, *Tefsîrû esmâillahi'l-hüsnâ*, 62; Hattabî, *Şe'nü'd-duâ*, 91; Kuşeyrî, *et-Tahbîr*, 86; Gazzâlî, *Maksadü'l-esnâ*, 110; Râzî, *Levâmi'*, 342. Ayrıca Hattabî rahmet ve re'fet arasındaki farkı bir örnek üzerinden ifade etmiştir. Şöyle ki, rahmet bir maslahata binaen olumsuz bir şeyde de söz konusu olabilirken re'fet için bundan bahsedilemez.

<sup>562</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 116b-117a.

<sup>563</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 117a-117b.

<sup>564</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 118b.

Zira fiil fazlalık ve eksikliği kabul ederken, Allah'ın iradesi için bu durumlar söz konusu olmaz.<sup>565</sup> Ancak Bağdâdî bu iki anlam arasında bir tercih bildirmemiştir.

**Râzık ve Rezzâk:** İki ismin de “rızık” kökünden türediğini söyleyen Bağdâdî rızık tanımını ve haramın rızık olması hakkında ihtilaf edildiğini belirtmiştir. Mu‘tezile rızıkı “mâlik olma” şeklinde tanımladığı için harâmın rızık olmadığını söylemiştir. Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre ise “canlının gıdalandığı şey rızıktır” ve bunun helâl veya haram olması rızık olmayı engellemez. Müellife göre “râzık” ve “rezzâk” isminin ikisi de aynı anlama gelse de rezzâk daha fazla mübalağa ifade eder. Ayrıca ona göre râzık ve rezzâk isimleri rızıklananların rızıklanmasıyla söz konusu olduğu için Allah, ezelde bu sıfatla vasıflanmaz. Zira rızık bir fiil olup muhdestir. Dolayısıyla bu iki isim de fiilî sıfattır. Öte yandan Bağdâdî'ye göre bu isimlerdeki çok önemli bir vurgu ise insana rızık tek sahibinin Allah olduğunu göstermesidir.<sup>566</sup>

**Rakîb:** Rakîb isminin râkible aynı olup ikisinin de hafız anlamına geldiğini söyleyen Bağdâdî, naslarda sadece rakîb ismi geldiği için râkib isminin Allah için kullanılmayacağını belirtmiştir. Müellif rakîb isminin gözetleme anlamının da olduğunu söylemiştir. Fakat ona göre bu anlam bir şeyi koruyup onu bilme anlamında yine hafız manasına varmaktadır. Bağdâdî bu ismi şerh ederken fıkhîteki umrâ ve rukbâ akitlerine ve bunlar hakkındaki fikhî tartışmalara da değinmiştir.<sup>567</sup>

**Râfi‘ ve Refi‘:** Bu iki isimden “râfi‘” ismi müstakil olarak “refi‘” isminin de “refi‘ü'd-derecât” şeklinde izâfetli olarak Kitap ve Sünnet'te geldiğini söyleyen Bağdâdî, bu isimlerin anlamını hâfid isminde açıkladığını söyleyerek bu başlık altında söz konusu isimlerin şerhine girmemiştir.<sup>568</sup> Ayrıca müellif *Usûlü'd-dîn*'de bu isimlerden “refi‘” isminin izâfetsiz kullanılamazken, “râfi‘” isminin ise izâfetsiz kullanılabileceğini söylemiştir.<sup>569</sup>

---

<sup>565</sup> Bağdâdî, *el-Esma*, vr. 118b-119a.

<sup>566</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 119a-119b.

<sup>567</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 119b-120a.

<sup>568</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 120a. O kısımda müellif bu isimleri Allah'ın dilediği kimsenin değerini yüceltip amellerini kabul etmesi şeklinde açıklamıştır. Bkz. Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 105b.

<sup>569</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 150.



**Selâm:** Allah'ın ismi olarak "selâm" Bağdâdî'ye göre selâmın sahibi anlamındadır. Selâmın ise olumsuzluklardan emniyette olma ve selâm verme gibi pek çok anlamı vardır. Fakat selâm, isim olarak Allah için kullanıldığında iki şekilde anlaşılabilir. Birincisi Allah'ın bütün kusurlardan, hareket ve intikâl gibi ayıplardan beri olduğu anlamıdır. İkinci anlamı ise mahlûkâtın kendilerine zulmetmesinden emin oldukları ve yalan söylemeyip sözünden dönmeyeceğini bildikleri zâttır. Bu iki anlam itibariyle de selâm Bağdâdî'ye göre Allah'ın ezelde vasıflandığı bir zât sıfatıdır. Ayrıca müellif Allah hakkında uygunsuz tasavvurlara sahip olanların "selâm" ismini Allah'a izâfe etmelerinin kendi prensipleri açısından uygun olmayacağına da dikkat çekmiştir.<sup>570</sup>

**Semî':** Bağdâdî "semî'" isminin duyma, duyurma, kabul etme ve itaatte bulunma anlamlarının olduğunu söylemiştir. Allah için bu anlamlardan işitme/sem' anlamı üzerinde duran müellif, sübûtî bir nitelik olarak Allah'ın semî' sıfatının olduğunu ifade etmiş, bazılarınca sem' sıfatının "hayat sahibinde bir engelin olmaması durumunda gerçekleşen idrak" şeklinde selbî olarak değerlendirilmesini ise kabul edilemez bulmuştur. Öte yandan Bağdâdî bu sıfatı ilimle özdeşleştirmeyi de tenkit etmiş, işitme ile bilmenin konularının farklı olduğunu vurgulamıştır. Ona göre bu isim Allah'ın ezeli bir sıfatıdır. Ezelde Allah'ın bu sıfatının konusu ise ezeli kelâmıdır. Ayrıca bu sıfat için hayat sıfatının şart olduğunu da eklemiştir.<sup>571</sup>

**Sübbûh:** Her türlü olumsuzluktan münezze olma anlamındaki sübbûh ifadesi Bağdâdî'ye göre Allah için kullanıldığı zaman iki anlamda olabilir. Birincisi "müsebbeh" yani her türlü noksanlıktan tenzih edilen anlamıdır. Bu anlama göre Bağdâdî tenzih edenlerin fiiline bağlı olduğu için bu ismin fiilî bir sıfat olacağını söylemiştir. İkincisi teşbih ve ta'tilden uzak olup her türlü kusur ve ayıptan berî olma anlamıdır. Sübbûh isminin bu anlamıyla ise zât sıfatı olduğunu belirtmiştir.<sup>572</sup>

**Seyyid:** Bağdâdî "seyyid" isminin esmâ-i hüsnânın tafsilî olarak geçtiği rivayetlerde bulunmadığını fakat başka bir rivayette<sup>573</sup> Allah'a izâfe edildiğini belirtmiştir. Bu ismin

---

<sup>570</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 120a-122a. Bağdâdî'nin selâm isminin anlamı olarak ileri sürdüğü iki anlamı birlikte bazı şerhlerde ufak değişikliklerle görebilmekteyiz. Bkz. Hattâbî, *Şe'nü'd-duâ*, 41; Kuşeyrî, *et-Tahbîr*, 28.

<sup>571</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 122a-124a.

<sup>572</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 124a-125a.

<sup>573</sup> Bkz. Ebû Dâvûd, "Edeb", 8.

sözlükte kavmine, cinsine ve türüne üstünlük sağlayan anlamında olduğunu söyleyen müellif, Allah için kullanıldığında O'nun bütün mahlukâtın sahibi olması anlamına geldiğini ifade etmiştir.<sup>574</sup>

**Sâtir ve Settâr:** Bağdâdî esmâ-i hüsnâ rivayetlerinde bulunmayan bu iki ismin Allah'a izâfe edilmesi noktasında ümmetin icmâsı olduğunu belirtmiştir. Zira ümmet dualarda “Ya sâtire'l-‘uyûb” “Ya settâre'l-‘uyûb” ifadelerini kullanmıştır. Ümmetin bu kullanımına göre mezkûr isimlerin anlamı Allah'ın hataları örtüp günahları affetmesi anlamına gelir. Müellif bu anlamda sâtir ve settâr isimlerinin Allah'ın ezelde vasıflanmadığı fiilî sıfatlardan olduğunu vurgulamıştır.<sup>575</sup>

**Şâhid ve Şehîd:** Müellif şâhid ve şehîd ifadelerinin sözlükte şahitlikte bulunan, açıklayan ve hazır bulunan şeklinde üç anlamda kullanıldığını söylemiştir. Allah'ın ismi olarak ise bu isimler ona göre iki şekilde anlaşılabilir. Birincisi hiçbir şeyin kendisine gizli kalamayacağı hafız ve âlim anlamıdır. Bu anlama göre mezkûr isimler Allah'ın ilmüne râci olduğu için ezeli zât sıfatlarıdır. İkincisi ise açıklayan anlamıdır. Bu anlamda eğer fiille açıklama kastedilmişse mezkûr isimler fiilî sıfat olurken beyânla açıklama anlaşılırsa ezeli kelâma râci olacağı için ezeli zât sıfatı olurlar.<sup>576</sup>

**Şâkir ve Şekûr:** Şükürün kullar hakkında kullanıldığı zaman boyun eğmeyle birlikte nimet verenin nimetini itiraf etmek anlamına geldiğini söyleyen Bağdâdî, hak ettiğini söyleyerek veya alay kastıyla nimetin itirafının ise şükür olmadığını ifade etmiştir. Şükürün “şâkir” ve “şekûr” isimleriyle Allah'a izâfe edilmesi müellife göre Allah'ın kulların şükürlerini karşılık verip sevaplandırması anlamına gelir. Dolayısıyla bu isimler Allah'ın kulun küçük amellerini büyütüp katbekat fazla sevap vermesini ifade ederler.<sup>577</sup>

---

<sup>574</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 125a. Halîmî Bağdâdî'den farklı olarak bu ismi mahlûkâtın her şeyiyle Allah'a muhtaç olması anlamında değerlendirmiştir. Bkz. Halîmî, *Minhâc*, 1: 192. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ise Bağdâdî ile benzer şekilde üstünlük ve hâkimiyet anlamı üzerinde durmuştur. Bkz. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Emed*, 1: 449-450.

<sup>575</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 125b. Bu isimler Bağdâdî'nin alfabetik sırayla şerh edilen bu kısımda sırf ümmetin kullanımından yola çıkarak açıkladığı nadir isimlerdendir. Zira müellif bu gibi isimleri alfabetik sıralama bittikten sonra ayrı bir başlık altında incelemektedir. Bu kısımda ise genel olarak iki farklı esmâ-i hüsnâ rivayetindeki isimleri ve çok az olarak da esmâ-i hüsnâ rivayetleri dışındaki bazı hadislerde yer alan isimleri açıklamaktadır.

<sup>576</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 126a-126b.

<sup>577</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 127a-127b.

**Samed:** Bağdâdî “samed” isminin dört anlamından bahsetmiştir. Birincisi yiyip içmeyen anlamıdır. İkincisi boşluğu olmamadır. Üçüncüsü yönelmek anlamında olup kulların kendisine yöneldiği zât demektir. Dördüncüsü her şeyin mâliki olup bütün mâlik olmaların kendinde son bulduğu “seyyid” anlamıdır. Bağdâdî bu anlamlardan dördüncü anlamı tercih etmekle birlikte, diğer anlamların da Allah için uygun olduğunu ifade etmiştir. Ona göre yiyip içmeme ve boşluğu olmama anlamlarına göre samed ismi Allah’ın mahlûkâta benzemekten münezzehe olması anlamına gelir ve ezeli zât sıfatıdır. İnsanların başına gelen şeyler için O’na yönelmesi anlamında ise fiilî sıfat olur. Müellif tercih ettiği bütün sahip olmaların kendisinde son bulduğu seyid anlamına göre ise bu ismin ezeli zât sıfatı olduğunu belirtmiştir.<sup>578</sup>

**Sabûr:** Kullar için kullanıldığında sabrın kişinin nefsi isteklerine engel olması ve sebât göstermesi anlamlarına geldiğini söyleyen Bağdâdî, bu anlamları nedeniyle Mu‘tezile’nin “sabûr” ismini Allah’a izâfe etmekten kaçındığını, Ehl-i sünnet kelâmcılarının ise naslarda bulunmasına dayanarak bu ismi Allah’a izâfe ettiğini söylemiştir. Bağdâdî Allah için kullanıldığında bu ismin iki anlama geleceğine değinmiştir. Birincisi “halîm” anlamıyken, ikincisi devam ve sebât etme yani bâkî anlamıdır. Ona göre halîm anlamında sabûr isminin Allah’a izâfesiyle sabırsızlık ve cezalandırmada acelecilik Allah’tan nefyedilmiş olur.<sup>579</sup>

**Sâdık:** Sadık ismi “sıdk” kökünden türemiştir. Bağdâdî sıdkın haberler için söz konusu olduğunu, herhangi bir haberin muhakkak sıdk (doğru) veya kizbden (yalan) biri ile vasıflanacağını söylemiştir. Emir ve nehiy gibi sözün kısımları ise ona göre haberin dışındadır.<sup>580</sup> Müellif Allah için sâdık isminin kullanılmasını Allah’ın mütekellim olmasını kabul etmeyle ilgili görmüştür. Zira Allah’ın kelâmını kabul etmeyen kelâmın bir özelliği olan sıdkı da kabul etmeyecektir. Bağdâdî ümmetin genelinin Allah’ın

---

<sup>578</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 128a-128b. Hattâbî’nin de Bağdâdî’nin tercih ettiği bu anlamı “samed” isminin anlamı olmaya elverişli olarak değerlendirdiğini görmekteyiz. Hattâbî’nin gerekçesi “s-m-d” kökündeki yönelme anlamının, ihtiyaç ve sıkıntı durumunda mahlûkâtın Allah’a yönelmesini ifade etmesidir. Bkz. Hattâbî, *Şe’nü’d-duâ*, 85.

<sup>579</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 128b-129b. Genel olarak esmâ-i hüsnâ şerhlerinde sabûr ismi halîm anlamında değerlendirilmiştir. Bkz. Zeccâc, *Tefsîrü esmâillahi’l-hüsnâ*, 65; Hattâbî, *Şe’nü’d-duâ*, 98; Kuşeyrî, *et-Taḥbîr*, 95; Râzî, *Levâmi’*, 353. Aralarındaki farkı Hattâbî şöyle ifade etmiştir: Sabûr sıfatında cezalandırılmadan emin olmama durumu söz konusuysen, halîm sıfatında emin olma durumu vardır. Bkz. Hattâbî, *Şe’nü’d-duâ*, 98.

<sup>580</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 30a-130b.

kelâmını kabul ettiği gibi bu kelâmla haber vermesinde, emir ve nehiyelerini vaz' etmesinde sâdik olduğunu da kabul ettiklerini belirtmiştir. Ona göre Allah'ın sâdik olması kelâmı ezeli olduğu için ezeldir. Ancak Allah'ın kelâmını hâdis kabul eden Mu'tezile ve Neccâriyye gibi gruplar Allah'ı ezelde sâdik olmakla niteleyemeyeceklerdir. Dolayısıyla onlara göre bu sıfat fiilî sıfat olacaktır. Bağdâdî Ehl-i sünnet içinde Allah'ın sıdkını ezeli olarak ifade etme noktasında ma'dûma hitabı câiz görüp görmemeye bağlı olarak bir ihtilaftan bahsetmiştir. Buna göre Eş'arî ma'dûma hitabı câiz gördüğü için Allah'ın sâdik olmasını ezeli olarak değerlendirmiştir. Kalânîsî ise ma'dûma hitabı câiz görmediğinden kelâmın emr, nehiy ve haber gibi kısımlarının muhatapların var olmasıyla gerçekleştiğini ifade etmiştir. Bununla beraber Kalânîsî Allah'ın ezeli kelâmını ifade ettikleri için Allah'ın haberi ve sıdkını hâdis kabul etmekten de kaçınmış ancak bu kısımların söz konusu olmasını muhatapların varlığına bağlı görmüştür.<sup>581</sup> Esasında bu iki anlayışa göre de sonuç olarak Allah'ın sâdik olmasının ezeli bir zât sıfatı olduğu söylenebilir.

Bağdâdî Ehl-i sünnet'in Allah'ın sıdkını ezeli olarak kabul ettikleri için zıddı olan kizbi Allah için imkânsız gördüklerini dile getirmiştir. Zira sıdk ezeli bir sıfatı olduğu için sıdkın zıttı kendisi için imkânsız olur. Ancak sıdkı fiilî bir sıfat olarak görenler Allah'ın kizbe kudreti olduğunu fakat çirkinliğinden ve ilâhî ilâhlıktan çıkaracağını bildiği için bunu yapmayacağını söylemişlerdir. Müellife göre bu anlayış Allah'ın fiillerinde bir faydaya ulaşma ve bir zarardan korunma amacının olduğunu ifade eder. Bu ise muhtaç olma anlamına gelir ki Allah bundan münezzehtir.<sup>582</sup>

**Dâr:** "Dâr" isminin ancak "nâfi'" ismiyle birlikte kullanılabileceğini belirten Bağdâdî, bu ismin her çeşit zararın ve her türlü faydanın yaratıcısının Allah olduğunu ifade ettiğini söylemiştir. Müellife göre dâr isminin sözlükte iki anlamı vardır. Bu anlamlardan birine göre dâr ismi zararla aynı anlamı ifade ederken diğerine göre bir şeyin var olmasıyla veya bir fiiliyle zararın ortaya çıkması anlamına gelir. Örneğin bir ilacın bir şey için zararlı/dâr olması bu anlamdadır. Dâr ismi iki anlamıyla da Bağdâdî'ye göre her türlü fayda ve zararın hakikatte Allah'ın yaratmasıyla gerçekleştiğini gösterir. Bu noktada müellif zararların yaratılmasını Allah'tan başkasına

---

<sup>581</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 132a-133a.

<sup>582</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 133b.

nispet eden düalist yaklaşımları ve Mu‘tezile’nin mâsiyetin hâlıkının Allah olmasını reddetmesini eleştirmiştir. Öte yandan zararın cisimlerin tabiatından kaynaklandığını ve yıldızların fayda ve zarara mâlik olduğu gibi görüşleri de dâr ismi kapsamında kabul edilemez bulmuştur.<sup>583</sup>

**Zâhir:** Bağdâdî’ye göre “zâhir” ismi “bâtın” ismiyle birlikte isim çifti olarak kullanılır. Bu isim “kavî” ismi gibi kuvvetli olma anlamına geldiği gibi mağlup eden anlamına da gelir. Kuvvetli anlamına göre ezeli bir sıfat olurken galebe anlamında fiilî sıfattır. Öte yandan müellif, bâtin ismiyle birlikte kullanıldığında bu iki isim için “akıl sahiplerine delillerle zâhir, duyularla idrak edilemeyen bâtin”, “kendine delâlet eden fiilleriyle zâhir, başka bir şeye benzetilememesi bakımından bâtin”, “işlerin dış yüzünü ve iç yüzünü bilen”, “dostlarının kalbinde zâhir, düşmanlarının kalbinde bâtin” “anlayış/fehm sahipleri için zâhir, vehim sahipleri için bâtin” şeklinde birçok anlamın dile getirildiğini de ifade etmiştir.<sup>584</sup>

**Adl ve Âdil:** Bağdâdî, “adl” isminin mastar olmakla birlikte isim yerine kullanıldığını söylemiştir. Allah’ın adl olması ise ona göre âdil olma veya adaletin/adlin sahibi olma anlamına gelir. Adaleti “fâilin yapma hakkı olan şey” olarak tanımlayan müellif Allah’ın mâsiyetleri yaratmasının da bu tanıma göre adalet olduğunu vurgulamıştır. Zira mâsiyetlerin zulüm olması, Allah’ın yaratmasıyla değil kulun kesbiyle ilgilidir. Bağdâdî’ye göre Allah’ın adl olması iki şekilde açıklanabilir. Birinci olarak ayrılma ifade eden “udûl” anlamında Allah’ın eksik ve kusur çağrıştıran sıfatlardan uzak olması anlamına gelir ki bu anlama göre adl sıfatı Allah’ın ezeli sıfatı olur. İkinci olarak Allah’ın tüm fiillerinde âdil olmasını ifade eder ki bu anlama göre ise fiilî sıfat olur.<sup>585</sup> Adaletin mukabili olarak kullanılan zulüm ise bir şeyi olması gereken yere koymama, hikmetten sapma, bâtıla düşme, mülkü eksilme gibi anlamlara gelir. Müellife göre bu anlamlardan hiçbirisi Allah’a izâfe edilemez.<sup>586</sup> Bağdâdî bu isim kapsamında ta’dil ve

---

<sup>583</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 134b-135b.

<sup>584</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 135b-137a.

<sup>585</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 137a-137b. Adl isminin iki mânası olarak ifade edilen bu anlamları Râzî “Ashabımız adl ismiyle ilgili iki açıklama zikretmiştir.” şeklinde aynen aktarmıştır. Bkz. Râzî, *Levâmi*, 252. Bu gibi durumlar ilk bölümde de belirttiğimiz gibi Râzî’nin *el-Esmâ ve’s-sifât*’tan kesin olarak istifade ettiğini gösterirler.

<sup>586</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 138a-138b.

tecvîr olarak ifade edilen konulara da değinmiş, Allah'ın her şeyin irade edeni ve yaratani olmakla zulmetmediğini ve hikmetsizlik yapmadığını söylemiştir.<sup>587</sup>

**Azîz:** Azîz isminin sözlükte galip olan, kimsenin kendisine ilişemediği, şiddetli ve kuvvetli gibi anlamlara geldiğini sıralayan Bağdâdî, bu anlamlara göre azîz isminin farklı sıfat kategorilerinde yer alacağını söylemiştir. Buna göre galip gelme anlamında azîz ismi fiil nedeniyle hak edildiği için fiilî sıfattır. Kimsenin kendisine ilişmemesi anlamında kusur sıfatlarını engellemiş olması itibariyle ezeli zât sıfatıdır. Şiddetli olma anlamında azabının şiddetini ifade eder ki fiilî sıfattır. Kuvvetli olma anlamında ise ezeli kudret sıfatına râci olduğu için ezeli zât sıfatı olur.<sup>588</sup>

**Azîm:** Bağdâdî “azîm” isminin sözlükte mertebesi yüce olan, cüssesi iri olan ve sayısı çok olan anlamlarının bulunduğunu aktarmıştır. Ona göre Allah için bu son iki anlam uygun değildir. Çünkü Allah için parça ve miktardan bahsedilemez. Dolayısıyla bu isim Allah'ın yüceliğini, saltanatının büyüklüğünü, iradesinin her şey de geçerli olduğunu gösterdiği gibi ilim, kudret, sem‘ ve basarının da bütün mâlumları, makdûrları, görülebilir ve duyulabilir şeyleri kuşattığını ifade eder.<sup>589</sup>

**Afûv ve Âfi:** Âfi ismini “afv” kökünden müştak, “afûv” ismini de bu kökün mübalağası olarak ifade eden Bağdâdî, afv ile ilgili fazl ve mahv/silme mânalarını dile getirmiştir. Buna göre Allah'ın söz konusu isimleri Allah'ın fazlıyla günahkârların günahlarını silip, onları affetmesi ve cezalandırmaması anlamına gelir. Müellif bu isimleri günahtan sonra söz konusu oldukları gerekçesiyle fiilî sıfat kategorisinde değerlendirmiştir.<sup>590</sup>

**Âlim, Alîm ve Allâm:** Bağdâdî ilmi olan anlamındaki âlim isminin<sup>591</sup> ilim kökünden türediğini, alîm ve allâm isimlerinin ise âlim vasfının mübalağası olduğunu söylemiş, mübalağa bakımından allâm isminin alîm isminden daha üstün olduğunu vurgulamıştır. Ona göre “âlimü'l-ğayb” ve “allâmü'l-ğuyûb” şeklinde izâfetleriyle bu iki isim

---

<sup>587</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 139a-140b.

<sup>588</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 141a-142b.

<sup>589</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 142a-142b.

<sup>590</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 142b-143a. Esasında naslarda “afûv” ismi söz konusudur. Fakat müellif aynı şeyi ifade ettiği düşüncesiyle eş değer gördüğünden olsa gerek “âfi” ismini de Allah'a nispet etmiştir. Benzer bir tutumu Hattâbî'de de görmekteyiz. Nitekim Hattâbî, afûv ismini açıklarken bu isim yerine âfi ismini de kullanmıştır. Bkz. Hattâbî, *Şe'nü'd-duâ*, 91.

<sup>591</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 147b.

Allah'tan başkası için kullanılamaz. Ancak izâfetsiz şekilde bu üç isim de Allah'tan başkası için kullanılabilir. Ayrıca müellif “allâme” nitelemesindeki mübalağa ifade eden “ta” harfinin Allah'ın isimlerinde bulunamayacağını da belirtmiştir.<sup>592</sup>

Bağdâdî bu üç ismi sübûtî anlamda Allah'a izâfe etmeyi vâcib görmüştür. Bu isimleri kabul etmemeye yahut selbî anlamda değerlendirmeye ise şiddetle karşı çıkmıştır. Ona göre Allah ezeli olarak âlimdir. İlminin sonradan meydana gelmesi, zâtından gayrı görülmesi, mâlumâtıyla aynı görülmesi ve Allah'ın zâtını bilmediğinin iddia edilmesi kabul edilemez.<sup>593</sup>

Allah'ın âlim oluşunun ezeli ilim sıfatıyla olduğunu belirten Bağdâdî, ilim sıfatının zâtın aynısı olarak değerlendirilemeyeceğini söylemiştir. Bu ilim sıfatıyla Allah'ın icmâli ve tafsilî olarak bütün mâlumâtı bildiğini dile getiren müellif, Allah'ın ilminin zarûri veya müktesep yahut nazarla elde edilmiş bir ilim olmadığı hakkında Ehl-i sünnet kelâmcılarının icmâ ettiğini belirtmiştir.<sup>594</sup> Ona göre Allah'ın ilim sıfatını kabul etmemek, aksi iddia edilse bile bu isimlerini de kabul etmemek anlamına gelir.<sup>595</sup>

**Alî:** Bağdâdî bu ismin “ulüv” kökünden türediğini, feil vezninde olup fâil vezni anlamını ifade ettiğini söylemiştir. Ona göre “ulüv” mastarı sözlükte üç anlam için kullanılır. Bunlar mekân olarak yükseklik, rütbe olarak yükseklik ve galip gelme anlamlarıdır. Bağdâdî bu üç anlamın da bazı tasarruflarla Allah'ı niteleme için uygun olacağını düşünmüştür. Buna göre mekân anlamındaki yükseklik Allah için uygun olamayacağı için bu anlamda Allah'ın alî olması mekânsal olarak üstünde kimsenin olmamasını ifade eder. Rütbe olarak yükseklik Allah'ın şanının yüce olup hiçbir şeyin O'na benzememesi anlamına gelir ki alî ismi bu mânada Allah'ın zâtıyla hak ettiği ezeli zât sıfatı olur. Galip gelme anlamı ise fiille gerçekleştiği için bu mânada alî ismi ezeli olmayan fiilî bir sıfattır.<sup>596</sup> Birinci anlamda hiç kimsenin onun üstünde olmamasının nasıl bir sıfat oluşunu müellif ifade etmese de kendi anlayışına göre bunun da ezeli zât sıfatı olduğu anlaşılmaktadır. Bu isim kapsamında Bağdâdî Allah'a nispet edilen “ulüv”

---

<sup>592</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 143b.

<sup>593</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 144a-144b.

<sup>594</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 145b.

<sup>595</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 147b.

<sup>596</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 150b-151a.

ve “istivâ” gibi ifadelerle ilgili tartışmalara da değinmiş, tenzih anlayışına uygun te’viller önermiştir.<sup>597</sup>

**Ğafûr, Ğâfir ve Ğaffâr:** Bağdâdî bu üç ismin de örtme anlamındaki “mağfiret” ve “ğufrân” masterlarından türediğini, kulun günahını Allah’ın affedip bir daha izhar etmeyecek şekilde üstünü kapatması anlamına geldiğini söylemiştir. Ona göre bu üç ismin derece olarak bir sıralaması vardır. Ğafûr, Ğâfir anlamının mübalağasını ifade ederken Ğaffâr daha fazla mübalağa ifade eder. Bu sıralamayı müellif “Allah’ın bir kere affetmesi Ğâfir, defalarca affetmesi Ğafûr, sürekli affetmede devâm etmesi ise Ğaffâr anlamındandır.” şeklinde de ifade etmiştir.<sup>598</sup> Bu isimler ona göre hâdis affetme fiili nedeniyle hak edildiği için ezeli olmayan fiilî sıfatlardandır. Bağdâdî mağfiretin Allah için aklen câiz olduğunu, Şerîat’la ise Allah’ın affının belli bir çerçeveye oturtulduğunu söylemiştir. Buna göre Allah şirki tövbe olmaksızın affetmeyeceğini bildirmiştir. Diğer günahlar ise onun meşîetine bağlıdır. Dilerse affeder; dilerse de cezalandırır.<sup>599</sup>

**Ganî:** Ganî isminin zât sıfatı olmasında ümmetin icmâ ettiğini belirten Bağdâdî, ezeli olarak Allah’ın ganî olup hiçbir şeye muhtaç olmadığını söylemiştir. Ona göre bu ismin Allah’a izâfe edilmesiyle aslahın, ‘ıvazın vb. Allah’a vâcip olduğu yönündeki iddialar da geçersiz olmuş olur. Zira tüm bu vâcip görmeler de Allah’ın o fiilleri yapmaması takdirinde hikmetsizlik olacağı ve ulûhiyetin anlamsızlaşacağı eleştirileri söz konusudur. Bu ise Allah’ın bir zarardan korunmak için bir şeye ihtiyaç duyması anlamına gelir ki Allah ganî olmamış olur. Halbuki Allah hiçbir şeye muhtaç değildir. Bütün insanların kâfir olması dahi Allah’ın bu sıfatından bir şey eksiltmez. Öte yandan müellif, Allah’ın ganî olmasına mukabil insanın ise her şeyiyle Allah’a muhtaç olduğuna dikkat çekmiştir. Şöyle ki, insanın varlığı Allah’ın onda bekâ yaratmasıyla devam ettiği gibi, yaptığı her şey de Allah’ın yardımıyla gerçekleşir. Bunun için âyette

---

<sup>597</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 151a-153a.

<sup>598</sup> Hattâbî ise Ğafûr ve Ğaffâr ismini eşit olarak görmüş, aralarındaki farkı taalluk ettikleri zamanla irtibatlı olarak değerlendirmiştir. Ona göre Ğaffâr ismi kulun günahlarını Allah’ın dünyada setr edip izhar etmemesi anlamındayken, Ğafûr ismi ahirette günahların affedilmesi ve kulun cezalandırılmaması anlamındadır. Bkz. Hattâbî, *Şe’nü’ d-duâ*, 65.

<sup>599</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 153a-153b.



“Siz Allah’a muhtaçsınız. Allah ise bütün övgülere layık hamîd, hiçbir şeye muhtaç olmayan ganîdir.” (el-Fâtır 35/15) buyurulmuştur.<sup>600</sup>

**Fâtih ve Fettâh:** Bağdâdî bu isimlerin “feth” mastarından türediğini söylemiştir. Feth sözcüğünün ise hüküm verme, yardım etme ve kapalı bir şeyi açma anlamlarına geldiğini belirtmiştir. Ona göre bu üç anlama göre de Allah için fâtih ve fettâh isimleri uygundur. Zira Allah kulları arasında hüküm veren, onlara yardım eden ve karşılaştıkları sıkıntı ve darlığı kaldırıp hayırlı çıkışlar lütfedendir. Bu üç anlamın da fiile bağlı olduğunu söyleyen müellif, fatih ve fettâh isimlerini ezeli olmayan fiilî sıfat kategorisinde değerlendirmiştir.<sup>601</sup>

**Kâdir, Kadîr ve Muktedir:** Bağdâdî kadîr isminin kâdir anlamının mübalağası olduğunu, muktedir isminin ise daha fazla mübalağa ifade ettiğini söylemiştir.<sup>602</sup> Kâdirin anlamı hakkında ise iki şeye dikkat çekmiştir. Birisi “hiçbir şeyin kendisini aciz bırakmadığı, her şeye güç yetiren” anlamı iken diğeri “takdir eden” anlamıdır. Birinci anlamın hakiki olarak sadece Allah için söz konusu olduğunu söyleyen müellif, bu anlamdaki kâdiri “kudreti olan” şeklinde ifade etmiştir. Ona göre Allah’ın kâdir olması ezeli kudret sıfatıyladır. Dolayısıyla Allah ezeli ve ebedi kâdirdir. Bu noktada Ebü’l-Hüzeyl’in Allah’ın maddîlerinin sonlu olduğu, buna bağlı olarak bir noktadan sonra bir sükûnun hâkim olup Allah’ın hiçbir şeye güç yetiremeyeceği iddiasına şiddetle karşı çıkmıştır. Allah’ın kudretinin ezeli ve ebedi olduğunu vurguladığı gibi bütün maddîlere kâdir olduğunu da eklemiştir. Ona göre var olması mümkün olup aklen imkânsız olmayan her şeye Allah kâdirdir. Varlığı imkânsız olan şeylere ise Allah kâdir olmakla vasıflanmadığı gibi aciz olmakla da vasıflanmaz. Zira imkânsız, ne kudretin ne de aczin konusudur.<sup>603</sup>

**Kavî:** Kavî isminin sözlükte kâdir anlamında kullanılabildiğini ifade eden Bağdâdî, kuvvetle kudreti eşitleyen bu anlama göre kavî isminin kâdir ismi gibi Allah’ın ezeli bir

---

<sup>600</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 154b-155a.

<sup>601</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 155a-155b.

<sup>602</sup> Esmâ-i hüsnâ şerhlerinde genel olarak muktedir isminin kâdir isminden daha fazla mübalağa ifade ettiğine dikkat çekilmekle birlikte kadîr ismiyle muktedir isminin mukayyesine yer verilmemiştir. Bkz. Zeccâc, *Tefsîrü esmâillahi’l-hüsnâ*, 59; Hattâbî, *Şe’nu’d-duâ*, 86; Gazzâlî, *Maksadü’l-esnâ*, 104; Râzî, *Levâmi’*, 321-322. Fakat Bağdâdî harf ziyadesinin mânâyı ziyadeleştirmesine binaen görüldüğü üzere “muktedir”in “kadîr”den daha fazla mübalağa ifade ettiğini söylemiştir. Bkz. Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 156a.

<sup>603</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 156a-157b.

sıfatı olduğunu söylemiştir. Yanı sıra müellif kavî isminin kuvveti şiddetli yani “metîn” mânasında kullanıldığını da eklemiştir.<sup>604</sup>

**Kâhir ve Kakhâr:** Kakhâr isminin kâhir isminden daha fazla mübalağa ifade ettiğini ve iki ismin de galebe anlamındaki “kahr” mastarından türediğini ifade eden Bağdâdî, bu isimleri Allah’ın fiillerinden türemiş vasıflar olarak görmüştür. Dolayısıyla bu isimler ezeli sıfat değildirler. Müellif kahrın kuvvet anlamında da kullanıldığını söylemiştir. Bu anlama göre ise söz konusu isimler ezeli sıfatlar olacaklardır. Ancak ona göre galebe anlamı daha isabetlidir. Ayrıca o, bu isimle aynı mânada gördüğü gâlib isminin de “Allah emrinde galiptir.” (Yûsuf 12/21) âyetine göre Allah’ın ismi olduğunu söylemiştir. Ancak esmâ-i hüsnâ rivayetinde geçmediği için “ğayn” harfinde bu isme yer vermemiştir. Allah’ın gâlib olması ona göre zorba zalimler için bu dünyada, bütün düşmanları içinse ahirette söz konusudur. Müellif düalist yaklaşımlardaki Allah’ın mağlup olmasını ifade eden anlatıları kezâ Mu‘tezile’nin Allah’ın irade ettiğinin olmaması, irade etmediğinin olması şeklinde görüşlerini bu isimlerin mânasına aykırı bulmuştur. Ona göre Allah emrinde galiptir. Dilediğini yapar, dilediği şekilde de hükmeder. Her istediği olduğu gibi istemediği hiçbir şey de var olamaz.<sup>605</sup>

**Kuddûs:** Bağdâdî kuddûs ismini iki şekilde açıklamıştır. Birincisi Allah’ın ayıplardan temiz olmasıdır. Ona göre bu anlamda kuddûs ismi ezeli zât sıfatıdır. İkincisi ayıp ve kusurlardan tenzih edilen yani mukaddes anlamına gelir. Tenzih etme kulların hâdis fiili olduğu için bu anlama göre kuddûs ismi kulların fiillerinden türemiş ezeli olmayan fiilî bir sıfat olacaktır. Ayrıca Bağdâdî bu ismin Allah’a nispetiyle Allah hakkında yakışıksız tasavvurların da reddedilmiş olduğunu belirtmiştir.<sup>606</sup>

**Kâbız:** Bağdâdî, kâbız isminin Allah için ancak bâsıt ismiyle birlikte kullanılacağını, kullar içinse kâbizü’l-mâl/malı alan ve bâsütü’l-bisât/sergiyi seren gibi ayrı olarak ve bir şeye izâfetle kullanılabileceğini söylemiştir. Ona göre bu iki isim Allah’ın göklerle yeri dürmesi ve yayması anlamında olduğu gibi kulların rızıklarını daraltıp genişletmesi anlamında da olabilir. Keza gölgeyi kısaltıp uzatma ve sadakayı kabul edip bol rızık

---

<sup>604</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 158a-158b. Öte yandan birçok esmâ-i hüsnâ şerhinde kuvvetin kudretten daha fazlalık ifade ettiği, diğer bir deyişle kuvvetin kudretin tastamam oluşu anlamına geldiği de söylenmiştir. Bkz. Zeccâc, *Tefsîrü esmâillahi’l-hüsnâ*, 54; Hattâbî, *Şe’nü’l-d-udâ*, 77; Râzî, *Levâmi’*, 298.

<sup>605</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 158b-159a.

<sup>606</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 159a-159b.

verme anlamı da bu iki isim için mümkündür. Öte yandan müellif kâbiz ve bâsıt isimlerinin fiilî sıfat olduğu hakkında Ehl-i sünnet kelâmcılarının icmâsının bulunduğunu da ifade etmiştir.<sup>607</sup>

**Kayyûm ve Kayyâm:** Bağdâdî esmâ-i hüsnâ rivayetlerinin yanı sıra Kur'an-ı Kerîm'de de bulunan bu ismi, kıraat imâmlarının ekserisinin “kayyum” Hz. Ömer'in ise “kayyâm” şeklinde okuduğunu, fakat mushafa kayyûm şeklinde yazıldığını söylemiştir.<sup>608</sup> Ona göre bu iki ifade aynı ismin farklı telaffuzlarından ibarettir. Müellif bu isim için iki anlamın söz konusu olduğunu ifade etmiştir. Birincisi bütün nefislerin rızıkları, ecelleri ile amellerinin karşılıklarının Allah'ın tasarrufunda bulunmasıdır. Bu anlama göre kayyûm ismi Allah'ın ezeli olmayan fiilî bir sıfatı olacaktır. İkincisi devâm eden ve bâkî olan anlamıdır. Buna göre ise kayyûm bekâ mânasında olduğu için Allah'ın ezeli sıfatı olacaktır. Ayrıca Bağdâdî kelâmcıların Allah'ın nefsiyle kâim olduğu ifadeleriyle mekâna muhtaç olmadığını kastettiklerini belirtmiştir. Ona göre hakikatte Allah'tan başka zâtıyla kâim yoktur. Cevher ise ancak Allah'ın kâim kılmasıyla kâim olabilir.<sup>609</sup> Ancak Bağdâdî'nin zâtıyla kâim olmayı, yaygın olduğu üzere kayyûm isminin anlamı olarak değerlendirdiğini görememekteyiz.

**Kâbilü't-tevb:** Tövbeleri kabul eden anlamındaki bu ismin Allah'a izâfe edilmesi, Bağdâdî'ye göre mutlak mânada Allah'ın tövbeleri kabul eden olduğunu, dolayısıyla tövbeleri kabulüne bir sınır çekilemeyeceğini ifade eder. Öte yandan bazı mu'tezilîler bir kısım günahlara devam ederken diğerlerinden veya bir günahı bir daha işlemekten aciz kalınca o günahı tövbenin makbul olmadığını söylemişlerdir. Bağdâdî'ye göre kâbilü't-tevb isminin bütün tövbeleri kapsaması tüm bu görüşleri geçersiz kılar.<sup>610</sup>

**Kebîr:** Bağdâdî'ye göre Allah'ın kebîr ismi zâtıyla hak sahibi olduğu ezeli bir sıfatıdır ve üç anlamı vardır. Bu anlamlara göre kebîr ismi birinci olarak Allah'ın sınırı ve sonu olmaması itibarıyla her şeyden büyük olmasını gösterir. İkinci olarak Allah'ın benzeri ve misli olamayacak kadar her şeyden büyük olduğunu ifade eder. Üçüncü olarak ise

---

<sup>607</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 160a.

<sup>608</sup> Bu ismin iki şekilde okunduğuna dair bkz. Zeccâc, *Tefsîrü esmâillahi'l-hüsnâ*, 56; Zeccâcî, *İştikâku esmâillah*, 108; Râzî, *Levâmi'*, 308.

<sup>609</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 160a-160b.

<sup>610</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 160a.

Allah'ın kudretinin her şeye yetmesi ve iradesinin her şeye geçerli olması itibariyle her şeyden büyük olması anlamına gelir.<sup>611</sup>

**Kerîm:** Kerem kökünden türeyen kerîm isminin beş anlamda olabileceğini söyleyen Bağdâdî, tüm bu vecihleri sayıp hangi anlama göre zât, hangi anlama göre de fiilî sıfat olduğunu tespit etmeye çalışmıştır. Buna göre birinci olarak kerîm ismi cûd/cömertlik anlamında keremden türemiştir. Ehl-i sünnet kelâmcılarının cûdu iki şekilde anladığını dile getiren Bağdâdî, bu anlamlardan birinin verme, diğerinin ise vermenin zor gelmemesi olduğunu söylemiştir. Ona göre verme anlamında kerîm ismi fiilî bir sıfatken, vermenin zor gelmemesi anlamında ezeli zât sıfatıdır. İkinci olarak kerem kusurları örtme ve kusurları düzeltme ahlakını ifade eder. Allah için ahlaklılık gibi bir niteleme de bulunmasak da Allah'ı kusurları örten ve hataları düzelten şeklinde niteleyebiliriz. Bu anlamda kerîm ismi fiilî sıfat olacaktır. Üçüncü olarak kerîm verdiğini başa kakarak ve geri isteyerek rencide etmeyen anlamına gelir. Bu anlama göre de fiilî sıfat olacaktır. Dördüncü olarak başkasından üstün olan anlamındadır. Ancak Allah için cins, tür vb. şeyler söz konusu olmadığından bu anlamda kerîm ismi bir mukayeseyi değil Allah'ın sıfatlarında eşsiz oluşunu ifade eder ki ezeli zât sıfatı olur. Beşinci olarak ulaşılp küçük düşürülemeyen efendi/seyyid anlamına gelir ki Allah'ın kendisiyle rekabet edebilecek bir benzer ve mislinin olmamasını ifade eder. Bu anlama göre de kerîm ismi ezeli zât sıfatıdır.<sup>612</sup>

**Kâfi:** Müellif bizi ilgilendiren her şeye bize yeten anlamındaki kâfi ismini ümmetin dua ve yakarışlarında çokça kullandıklarını söylemiştir. Ona göre bu ismin ifade ettiği şekilde Allah'ın her şeye yeten olması Mu'tezile'nin iddiasının aksine Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu gösterir.<sup>613</sup>

**Kefil:** Kefil ismi Bağdâdî'ye göre Allah'ın kullarının rızıklarını tekeffül etmesi anlamına gelir. Bu anlamda ezeli olmayan fiilî bir sıfattır.<sup>614</sup>

---

<sup>611</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 161a-161b.

<sup>612</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 161b.-162b.

<sup>613</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 162b. Halîmî bu ismin kulun eksiklerini giderecek her şeyin Allah'ın elinde olduğunu ifade ettiğini belirtmiştir. Buna binaen ibadet, yöneliş ve umudun mercisinin sadece Allah olmasının gerekliliğinin vurgulamıştır. Halîmî, *Minhâc*, 1: 190.

<sup>614</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 162b.

**Latîf:** Bağdâdî latîf isminin sözlükte nimet verme, ihsânda bulunma, ince ve küçük olma anlamlarının bulunduğunu söylemiştir. İnce ve küçük olma anlamlarının Allah için uygun olamayacağını dile getiren müellif, latîf isminin Allah'ın kullarına nimet ve ihsanda bulunması anlamında olduğunu söylemiş, bu anlama göre latîf isminin fiilî bir sıfat olacağını vurgulamıştır. Öte yandan Bağdâdî latîf ismini ilme ve hikmete râci şekilde zât sıfatı olarak değerlendirilmesinin de yaygın olduğunu belirtmiştir. Ona göre latîf isminin bu şekilde değerlendirilmesi bir yanılıdır. Zira bu anlamın sözlükte bir karşılığı yoktur.<sup>615</sup> Bu isim kapsamında Bağdâdî istîlâhî anlamda lütuf ve aslah tartışmalarına da uzunca yer vermiştir.<sup>616</sup>

**Mübdi':** Sözlükte izhar etme, ortaya çıkarma anlamına gelen “ibdâ” mastarından türeyen mübdi' ismi, Bağdâdî'ye göre Allah'ın eşyayı yokluktan varlığa benzersiz şekilde çıkarmasını ifade eder. Ona göre bu ismin Allah'a izâfesiyle bir yaratıcı kabul etmeyen veya Allah'ın yaratıcılığını belli şeylerle sınırlandıran tüm anlayışlar reddedilmiş olur.<sup>617</sup>

**Mübîn:** Bağdâdî'ye göre mübîn isminin iki anlamı vardır. Birincisi zâhir ve belirgin anlamıdır. Zira Allah kendini tek ilâh, kâdir, âlim, mürîd, zıddı ve benzeri olmama gibi birçok şeyle tanıtmış, bu şekilde tasavvur bakımından zâhir olmuştur. İkincisi izhar edip açıklayan anlamıdır. Buna göre ise mübîn ismi kulların dinî ve dünyevî işlerinde ihtiyaç duydukları şeyleri onlara açıklayan anlamına gelir. Esasen iki açıklamaya göre de bu isimde açıklama/beyân anlamı ön plandadır. Bu nokta da Allah'ın beyânının aklî ve şer'î kısımlarına ayıran Bağdâdî usûl-i fıkıh eserlerindeki tafsilâtıyla bu kısımlar üzerinde durmuştur.<sup>618</sup>

**Metîn:** Bağdâdî Allah'ın rezzâk, kuvvet sahibi ve metîn olduğunu (ez-Zâriyat 51/58) ifade eden âyetteki “metîn” kelimesinin meksûr ve merfû' olarak iki şekilde

---

<sup>615</sup> Bağdâdî'nin latîf isminin âlim anlamında değerlendirilmesine itirazı sözlükte karşılığı olmaması gerekçesiyedir. Bkz. Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 163a. Nitekim ilk dönem esmâ-i hüsnâ şerhlerinde latîf isminin âlim anlamında değerlendirildiğini görememekteyiz. Bkz. Zeccâc, *Tefsîrü esmillahi'l-hüsnâ*, 44-45; Zeccâcî, *İştikâkü esmâillah*, 138; Hattâbî, *Şe'nü'd-duâ*, 62; Halîmî, *Minhâc*, 1: 202. Ancak sonraki dönemlerdeki şerhlerde bu isimdeki ilim anlamına dikkat çekildiği de sıkça gözlenen bir durumdur. Örnek olarak bkz. Kuşeyrî, *et-Tahbîr*, 53; Gazzâlî, *Maksadü'l-esnâ*, 74-75; Râzî, *Levâmi'*, 253.

<sup>616</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 163a-165b.

<sup>617</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 165b-166b.

<sup>618</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 166b-168a.

okunduğunu söylemiştir. Meksûr olması durumunda metîn kuvvetin sıfatı olurken, merfû‘ olduğu takdirde Allah’ın sıfatı olacaktır. Bağdâdî Cübbâî’nin kalın anlamına geldiği gerekçesiyle metîn isminin Allah’a izâfe edilemeyeceğini söylediğini aktarmıştır. Ona göre Cübbâî bu noktada hatalıdır. Zira metîn sözlükte şiddetli/şedîd anlamındadır. Allah ise kuvveti şiddetli olandır/şedîdü’l-kuvve. Zira onun kuvvet ve kudreti bütün makdûrlara şâmdir. Bu açıdan metîn isminin Allah’a nispetinde Bağdâdî’ye göre bir sakınca yoktur.<sup>619</sup>

**Mecîd ve Mâcid:** Bu iki ismin türediği “mecd” kökünün sözlükte “çok ve geniş şeref”<sup>620</sup> anlamında kullanıldığını belirten Bağdâdî mâcid isminin şeref sahibi anlamına geldiğini, mecîd isminin ise bu anlamın mübalağasını ifade ettiğini söylemiştir. Bu anlama göre söz konusu isimler zât sıfatı olacaklardır. Ayrıca Bağdâdî’ye göre bu isimler Allah’ın hayır ve lütuflarının çok ve geniş olması anlamına da gelirler. Buna göre ise mezkûr isimler Allah’ın fiilî sıfatı olurlar. Öte yandan “Zü’l-arşi’l-mecîd” (el-Burûc 85/15) âyetindeki “mecîd”in arşın mı yoksa Allah’ın mı sıfatı olduğu noktasında ihtilaf edildiğini de dile getiren müellif, çoğunluğun Allah’ın sıfatı olarak değerlendirdiğini aktarmıştır.<sup>621</sup>

**Mucîb:** Bağdâdî mucîb isminin iki anlamda Allah’a izâfe edilebileceğini söylemiştir. Birincisi isteğini vererek kulun talebini Allah’ın cevaplandırması anlamıdır. Bu anlama göre mucîb ismi Allah’ın fiilî sıfatı olur. İkincisi başkasının sorusuna kelâmıyla cevap veren anlamıdır. Bu anlama göre mucîb ismi kelâm sıfatına râci olduğu için ma‘dûma hitabı câiz görenlere göre ezeli sıfat olacaktır. Ancak ma‘duma hitabı câiz görmeyenler kelâmın hitap ve cevap gibi kısımlarını ezeli değerlendirmedikleri için bu isim onlara göre hâdis olarak nitelendirilemeye de ezeli sıfat olarak da nitelendirilemez.<sup>622</sup>

**Muhsî:** Sözlükte muhsî isminin üç anlam ifade ettiğini belirten Bağdâdî, bunları sayı sayma, bilme ve güç yetirme olarak sıralamıştır. Ona göre sayı sayma anlamı Allah için uygun değildir. Çünkü Allah yarattığı her şeyin sayısını ezeli olarak bilir. Bilme ve güç yetirme anlamı ise Allah için uygundur. Bu iki anlama göre muhsî ismi Allah’ın her

---

<sup>619</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 168a.

<sup>620</sup> Râzî bu ifadenin yerine “tam ve kâmil şeref” tabirini kullanmıştır. Bkz. Râzî, *Levâmi*‘, 288.

<sup>621</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 168a-168b.

<sup>622</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 168b-169a.

şeyin sayısı ile sıfatını bilmesini ve her şeye güç yetirmesini ifade eder. Buna göre muhsî ismi ezelf ilim ve kudret sıfatına râci olduğu için ezelf zât sıfatı olur. Öte yandan müellife göre “Allah her şeyin adedini bilmiştir.” (el-Cin 72/28) âyetindeki anlamıyla muhsî ismi Allah’ın ezelf olarak her şeyin adedini bilmesini ifade etmesiyle, eşyanın sonlu olduğunu ortaya koyduğu gibi şeylerin sonsuzluğunu kabul eden anlayışları da geçersiz kılmıştır.<sup>623</sup>

**Muhît:** Bağdâdî muhît isminin sözlükte kuşatma ve bilme anlamına geldiğini söylemiştir. Ona göre kuşatma anlamında muhît ismi Allah’ın kâfirleri kısıklarak yakalayıp cehenneminde toplaması anlamına gelir. Bu anlamda muhît ismi fiilî bir sıfattır. Allah’ın her şeyi bilmesi anlamında ise ilim sıfatına râci olduğu için ezelf zât sıfatı olur.<sup>624</sup>

**Muhyî ve Mümît:** Bağdâdî hayatı ve ölümü var eden anlamındaki bu iki ismin fiilî sıfat olduğu noktasında Ehl-i sünnet kelâmcılarının icmâ ettiğini söylemiş<sup>625</sup>, bu iki isim kapsamında kelâmî birçok meseleyi de tafsilâtıyla ele almıştır. Hayat ve ölümün mâna olması, öldürme ve diriltmenin sadece Allah’a ait olması, haşrin gerçekleşeceği, ruh olmaksızın Allah’ın hayat yaratabileceği, diriltmenin zamanı, kabirde diriltme olup olmayacağı, melekler, cinler ve şeytanların da Allah’ın öldürme ve diriltmesinin konusu olması, ecel meselesi, maktülün eceli vb. birçok konu bu kapsamda sayılabilir. Ayrıca müellif bu isimlerin Allah’a izâfesiyle mezkûr konulardaki yanlış anlayışların reddedilmiş olacağını da vurgulamıştır.<sup>626</sup> Öte yandan o, tefsirlerde çokça tartışılan “Dediler ki: Rabbimiz bizi iki kere öldürdün iki kere de dirilttin...” (el-Mü’min 40/11) âyetinde ifade edilen iki öldürme ve diriltmenin ne olduğunun üzerinde de durmuştur.

---

<sup>623</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 169a-169b. Esmâ-i hüsnâ şerhlerinin hemen hemen tamamında muhsî isminin ilim sıfatı kapsamında değerlendirildiğini görmekteyiz. Bkz. Zeccâc, *Tefsîrû esmâillahi’l-hüsnâ*, 55; Hattâbî, *Şe’nu’l-duâ*, 79; Halîmî, *Minhâc*, 1: 198-199; Kuşeyrî, *et-Tahbîr*, 83; Gazzâlî, *Maksadü’l-esnâ*, 101; Râzî, *Levâmi’*, 303. Bağdâdî ise görüldüğü üzere sayma, ilim ve kudret şeklinde üç anlamdan bahsedip ilim ve kudret anlamını bu isim için uygun bulmuştur. Dolayısıyla o, genelin kabulüne kudreti de eklemiştir. Öte yandan Ebû Bekir İbnü’l-Arabî de Bağdâdî gibi bu isimle ilgili ilim anlamıyla birlikte kudret anlamına da yer vermiştir. Ayrıca Bağdâdî’nin çekince bildirdiği sayı sayma anlamını da bir şeyin sayısını haber verme şeklinde kelâm sıfatı kapsamında değerlendirilebileceğini söylemiştir. Bu noktada Bağdâdî’den ayrılmakla birlikte onun sistematığını takip ettiğini de göstermiştir. Bkz. Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, *el-Emed*, 2: 35-36. Bu ise çalışmamızın ilk bölümünde üzerinde durduğumuz İbnü’l-Arabî’nin Bağdâdî’den istifade etmiş olduğu kanaatini destekleyen bir durumdur.

<sup>624</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 170a.

<sup>625</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 170a.

<sup>626</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 170a-170b.

Ona göre ilk öldürme ruh üfürülmeden önceki nutfenin durumunu ifade eder. İlk diriltme ise ruhun üflenmesiyle gerçekleşir. İkinci öldürme kişinin eceli gelip ölmesidir. İkinci diriltme ise haşirde söz konusu olur.<sup>627</sup>

**Muîd:** Mubdi' isminin mukâbili olarak kullanılan muîd isminin Bağdâdî'ye göre bir şey yok olduktan sonra onu tekrar var etme ve sürekli yaratmayı tekrarlama şeklinde iki anlamı vardır. Ona göre bu iki anlam da Allah için uygundur. Öte yandan müellif, Ehl-i sünnet kelâmcılarının Allah'ın haşirde canlıları tekrar var edeceği noktasında ittifak ettiğini ancak Kerrâmiyye'nin Allah'ın îade ettiği cismin ilk cismin aynısı olamayıp bir benzeri olacağını ileri sürdüğünü belirtmiş, arazların iadesi noktasında da tartışma bulunduğunu söylemiştir.<sup>628</sup>

**Melik, Mâlik, Melîk ve Mâlikü'l-mülk:** “M-l-k” kökünün sözlükte hamuru yoğurma anlamına geldiğine dikkat çeken Bâgdâdî, bu isimlerin “bir şeye sahip olup onda istediği gibi tasarruf eden” anlamına geldiğini söylemiştir. Ona göre Fâtiha suresindeki “din gününün mâliki/meliki” kıraatlerinden melik kıraati tercihe şayandır ve melik mâlikten daha fazla anlam ifade eder. Bu nedenle her melik mâlik iken her mâlik melik değildir. Açık olarak ifade etmese de müellif mâlikin sahiplik ifade ederken melikin sahipliği de kapsayan hükümlerlik ifade ettiğini kastetmiştir. Bağdâdî'ye göre hakiki anlamda melik sadece Allah'tır. Diğer melikler ise Allah'ın onları öyle kılmasıyla söz konusudurlar. Zira Allah'ın iradesi ve hükmü her şey de geçerlidir. Yaptığı hiçbir şeyde sorguya çekilemez. Ayrıca Bağdâdî bu isimlerin Allah'ın ezeli zât sıfatı olduğunu vurgulamıştır. Ona göre bu isimlerin ezelde olmasının anlamı, Allah'ın ma'dûmu hiçbir itiraz olmaksızın var etmeye mâlik olmasıdır. Zira Allah mevcutlara mâlik olduğu gibi ma'dûmlar üzerinde de tasarruf sahibidir.<sup>629</sup>

**Mü'min:** Sözlükte imânın tasdik anlamına geldiğini belirten Bağdâdî bu anlama göre mü'min isminin, kullarının kendi vahdâniyet ve ilâhlığına şehâdetlerini Allah'ın tasdik etmesi anlamına geldiğini söylemiştir. Nitekim müellif “*Allah, melekler ve ilim*

---

<sup>627</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 170a. Burada Bağdâdî iki ölüm ve iki hayatın hiçbir kısmında kabirdeki hayata değinmemiştir. Halbuki kabir azabını anlatırken hayat olmaksızın azap olamayacağı için bir ihyâdan bahsetmiştir. Bkz. Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 173b. Bu durum kendisi açısından bir çelişkidir.

<sup>628</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 175b-176a.

<sup>629</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 176b-177a. Bağdâdî'nin zikrettiği mü'min isminin tasdik etme, vâdini gerçekleştirme ve zulmetmeyeceğinden kullarını emin kılma şeklinde üç anlamını Râzî'nin aynı ifade ve örneklerle dile getirdiğini görmekteyiz. Bkz. Râzî, *Levâmi'*, 198-200.



*sahipleri Allah'tan başka ilâh olmadığına adaletle şahitlik ettiler...*" (Âl-i İmrân 3/18) âyetindeki müminlerin şehâdetini "*O Allah ki ondan başka ilâh yoktur, O azîz ve hakîmdir.*" (Âl-i İmrân 3/6) âyetinde Allah'ın tasdiki olduğunu düşünmüştür. Allah'ın mü'min olmasını, kullarına vâdettiği sevabı ve ikabı gerçekleştirerek tasdik etmesi olabileceğine de dikkat çeken müellif, bu anlama göre mü'min isminin Allah'ın fiilî sıfatı olacağını söylemiştir. Birinci anlamda ise ma'dûma hitabı câiz görenler açısından mü'min isminin kelâm sıfatına râci ezeli sıfat olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Bağdâdî mü'min isminin emin kılma anlamında olabileceğine de değinmiştir. Buna göre ise mü'min ismi mahlukâtı zulmetmeyeceğinden, müminleri ebedî cehennemden vb. emin kılan anlamına gelir.<sup>630</sup>

Bağdâdî mü'min ismi bağlamında iman, mümin, küfür ve kâfir kavramları, imanın artıp eksilmesi meselesi, imanda istisna, sadece kalple tasdikin hükmü, Allah'ın istemediği bir taatte bulunanın taatinin durumu, Allah'ı bir açıdan bilip diğer açıdan bilmemenin hükmü, bid'atçı fırkaların tekfiri, bu fırkalara mensupların miraslarının durumu, onlara yapılacak muamele, öldürülmelerinin ve çocuklarının köle edilmesinin hükmü, şahitliklerinin ve verdikleri hükümlerin durumu gibi birçok konuyu da tafsilâtıyla ele almıştır.<sup>631</sup>

**Müheymin:** Bağdâdî müheymin isminin aslının "müeymin" olup hemzenin "ha"ya dönüştüğünü söylemiştir. Müheymin isminin anlamı hakkında altı farklı görüş zikreden müellif bu anlamları, "güven veren", "tasdik eden/musaddik", "şahid olan/şehîd", "gözetleyen/rakîb", "idare eden" ve "koruyup kollayan" şeklinde sıralamıştır. Ona göre Allah'ın güven vermesi dünyada vâdettiği rızık ve ahirette vâdettiği sevaplardır. Musaddik olması mü'min demek olur ki mü'min isminin anlamı geçmişti. Kezâ şehîd ve rakîb olmasının anlamı da mezkûr isimlerde zikredilmişti. Bir şeyi idare etme ve koruma anlamına göre ise müheymin Allah'ın kullarının işlerini idare edip onları koruması anlamına gelir ki bu anlama göre müheymin ismi fiilî sıfat olur. Diğer anlamlara göre ise aynı anlamı ifade ettiği ismin fiilî veya ezeli sıfat olmasına göre bu iki kategoriden birine dâhil olur.<sup>632</sup>

---

<sup>630</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 178b-179a.

<sup>631</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 177b-194a.

<sup>632</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 194a-195b.

**Musavvir:** Bağdâdî musavvir ifadesinin sözlük bakımından şekil ve sûretleri birbirine meylettiren veya hususi kesilerle parçalara ayıran anlamı ifade ettiğini söylemiştir. O, bu iki anlama göre de hakiki anlamda şekil verip biçimlendirenin yani musavvirin Allah olduğunu vurgulamıştır. Ona göre “*Allah hâlık bâri’ musavviridir...*” (el-Haşr 59/24) âyetinde önce takdir etme anlamında “hâlık” sonra yaratma anlamında “bâri” ve sonrasında şekil verip düzenleyen anlamında “musavvir” isminin sıralanması da musavvir isminin bu anlamını teyit eder. Kezâ “*Sizi yarattık sonra şekil verdik...*” (el-A‘râf 7/11) âyetinde de bu anlam söz konusudur. Ancak birinci âyette “halk”ın yaratma ve takdir etme şeklindeki iki anlamında takdir etme, ikinci âyette ise yaratma anlamı söz konusudur. Her halükârda Allah önce bir şeyin varlığını takdir eder. Sonra onu tesviye ederek/düzgünleştirerek dilediği sûreti verir. Nitekim “*Seni halk edip tesviye eden ve mu‘tedil kılan kerîm rabbine karşı seni ne aldattı.*” (el-İnfîtâr 82/6-7) âyetinde de bu sıralamayı görmekteyiz.

Müellif Allah’ın biçimlendirdiği her sûrette birçok hikmetlerin bulunduğunu söylemiştir. Ancak en hayret uyandıran sûretin insan sûreti olduğunu belirtmiştir. Ona göre insan küçük bir âlem olup büyük âlemin bütün unsurları mikro anlamda kendisinde bulunur. Örneğin damarları büyük âlemin nehirlerine, kılları otlarına, kanı ise havasına benzer. Öte yandan Bağdâdî bu isim kapsamında ceninin anne karnında nasıl şekillendiğinin de üzerinde durmuş bütün bu aşamaları gerçekleştirenin yani musavvirin Allah olduğunu vurgulamıştır. Bu noktada cenine sûreti verenin rahimdeki şekil verme gücü veya tabiat olduğunu iddia eden filozofların, cenine şekli Hz. İsâ veya Hz. Ali’nin verdiğini iddia eden gulât fırkaların görüşlerini şiddetle tenkit edip tutarsızlıklarını göstermeye çalışmıştır. Ayrıca Allah’a sûret izâfe eden anlayışları da reddedip tuttukları nasları tenzih anlayışına uygun olarak te’vil etmiştir.<sup>633</sup>

**Muiz ve Müzil:** Bu iki ismin birlikte kullanıldığına dikkat çeken Bağdâdî, mezkûr isimlerin esmâ-i hüsnâ rivayetinde geçtiğini yanı sıra “*Allah’ım sen mülkün sahibisin. Dilediğine mülkü verip dilediğinden çekip alırsın. Dilediğini azîz, dilediğini de zelîl kılarısın...*” (Âl-i İmrân 3/26) âyetinde de mânalarının bulunduğunu belirtmiştir. Ona göre bu iki isim Allah’ın ezelf olmayan fiilî sıfatlarıdır. Bu isimleri Allah’a nispet etmekle de dostluğuyla, izzet vermesiyle, risâletle, iman ve tevfikle Allah’ın dilediğini

---

<sup>633</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 195b-200a.

azîz kıldıđı; dūřmanlıđıyla, zillet vermesiyle, kūfūrle ve tevfkinden mahrum etmesiyle de zelîl kıldıđı ifade edilmiř olur.<sup>634</sup>

**Mūtekebbir:** Mūtekebbir sūzcūđünün bŸyŸk olmak ve bŸyŸklenmek anlamına geldiđini sūyleyen Bađdāđi, hakları olmadıđı için mūtekebbir olmanın kullar için uygun olmadıđını ifade etmiřtir. Allah'ın ismi olarak mūtekebbir ise ona gŸre Allah'ın teřbih ve ta'tilden yŸce olması anlamına gelir. Bu anlama gŸre mūtekebbir ismi ezeli zāt sıfatıdır. Ayrıca mŸellif bu ismin zorba zalimlere karřı Allah'ın bŸyŸklŸđŸnŸ gŸsteren bir anlamda da deđerlendirildiđine iřaret edip bu minvaldeki bazı gŸrŸřlere de yer vermiřtir.<sup>635</sup> Bu anlama gŸre ise mūtekebbir ismi fiil sıfat olacaktır.

**Mukaddim ve Muahhir:** Bu iki ismin birlikte kullanılmasının daha uygun olduğunu belirten Bađdāđi, sŸz konusu isimlerin birçok mānasının bulunduğunu sŸylemiřtir. Bunlar yaratmada, hŸkŸmde, şerefte, rŸtbede, vahiylerin sırasında Ÿne aldığını geriye bırakacak, geriye bıraktığını da Ÿne alacak kimsenin olmaması şeklinde topluca ifade edilebilir. Bu isimler ona gŸre fiil sıfatlardandır. Bu noktada mŸellif mezkŸr isimlerle ilgili bazı grupların Ehl-i sŸnnet anlayışına muhalefet ettiğini sŸylemiřtir. Ona gŸre bazı mu'tezililerin Allah'ın olmayacağını bildiği şeye kudretle vasıflanamayacağı gŸrŸřŸ, mukaddim ve muahhir isimleriyle uyumsuzdur. Ÿte yandan aslah anlayışını savunanlara gŸre de tertip zaten aslah olana gŸre olduğu için tehir ettiğini takdim etmesi takdim ettiğini tehir etmesi sŸz konusu olmayacaktır. Yine Kerrāmiyye kendileriyle istidlālede bulunacak bir canlı olmaksızın cansız varlıkların yaratılmasını hikmet açısından cāiz gŸrmemiřtir. Bađdāđi'ye gŸre tŸm bu gŸrŸřler Allah'ın mukaddim ve muahhir isimlerini sınırlamak anlamına geleceği için yalnıştır.<sup>636</sup>

**Muksit:** Adalet anlamındaki "kıst" sŸzcŸđŸnden tŸreyen muksit ismi Bađdāđi'ye gŸre "zulmetmeyen, ādil" anlamına gelir. Ÿten yandan mŸellif ahirette Allah'ın zulmetmeyeceğinin ifade edildiği "*Kıyāmet gŸnŸ adalet/kıst terazileri/mizan koyarız kimseye zulmedilmez...*" (el-Enbiyā 21/47) āyetinde mīzanın sıfatı olan kıstla Allah'ın

---

<sup>634</sup> Bađdāđi, *el-Esmā*, vr. 200a-200b.

<sup>635</sup> Bađdāđi, *el-Esmā*, vr. 200b-201a. Nitekim Zeccāc ve Hattābī de "Kibriyā benim elbisemdir. Kim ki o hususta benimle ekişirse onun belini kırarım." hadisine dayanarak zorba zalimlerin tekebbŸrŸne karşılık Allah'ın onların haklarından gelmesine atıfta bulunmuşlardır. Bkz. Zeccāc, *TefsīrŸ Esmāillahi'l-hŸsnā*, 35; Hattābī, *şe'nŸ'd-duā*, 48-49.

<sup>636</sup> Bađdāđi, *el-Esmā*, vr. 201a-201b.

muksit ismini ilgili görmesinden olsa gerek bu isim kapsamında mîzanın hak olması ve amellerin tartılması tartışmalarına girmiştir. Ayrıca muksit isminin fiilî bir sıfat olduğuna da dikkat çekmiştir.<sup>637</sup>

**Muğnî:** Bağdâdî muğnî isminin öncelikle zengin kılma anlamı üzerinde durmuştur. Ona göre zengin kılma/iğnâ iki şekilde olur. Birincisi Allah'ın kula zekât vâcip olacak kadar mal vermesidir. İkincisi ise Allah'ın kuluna kanaat vermesi ve sadece kendisine muhtaç olmaya muvaffak kılmasıdır. Müellif bu anlamlar dışında sözlükte muğnî isminin iki anlamı daha olduğunu aktarmıştır. Bunlar uzaklaştırma ve yetme anlamlarıdır. “*O gün her kimsenin kendini meşgul edip yetecek (yuğnihi) bir işi vardır.*” (el-Abese 80/37) âyetinde yetme/kifâyet anlamı varken “*Onlardan ne malları ne de evlatları bir şey alıkoyamadı.*” (Âl-i İmrân 3/116) âyetinde ise uzaklaştırma mânası söz konusudur. Bağdâdî bu dört anlama göre de muğnî isminin fiilî sıfat olacağını söylemiştir.<sup>638</sup>

**Müdebbir:** Müdebbir isminin işleri evirip çeviren, idare eden anlamında Allah'ın fiilî bir sıfatı olduğunu söyleyen Bağdâdî, bu ifadenin tefekkür anlamında kullar için kullanıldığına da değinmiştir. Ona göre tefekkür anlamı Allah için uygun değildir. Zira O, her şeyi bilen olup bilmek için bir gayrete ihtiyaç duymaz. Bununla beraber Bağdâdî müdebbir isminin işleri bilme anlamında yorumlanarak Allah'a izâfe edilebileceğini, bu durumda ise ilim sıfatına râci olup Allah'ın ezeli sıfatı olabileceğini söylemiştir. Ancak o, bu isimle ilgili işleri evirip çevirme ve idare etme anlamını asıl mâna olarak görmüştür. Ona göre bu anlamda müdebbir isminin Allah'a nispet edilmesiyle kâinatta Allah dışında başka şeylerin de tasarruf sahibi olduğunu kabul eden düalist yaklaşımların görüşleri de reddedilmiş olur. Zira gökte ve yerde her şey ancak Allah'ın takdiri üzere ve tedbiriyle gerçekleşir.<sup>639</sup>

**Müntakım:** Bağdâdî müntakım isminin hoşlanmama ve hoşlanılmayan şeye karşılık bu fiilin sahibine ceza vermek anlamlarına gelen “nikmet” sözcüğünden türediğini söylemiştir. Müntakım isminin ikinci anlamda Allah'a nispet edildiğini belirten müellife göre bu isim fiilî sıfattır. Bu ismin Allah'a izâfesiyle ise ilâhın cezalandırmayacağını söyleyen Seneviyye'nin ve cehennemini kendiyile yahut tabiatıyla azap verdiğini kabul

---

<sup>637</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 201b-202b.

<sup>638</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 202b-203b.

<sup>639</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 203b-204a.

eden bazı mu‘tezilîlerin görüşleri de reddedilmiş olur. Zira bu görüşler müntakımın Allah’tan başkası olması anlamına gelir.<sup>640</sup>

**Muğîs:** Muğîs isminin sıkıntıdan kurtarıp yardım etme ve yağmur yağdırma anlamı olduğunu söyleyen müellif, bu iki anlama göre de Allah’ın kullar ve beldeler için muğîs olduğunu ifade etmiş, mezkûr ismin fiilî sıfat olduğunu eklemiştir.<sup>641</sup>

**Mukît:** Bağdâdî esmâ-i hüsna rivayetinde mukît isminin mi yoksa muğîs isminin mi geçtiği noktasında ihtilaf olduğunu söylemiştir. Bununla beraber hakkındaki bu ihtilafın mukît isminin Allah’ın ismi olması noktasında kuşku oluşturmadığını düşünmüştür. Zira “*Allah her şeye mukîttir*” (en-Nisâ 4/85) âyetinde bu isim bulunmaktadır. Ona göre bu ismin muktedir, hafız ve kulların rızıklarını takdir edip veren anlamı vardır. Muktedir anlamında mukît ismi Allah’ın ezeli sıfatıdır. Hafız anlamında ise hıfzın bilme ve koruma anlamlarına göre ezeli veya fiilî sıfat kategorilerinden birine dâhil olur. Rızıkları takdir edip verme anlamında ise yine fiilî sıfattır. Müellife göre sonuncusu bu isim için en uygun anlamdır.<sup>642</sup>

**Mâni’:** Bağdâdî, dinî ve dünyevî olarak verilecek şeylerin verilmemesi anlamını bu isim için genel bir anlam olarak ifade etmiştir. Yanı sıra Allah’ın bazı fiilleri menedip engellemesini de mâni’ isminin anlamı olarak zikretmiştir. Bağdâdî’ye göre bu isim Allah’ın fiilinden türemiş bir ismi olup ezeli ismi değildir.<sup>643</sup>

**Mevlâ:** Bağdâdî mevlâ isminin sözlükte azad eden, azad edilen, velî/dost, asabe, amcaoğlu, evlâ olan, halîf (birbirine yardım etme hususunda yemin etmiş kimselerden her biri) ve komşu” anlamlarına geldiğini zikretmiştir. Ona göre bu mânalardan bazıları Allah için uygun olmakla birlikte bazıları uygun değildir. Örneğin asabe ve komşu anlamı Allah için söz konusu olamaz. Mevlânın azad eden anlamı Allah için uygundur. Zira o dostlarını cehennemden, Kâbe’yi de zorbaların tasallutundan korumuştur. Velî olma anlamı da Allah için uygundur ve “*Allah iman edenlerin velîsidir...*” (el-Bakara 2/257) âyetinde Allah için kullanılmıştır. Yardımcı anlamında alınacak olursa halîf de Allah için uygundur. Müellif bütün bu uygun anlamların hepsinin de Allah’ın fiillerine

---

<sup>640</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 204a-204b.

<sup>641</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 204b.

<sup>642</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 204b-205a.

<sup>643</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 205a-205b.

izâfe edilmesi nedeniyle fiilî sıfatlar olduğunu söylemiştir. Ayrıca mevlâ isminin Allah'tan başkaları için mârifeli ve bir şeye izâfe edilmeden kullanılmayacağını da eklemiştir.<sup>644</sup>

**Nâfi'**: Fayda veren anlamındaki nâfi' isminin dâr ismiyle birlikte çift olarak kullanılmasının daha uygun olduğunu belirten Bağdâdî, dâr isminin aksine nâfi' isminin tek olarak kullanılmasının da câiz olduğunu söylemiştir. Ona göre Allah kullarını muhtelif lezzetlerle ve faydalarla faydalandırır. Bazen de bela ve musibet vererek bunları günahlarına keffaret kılar ki bu da kulun faydasıdır. Yine bir kısım zararlı kimselere zarar vermesiyle onların zararlarından başkalarını emin kılarak da kullarının bir kısmına fayda verebilir. Örneğin kısâs ve hadler bu bağlamda değerlendirilebilir. Müellif hakiki anlamda fayda ve zarara Allah'tan başka hiç kimsenin mâlik olmadığını özellikle vurgulamıştır. Hz. Peygamber'in bir adamı kölesine nâfi' ismi koymaktan menedip “nâfi' Allah'tır” demesini de hakiki anlamda nâfi'nin sadece Allah olduğuna delil olarak görmüştür. Bununla beraber sahâbe ve tabiînden tanınmış birçok kimsenin nâfi' isminde olmasına da değinip bu isimleri teker teker sıralamıştır. Ona göre bu ismi kullananlar muhtemelen Hz. Peygamber'in söz konusu yasağından haberdar değillerdi.<sup>645</sup>

**Nasîr ve Nâsir**: Nasîr ve nâsir isimlerinin sözlükte yardım eden anlamına geldiğini belirten Bağdâdî, nasîr isminin nâsire göre yardım etme hususunda daha fazlalık ifade ettiğini söylemiştir. Allah'ın müminlerin yardımcısı olduğuna dikkat çeken müellif, bu yardımın bazen cin ve insanlardan düşmanlarına karşı zaferle, bazen onların şerlerinden korunmakla, bazen de haksızlık etmekten korunup hakka ulaştırılmakla gerçekleştiğine değinmiştir. Ona göre Allah sadece müminlere yardım eder. Kâfirlerin galip gelmesinde ve Allah'ın bu galebede onlara güç, kudret ve imkân vermesinde kesinlikle “nusret” mânası söz konusu değildir. Ayrıca mezkûr isimler Allah'ın fillerinden türemiş olduğu için ezeli olmayan fiilî sıfatlardır.<sup>646</sup>

**Nûr**: Bağdâdî nûr kelimesinin sözlükte “parıldayan şey, açık olan, yollardaki işaret, nurlandıran, kusurlardan beri olan ve ateş” şeklinde altı anlama geldiğini söylemiştir.

---

<sup>644</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 206b-207b.

<sup>645</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 207b-208a.

<sup>646</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 208a-208b.

Kur'an'da ise bu kelimenin "Allah, Hz. Peygamber, Kur'an, Tevrat, din, ibadet, mârifet, Ay, ateş, müminlerin kıyamet günündeki nûru" olmak üzere birçok şeyi ifade edecek şekilde kullanıldığını ifade etmiştir. Müellif Allah'ın cisim, cevher ve ışık şeklinde olmadığı noktasında Ehl-i sünnet'in ittifak ettiğini, Allah'ın "nûr" olarak vasıflanmasının ise iki anlamda değerlendirildiğini belirtmiştir. Birincisi "münevvir" yani aydınlatan anlamıdır. Buna göre "*Allah göklerin ve yerin nûrudur.*" (en-Nûr 24/35) âyetiyle göklerin ve yerin nurlandırılması kastedilmiş olur. Bu anlama göre nûr ismi fiilî sıfat olacaktır. İkincisi Allah'ın her türlü kusurdan ve olumsuzluktan münezzeh olması anlamıdır ki bu anlama göre nûr ismi ezeli zât sıfatı olur. Müellif bu noktada nûrun yaratılmış olduğunu da özellikle vurgulamıştır. Ona göre "*Allah karanlıkları ve nûru/aydınlığı yarattı.*" (el-En'âm 6/1) âyeti de bu yaratılmışlığı gösterir. Dolayısıyla Allah'ın nûr olduğunu ya da nûrun onun bir parçası olduğunu iddia eden bütün anlayışlar doğru değildir. Nûr ifadesini nurlandıran anlamında kabul ettiğimizde "*Allah göklerin ve yerin nûrudur.*" (en-Nûr 24/35) âyetinin nasıl anlaşılacağıyla ilgili ise müellif, Allah'ın "gökteki ve yerdeki herkesi hidâyet eden olması", "Güneş ve Ay'la gökleri, bitkilerle toprağı, mârifetle kalpleri aydınlatması" ve "göğü meleklerle, yeri insanlarla, insanları da peygamberlerle vb. aydınlatması" görüşlerini aktarmıştır. "Allah'ın hicâbı nurdur; hicâbını açacak olsa zâtının/vechinin nûrları bütün mahlûkâtı yakardı."<sup>647</sup> rivayeti hakkında ise Bağdâdî, öncelikle hicâbın Allah için değil kullar için söz konusu olduğunu vurgulamış, Allah'ın kullarından rahmetini kaldırması durumunda kulların yok olacakları te'vilini aktarmış, kesinlikle nûrun Allah'ın bir parçası olamayacağını altını çizmiştir.<sup>648</sup>

**Vitr:** Bağdâdî'ye göre "vetr" ve "vitr" şeklinde de okunabilen bu isim "ferd/tek" anlamına gelir. Allah'ın tek olması çiftin mukabilinde de kullanılır. Nitekim "*Teke ve çifte yemin olsun.*" (el-Fecr 89/3) âyetindeki "tek" in şeriki olmayan Allah Teâlâ olduğu söylenmiştir. Çift ise Allah dışındaki her şeydir. Gök yerle, deniz karayla, gece gündüzle ve erkek dişiyle çifttir. Öte yandan müellif matematiksel anlamda "tek" in Allah için uygun olmayacağına da dikkat çekmiştir. Onun için "ferd" olan "tek" in sayı olarak dahi görülmediğini söylemiştir. Zira tek ikiye bölünemeyen çift ise bölünebilen

---

<sup>647</sup> Müslim, "İmân", 293; İbn Mâce, "Mukaddime", 13

<sup>648</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 209a-211b.

sayıdır. Her ne kadar tek sayı, ikiye bölünemese dahi parçalardan oluşmuş olabilir. Bu açıdan o, Allah'ın parçaları olmayan "tek" olup aynı zamanda tek ve çift bütün sayıların yaratıcısı olduğunu vurgulamıştır.<sup>649</sup>

**Vâcid:** Vâcid ismi için sözlükte birçok anlamın bulunduğunu belirten müellif, bunları "zengin olma, bilme, kaybolanı bulma, gazap etme/öfkelenme ve sevmeye" şeklinde sıralamıştır. Ona göre vâcid isminin zengin anlamında olması iki şekilde olabilir. Birincisi hiçbir şeye Allah'ın muhtaç olmamasını ifade eder ki bu anlama göre vâcid Allah'ın nefsiyle hak ettiği ezeli sıfatı olur. İkincisi zenginlerin zenginliğinin kaynağı olması bakımından hakiki mâlik olması itibarıyla Allah'ın vâcid olmasıdır. Bu anlamda vâcid ismi, zenginlikler sonradan var edildiği için fiilî sıfat olur. Bilme anlamına göre ise bu isim ilim sıfatına râci olduğu için ezeli sıfat olur. Kaybolanı bulma anlamı bu ifadesiyle Allah için uygun değildir. Ancak bu mâna hiç kimsenin O'nun tasarrufundan uzaklaşmaması şeklinde ifade edilirse Allah için uygun olur. Gazap etme anlamı Allah'ın düşmanlarından intikâm alıp onları cezalandıracağını ifade eder. Sevmeye anlamı ise Allah'ın kuluna nimet verme iradesini gösterir.<sup>650</sup>

**Vâhid:** Bağdâdî Allah'ın vâhid/bir olmasının zâtında, sıfatlarında, fiil ve yaratmasında olmak üzere üç unsurdan oluştuğunu söylemiştir. Ona göre Allah'ın zâtında birliği onun parça, sınır ve sonlarla vasıflanmaması anlamına gelir. Sıfatlarında bir olması kendisiyle kâim ezeli sekiz sıfatının mahlûkâtın sıfatlarına benzememesini ifade eder. Fiilleri ve yaratmasında bir olması ise Allah'ın bütün cisimlerin ve arazların yegâne yaratıcısı olması demektir.<sup>651</sup> Müellif bu isim kapsamında Seneviyye'nin, Mecûsiler'in, Sâbiiler'in, filozofların, tabiatçı filozofların, müneccimlerin, Hristiyanlar'ın, bazı mu'tezilî grupların ve Gulât-ı Şîa'nın tevhide muhalif görüşlerini ayrıntılı olarak inceleyip çürütmeye çalışmıştır.<sup>652</sup> Ayrıca o, Ehl-i sünnet dışındaki fırkaların sıfat anlayışlarının temânü' deliliyle Allah'ın birliğini ispatlamaya ve savunmaya elverişli

---

<sup>649</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 212a-212b. Halîmî bu inceliği çarpıcı bir şekilde ifade etmiştir. Ona göre var olanlardan hiçbir şeyin yanına Allah eklenip o şey çift yapılamaz. Allah'ın teklîği kendisinden başka kadîmin, kendisinden başka ilâhın olmayışını ifade eder. Bkz. Halîmî, *Minhâc*, 1: 190. Benzer şekilde Hattâbî de Allah'ın teklîğini ortağı ve benzeri olmama şeklinde ifade etmiştir. Bkz. Hattâbî, *Şe'nü'd-duâ*, 104.

<sup>650</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 213a.

<sup>651</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 214a-217a.

<sup>652</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 217a-230b.



olmadığına da değinmiştir. Örneğin Mu‘tezile, Allah’ın irade ettiğinin olmamasını câiz görmüştür. Bu durumda iradesinin gerçekleşmemesinin ilâh olmaya aykırı olacağı kabulüne bina edilen temânü‘ delili onlar için bir şey ifade etmeyecektir.<sup>653</sup>

**Vedûd:** Bağdâdî’ye göre vedûd şiddetli sevme anlamı ifade eden “vüd” kökünden türemiştir. Vedûd ismi iki şekilde anlaşılabilir. Birincisi seven ikincisi ise mevdûd anlamında sevilendir. Allah’ın sevme fiilinin fâili olması durumunda kullarına olan sevgisi dile getirilmiş olur. Bu sevginin bilinen anlamda bir sevgi olmadığı açıktır. Bu nedenle Allah’ın sevmesini Eş‘arî, nimet verme iradesi olarak görmüş, ezeli irade sıfatı kapsamında değerlendirmiştir. Diğer kelâmcılar ise nimet verme fiili olarak anlamış, ezeli olmayan fiilî sıfat olarak görmüşlerdir. İbn Küllâb ise Allah’ın sevgi ve rızasını kulun evliyasından olmasını bilmesi olarak değerlendirmiş, ezeli ilim sıfatı kapsamına dâhil etmiştir. Sevilen olması anlamında ise vedûd, kulların kendisini sevmesi anlamına gelir ki bu takdirde vedûd ismi kulların hâdis fiillerine bağlı olduğu için ezeli sıfat olmayacaktır.

Bu noktada müellif kulun Allah’a sevgisi ve Allah’ın kula sevgisini tasavvufî açıdan da ele almıştır. Kulun muhabbetiyle ilgili “muhabbet, muhabbet olmaması korkusudur”, “muhabbet Allah ile muhalefete girmemektir”, “sürekli hatırlamaktır”, “mahbûbun küçük şeylerini büyük, kendi büyük şeylerini küçük görmektir”, “mahbûbun yaptıklarına kalbin rıza göstermesidir” şeklindeki muhabbet tanımlarını aktarırken, kendinin sûfice tanımını “muhabbetin hakikati muhabbete muhabbettir” olarak ifade etmiştir. Allah’ın kuluna muhabbetini ise dostluğu, düşmanlarının hakkından gelmesi ve hidâyet vermesi anlamında değerlendirmiştir.<sup>654</sup>

**Vâris:** Vâris isminin “irs” kökünden türediğini belirten Bağdâdî, “irs”in bir şeyin aslı olma ve vefatından sonra başkasının mirasını elde etme şeklinde iki anlamı olduğunu söylemiştir. Ona göre birinci anlamda vâris ismi Allah’ın ezeli ve ebedi olarak her şeyin sahibi olmasını ifade eder. İkinci anlamda vâris ismi Allah için uygun değildir. Zira her şey zaten O’nun mülkü olduğu için sonradan bir şeyin mülküne girmesinden bahsedilemez. Fakat farklı bir bakış açısıyla bu anlam Allah için uygun olabilir. Şöyle ki, vâris ismi bütün varlığın ona dönmesi, mülk ve tasarruf sahibi olanların mülklerini

---

<sup>653</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 230b-233b.

<sup>654</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 234a-234b.

ve tasarruf haklarını Allah'ın gidermesi şeklinde değerlendirilebilir. Dolayısıyla iki anlamda da vâris ismi Allah'a izâfe edilebilir. Öte yandan Bağdâdî Allah için vâris ismi mutlak olarak kullanılırken kullar için Abdülvâris gibi izâfetle kullanılacağını söylemiştir. Ayrıca o bu isim kapsamında miras hükümleriyle ilgili bazı konulara ve peygamberin mirası hakkındaki tartışmalara da değinmiştir.<sup>655</sup>

**Vâsi':** Bağdâdî vâsi' ismiyle ilgili farklı anlamların dile getirildiğini ifade etmiştir. Bu anlamları ise "ilminin her şeyi kuşatması, her şeye kudretinin olması, ganî olması, lütfunun bol olması" şeklinde sıralamıştır. Ona göre bu anlamlardan lütfun bol olması dışındaki diğer üç anlama göre vâsi' ismi ezeli sıfat olacaktır. Lütfu bol olma anlamına göre ise fiilî sıfattır. Bağdâdî'ye göre en isabetli anlam da budur. O vâsi' ismi ile ilgili sûfîlerin görüşlerine de yer vermiştir. Sûfîler de benzer şekilde bu isim kapsamında Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığı, insanın her şeyini hatta içinin derinliklerini bildiği, mülkünün geniş ve lütfunun sınırsız olduğu anlamları üzerinde durmuşlardır.<sup>656</sup>

**Vekîl:** Vekîl ismiyle ilgili "rab, kâfi, kefil ve işlerin kendisine bırakıldığı mevkûl" anlamlarını veren Bağdâdî, tüm bu anlamların Allah için uygun olduğunu söylemiştir. Ona göre kulların her işinde Allah onlara yettiği gibi onları koruyup kollayan ve rızıklarını garanti altına alan da O'dur. Müellif bu ismi Allah'a izâfe etme noktasında Mu'tezile'den Hişâm el-Fuvatî'nin naslara aykırı bir itirazı dışında herhangi ihtilafın bulunmadığını ifade etmiştir.<sup>657</sup>

**Velî ve Vâlî:** Velî ve vâlî isimlerinin aynı anlama geldiğini ifade eden Bağdâdî bu isimlerle ilgili, kulların işlerini üstüne alan ve onlara yeten, müminlere yardım eden, kullarına yakın olan ve mevlâ anlamlarını zikretmiştir.<sup>658</sup>

**Vehhâb:** Bağdâdî'ye göre vehhâb ismi "hibe" kökünden gelir. Hibe ise bir karşılık olmaksızın bir şeyi temlik etme anlamındadır. Allah'ın vehhâb ismi O'nun kullarına hibelerinin sürekli devam ettiğini, onlara mülk ve saltanat bahşedip gönüllerinde hidâyet var ettiğini ifade eder. Müellif bu ismin Allah'a isnadının Mu'tezile için mümkün

---

<sup>655</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 234b-236a.

<sup>656</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 236a-236b.

<sup>657</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 236b-237a. Hişâm el-Fuvatî'nin bu noktadaki gerekçesi vekîl ifadesinin kendi üstünde bir müvekkili gerektireceğidir. Bağdâdî ise Kur'an ve Sünnet'te açık olarak geçen bir ismi reddetmeyi kabul edilemez bulmuştur. Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 190-191.

<sup>658</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 236a-137b.

olamayacağını söylemiştir. Zira onlar aslahı Allah için vâcip gördüklerinden Allah'ın verdikleri vâcibi yerine getirmek olup karşılıksız olmayacaktır. Öte yandan Allah'ın rahmetiyle hidâyet etmesinin âyette (Âl-i İmrân 3/8) vehhâb ismine bağlı olarak zikredilmesi, ona göre Mu'tezile'nin iddiasının aksine hidâyeti Allah'ın yarattığının delilidir.<sup>659</sup>

**Hâdî:** Bağdâdî sözlükte hidâyet kelimesinin iki anlamı olduğunu söylemiştir. Birisi bir şeyi açıklayıp yol gösterme anlamı iken, diğeri taate muvaffak kılıp kulun kalbini imana açmadır. Müellif bu iki anlamdan birincisine göre kullar da hidâyet edebilirken ikincisine göre hidâyetin sadece Allah'a has olduğunu belirtmiştir. O, hâdî nitelemesinin öz itibarıyla bu iki anlama varacak şekilde tam yedi farklı mânada Kur'an'da Allah'a nispet edildiğini ifade etmiş, bu anlamları "aklî ve şerî delillerle açıklayan, mürşid, ıslah eden, dalâletten kurtaran, ilham eden, kalplerde hidâyeti yaratan ve hakikate delil olan" şeklinde sıralamıştır. Müellif bu noktada özellikle hidâyeti Allah'ın yaratması meselesinin üzerinde durmuş, Mu'tezile'nin aykırı görüşlerini eleştirmiştir.<sup>660</sup>

Bağdâdî alfabetik sıraya göre isimlerin şerhini hâdî ismiyle birlikte tamamlamıştır.

### 2.6.2. Diğer İsimler

Bağdâdî esmâ-i hüsnânın tafsilî geçtiği rivayetlerde bulunmamakla beraber ümmetin Allah'a izâfe edilmesi noktasında icmâ ettiği veya Kur'an'ın kendisine veya mânasına delâlet ettiği isimleri bu kısımda ele almıştır. Bağdâdî bu kısımdaki isimlerin üç şekilde olduğunu söylemiştir. Birincisi kendisi veya mânası Kur'an'da bulunan izâfetsiz isimler, ikincisi kendisi veya mânası Kur'an'da bulunan izâfetle kullanılan isimler, üçüncüsü ise izâfetle ya da izâfetsiz Allah için kullanılmasında icmânın bulunduğu isimlerdir.<sup>661</sup> Bağdâdî'ye göre doğrudan Kur'an'da bulunan isimlerin icmâyâ gerek kalmaksızın Allah'a izâfe edileceğinde kuşku yoktur. Ancak sadece mânası Kur'an'da bulunan isimlerin Allah'a izâfesinde icmânın da olması gerekir. Yalnız bu noktada Bağdâdî'nin Kur'an'da mânası bulunan isimlerin icmâyâ gerek olmaksızın Allah'a

---

<sup>659</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 237b-238b.

<sup>660</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 239a-240a.

<sup>661</sup> Bağdâdî *el-Esmâ*, vr. 241a.

nispet edileceği gibi bir izlenim verdiği de görülmektedir. Ancak her ne kadar müellif bu izlenimi veren tutumlar sergilese de Kur'an'da mânası bulunan isimlerle, Kur'an'da mânası yer alıp ümmetin de icmâsının bulunduğu isimleri kastettiği anlaşılmaktadır. Aksi halde ortaya koyduğu tevkifilik anlayışıyla derin bir çelişkiye düşmüş olacaktır. Dolayısıyla müellifin mânası Kur'an'da bulunan bazı isimleri icmânın olmasına dayanarak Allah'a izâfe etmekle birlikte, icmâ vurgusunu eksik bıraktığını belirtebiliriz. Ancak Bağdâdî'nin icmâ ile her zaman icmâ tanımına uygun bir ittifak kastetmediğini de söylemeliyiz. Görebildiğimiz kadarıyla Bağdâdî Ehl-i sünnet bünyesinde bir nitelemenin belli ölçüde yaygınlaşmış olmasını icmâ olarak ifade edebilmektedir.

### 2.6.2.1. Kendisi veya Mânası Kur'an'da Bulunan İzâfetsiz İsimler

**Gâlib ve Gallâb:** Bağdâdî'nin birinci kısımda ele aldığı isimlerden biri “gâlib” ve “gallâb” isimleridir. Bu isimlerin mânası “*Allah emrinde gâlibtir.*” (Yûsuf 12/21) âyetinde ifade edilmiştir. Yine Hassân b. Sâbit müşrikleri hicvettiği bir şiirinde Allah Teâlâ için gallâb ismini kullanmış ve Hz. Peygamber bu ifadeye itiraz etmemiştir. Bu delillere binaen Bağdâdî'ye göre söz konusu isimlerin Allah için kullanılması câizdir.<sup>662</sup>

**Ferd:** Bağdâdî'nin ele aldığı mânası Kur'an'da bulunan bir diğer isim “ferd” ismidir. Aynı zamanda o, bu isim hakkında icmânın bulunduğunu belirtmiştir. Ancak Mu'tezile'den Abbâd b. Süleymân es-Saymerî (ö. 250/864) bu ismin Allah için kullanılmasının câiz olmadığını söylemiştir. Gerekçesi ise ferd isminin sadece zevci yani çifti olanlar için kullanılabileceğidir. Zira matematikçiler sayılar için ferd (tek) ve zevctirler (çift) diyerek ferdi zevc ile beraber kullanmışlardır. Bağdâdî bu gerekçeyi isabetli bulmamıştır. Ona göre ferd yarımı olmayan anlamındadır ki parça ve kısımların Allah Teâlâ için olamayacağını ifade eder. Matematikçilerin kullanımını bu noktada esas almak ise ona göre sorunludur. Zira matematikçiler vahidi (biri) de isneyn (iki) ile beraber kullanmaktadırlar. Bu çıkarıma göre Allah'a “vâhid” ismini de izâfe etmemek gerekir. Ayrıca Bağdâdî Abbâd b. Süleymân'ın bu itirazının icmâyâ zarar vermediğini de söylemiştir. Zira Abbâd b. Süleyman'ın bu itirazından önce icmâ oluşmuştur. İcma

---

<sup>662</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 241a.

oluştuktan sonraki itirazlar ise geçersizdir. Aynı zamanda bid‘at ehlinin muhalefeti de ona göre icmânın oluşmasına engel bir muhalefet değildir.<sup>663</sup>

**Mütevahhid ve Müteferrid:** Allah’ın parça ve kısımlardan oluşmayıp bir olduğunu ifade eden “mütevahhid” ve “müteferrid” isimleri de Bağdâdî’ye göre Allah’a izâfe edilebilir. Ona göre bu isimlerin mânasına Kur’an ve Sünnet’te bulunan Allah Teâlâ’nın birliğini ifade eden örneğin vâhid gibi ifadeler delâlet etmektedir. Ayrıca Ehl-i sünnet kelâmcıları da bu nitelermeleri Allah için kullanmışlardır.<sup>664</sup> Dolayısıyla bu isimler için mânasının Kur’an’da bulunmasıyla birlikte icmâ da söz konusudur.

**Fâtiḥ:** “Fâtiḥ” ismi de bu kısımda ele alınmıştır. Bağdâdî “fettâḥ” isminin esmâ-i hüsnâ rivayetinde bulunduğunu ancak fâtiḥ isminin bulunmadığını, bununla beraber her iki ismin manasının da “*Rabbim kavmimizle bizim aramızı hak ile feth et/aç, sen açanların/fâtiḥin en hayırlısıdır.*” (el-A‘râf 7/89) âyetinde var olduğunu ifade etmiştir. Aynı zamanda bu ismin Allah için bazı şiirlerde kullanıldığını da aktarmış<sup>665</sup>, bu isim hakkında icmânın ya da en azından ümmetin kullanımının söz konusu olduğunu göstermek istemiştir.

**Karîb:** Bir diğer isim “karîb” ismidir. Bağdâdî bu ismin esmâ-i hüsnâ rivayetinde geçmemekle birlikte Kur’an’da doğrudan kendisine ve mânasına delâletin bulunduğunu belirtmiştir. Şöyle ki, “*Kullarım beni sana sorarsa de ki: Ben onlara yakını́m/karîb...*” (el-Bakara 2/186) âyetin de doğrudan bu isim bulunurken, “*Biz insana şah damarından daha yakınız/ekrab.*” (el-Kaf 50/16) âyetinde ise bu ismin mânasına delâlet vardır. Bağdâdî’ye göre “karîb” isminin ifade ettiği yakınlık mekânsal yakınlık değildir. Söz konusu yakınlık mânevî yakınlıktır. Yahut Allah’ın kullarını ve onların durumlarını bilmesi anlamındadır.<sup>666</sup>

**Kadîm:** Bağdâdî “kadîm” isminin Allah’a izâfe edilmesi noktasında icmâ olduğunu söylemiştir. Ona göre Kur’an da “*Biz sebkât edilen değiliz.*” (el-Vâkıa 56/60) âyeti bu isme delâlet ettiği gibi, bazı hadislerde de doğrudan bu isim bulunmaktadır. Bu ismin

---

<sup>663</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 241a.

<sup>664</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 241a.

<sup>665</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 241a.

<sup>666</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 241b.

mânası ise Allah Teâlâ'nın ve O'nun ezeli sıfatlarının bütün hâdis şeylerden önce olup hiçbir şekilde öncelenmemesi ve varlığının bir başlangıcının olmamasıdır.<sup>667</sup>

**Vefî:** Bir diğer isim “vefî” ismidir. Bağdâdî bu ismin mânasına “*Bana verdiğiniz ahde riâyet edin ki ben de ahdimе (vâdettiğime) riâyet edeyim.*” (el-Bakara 2/40) âyetinin delâlet ettiğini, aynı zamanda ümmetin bu ismi Allah'a izâfe ettiğini belirtmiştir. Bağdâdî medih ifade eden bu ismin mânasına Kur'an'ın delâletinin yanı sıra ümmetin kullanımını da vurgulayarak icmâya işaret etmiştir.<sup>668</sup> Aslında vefî ismi İbn Mâce rivayetindeki esmâ-i hüsnâ listesinde bulunmaktadır.<sup>669</sup> Fakat müellif, muhtemelen bu rivayeti sahih görmediği için söz konusu rivayete atıfta bulunmamış, ümmetin kullanımına dikkat çekmiştir.

**Müteveffî:** Müteveffî ismi de Bağdâdî'ye göre bu kısımdandır. Zira “*Ey İsa seni vefat ettireceğim/müteveffîke.*” (Âl-i İmrân 3/55) âyetinde doğrudan bu isme, “*Allah nefisleri/ruhları ölüm vaktinde alır/yeteveffa ölmeyenlerinkini de uykuda alır.*” (ez-Zümer 39/42) âyetinde ise bu ismin anlamına delâlet bulunmaktadır.<sup>670</sup>

**Müsmî:** Bir başka isim duyuran anlamındaki “müsmî” ismidir. Bağdâdî bu isme “*Allah dileseydi onlara duyururdu.*” (el-Enfâl 8/23) ve “*Sen kabirlerdekilere duyuramazsın...*” (el-Fâtır 35/22) âyetlerinde delâletin bulunduğunu söylemiştir. Zira birinci âyet Allah'ın duyuran olmasına delâlet ederken, ikinci âyet peygamber de dâhil olmak üzere Allah'tan başka duyuran/müsmî' olmadığını gösterir ki iki âyette ona göre Allah'ın “müsmî” olmasına delildir.<sup>671</sup>

**Râî ve Mer'î:** Yine gören anlamındaki “râî” ve görülen anlamındaki “mer'î” isimleri de Bağdâdî'ye göre Allah için kullanılabilir. Zira ona göre basîr nitelemesi Kur'an'da bulunmaktadır ve mânası da “râî”dir. Allah'ın ezelde “basîr” ve “râî” olması kendisinden başkası var olmadığı için “mer'î” olmasını gerektirir. Dolayısıyla Allah'ın

---

<sup>667</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 242a. Esasında Bağdâdî'nin kendine ulaşan senetleriyle zikrettiği esmâ-i hüsnâ listesi içeren iki rivayetten birinde “kadîm” ismi bulunmaktadır. Ancak Bağdâdî'nin genel olarak esmâ-i hüsnâ rivayetlerinde bulunan isimleri şerh ettiği ilk kısımda bu ismi şerh etmeyip bu kısımda zikredip kadîm ismiyle ilgili icmâ vurgusunu öne çıkarması şaşırtıcıdır. Muhtemelen müellif bu ismin ikinci listede bulunuşundan tam olarak emin olmadığından böyle bir tutum sergilemiştir.

<sup>668</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 242b-243a.

<sup>669</sup> Bkz. İbn Mâce, “Dua”, 10.

<sup>670</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 242b-243a.

<sup>671</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 244a.

“râî” ve “mer’î” olduğu ortaya çıkar.<sup>672</sup> Ancak Allah’ın gören ve görünen olmasından ve basîr ismine kıyas ederekten bu isimlerin O’nun için kullanılmasını câiz görmesi Bağdâdî’nin kendi içindeki bir çelişkisidir. Zira ona göre nasta gelmediği ve icmâ bulunmadığı müddetçe mürâdifi Kur’an’da olsa bile o isim Allah için kullanılamaz. Bunun için Bağdâdî aynı anlamdaki müteveffî ismini Allah için kullanırken müstevfî ismini Allah için bu gerekçeyle kullanmadığını söylemiştir.<sup>673</sup> Bu nedenle basîr ismiyle aynı mânayı ifade ettiği gerekçesiyle “râî” ismini Allah için kullanması uygun değildir. Müellif bu nitelikle ilgili kıyasa başvurduğu izlenimini verse de muhtemelen asıl dayanağı ümmetin kullanımındır.

**Ma’bûd, Meşkûr, Mezkûr, Mahmûd, Zâkir, Mevcûd, Şey:** Bağdâdî Allah Teâlâ için kullarına ibadeti emretmesiyle “ma’bûd”, şükürü emretmesiyle “meşkûr”, zikri emretmesiyle “mezkûr”, hamdi emretmesiyle “mahmûd” isminin söz konusu olduğunu ifade etmiştir. Yine “*Anın beni anayım/ezkurkum sizi.*” (el-Bakara 2/152) âyeti “zâkir” ismine, “...Yanında Allah’ı bulur/vecede” (en-Nûr 24/39) âyeti “mevcûd” ismine ve “*De ki: Şehâdet bakımından Allah’tan büyük hangi şey vardır.*” (el-En’âm 6/19) âyetinin ise “şey” ismine delâlet ettiğini söylemiştir.<sup>674</sup> Esasında bu isimlerle ilgili sadece Kur’an’ın delâleti değil müellifin kendi ifadesiyle ümmetin icmâsı da söz konusudur. Örneğin isimlerin doksan dokuz sayısından ibaret olmadığına delil olarak ümmetin icmâ ettiği “mevcut” ve “şey” isimlerinin bu rivayetlerde bulunmamasını göstermiştir.<sup>675</sup> Bu açıdan söz konusu isimleri Allah’a nispet etmede müellif, sadece mânasının Kur’an’da bulunmasına dayanmamış, dolayısıyla bir tutarsızlık göstermemiştir. Ancak icmâ vurgusunu eksik bırakması böyle bir vehme kapı aralamıştır.

### 2.6.2.2. Kendisine veya Mânasına Kur’an’ın Delâlet Ettiği İzâfetli İsimler

Bu isimler arasında Bağdâdî, “şedîdü’l-ikâb (azabı şiddetli)”, “kâbilü’t-tevb (tevbeleri kabul eden)”, “refî’ü’d-derecât (yüce/dereceleri yücelten)”, “zü’l-arş (arşın sahibi)”, “zi’t-tavl (lütuf/güç/zenginlik sahibi)”, “mûlicü’l-leyle fi’n-nehâr ve mûlicü’n-nehâra

<sup>672</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 244a.

<sup>673</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 242b-243a.

<sup>674</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 244b.

<sup>675</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 49a. Krş. Aruçi, 225-226.

filleyl (geceyi gündüze gündüzü geceye katan)”, “muhricü’l-hayye mine’l-meyyit ve muhricü’l-meyyite mine’l-hayy (ölüden diriye diriden ölüyü çıkartan)” ve “mucîbü’d-de’âvât (dualara icâbet eden)” isimlerini saymıştır. Bu isimlerden bazıları doğrudan Kur’an da bulunurken, bir kısmı ise fiil kalıbında Kur’an’da yer almaktadır.<sup>676</sup> Ayrıca bu isimlerden “zi’t-tavl” gibi bazıları esmâ-i hüsnâ listelerinde de bulunmaktadır. Bu açıdan müellifin mezkûr isimleri esmâ-i hüsnâ rivayetinde bulunan isim olarak değil de Kur’an’ın delâlet ettiği isim olarak bu kısımda sunması dikkatli davranmadığını düşündürmektedir. Ayrıca sadece mâna olarak Kur’an’da bulunan isimlerle ilgili ümmetin kullanımının da bulunduğunu ifade etmemiş olması da çelişki izlenimi oluşturmuştur.

### 2.6.2.3. İzâfetli veya İzâfetsiz Hakkında İcmâ Olan İsimler

Bağdâdî üçüncü kısım olarak Kur’an ve Sünnet’te geçmemekle beraber ümmetin Allah’a o ismi izâfe noktasında icmâ ettiği izâfetli ya da izâfetsiz isimleri ele almıştır. Müellif bu isimlerden “kadîm” ismi gibi bazılarının Kur’an’da mânasına delâlet bulunan isim olarak da değerlendirilebileceğini söylemiştir. Nitekim ilk kısımda kadîm ismini ele almıştı. Bağdâdî bu kısımda “kadîm”, “muksit (âdil)”, “kâdiyü’l-hacât/ihtiyaçları gideren”, “müsebbibü’l-esbâb (sebepleri ortaya çıkararak)”, “müfettihü’l-ebvâb (hayır kapıları açan)” ve “münzilü’l-berekât (bereketler indiren)” isimlerini zikretmiştir.<sup>677</sup>

Bağdâdî ayrıca halkın Allah Teâlâ için kullandıkları “ya kenze’l-fukarâ (ey fakirlerin hazinesi)”, “ya ğıyâse’l-müsteğîsîn (ey yardım isteyenlerin yardımı)” “ya recâ (ey umut)”, “ya ‘ıyâz (ey sığınak)” şeklindeki bazı ifadelerin ise ancak mecaz olarak Allah’a izâfe edilebileceğini belirtmiştir. Zira bu nitelermeler Kur’an’da ve Sünnet’te bulunmamaktadır. Ayrıca Kur’an’ın mânasına delâleti söz konusu olmadığı gibi haklarında selefın icmâsı da yoktur. Bağdâdî bu nitelermelerin yerine “ya mürtecâ (ey kendisine karşı ümit beslenen)”, “ya muğîse külle muğâs (ey her yardıma muhtaça yardım eden)”, “ya muîz (ey koruyan)” şeklinde naslarda kendilerine ve mânalarına

<sup>676</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 244b-245a.

<sup>677</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 245a-245b.



delâlet bulunan nitelemelerin kullanılabileceğini söylemiştir.<sup>678</sup> Esasında bu tavsiyede kendisinin şiddetle itiraz ettiği isimlerin kıyasîliği söz konusudur. Bu noktada iyimser bir yorumla mezkûr nitelemelerin Allah'a izâfe edilmesinde ümmetin kullanımının söz konusu olduğunu fakat müellifin bunu dile getirmediğini söyleyebiliriz.

Bağdâdî ayrıca doğrudan naslarda geçmeyen iki önemli isme de dikkat çekmiştir. Bu isimler Allah'ın irade eden olmasını ifade eden “mürîd” ismiyle konuşan olduğu anlamındaki “mütekellim” ismidir. Bağdâdî'ye göre bu isimler doğrudan Kur'an'da bulunmasa da birçok âyette fiil kalıbında Allah'a izâfe edilmişlerdir. Dolayısıyla bu isimlerin mânası Kur'an'da bulunmaktadır. Aynı zamanda bu isimlerin Allah'a nispeti noktasında icmâ da söz konusudur.<sup>679</sup> Dolayısıyla bu iki ismin Allah'ın ismi olduğu noktasında kuşku yoktur. Bağdâdî'nin bu iki isim özelindeki incelemesini ise irade ve kelâm sıfatları bahsinde detaylı bir şekilde ele alacağız.

---

<sup>678</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 245b-246a.

<sup>679</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 246a, 252a.

### BÖLÜM 3: ABDÜLKÂHİR EL-BAĞDÂDÎ'NİN İLÂHÎ SIFAT ANLAYIŞI

Genel olarak sıfatlarla özel olarak da Allah'ın sıfatlarıyla ilgili taksimlere belli ölçüde çalışmamızın ilk bölümünde işaret edilmişti. Ayrıca ikinci bölümde esmâ-i hüsnânın şerhi ele alınırken de her bir ismin hangi sıfat kategorisine veya kategorilerine delâlet ettiği üzerinde durulmuştu. Bu kısımda ise mezkûr sıfat kategorilerini tafsilâtıyla ele almaya çalışacağız.

Bağdâdî'nin sıfatları taksiminde üç farklı perspektif sunduğu ifade edilmişti. Bu perspektiflerden birincisi sıfatları nefis/zât sıfatları ve mâna sıfatları şeklinde iki kısma ayırmaktır. Bu taksime göre mâna sıfatları içerisine hem sübûtî sıfatlar hem de fiilî sıfatlar dâhil edilmektedir. Çünkü sübûtî<sup>680</sup> sıfatlar zâtla kâim bir mâna ile hak edildikleri gibi fiilî sıfatlar da fiilden kaynaklanan bir mânayla hak edilmektedir. Fakat fiilî sıfatlar sübûtî sıfatların aksine hâdis fiil nedeniyle hak edildiği için mâna sıfatlarının ezeli olmayan kısmı olarak ifade edilmektedir. Ayrıca Bağdâdî fiilî sıfatları da Allah'ın kendi fiiliyle veya başkasının fiiliyle hak edilmesi bakımından iki kısma ayırmıştır. Buna göre ise dört sıfat kategorisi oluşmaktadır. Bunlar nefis/zât sıfatları, ezeli mâna sıfatları, kendi fiiliyle hak edilmiş fiilî sıfatlar ve başkasının fiiliyle hak edilmiş fiilî sıfatlardır.<sup>681</sup> İkinci perspektifte ise sıfatlar zâtî ve fiilî şeklinde iki kısma ayrılır. Bu perspektifte sıfatların ezeli olup olmamasına itibar edilmektedir. Buna göre sübûtî sıfatlar Allah'ın zâtıyla kâim ezeli sıfatlar olduğu için zât sıfatlarına dâhil edilmektedir.<sup>682</sup> Özellikle esmâ-i hüsnâ şerh edilirken Bağdâdî'nin bu taksim üzerinde daha fazla durduğu da görülmüştü. Yine bu taksimde doğrudan zât sıfatları ile ezeli olması bakımından zât sıfatlarına dâhil edilen sübûtî sıfatlar arasında bir ayrıma gidildiğine de dikkat çekilmişti. Ayrıca fiilî sıfatların kendi fiilî ve başkasının fiiliyle

---

<sup>680</sup> Esasında Bağdâdî sübûtî ifadesini kullanmayıp yerine ya zât sıfatı ya da mânevî sıfat tabirini kullanmaktadır. Fakat zât sıfatı deyince nefis sıfatlarıyla, mânevî sıfat deyince de fiilî sıfatlarla karışma durumu söz konusudur. Bu nedenle diğer iki sıfat kategorisinden ayırtırmak için sonraki dönemlerde kullanılan bu tabiri tercih ettik.

<sup>681</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 15b-16a. Krş. Aruçi, 71.

<sup>682</sup> Örnek olarak bkz. Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 76b. Bâkılânî de benzer şekilde fiilî sıfatlarla zât sıfatları arasındaki temel ayrımı Allah'ın o sıfatla mevsuf olmasının ezeli olup olmaması üzerine bina edildiğini söylemiştir. Bkz. Bâkılânî, *et-Temhîd*, 298-299.

hak edilme bakımından da iki kısma ayrılacağı da âşikârdır. Dolayısıyla ilk perspektifte olduğu gibi burada da sonuç olarak dört sıfat kategorisi söz konusudur.

Bunlardan başka sıfatların zâta nispetinin hükmü diyebileceğimiz üçüncü bir perspektif de söz konusudur. Bağdâdî bu durumu bazı sıfatlar ve nitelermelerin Allah için vâcip, bazılarının câiz, bazılarının da imkânsız olduğu şeklinde ifade etmiştir. Bağdâdî vâcip kategorisinde mevsufun kendisiyle hak ettiği sıfatlar ile kendinin ne aynı ne de gayrı olan bir mânadan ötürü hak ettiği sıfatları değerlendirmiştir. Yani Allah'ın nefsi/zâtî sıfatları ile sekiz mâna sıfatı Bağdâdî'ye göre aklen vâcip sıfatlardır. Yani Şerîat gelmeden de akılla bu sıfatlara ulaşılabilir ve bu sıfatlardan Allah'ın ayrı olması düşünülemez. Mümkün sıfatların ise fiilî sıfatlar olduğunu söylemiştir. Çünkü Eş'arî anlayışta aklen mümkün olan bu sıfatlarla Allah'ı vasfetme Şerîat'a bağlıdır. Öte yandan fiilî sıfat fiile bağlı olduğu için ezelî değildir. Ezelî olmayan hiçbir sıfatı Eş'arîler Allah için vâcip görmemiştir. Çünkü kendisi için vâcip olan bir şeyden Allah'ın ezelde ayrı olması düşünülemez. Dolayısıyla Allah'ın mahlûkatı yaratmamaması, onlara rızık vermemesi, onları affetmesi veya cezalandırması şeklindeki fiiller Bağdâdî'ye göre mümkün/câiz kategorisindedir. Dolayısıyla her iki durumda da Allah yine hakîmdir.<sup>683</sup>

Bu bakış açısına göre nefsi ve sübûtî sıfatlar vâcip olurken<sup>684</sup> fiilî sıfatlar mümkün olmaktadır. İmkânsız sıfatlara gelince bunlar Allah'ın vasıflanmasının imkânsız olduğu sıfatlardır. Bağdâdî bu hususta İmâm Eş'arî'nin Allah'ı nitelemenin imkânsız olduğu beş çeşit sıfat tespit ettiğini aktarmıştır. Bunlar Allah Teâlâ'nın hâdis olması ve kendisinde bir mânanın hudûsunu gerektiren sıfatlar ile Allah Teâlâ'yı ilâhlık hakikatinden döndürmeyi ifade eden, haberinde tekzip eden ve fiilinde tecvîre/zulüm-adaletsizliğe nispet eden sıfatlardır.<sup>685</sup> Bağdâdî'ye göre mevsufu sayılan bu kısımlara dâhil eden her türlü sıfatla Allah Teâlâ'nın vasıflanması aklen imkânsızdır.<sup>686</sup> Esasında bu bakış açısına göre Allah için vâcip olan sıfatlar nefsi ve sübûtî sıfatlar iken, imkânsız

---

<sup>683</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 12a-13a. Krş. Aruçi, 53-55

<sup>684</sup> Nitekim Cüveynî de zâtî ve sübûtî sıfatları Allah'ın vâcip sıfatları olarak ifade etmiştir. Bkz. Cüveynî, *İrşâd*, 51.

<sup>685</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 31a. Krş. Aruçi, 152. Eş'arî'nin bu görüşleri için bkz. Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma' fi'r-reddi 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bide'*, Haz. Hamûde Ğarabe (Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li Şuûni'l-Metâbi'l-İslâmiyye, 1975), 61.

<sup>686</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 32a. Krş. Aruçi, 154.

sıfatlar nefsi ve sübûti sıfatların zıtları veya onlara aykırı durumlardır. Dolayısıyla zâti ve fiilî sıfatlara tekâbül eden vâcip ve câiz ayırımına göre de dört sıfat kategorisine varıldığını söyleyebiliriz.

Sonuç olarak Bağdâdî'nin sıfatlar anlayışı dört kısım üzerinde şekillenmektedir. Ancak fiilî sıfatların iki kısmını tek bir başlık altında incelemeyi genel tasnif anlayışı açısından daha uygun bulduk. Haberî sıfatları ise her ne kadar bu kategoriye kabul etmese de, müellifin bu gibi nitelemelere yaklaşımını değerlendirebilmek için ayrı bir kısımda ele alacağız. Neticede bu bölümde ilâhî sıfatları nefsi/zâti sıfatlar, sübûti mâna sıfatları, fiilî sıfatlar ve haberî sıfatlar başlığı altında incelemeye çalışacağız.

### 3.1. Nefsi/Zâti Sıfatlar

Nefsi/zâti sıfatların Allah, kadîm, mevcut, şey gibi bir kısmının zâtı ifade etmesi durumu; ğanî, selâm, sübbûh gibi diğer bir kısmının da şanına yakışmayan bazı nitelikleri zâttan olumsuzlaması bakımından selbî-tenzihî anlamı söz konusudur. Bu açıdan aynı sıfat kategorisinde olmaları hakkında bazı soru işaretleri oluşmaktadır. Nitekim müteahhir dönemin klasikleri arasında yer alan *Mevâkıf* ve *Makâsıd* gibi eserlerde selbî-tenzihî anlamların, doğrudan zâtı ifade eden anlamlardan ayrıştırıldığını görmekteyiz.<sup>687</sup> Ancak her ne kadar öz itibarıyla böyle bir farklılık söz konusu olsa da Râzî'nin de ifade ettiği üzere selbî sıfatları nefsi/zâti sıfatlar kategorisinde değerlendirilmesi yaygın bir durumdur.<sup>688</sup> Bağdâdî de esmâ-i hüsnâyı şerh ederken selbî-tenzihî isimleri zât sıfatı olarak ifade ettiği gibi, doğrudan zâtı ifade eden isimler için de aynı tabiri kullanmıştır.<sup>689</sup> Ona göre Allah'ın fiiliyle hâsıl olan veya kendiyile kâim olan mânalarla hak ettiği haricindeki bütün sıfatları nefsiyle hak ettiği nefis/zâti sıfatlarıdır<sup>690</sup> ve diğer sıfatların aksine nefsi sıfatlar için hayatın olması şart değildir.<sup>691</sup>

---

<sup>687</sup> Bkz. İcî, *Mevâkıf*, 266-278; Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 2: 43-53.

<sup>688</sup> Râzî, *Levâmi*, 47. Ahmed Emîn'e göre kıdem ve vahdâniyet gibi sıfatlar lafzen icâbî anlam ifade etse de sonuç olarak selbî ifade ederler. Bkz. Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, yedinci baskı (Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısıriyye, t.y), 29.

<sup>689</sup> Örneğin şey ve mevcut isimlerine zât sıfatı dediği gibi (Bkz. Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 53b. Krş. Aruçi, 246) selbî anlamlarıyla selâm ve sübbûh isimlerine de zât sıfatı demiştir. Bkz. Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 120a-122a, 124a-125a.

<sup>690</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 109.

<sup>691</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, 193.

Bağdâdî bu sıfat kategorisinin temel vasfını “Allah’ın zâtıyla hak sahibi olması” şeklinde ortaya koymuştur. Ona göre Allah’ın zâtıyla hak sahibi olması ifadesi bu sıfatın Allah Teâlâ’nın fiilinden ortaya çıkan veya zâtıyla kâim olan bir mâna nedeniyle olmaması aynı zamanda bu sıfattan vehmen dahi olsa Allah’ın ayrı düşünülmemesi anlamındadır. Çünkü nefsi/zâtî sıfatlar bir şeyin kendisini ifade ederler.<sup>692</sup>

Bağdâdî Allah Teâlâ’nın zâtî sıfatlarını tespit etme noktasında ise Ehl-i sünnet’in icmâsını esas olarak görmüştür. Bu icmâyâ dayanarak aktardığı sıfatların temelde Allah’ın altı nefsi/zâtî sıfatı olduğu anlaşılmaktadır. Bu sıfatlardan birincisi Allah Teâlâ’nın zâtıyla mevcut olmasıdır. İkincisi kendiyle kâim olup kâim olmak için bir mahalle ihtiyaç duymamasıdır. Üçüncüsü Allah’ın zâtıyla zamâna, mekâna ve mahlûkâtına muhtaç olmayıp kendisi için fayda ve zararın söz konusu olmamasıdır. Dördüncüsü Allah’ın zâtıyla mahlûkâtтан farklı olmasıdır. Beşincisi Allah zâtıyla bir olmasıdır. Altıncısı ise Allah’ın zâtıyla kadîm olmasıdır.<sup>693</sup> Aynı taksimi biraz farklı bir biçimde Cüveynî’de de görebilmekteyiz. Nitekim Cüveynî gınâ/Allah’ın mahlûkâtına muhtaç olmayışı hariç, diğer beş sıfatı vücûd, kıdem, kıyâm binefsihi, muhâlefetün li’l-havâdis ve vahdâniyyet şeklinde Allah’ın nefsi sıfatları olarak ifade etmiştir.<sup>694</sup>

Bağdâdî’nin tespit ettiği bu sıfatlar içerisinde bekâ sıfatı bulunmamaktadır. Zira Bağdâdî Bâkılânî’nin aksine<sup>695</sup> bekâyı bir mâna olarak görmüş, sübûtî sıfatlara dâhil etmiştir.<sup>696</sup> Öte yandan müellif bazı sıfatların içerisinde birden fazla unsuru dâhil etmiştir. Ancak bu kısımların söz konusu altı temel başlıkta toplanabileceğini söyleyebiliriz.

### 3.1.1. Vücûd

Vücûd, varlık/var olma demektir. Varlık, var olanlar arasında ortak genel mefhumlardan biri olarak görülmüştür. Aynı zamanda varlığın en genel ve en bilinen bir mefhum olması nedeniyle tanımlanamayacağı da söylenmiştir. Zira en açık kavram olan varlığı tanımlama adına ortaya konan şeyler, doğal olarak varlık mefhumunun kendisinden

---

<sup>692</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 16a. Krş. Aruçi, 72-73.

<sup>693</sup> Bağdâdî, *Usûlü’-d-dîn*, 108-109.

<sup>694</sup> Bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, 51-75.

<sup>695</sup> Bâkılânî’nin bekâyı zâtî bir sıfat olarak değerlendirmesiyle ilgili bkz. Bâkılânî, *et-Temhîd*, 299.

<sup>696</sup> Nitekim Bağdâdî *Usûlü’-d-dîn* eserinde bekâ sıfatını zâtî sıfatlara tahsis ettiği bölümde değil, sübûtî sıfatları incelediği bölümde ele almıştır. Bkz. Bağdâdî, *Usûlü’-d-dîn*, 128-129.

daha kapalı olacaktır. Bununla beraber varlığın ne olduğu hakkında bazı tenbih ve uyarılarda bulunarak farkedilmesinin sağlanacağı ifade edilmiş, “sübût/sâbit olma”, “tahakkuk/gerçekleşme”, “şeyiyyet/şey olma” ve “husûl/meydana gelme” şeklinde bazı açıklamalar da zikredilmiştir.<sup>697</sup>

Öte yandan varlığın şeyin kendisi mi yoksa ondan başka bir şey mi olduğu da önemli tartışmalara sahne olmuştur. Genel olarak varlığın zât, yani mahiyetle ilişkisi bakımından üç anlayış söz konusudur. Birincisi varlığın mahiyetle aynı olduğudur. İkincisi varlığın mahiyete hem Vâcip’te hem de mümkünde zâit olduğudur. Üçüncüsü ise varlığın mahiyete sadece mümkünde zâit olduğudur. Birinci görüş Eş‘ârî’ye nispet edilmiştir. İkinci görüş bazı kelâmcılara aitken, son görüş filozofların görüşüdür.<sup>698</sup> Varlığı mahiyetten ayrı olarak değerlendirenler genel olarak zihnen iki kavramı birbirinden ayırıştırma üzerinde durmuşlardır.

Eş‘ârî’nin bir şeyin varlığıyla kendisi arasında ayırım yapmama tavrını Bağdâdî’nin de sürdürdüğünü görmekteyiz. Nitekim Bağdâdî Süleymân b. Cerîr’in (ö. 187/803’ten sonra [?]) vücûdu bir mâna olarak değerlendirmesine mesafeli durmuştur. Aynı şekilde Mu‘tezile’nin ma‘dûmu şey olarak kabul etmesine de varlığın nefse/zâta zâit bir mâna olmaması gerekçesiyle karşı çıkmıştır. Sonuç olarak o, bir şeyin varlığından ayrı düşünülemediği gerekçesiyle vücûdu nefsi/zâtî bir sıfat olarak görmüş, Allah’ın zâtıyla mevcut olduğunu söylemiştir.<sup>699</sup>

Varlıkla zâtı aynileştiren bu anlayış açısından vücûd sıfatının ispatı, isbât-ı vâciple yani evreni var eden bir yaratıcının varlığını ispatla aynı şey olmaktadır. Dolayısıyla vücûd sıfatı hakkında söyleyeceklerimiz âlemi yaratan bir var edicinin varlığını ispata yönelik olacaktır. Nitekim Cüveynî ispatlanan yaratıcının yoklukla (adem) nitelenmesinin yok

---

<sup>697</sup> Ebü’l-Bekâ, *Külliyât*, “vücûd” md., 923-925; Muhammed Alî et-Tehânevî, *Keşşâfu istîlâhâtü’l-fünûn ve’l-ulûm*, thk. Ali Dehrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996), “vücûd” md., 2: 1766-1767; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, üçüncü basım (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), “vücûd” md., 339.

<sup>698</sup> Bu tartışmalar hakkında bkz. Fahrüddîn er-Râzî, *el-Erba’in fi usûlü’l-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakkâ (Kahire, Mektebetü’l-Külliyâti’l-Ezheriyye, 1406/1986), 143-148; Seyfüddîn el-Âmidî, *Ebkâru’l-efkâr fi usûlü’l-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Dârü’l-Kütüb ve’l-Vesâiki’l-Kavmiyye, 2002), 1: 255-262; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 1: 45-57; Yûsuf Şevki Yavuz, “Vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 136-137.

<sup>699</sup> Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, 91, 109; *el-Esmâ*, 90a. Süleymân b. Cerîr Allah’ın bir mâna ile mevcut olduğunu söylemiştir. Ona göre bu mânaya ne mevcut ne de ma‘dûm denebilir. Bkz. Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, 145.

olmasıyla aynı şeyi ifade ettiğini söylemiş, nefsi sıfatlardan vücûd sıfatının ispâtı ile Yaratıcı'nın ispatını aynı kabul etmiştir.<sup>700</sup>

Bağdâdî Allah Teâlâ'nın varlığını ispatlama da öncelikle Dehriyye'yi muhatap almış, bu grubun kendi içindeki farklı anlayışlara cevap vermeye çalışmıştır. Bilindiği gibi Dehriyye anlayışında tek tek varlıklar hâdis olsalar da bütün olarak âlem hâdis değildir. Dolayısıyla da evrenin bir yaratıcıya ihtiyacı yoktur.<sup>701</sup> Bu noktada Dehriyye'nin tek tek hâdislerin meydana gelişini nasıl açıkladığı sorusu akla gelmektedir. Bazılarına göre tek tek hâdislerin ortaya çıkması hâdislerin kendilerinden kaynaklanır. Örneğin bir meyvenin ağaçtan çıkmasında meyvenin kendi kendine oluşumu söz konusudur. Diğer bir gruba göre ise tek tek hâdisler kendi kendilerine meydana gelemezler. Onları ortaya çıkaran bir fâil vardır ve o fâil de tabiatın başkası değildir.<sup>702</sup>

Bağdâdî Dehriyye'nin bu iddialarına karşı öncelikle hâdisler için bir muhdisin gerekeceğini temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre her hâdis belli bir vakitte var olur. Aynı hâdisin aynı cinsinden olan diğer şeyler ise başka bir vakitte var olurlar. Eğer belli bir hâdisin belli bir vakitte var olması o vakte has olmasından kaynaklansaydı, o cinsten olan tüm hâdisler söz konusu vakitte var olurlardı. Bu ise o hâdisin o vakitte var olmasının sebebinin, vaktin kendisi olmayıp bir tahsis edici olduğunu gösterir. Dolayısıyla kendi kendine var oluştan bahsedilemez.<sup>703</sup>

Her hâdisin bir muhdise ihtiyacını müellif herkesin kendi hayatında gözlemlediği durumlara dikkat çekerek de ispatlamaya çalışmıştır. Bu meyanda bir yazının kâtipsiz, bir binanın ustasız ve bir dokumanın onu dokuyansız olamayacağını belirterek hâdislerin de kendilerini var edecek bir muhdissiz varlık kazanamayacaklarını

---

<sup>700</sup> Bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, 51-52. Benzer bir üslûbu Râzî'de de görmekteyiz. Bkz. Fahrüddîn er-Râzî, *el-İşâret fi ilmi'l-keîâm*, thk. Hânî Muhammed Hâmid Muhammed (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1428/2007), 74-75.

<sup>701</sup> Dehriyye kavramı İslâm düşüncesinde Allah'ı kabul etmeyen inkârcı akımları ifade eder. Muattıla ve tabiiyyûn olarak da ifade edilirler. Bkz. Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına göre Allah'ın Varlığı* (Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, t.y), 154-155. Dehriyye ile ilgili ayrıca bkz. Hayrani Altıntaş, "Dehriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1994), 9: 107-109.

<sup>702</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 89.

<sup>703</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 89. Cemâleddin Kâsımî varlıktaki tahsis ve tasvîri yani bir tercihin olmasını müstakil bir isbât-ı vâcip delili olarak zikretmiştir. Bkz. Muhammed Cemâleddîn el-Kâsımî, *Delâilü't-tevhid*, haz. Halid Abdurrahmân Ak (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1412/1991), 220-222.

söylemiştir.<sup>704</sup> Müellife göre bir şeyin kendini var etmesi ma'dûmun fâil olması anlamına gelir ki olmayan bir şeyin fâil olması imkânsızdır.<sup>705</sup>

Hâdislerin bir muhdise ihtiyacı olduğunu ortaya koyan Bağdâdî, bu muhdisin tabiat olduğu görüşünü çürütmeye yönelmiştir. Ona göre muntazam fiillerin fâili eğer tabiatsa, bu tabiatın cansız, şuursuz bir şey olmayıp hay, âlim ve kâdir olması gerekir. Bu ise bir yaratıcı kabul edenlerin ispatladığı yaratıcıdan başkası değildir. Eğer tabiatla hayat sahibi olmayan aynı zamanda hakikî varlığından bahsedemeyeceğimiz bir şey kastediliyorsa, var olmayan bir şeyin fâil olması söz konusu olamaz. Varlığı bulunup canlı olmayan bir şey kastediliyorsa, varlıklar arasında bu kategoride araz, cevher ve cisimler vardır. Arazlar fâil olamazken, cevher ve cisimler ise hâdis olup bir yaratıcıya ihtiyaç duyarlar.<sup>706</sup> Dolayısıyla müellife göre tabiat, mevhum bir şey olup var oluşu açıklamak için yetersizdir.

Topyekûn âlemin hâdis olmasını ise Bağdâdî, içinde bulunduğu geleneğin cevher-araz anlayışı üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Buna göre âlemdeki her şeyin bir kalıcı tarafı bir de sürekli değişen tarafı vardır. Sürekli değişen tarafı arazlardır. Sabit olan taraf ise cevherlerdir. Fakat arazlar cevherler olmadan kâim olamadığı gibi cevherler de arazlar olmadan var olamazlar. Hâdis arazlardan ayrı olamayan cisim ve cevherlerin de hâdis olması gerekir. Çünkü hiçbir cevher veya cisim hadis olan arazları önceleyemez. Hâdis olanı öncelemeyen ise doğal olarak hâdistir. Bu şekilde bütün âlemin yaratılmış olduğu ortaya çıkar.<sup>707</sup>

Sonuç olarak Bağdâdî'ye göre Allah'ın vücûd sıfatı, Allah'ın kendisini dolayısıyla âlemi var eden bir yaratıcıyı ifade eder. Bu yaratıcı da mevhum bir şey olmayıp hakikati olan bir varlıktır. Öte yandan âlemin hâdisliği ve tek tek bütün varlıkların bir tercih ve tahsisin konusu olması, âlemi ve içindekileri yokluktan varlığa iradesiyle çıkaran bir yaratıcıyı ispatlar ve onun var olduğunu gösterir.

---

<sup>704</sup> Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 89.

<sup>705</sup> Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 90.

<sup>706</sup> Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 89-90.

<sup>707</sup> Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 79.



### 3.1.2. Vahdâniyet

Sözlükte vâhid olmanın iki anlama geldiği belirtilmiştir. Bu anlamlardan birincisi çok olmanın mukabili olup kısımlara ayrılmamadır. İkincisi ise zât, fiil ve sıfatlarında eşsiz olmadır.<sup>708</sup> Bağdâdî bu iki anlamı gözeterek Allah'ın zâtıyla bir/vâhid oluşunu<sup>709</sup> yani tevhidi “Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiillerinde tevhid” şeklinde üç kısım olarak ele almıştır.<sup>710</sup>

Zâtında bir olması parçaları, kısımları, sınırları ve uçları olma gibi özelliklerle Allah'ın mevsuf olmamasıdır. Dolayısıyla âlemin yaratıcısının bir sûreti olduğu, bir şeye hulûl ettiği ve benzeri bulunduğu gibi görüşler, Allah'ın zâtının bir olmasına aykırı tutumlardır. Bağdâdî Allah'ın zâtının bir olduğunu ispatlarken ezeli mâna sıfatlarından hareketle bir yöntem takip etmiştir. Buna göre âlemdeki fiillerinden yola çıkılırsa, âlemin yaratıcısının hay, kâdir, âlim ve mürîd olması gerekir. Bu vasıflara hak sahibi olunması ise bu mânaların kendisiyle kâim olmasına bağlıdır. Dolayısıyla bu mânaların Yaratıcı'nın zâtıyla kâim olacağı ortaya çıkar. Yaratıcı'nın zâtında bir olmaması halinde ise bu sıfatların kendisiyle nasıl kâim olacağı problem olacaktır. Örneğin parçaları bulunsa, bu mânalar ya bütün parçalarla kâim olacaktır ki, farklı parçalarda kâim olan mânaların birbiriyle ihtilaf etmesi mümkün olur. Ya da bu mânalar bazı parçalarla kâim olacaktır. Bu durumda ise diğer parçalarla bu mânaların zıtları yani ölüm, acizlik gibi mânaların kâim olması gerekir. Öte yandan bazı parçalara bazı mânaların tahsis ve tercihinin ne ile gerçekleşeceği de ayrıca sorun teşkil edecektir.<sup>711</sup>

Bağdâdî'nin bu ispatı, mâna sıfatlarının kabulü ve cevher-araz teorisinin benimsenmesi üzerine kuruludur. Bu nedenle söz konusu delillendirmeyi mâna sıfatları hakkındaki tartışmalar ve cevher-araz teorisine yönelik itirazların zayıflattığını söyleyebiliriz. Öte

---

<sup>708</sup> Ebü'l-Bekâ, *Külliyât*, “vahdet” md., 931.

<sup>709</sup> Bağdâdî ve sıfatları kabul edenlerin tamamı bu sıfatı nefsi sıfatlar içinde değerlendirmiştir. Ancak bazı Ehl-i sünnet kelâmcılarının Allah'ın bir olmasını “vahdet” mânasıyla gördükleri de ifade edilmiştir. Böyle bir durumda nihâyetsiz vahdet mânaları gerekeceği için bu görüşü Cüveynî isabetsiz bulmuş, şâz bir görüş olarak değerlendirmiştir. Ona göre bir şeyin birliği, kendinden öte bir anlam ifade etmez. Bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Ali Sami en-Neşşâr v. dğr. (İskenderiye: Mektebetü İlmi Usûli'd-Dîn, 1969), 349.

<sup>710</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 214a. Bu taksimi aynı ifadelerle Şehristânî'de de görmekteyiz. Bkz. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keîlâm*, haz. Alfred Guillaume (Londra: Y.y, t.y) 90.

<sup>711</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 214a-215a. Bağdâdî'nin dile getirdiği bu ispat yöntemine Cüveynî de yer vermiştir. Bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, 69.

yandan müellifin kendi içinde tutarsızlık göstermediğini de ifade etmeliyiz. Zira ona göre varlıktan yola çıkarak Yaratıcı'ya ulaştığımızda Yaratıcı'nın birliğinden önce bu sıfatlarla muttasıf olduğuna varılır. Cevher-araz teorisinin benimsenmesine bağlı olarak da mâna sıfatlarını kabul etmek gerekir. Buna göre ise mâna sıfatlarıyla temânü' delili perspektifinden Allah'ın birliği ispatlanabilir.

İkinci olarak Bağdâdî Allah'ın sıfatlarında bir olmasını zikretmiştir. Ona göre Ehl-i sünnet'in ezeli sıfatlar olarak gördüğü hayat, ilim, kudret, sem', basar, irade, kudret ve bekâ sıfatlarında eşi, benzeri ve misli olmaması Allah'ın sıfatlarının bir olması anlamına gelir. Örneğin kulların kudret sıfatı vardır. Ancak bu kudret hâdis olup sınırlı bir kudrettir. Allah Teâlâ'nın kudreti ise ezeldir ve her şeyi kuşatmıştır. Kulların da hayatı vardır. Fakat bu hayat ruhun ve nefsin olmasına ayrıca gıdalanmaya bağlı hâdis bir hayattır. Allah Teâlâ'nın hayatı ise bu şeylere bağlı olmayan ezeli bir hayattır. Yine kulların sem' ve basarı vardır. Fakat kullardaki bu sıfatlar sadece bazı görülebilir ve duyulabilir şeyler için söz konusudur. Allah'ın sem' ve basar sıfatları ise bu sıfatların konusu olan her şeyi kapsarlar. Diğer mâna sıfatlarıyla ilgili de aynı durum geçerlidir. Ayrıca kulların sıfatları araz olup ikinci vakitte devam etmesi imkânsızken, Allah'ın sıfatları ezeli ve ebedî bâkîdirler.<sup>712</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla Bağdâdî sıfatların bir olmasını sayısal anlamda bir birlik olarak görmemektedir. Söz konusu sıfatların hâdislerin sıfatlarına benzemediğini yani eşsiz olduğunu kastetmektedir. Nitekim o, Ehl-i sünnet'in sıfat anlayışını kabul etmeyenlerin Allah'ın sıfatlarının bir olması yani eşsizliği noktasında da hatalı olduklarını söylemiştir. Ona göre Ehl-i sünnet'in sıfat anlayışını kabul etmeme, bu sıfatları hâdis kabul ederek veya kulların sıfatlarıyla eşitleyerek söz konusu olur. Örneğin Allah'ın iradesinin aksinin gerçekleşebileceğini kabul ederek Ehl-i sünnet'in irade anlayışına muhalefet etme, Allah'ın iradesini kulların iradesinin misli hatta daha altı kılar. Bu ve benzeri durumlar ise sıfatların eşsizliğine aykırıdır.<sup>713</sup> Sonuç olarak Allah'ın bu sekiz sıfatında tevhidin gerçekleşebilmesi ancak Ehl-i sünnet'in kabul ettiği şekilde Allah'ın zâtıyla kâim, ezeli ve mahlûkâtın aynı isimdeki sıfatlarına benzemeyen sıfatların kabul edilmesi ile gerçekleşir.

---

<sup>712</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 215a-215b.

<sup>713</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 215b-216b.

Üçüncü kısmı ise Allah'ın fiillerinde ve yaratmasında bir olmasıdır. Bağdâdî bu tevhidi âlemin yaratıcısının aynı zamanda cisimlerin, arazların, hayır ve şerrin, fayda ve zararın yaratıcısı olduğunu, kendisinden başka yaratıcının bulunmadığını ve dilediğinin gerçekleşip dilemediğinin gerçekleşmediğini kabul etmek olarak ortaya koymuştur. Dolayısıyla ona göre Allah'tan başkasına “yaratma” izâfe eden ve şerrin yaratıcısının hayrın yaratıcısından başka olduğunu düşünen Seneviyye'den, insanın kendi fiilinin hâlıkı olduğunu söyleyen Mu'tezile'ye kadar bu minvaldeki tüm anlayışlar, Allah'ın fiillerinde ve yaratmasında bir olmasına aykırı tutumlardır.<sup>714</sup> Öyle görünüyor ki müellif kâinatta var olan ve gerçekleşen her şeyin Allah'ın yaratmasıyla yokluktan varlığa çıktığını kabul etmeyi, Allah'ın birliğinin bir unsuru veya sonucu olarak değerlendirmektedir.

Bağdâdî Allah'ın birliğinin bu üç kısmına veya herhangi birine muhalif inanç ve fırkaları ve bu grupların hangi yönden tevhide muhalefet ettiklerini de aktarmıştır. Ona göre bu noktada birinci grup Seneviyye'dir. Seneviyye'ye göre şerhlerin yaratıcısı hayırların yaratıcısından başkadır. İkincisi Felekiyye'dir. Onlara göre âlemdeki tedbir ve tasarruf yedi yıldız ve dört tabiata dayanmaktadır. Üçüncüsü Mu'tezile'den Muammer b. Abbâd (ö. 215/830) gibi Allah'ın arazları değil, sadece cisimleri yarattığını iddia edenlerdir. Dördüncüsü yine Mu'tezile'den tevlîd sonucu ortaya çıkan fiillerin ve kulların kesblerinin Allah'ın mahlûku olmadığını söyleyenlerdir.<sup>715</sup> Bağdâdî *el-Esmâ ve's-Sıfât* isimli eserinde ise bunların yanı sıra hulûl ve ittihad anlayışını savunanlar, Mecûsîler, Sâbi'ler ve üç uknûm anlayışları itibariyle Hıristiyanlar gibi pek çok grubu da Allah'ın birliğine muhalefet edenler arasında saymıştır.<sup>716</sup>

Bağdâdî bu gruplardan müslüman olanların iddialarını Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu gibi bazı dinî esaslar ve bir takım aklî çıkarımlarla itiraz ederken, İslâm dışı olanlar hakkında ise onların tutarsızlıklarını gösteren bir yöntem takip etmiştir. Örneğin Seneviyye'ye bu konudaki tutarsızlıklarını bir örnek üzerinden göstermeye çalışmıştır. Şöyle ki, bir kimse diğerine karşı bir kabahat işlese sonra tövbe etse, o kimseye “Ben hata yaptım, tövbe edip bu hatamdan döndüm.” dese, bu sözün yaratılması kime ait

---

<sup>714</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 217a.

<sup>715</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 105-106; *el-Fark*, 367.

<sup>716</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 217a-230b.

olacaktır. Hayır ve şerri birlikte ifade eden bu sözün nûra ait olması da zulmete/karanlığa ait olması da sorunludur. Yine “sen kimsin?” şeklindeki soruya “Ben şerli karanlığım.” ifadesiyle cevap veren kim olacaktır? Zulmet olması, zulmetin sözünün doğruluğunu; nûr olması, nûrun yalana nispetini gerektirecektir. İki ihtimale göre de çelişkiler ortaya çıkacaktır.<sup>717</sup>

Bağdâdî, Felekiyye’ye karşı ise onların iddia ettikleri tesirlerin olmadığını ortaya koyarak itiraz etmiştir. Örneğin onlara göre dördüncü iklim/bölge yedi iklimin ortası olduğu için mâmurluk en fazla bu iklimde söz konusu olmalıdır. Halbuki üçüncü iklim bu açıdan dördüncü iklimden daha mâmurdur. Yine eğer mâmurlukla nüfusun fazla olması kastediliyorsa, ikinci iklimdeki Mekke ve Medine’nin nüfusları dördüncü iklimdeki pek çok yerden daha fazladır. Yine ünlü birçok filozofun dördüncü iklim dışından çıkması da ona göre bu tesirlerin olmadığını gösterir.<sup>718</sup> Dolayısıyla âlemdeki var oluşu Allah dışında başka güçlerle açıklama isabetli değildir.

Bağdâdî Allah’ın birliğini asıl olarak temânü‘ delili üzerinden ispatlamaya çalışmakla beraber başka deliller de ortaya koymuştur. Örneğin bu delillerden dikkat çekici olan birisi şöyledir: Âlemdeki fiiller bir yaratıcıya delâlet ederler. Akıl sahipleri de bu fiillerden yaratıcılarına ulaşır ona kullukta bulunurlar. Birden fazla ilâh olması durumunda ise bir fiilin hangi yaratıcının fiili olacağı belirsiz olacağı için Yaratıcı kullarına kendini tanıtmaktan aciz olmuş olacaktır ki acizlik de ilâh olmaya aykırı bir durumdur. Bir diğeri ise birden fazla ilâh olması durumunda ilâhların sayısının bir sınırı olamayacağıyla ilgilidir.<sup>719</sup> Çünkü bir sayının diğeri bir sayıdan üstünlüğü söz konusu değildir. Dolayısıyla sınırsız ilâhın olmasını engelleyecek bir durum kalmayacaktır.

Daha sonra Bağdâdî temânü‘ deliline geçmektedir. Ona göre bu delilin belli şartları vardır. Bu şartlara göre kurulduğunda söz konusu delil Allah’ın birliğini ispatlar. Örneğin iki kâdirin iradesinin aynı şey üzerinde gerçekleşmesi, kudretlerinin bütünle ilgili olup her bir kudretin bütünün ayrı bir parçasıyla ilgili olmaması ve aynı şeyi irade

---

<sup>717</sup> Bağdâdî, *Usûlü’-d-dîn*, 107. Aynı minvalde benzer örnekler için bkz. Neseî, *Tebîrâtü’l-edille*, 1: 137-138.

<sup>718</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 229a-229b.

<sup>719</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 223b.

etmiş olmamaları gibi hususlar bu şartlar kapsamındadır.<sup>720</sup> Bağdâdî'ye göre temânü' delili şöyledir: Âlemde eğer iki yaratıcı olsa ikisinin de hay, âlim, kâdir ve mürîd olmaları gerekir. Zira bu sıfatları taşımayan yaratıcı olamaz. İkisi birlikte bu sıfatları taşıyınca irade ettikleri şeyde ihtilaf etmeleri mümkün olur. Bu durumda yaratıcılardan biri bir şeyin hayatını diğeri ölümünü irade etse ya iki istek de gerçekleşecektir ki bu imkânsızdır. Zira bir şey aynı anda hem ölü hem de diri olamaz. Ya ikisinin de muradı gerçekleşmeyecektir ki bu durumda ikisinin de aciz olması gerekir. Ya da sadece birinin muradı gerçekleşir ki diğerrinin aciz olduğu anlaşılır. Aciz ise ilâh olamaz.<sup>721</sup>

Bu delillendirme iki ilâhın irade ettikleri şeyde ihtilaf etme ihtimaline bina edilmektedir. Bağdâdî bu sebeple iki ilâhın irade ettiklerinde ihtilaf etmemesi neden mümkün olmasın? sorusunu sormaktadır. Bu sorunun cevabı Bağdâdî'ye göre şöyledir: İki ilâh birbirlerine eğer muhalefet etmemeye mecbur iseler makhûr yani boyun eğdirilmişler demektir ki bu da acizliktir. Aciz ise ilâh olamaz. Bu şık geçersiz olunca ihtilaf etmelerinin mümkün olması gerekir. İhtilaf etmenin mümkün olmasıyla ilâhlardan birinin ya da her ikisinin acizi de mümkün olmuş olur. Aciz olan ilâh olmadığı gibi acizi mümkün olan da ilâh olamaz.<sup>722</sup> Bu şekilde müellif doğrudan aciz olmasa da söz konusu imkânı dahi ilâhın aciz olması için yeterli görmüştür.

Temânü' deliliyle Allah'ın birliğini ispatlama bizzât Kur'ân-ı Kerîm'de bulunduğu için (Bkz. el-Enbiyâ 21/22; el-Mü'minûn 23/91) bu delilin geçerliliğiyle ilgili herhangi bir kelâmcının itirazı olamaz.<sup>723</sup> Bu nedenle söz konusu delille uyumsuz bir kabulün, bir görüş ve anlayışı kusurlu kılmaya yeterli olacağı düşünülebilir. Bağdâdî bu noktadan hareketle temânü' delilinin Ehl-i sünnet düşüncesi dışındaki anlayışlar için geçerli olmadığını söylemiştir. Örneğin Bağdat Mu'tezilesi'ne göre Yaratıcı hakiki anlamda mürîd olmayıp fiili irade olmaksızın yapar. Yani onlara göre mürîd demek fâil demektir. Dolayısıyla çatışacak iki irade söz konusu olmadığı için Seneviyye gibi iki ilâh

---

<sup>720</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 224a-224b.

<sup>721</sup> Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 106.

<sup>722</sup> Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 106.

<sup>723</sup> Tefâtânî temânü' delilinin iknaya yönelik bir delil olduğunu ve delil medlûl arasındaki ilişkinin âdete dayalı bir gereklilik ifade etmekle birlikte kesin olmadığını söylemiştir. Bkz. Tefâtânî, *Şerhu 'l-Akâidi 'n-Nesefiyye*, thk. Muhammed Adnân Dervîş (y.y, t.y), 88. Ancak bu, söz konusu delilin sahih bir delil olmadığını değil, medlûle delâletinin derecesini ifade etmektedir. Bu delile yönelik itirazlar için ayrıca bkz. İsmail Şık, "Burhan-ı Temânü'ya Eleştirel Bir Yaklaşım", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2010): 32-39.

anlayışını benimseyenlere karşı temânü‘ delili üzerinden savunma yapamayacaklardır. Keza Allah’ın bir mahalde bulunmayan hâdis bir iradeyle mürîd olduğunu iddia eden Basra Mu‘tezilesi de iki ilâh anlayışına karşı bir söylem geliştiremeyecektir.<sup>724</sup> Zira bir mahalde olmayan bir irade varsayıldığında, ikisi de bu irade ile mürîd olabilir ve bu irade birine has olmaz. Dolayısıyla irade ve murâdda ihtilaf gerçekleşmez.<sup>725</sup> Yani bu görüş sahipleri temânü‘ deliliyle Allah’ın birliğini ispatlayamazlar. Sahih bir delil olan temânü‘ ile uyumsuzluk, benimsenen esaslarda sorun olduğunu gösterir.

Sonuç olarak Bağdâdî Allah’ın birliğini evrenin tek bir yaratıcısı olmasının yanı sıra bu yaratıcının parça ve kısımlardan oluşmaması, sıfatlarında benzersiz olması ve bütün varlık ve fiillerin yaratıcısı olması şeklinde değerlendirmektedir. Allah’ın birliğini ispatlama noktasında ise farklı delillere de yer vermekle birlikte şartlarına uygun olarak kurulan temânü‘ delilini esas olarak görmektedir.

### 3.1.3. Kıyâm Binefsihi

Bağdâdî Allah’ın nefsiyle kâim olduğu (el-kâim binefsihi) nitelemesini birçok kelâmcının kullandığını ve bununla da Allah’ın bir mekâna ihtiyaç duymadığını kastettiklerini ifade etmiştir.<sup>726</sup> Ona göre nefsiyle kâim olmaması durumunda Allah Teâlâ’nın bir mahalle ihtiyaç duyması gerekir. Bu takdirde ise muhtaç olduğu mahal yaratıcı olmaya daha hak sahibi olur. Bu açıdan bir yaratıcının varlığı sabit olduğu takdirde, o yaratıcının bir mahalle ihtiyaç duyması geçersiz/bâtıl olur. Dolayısıyla o yaratıcının kendisiyle kâim olduğu ortaya çıkar.<sup>727</sup> Müellife göre hakiki anlamda kendisiyle kâim olma sadece Allah için söz konusudur. Her ne kadar cevher için de kendisiyle kâim dense ve mahal olmadan var olması mümkün olsa dahi cevher var

---

<sup>724</sup> Mu‘tezile’nin irade anlayışıyla ilgili bkz. Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, 251-257.

<sup>725</sup> Bağdâdî, *Usûl*, s. 85-86; *el-Esmâ*, vr. 230a-233a. Ayrıca Neseî bu noktada ilk mu‘tezililerin bu ve benzeri ilzâmlardan sakınmak için bir kısım zayıf yöntemlere başvururken, Ebû Hâşim gibi sonraki mu‘tezililerin Allah’ın birliğinin aklî delillerle ispatlanamayacağı düşüncesine kadar savrulduğunu söylemiştir. Bkz. Neseî, *Tebîratü’l-edille*, 1: 114-115.

<sup>726</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 160b. Cüveynî de aynı şekilde bu nitelemeyle Allah’ın mekân ve mahalle muhtaç olmamasının kastedildiğini vurgulamıştır. Bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, 53-54.

<sup>727</sup> Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, 93.

olmak için yaratıcıya muhtaç olduğu için hakiki anlamda kendisiyle kâim olmamış olur.<sup>728</sup>

#### 3.1.4. Kıdem

Kadîm kelimesinin sözlükte varlık bakımından veya rütbe, mekân ve şeref bakımından önce olan anlamına geldiğini belirten Bağdâdî, varlık bakımından önceliğin de iki kısma ayrıldığını söylemiştir. Birincisi bir başlangıcı olan öncelemedir ki bazı hâdislerin diğerlerini öncelemesi bu şekilde bir öncelemedir. İkincisi ise bir başlangıcı olmayan öncelemedir. Allah ve sıfatları için kadîm ifadesinin kullanımı işte bu ikinci anlamdadır. Bağdâdî bu anlamda “kadîm” isminin Allah’ a izâfe edilmesi hakkında icmâ olduğunu ifade etmiştir. Meşhur esmâ-i hüsnâ rivayetinde bu isim bulunmasa da ona göre “*Biz öncelenebilecek/önüne geçilebilecek olan değiliz.*” (el-Vâkıa 56/60) âyeti bu mânaya delâlet ettiği gibi esmâ-i hüsnâ listesi barındıran bazı rivayetlerde de bu isim yer almaktadır.<sup>729</sup> Bu noktada Allah’ın kadîm olarak nitelenmesinde kuşku bulunmamaktadır. Ancak Allah’ın kadîm olması yani kıdem sıfatının mâna sıfatı mı yoksa zâta râci nefsi/zâtî bir sıfat mı olduğu tartışma konusudur. İbn Küllâb el-Basrî ve Kalânîsî’ye göre Allah bir mâna ile kadîmken, Eş‘arî’ye göre zâtıyla kadîmdir.<sup>730</sup> Bağdâdî bu iki görüşten hangisini tercih ettiğine dair açık bir ifade kullanmasa da kabul ettiği sekiz mâna sıfatı içinde kıdem bulunmadığı için kıdemi bir mâna olarak görmediğini söyleyebiliriz. Aynı zamanda Bağdâdî’nin Allah’ın kadîm oluşunu *Usûlü’-d-dîn*’de zâtî sıfatları ele aldığı kısımda incelemesi<sup>731</sup> de bu hususta kuşku bırakmamaktadır.

Bağdâdî kıdem bir mâna olup olmamasına bağlı olarak Allah’ın ezeli mâna sıfatları için kadîm denmesi veya denememesi şeklinde bir ihtilafın söz konusu olduğunu belirtmiştir. Şöyle ki, mütekaddim dönem kelâmcıları kıdemi bir mâna olarak kabul etmeleri nedeniyle, mânanın mâna ile sıfatın sıfatla kâim olma durumu söz konusu olacağından mâna sıfatları için “Ezelî mevcutlardır.” demiş, muhdes dememekle birlikte

---

<sup>728</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 160b.

<sup>729</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, 242a. Nitekim İbn Mâce’nin rivayet ettiği esmâ-i hüsnâ listesinde “kadîm” ismi yer almaktadır. Bkz. İbn-i Mâce, “Dua”, 10.

<sup>730</sup> Bağdâdî, *Usûlü’-d-dîn*, 145. Eş‘arî ise Allah’ın bir mânayla kadîm olmasını İbn Küllâb’ın kendine değil bir kısım takipçilerine nispet etmiştir. Bkz. Eş‘arî, *Makâlât*, 1: 250.

<sup>731</sup> Bkz. Bağdâdî, *Usûlü’-d-dîn*, 109.

kadîm nitelemesinden de kaçınmışlardır. Eş'arî gibi kıdemi zâttan ayrı bir mâna olarak görmeyen kelâmcılar ise mâna sıfatları için kadîm nitelemesini kullanmada bir sakınca görmemişlerdir.<sup>732</sup> Bağdâdî her ne kadar Eş'arî gibi düşünse de sekiz mâna sıfatı için kadîm yerine daha çok ezeli nitelemesini kullanmıştır.<sup>733</sup> Anlaşıldığı kadarıyla müellif ihtilafın dışında bir kullanımı tercih etmiştir. Zira ezeli nitelemesi iki anlayış içinde uygunken kadîm sadece birine göre uygundur.

Mu'tezile ise ezeli nitelemesinin kullanılmasının da bu sıfatların kadîm olması sonucunu doğuracağını, kıdemde ortaklığın ise temâsülü dolayısıyla birden fazla kadîmi gerektireceğini ileri sürmüştür.<sup>734</sup> Bağdâdî bu iddiaya karşı muhdes olmada ortaklığın temâsülü gerektirmediği gibi, kadîm olmada ortaklığın da Allah ve sıfatları arasında temâsülü ve kadîmlerin çokluğunu gerektirmeyeceğini söylemiştir.<sup>735</sup>

Bağdâdî, âlemin yaratıcısının kadîm olduğu hususunda muvahhidlerin ittifak ettiğini fakat bu hususta bazı İslâm dışı inançların ve kendini İslâm içinde gören sapkın fırkaların muhalefet ettiklerini belirtmiş, bu grupların iddialarını sıralamıştır. Bu gruplardan birincisi Mecûsîler'dir. Mecûsîler'e göre iki ilâh vardır. Birincisi kadîm ilâh, ikincisi ise birinci ilâhın fikrinden meydana gelen şerhlerin yaratıcısı olan hâdis şeytandır. Yani şerhlerin yaratıcısı onlara göre hâdistir. İkinci kısma birinci örnek hulûl anlayışını savunan bazı Râfizîler'dir. Bunlara göre ilâhın ruhu imâmlara hulûl etmiştir. Ruhun hulûlünden sonra da imâmlar yaratıcı ve ilâh olmuşlardır. Dolayısıyla burada da kadîm olmayanın ilâh olması söz konusudur. Mu'tezile içerisindeki<sup>736</sup> Ahmed b. Hâbit'in (ö. 232/846-847) takipçileri olan Hâbitiyye de bu hususta benzer görüşlere sahiptir. Onlara göre âlemin iki yaratıcısı vardır. Biri kadîm ilâhtır. Diğeri ise Mesih'tir. Mesih de esasında muhdestir. Fakat Allah onu yarattıktan sonra kâinattaki tedbir ve

---

<sup>732</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 242b. Kâdî Abdülcebbâr bu durumu mütekaddim kelâmcıların cesaret edemediği bir nitelemeye Eş'arî'nin dini umursamamaktan kaynaklı olarak(!) cesaret ettiği şeklinde ifade etmiştir. Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, 183.

<sup>733</sup> Örnek olarak bkz. Bağdâdî, *Usûli'd-dîn*, 113.

<sup>734</sup> Mu'tezile'nin bu iddiasıyla ilgili bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, 196-197.

<sup>735</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 242b.

<sup>736</sup> Bağdâdî Mu'tezile içerisinde değerlendirmiş olsa da, aktardığı bu bilgilere göre Ahmed b. Hâbit İslâm dışına çıkmış bir isimdir. Bu isim hakkında bkz. Mustafa Öz, "Ahmed b. Hâbit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 70-71.



tasarrufu kendisine bırakmıştır. Hatta ahirette kulları muhasebe edecek olan da yine Mesih'tir.<sup>737</sup>

Esasında Bağdâdî'nin aktardığı tüm bu anlayışlarda kadîm bir ilâh vardır. Ancak birinci ilâhın iradesiyle veya iradesi olmaksızın sonradan meydana gelen ikinci ilâh ya Mecusîler'de olduğu gibi birinci ilâhla mücadeleye girişmekte ya da diğer gruplarda olduğu gibi ilâhlığa ait tasarruflarlarda bulunmaktadır. Ancak Bağdâdî bu ikinci ilâhın imkânsızlığından ziyade âlemin yaratıcısının kadîm olması gerektiği üzerinde durmuştur. Müellife göre âlemin yaratıcısının muhdes olması durumunda, muhdes yaratıcı da başka bir yaratıcıya ihtiyaç duyacaktır. Bu ise teselsülü gerektirecektir ki teselsül imkânsızdır. İmkânsıza ulaştıran her kabul de imkânsızdır. O halde âlemin yaratıcısı kadîm olmalıdır.<sup>738</sup> Bağdâdî'nin bu noktadaki cevabının örneklerde ifade edilen anlayışları hedef aldığını söyleyemeyiz. Zira söz konusu örneklerde kâinâtı var eden yaratıcı genel olarak kadîm kabul edilmektedir. Ancak sorunun kaynağı olan ikinci ilâhın kadîm olmaması ise bu temellendirmeye cevaplandırılmış olmamaktadır. Her ne kadar cevap yerini bulmamış olsa da, muhdes olmanın ilâh olmaya aykırı bir durum olduğu vurgusunun önemli olduğunu belirtmeliyiz.

Muhdes olmayan, yokluğun konusu da değildir. Nitekim Bağdâdî, Yaratıcı'nın kadîm olduğunu benimseyenlerin Yaratıcı için yokluğun imkânsız olduğunu kabul ettiklerini belirtmiştir. Yani varlığının başlangıcı olmayan bir şey için zamanın diğer tarafında da yokluk söz konusu değildir. Ona göre kadîmin yok olması imkânsızdır. Zira eğer kadîm yok olacak olsa bu ancak üç şekilde olabilir. Ya hareket gibi bekâsı imkânsız olduğu için yok olur ki bu, o şeyin kadîm olmadığını gösterir. Zira bekâsı imkânsız olan zaten kadîm olamaz. Ya cisimlerde olduğu gibi bekânın var edilmemesiyle kadîm yok olur ki bu, imkânsızdır. Zira kadîmin hâdislere mahal olması imkânsızdır. Ya da kadîme zıt bir durumun ortaya çıkmasıyla kadîm yok olur ki bu da imkânsızdır. Zira bir şeyin zıttıyla ortadan kalkması, o zıttın bu şey mahallinde var olduğu için ortaya çıkmamasından evla değildir.<sup>739</sup> Sonuç olarak kıdemle yokluk birbirinin çelişğidir. Dolayısıyla kadîm olan

---

<sup>737</sup> Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, s. 71-72.

<sup>738</sup> Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 91-92. Allah'ın kadîm oluşuna dair bu ispat yöntemi hemen hemen tüm kelâmcıların kullandığı bir yöntemdir. Örnek olarak bkz. Bâkılânî, *et-Temhîd*, 45; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu usûli 'l-hamse*, 181; Cüveynî, *el-İrşâd*, 52-53; Neseî, *Tebîratü 'l-edille*, 1: 144.

<sup>739</sup> Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 103.

hiçbir şey için yok olma söz konusu olamayacağından Allah ve sıfatları için yokluktan bahsedilemez.

### 3.1.5. Allah'ın Hiçbir Şeye Muhtaç Olmayışı (Ğınâ)

Bağdâdî Allah Teâlâ'nın mahlûkâta muhtaç olmayışını ve bunun doğal sonucu olarak da fiillerinde amacın bulunmadığını “ğınâ” sıfatıyla ifade etmiştir.<sup>740</sup> Bilindiği üzere Eş'arî'ye göre Allah'ın fiillerinde bir amacı gerçekleştirme, fayda temini veya zararın kendisinden uzaklaştırılması söz konusu değildir. Her ne kadar Allah'ın her fiili adalet ve hikmet olsa da, Allah'ın bunları gerçekleştirmek için fiilde bulunduğu söylenemez. Çünkü bu durumlar doğrudan veya dolaylı olarak bir eksikliğin giderilmesi dolayısıyla ihtiyaç ifade ederler.<sup>741</sup>

Aynı gerekçelerle Eş'arî'nin bu çizgisini sürdüren Bağdâdî, Allah Teâlâ'nın mahlûkâtı bir fayda temini yahut bir zararın bertaraf edilmesi için var etmediğini, mahlûkâtı yaratmaması ve onları devam ettirmemesinin de kendisi için câiz olduğunu söylemiştir. Daha sonra bu esasa muhalif bazı anlayışlara değinmiştir. Örneğin Mecûsîler'in ilâhın şeytanın ezasından korunmak için melekleri yarattığı görüşünü bu kapsamda değerlendirmiştir. Bu görüşe göre ilâh bir zarardan korunup fayda elde etmek için fiilde bulunmuş olur. Bu ise mahlûkâta muhtaç olma anlamına gelir.<sup>742</sup>

İslâm düşüncesi içerisinde ise Mu'tezile'nin pek çok görüşü Bağdâdî'ye göre Allah'ın mahlûkâta muhtaç olması anlamına gelir. Özellikle hikmet-sefeh anlayışları çerçevesinde Allah'ı mahlûkâta muhtaç bir konumda değerlendirdiklerini belirtmiştir. Örneğin Mu'tezile'nin “Allah, ibadet etmeleri ve şükür de bulunmaları için mahlûkâtı yaratmıştır. Eğer mârifeti ve şükrüyle mükellef kılmasaydı hakîm olmazdı.” şeklindeki görüşü Allah'a muhtaçlık isnâdıdır. Zira bu görüş Allah'ın hikmetsizliğe düşmenin

---

<sup>740</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 104. Bütün kelâm kitaplarında göremesek de özellikle Bâkılânî'nin nefsi sıfatlar içerisinde bu başlık altında değerlendirilecek hususlara değindiğini görmekteyiz. Bkz. Bâkılânî, *et-Temhîd*, 50-53. Bağdâdî bu noktada Bâkılânî'den etkilenmiş olmalıdır.

<sup>741</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 139-147. Bu konu hakkında ayrıca bkz. Hikmet Yağlı Mavil, *İmâm Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi* (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 263-278.

<sup>742</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 104.

zararından korunup fayda elde etmek için fiil de bulunduğu sonucunu doğurur. Bu da Allah'ın irade ve kudretini sınırlayıp mahlûkâta muhtaç kılmak olacaktır.<sup>743</sup>

Bağdâdî'ye göre Allah her fiilinde âdildir ve yapacağı her şeyde de hakîmdir. Yapacağı şeyleri belli seçeneklerle sınırlandırıp bunun dışında kalanları adaletsizlik olarak görmek kabul edilemez. Örneğin Mu'tezile'nin hikmet ve adaletine uygun olmayacağı iddiasıyla "Allah'ın kulların fiillerini yaratmadığı, lütfu engelleyemeyeceği, aslahın kendisine vâcib olduğu, karşılık olmaksızın mükellef kılamayacağı ve akıl sahibi kimselerden mükellefliği düşüremeyeceği" şeklindeki görüşlerinde, hem Allah'a sınır koyma hem de sonuç olarak O'nu mahlûkâta muhtaç konumda değerlendirme söz konusudur.<sup>744</sup> Bağdâdî bu gibi hususlarda Eş'arî anlayış çerçevesinde bizim düşündüğümüz adalet ve hikmetle Allah'ın fiillerini yargılamanın ne uygun ne de isabetli olduğunu vurgulamıştır. Ona göre Allah'ın fiilleri her nasıl gerçekleşirse gerçekleşsin adâlet ve hikmet üzeredir. Bu nedenle müellif "Allah bir fiili gerçekleştirse de hikmettir. O fiilin aksini yapsa da hikmettir." şeklinde bu görüşü özetlemiş, delil olarak da "*O yaptığından sorgulanamaz. Siz yaptıklarınızdan sorgulanırsınız.*" (el-Enbiyâ 21/23) âyetini göstermiştir.<sup>745</sup>

Bağdâdî'ye göre Allah hiçbir şekilde mahlûkâta muhtaç değildir. Hatta tüm yaratılmışlar kâfir olsalar dahi Allah için bir eksiklikten bahsedilemez. Bu nedenle Allah muhtaç değil, bütün her şeyin kendisine ihtiyaç duyduğu "ganî"dir.<sup>746</sup>

### 3.1.6. Muhâlefetün li'l-Havâdis

Bağdâdî'ye göre Allah Teâlâ bütün mahlûkâttan zâtıyla farklıdır.<sup>747</sup> Dolayısıyla mahlûkât için geçerli şeyler Allah için söz konusu olamaz. Müellif öncelikle bu sıfat kapsamında Allah Teâlâ'nın bir sınırı ve sonu olmadığını ifade etmiştir. Çünkü sınırlar ve sonlar mahlûklar için geçerlidir. Daha sonra genel usulü üzere bu hususta farklı görüşler ortaya koyan fırka ve anlayışlar üzerinde durmuştur. Bilindiği gibi İslâm

---

<sup>743</sup> Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 104; *el-Esmâ*, 155b.

<sup>744</sup> Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 104; *el-Esmâ*, 155b.

<sup>745</sup> Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 104.

<sup>746</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 155a.

<sup>747</sup> Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 109. Muhâlefetün li'l-havâdis mefhumu Bağdâdî'de bu tabirle ifade edilmese de biz Cüveynî'nin dile getirdiği şekliyle meşhur olmuş halini tercih ettik. Bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, 54.

düşüncesinde antropomorfik tanrı anlayışları özellikle gulât-ı Şîa içerisinde yaygındır. Örneğin gulât içerisindeki Hişâmiyye'ye göre Allah kendi arşınıyla yedi arşındır. Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) ise bir dağın Allah'tan daha büyük olduğunu söylemiştir. Bu kategorideki başka bir gruba göre Yaratıcı arşın alanı kadardır. Ve arş Yaratıcı'dan ne fazla ne de noksandır.<sup>748</sup>

Bağdâdî Allah'a sınırlar ve sonlar izâfe eden düşüncelerin yanlışlığını, Allah Teâlâ'nın bir sınırı ve sonu olması durumunda söz konusu olacak imkânsızlıklara dikkat çekerek göstermiştir. Şöyle ki, eğer ilâh sınırlı ve sonlu belli bir miktara konu olsaydı, bu miktar ya en küçük miktar olurdu ki o vakit cüz-ü lâyeteccezzâ yani bir atom miktarınca olurdu. Bu ise Allah'ın büyüklüğünü ifade eden aklı delillere ve naslara aykırıdır. Ya da daha başka bir miktarda olurdu. Bu durumda ise miktarlar arasında teâruz olurdu. Zira bir miktarın diğer bir miktara üstünlüğü yoktur. Bir miktarın taayyün etmesi ise ancak bir tahsis ve tercih edenle gerçekleşir. Bağdâdî'ye göre bu iki cihette geçersiz olduğundan Allah Teâlâ'nın sınırı ve sonu olmadığı sabit olmuş olur.<sup>749</sup>

Bağdâdî'nin bu noktada dile getirdiği bir başka husus Allah Teâlâ için parçalar ve kısımların imkânsızlığına dairdir. Bilindiği üzere İslam toplumu içerisinde Allah Teâlâ'ya parçalar izâfe eden özellikle de bir insan sûretinde tahayyül eden pek çok anlayış söz konusu olmuştur. Nitekim Beyâniyye fırkası Yaratıcı'nın nurdan bir adam olduğunu ve bu adamın azalarının insanın azaları gibi olup bu azalardan “*Her şey yok olacaktır. Ancak Rabbinin vechi müstesna.*” (el-Kasas 28/88) âyetine binaen de vech/yüz hariç diğerlerinin helak olacağını iddia etmiştir. Yine Muğîre b. Saîd (ö. 119/737) ilâhın azalarının alfabe harfleri sûretinde olduğu benzeri mitolojik karakterde görüşler dile getirmiştir. Dâvûd el-Cevârîbî (ö. 3/9 yüzyılın başları) ilâhın cinsel organ ve sakal hariç bütün azaları olduğunu düşünürken, Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkî (ö. m. 8. yüzyılın sonları) ise O'nun insan sûretinde olup üst yarısının boş alt yarısının dolu olduğunu iddia etmiştir. Bağdâdî Allah Teâlâ'yı insan sûretine benzeten söz konusu anlayışların “*Biz insanı en güzel sûrette/ehsani takvim üzere yarattık.*” (Tîn 95/4)

---

<sup>748</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 93-94; *el-Fark*, 93-94. Bu görüşler için ayrıca bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 1: 106-108.

<sup>749</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 94.

âyetinde ifade edilen en güzel sûretin ilâh sûreti olduğunu söylediklerini, ayrıca zahiri teşbih ifade eden naslara tutunduklarını ifade etmiştir.<sup>750</sup>

Müellif Allah'ın cüzleri ve parçaları olmasının imkânsızlığını, Allah'ın sıfatları üzerinden ve temânü' delili perspektifinden göstermeye çalışmıştır.<sup>751</sup> Vahdâniyet sıfatı işlenirken bu delillendirmenin üzerinde durduğumuz için burada o konuya girmeyip söz konusu kısma havale edeceğiz. Mezkûr fırkaların teşbih anlayışına delil olarak ileri sürdükleri nasları ise Bağdâdî tenzih anlayışına uygun olarak te'vil etmiştir.<sup>752</sup> Fakat bu konuyu müstakil bir başlık altında inceleyeceğimiz için burada tafsilâta girmeyeceğiz. Sonuç olarak Allah'ı parçaları ve kısımları dolayısıyla sonları olan bir insan sûretinde değerlendirmek Bağdâdî'ye göre aklî çıkarımların ve naklî delillerin ortaya koyduğu muhâlefetün li'l-havâdis sıfatına aykırı bir durumdur.

Muhâlefetün li'l-havâdis sıfatı kapsamındaki bir diğer husus Allah Teâlâ'nın mekândan münezzeh oluşuyla ilgilidir. Bağdâdî bu noktada Allah Teâlâ'ya mekân izâfe eden yahut söyledikleri mekân izâfesi anlamına gelen grupların görüşlerini ele almıştır. Kerrâmiyye ve Hişâmiyye'nin Allah'ın arşa temas ettiği görüşünü ve Allah Teâlâ'nın şahıslara hulûl ettiğini savunan Hulûliyye'yi bu bağlamda değerlendirmiştir. Aynı zamanda Mu'tezile'nin Allah'ın her mekânda âlim ve müdebbir olması anlamında "Allah her mekândadır." ifadelerini de bu kapsamda görmüştür.<sup>753</sup>

Bağdâdî Allah'a mekân izâfe eden anlayışlara karşı Allah'ın mahlûkâttan farklı olduğunu vurgulayan bir yol izlemiştir. Ona göre Allah Teâlâ'nın sonu ve sınırı bulunmadığına dolayısıyla cevher ve cisim olmadığına delil vardır. Temas anlamında mekâna yerleşme ise ancak sınırları olan cevher ve cisimler için söz konusu olabilir. Allah böyle bir varlık olmadığı için kendisi hakkında mekâna yerleşmeden de bahsedilemez.<sup>754</sup> Ayrıca "Rahmân arşa istivâ etti." (et-Tâhâ 20/5) âyetinin mekân isnad edenler için delil olarak kullanıldığına değinen Bağdâdî, arşın mülk mânasında

---

<sup>750</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 95-97; *el-Fark*, 97. Bu görüşler için ayrıca bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 1: 67, 69-74, 106-109.

<sup>751</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 97.

<sup>752</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 97-98.

<sup>753</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 98-99.

<sup>754</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 99.

olduğuna dikkat çekmiş, onların düşündüğü üzere mekân isnadı anlamına gelmediğini söylemiştir.<sup>755</sup>

Müellif Allah'ın belli şeylere yerleştiği anlamındaki hulûlü<sup>756</sup> savunan Hulûliyye anlayışını çürütmeye öncelikle hulûlden ne kastettiklerini netleştirmeye çalışmakla başlamıştır. Ona göre eğer ilâhın şahıslara hulûlü ile onlara komşu/bitişik olması veya temas etmesi kastediliyorsa bu imkânsızdır. Eğer cevherin araza hulûlü şeklinde yerleşme kastediliyorsa, bu durumda ilâhın kendi başına kâim olmayıp araz olması gerekecektir. Kendi başına kâim olmayan ise yaratıcı olamaz. Eğer onlar hulûlü o şahsa/sûrete ilâhtan bir nûrun saçılması şeklinde anlıyorlarsa, ilâh ışıklı bir cisim değildir ki bu şekilde ışık saçsın. Allah'ın göklerin ve yerin nûru olmasının anlamı ise onları nurlandıran demektir.<sup>757</sup>

Mu'tezile'nin Allah'ın bilme ve tasarrufta bulunma anlamında her mekânda olması görüşü ise Bağdâdî'ye göre sakıncalıdır. Zira bu kabule göre Allah hamamda/tuvalette, annenin karnında denebilir. Zira orda ne olduğunu bilmekte ve tasarrufta bulunmaktadır.<sup>758</sup> Anlaşıldığı kadarıyla Bağdâdî bunu Allah'a yaraşır bir durum olarak görmemektedir.

Muhâlefetün li'l-havâdis kapsamında bir başka nokta Allah'ın renk, tat ve koku ile vasıflanmasının imkânsızlığıdır. Bağdâdî, Ehl-i sünnet'in Allah'a zâtıyla kâim bir sıfat isnat edebilmek için fiilinin delâleti, yoksunluğunun eksiklik olması ve başka sıfatların şartı olması durumunu dikkate aldıklarını belirtmiştir. Bu özelliklerden hiçbirine dâhil olmadığı gerekçesiyle renk, tat ve koku ile Allah'ın nitelenmesinin câiz olmayacağını söylemiştir.<sup>759</sup> Örneğin Allah'ın yarattığı bir ağaç, yokluktan varlığa çıkması, muntazamlığı ve bir tercihin konusu olmasıyla Allah'ın ilmi, kudreti ve iradesine delâlet eder. Bu üç sıfatın olması için ise hayat sıfatı şarttır. Sonra zıtlarını olumsuzlamak için Allah'a sem', basar ve kelâm sıfatlarını nispet etmek gerekir. Ancak bu sıfatlar içinde

---

<sup>755</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 99-100.

<sup>756</sup> Hulûl anlayışının tarihi seyri ve farklı hulûl anlayışlarıyla ilgili bilgi için bkz. Yûsuf Şevki Yavuz, "Hulûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 341-344.

<sup>757</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 99.

<sup>758</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 99.

<sup>759</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 100.

renk, tat vs. yoktur. Dolayısıyla Bağdâdî'ye göre bu üç şekilden biriyle sabit olmayan her hangi bir sübûtî nitelik Allah'a izâfe edilemez.

Bir diğer husus afetler/kusurlar, gam, acı ve lezzet gibi özelliklerin Allah Teâlâ için söz konusu olmamasıdır. Bu noktada Bağdâdî, muvahhidlerin icmâ ettiğini belirtmiş, onlara muhalefet edenlerin iddiaları üzerinde durmuştur. Örneğin Ebû Eş'as ve İbn Şuayb en-Nâsik'ten Allah için sevinç, gam ve yorgunluğun mümkün olduğu aktarılmıştır. Bağdâdî bu grupların iddialarını Mecûsîler'in görüşlerine benzer görmüştür. Zira Mecûsîler ilâhın kendine zıt bir şeyin ortaya çıkmasını tefekkür edip kederlenince bu kederinden/hemm şeytanın ortaya çıktığını iddia etmişlerdir. Müellif Allah'a bu gibi şeyler izâfe eden anlayışların "*Onlar Allah'ı unuttu Allah da onları unuttu.*" (et-Tevbe 9/67), "*Allah sivrisineği örnek vermekten utanmaz.*" (el-Bakara 2/26) vb. âyetleri ve "*Siz usanmadıkça Allah usanmaz.*"<sup>760</sup>, "*Allah kulunun tevbesiyle o kadar sevinç duyar ki...*"<sup>761</sup> "*Allah iki adama güler ki biri diğerini öldürmekle birlikte ikisi de cennete girmiştir.*"<sup>762</sup> vb. hadisleri dayanak olarak kullandıklarını ifade etmiştir.<sup>763</sup>

Bağdâdî bu görüş sahiplerine, iddialarını dayandırdıkları nasların, iddia ettikleri anlama gelmediğini belirterek cevap vermiştir. Örneğin hadiste ifade edilen usancın/melel müşâkele tarikiyle olup zahirinin murâd olmadığını, ferahın ise sözlükte birçok anlamı bulunduğunu, burada kastedilenin ise rıza olduğunu belirtmiştir. Yine gülme bir şeyi izhar etme anlamındadır. Çünkü gülme fiili bu anlamda da kullanılır. Allah'a izâfe edilen unutmaya ise Allah'ın onlar için af ve mağfireti terk etmesidir.<sup>764</sup> Dolayısıyla Bağdâdî'ye göre Allah'ın hâdislere benzer olduğu hissini uyandıran naslar ya söz sanatlarıyla ilgilidir veya o kelimenin sözlük anlamları içerisinde ilk akla gelen mâna dışında daha başka anlamda kullanılmasından kaynaklıdır.

Muhâlefetün li'l-havâdis sıfatı esasında temel olarak teşbihin reddini ifade eder. Nitekim Cüveynî bu sıfatı Allah'ın hâdis hiçbir şeye benzememesi olarak ifade

---

<sup>760</sup> Buhârî, "İmân", 32; "Teheccüd", 18; Müslim, "Müsâfirîn", 221.

<sup>761</sup> Müslim, "Tevbe", 1.

<sup>762</sup> Buhârî, "Cihâd", 28; Müslim, "İmâre", 129-130.

<sup>763</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 101-102.

<sup>764</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 102-103.

etmiştir.<sup>765</sup> Bu nedenle mezkûr sıfat kapsamında Bağdâdî'nin teşbih düşüncesi hususundaki tavrını daha iyi görebilmek için bu konuyu, teşbih düşüncesi, teşbihin imkânsızlığının ispatı ve tutunulan nasların te'vili şeklinde üç başlık halinde ele almamız uygun olacaktır.

### 3.1.6.1. Teşbih Düşüncesi

Bağdâdî teşbih düşüncesini incelemede bütün düşünce sistemlerini göz önünde bulundurmuştur. Öncelikle İslâm ümmeti dışındakilerin teşbihe karşı tutumunu ele almıştır. Ona göre İslâm ümmeti dışındakiler Allah'ın zâtı ve sıfatları hususunda iki grup olarak değerlendirilebilir. Bu gruplardan birincisi Dehriyye'dir. Bunlar Yaratıcı'yı kabul etmezler. Bu nedenle Dehriyye anlayışına sahip kimselerle teşbihin olmadığı tartışılmaz. Bu kimselerle tartışılması gereken Yaratıcı'nın varlığını ispatlama olmalıdır. İslâm ümmeti dışındaki diğer grupları ise müellif bir yaratıcı kabul eden ve kadîm bir yaratıcı kabul eden şeklinde iki kategoride ele almıştır.<sup>766</sup>

Bir yaratıcı kabul eden anlayışlar içerisinde Bağdâdî düalist anlayışları ve tabiatçı filozofları saymıştır. Biri nûr diğeri zulmet şeklinde iki yaratıcı kabul eden düalist grupları teşbih içerisinde değerlendirmiştir. Zira bu kimselere göre görülür âlemde olan nûr ve zulmetin fonksiyonları gâipte de aynen geçerlidir. Çünkü iki yaratıcı da âlem cinsindedir.<sup>767</sup> Yine âlemdeki her şeyi dört tabiata nispet eden tabiatçı filozofları da Bağdâdî teşbih içerisinde görmüştür. Çünkü bu anlayış sahiplerine göre dört unsur tabiatıyla fâil durumdadır. Ayrıca bir şey ancak kendi misline ve şekline benzeyene delâlet eder.<sup>768</sup> Müellifin bu iki anlayışı teşbih içerisinde değerlendirmesinin nedeni iki anlayışa göre de Allah ile âlem arasında bir farklılığın olmaması, dolayısıyla fâil ya da yaratıcının aşkınlığının bulunmamasıdır.

Bağdâdî İslâm ümmeti dışında kadîm bir yaratıcı kabul eden anlayışları da filozoflar ve Yahudiler olarak iki uç şeklinde ele almıştır. Ona göre filozofların çoğunluğu teşbihi nefyetmede aşırıya gitmiş, “Yaratıcı hiçbir şeye benzemez.” diyerek sıfatları inkâr etmişlerdir. Yahudiler ise sıfatlar, cevârih/azalar, son ve sınırlar nispetinde aşırıya gidip

---

<sup>765</sup> Bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, 54.

<sup>766</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 27a. Krş. Aruçi, 129.

<sup>767</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 27a. Krş. Aruçi, 129.

<sup>768</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 27a. Krş. Aruçi, 130.



teşbihe düşmüşlerdir. Örneğin Yaratıcı'nın bir insan sûretinde olduğunu iddia etmişlerdir. Bu nedenle Bağdâdî İslâm toplumundaki teşbih düşüncesinin kaynağı olarak Yahudîliği göstermiştir.<sup>769</sup>

Bağdâdî İslâm ümmetinin tamamının “âlemin yaratıcısının hiçbir şeye benzemediği, benzeri, misli, zıttı olmadığını ve teşbih ya da ta'til olmaksızın mevcut olduğunu” söylediklerini belirtmiştir. Ancak ona göre icmâlî anlamda bu noktadaki birlik, tafsil de ihtilafa dönüşmüştür. Kimileri tafsilde de bu esaslara riâyet ederken, kimileri de tafsilde icmâldeki mânadan sapmıştır. Bu noktada genel esaslara her bir meselede tam olarak riayet edenler sadece Ehl-i sünnet'in muhakkikleridir. Ehl-i sünnet'in muhakkikleri ise dinin usulüne sarılıp bid'atlardan uzak duran Ashâb-ı hadîs ve Ehl-i re'y'dir.<sup>770</sup>

Bağdâdî'ye göre Müşebbihe, Mücessime ve Hulûliyye zahirde teşbihten kaçınmışlarsa da Yaratıcı'ya teşbihe götürecek vasıflar yüklemişlerdir.<sup>771</sup> Yani bu gruplar teori de teşbihi reddetmekle birlikte pratikte teşbih anlayışına ulaşmışlardır. Hatta Bağdâdî bu kimselerin zahiren teşbihi kabul etmediklerine dair beyânlarını da samimi bulmamıştır. Ona göre bu teberri, genelin bozuk anlayışlarından haberdar olmasından endişe etmeleri nedeniyledir.<sup>772</sup>

Bağdâdî İslâm toplumu içerisinde teşbih anlayışının görüldüğü farklı gruplardan söz etmiştir. Tüm bu gruplarla ilgili oldukça geniş bilgiler vermiştir. Bu noktada Bağdâdî'nin ele aldığı Hişâm b. Hakem ve takipçilerinin görüşleri oldukça dikkat çekicidir. Hişâm'a göre Yaratıcı'nın kısımları olduğu gibi kudretlerden bir kudreti vardır. Bununla beraber o cisimlere benzemez. Ancak bir cihetten de olsa bir benzerlik olmadan cisimlerin Yaratıcı'ya delâlet etmeyeceğini düşündüğü de ifade edilmiştir. Müellif Hişâm'a pek çok antropomorfik görüşün nispet edildiğini söylemiştir. Örneğin Câhız, Hişâm'ın bir senede teşbihle ilgili beş farklı görüş ortaya koyduğunu, bu

---

<sup>769</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 27a. Krş. Aruçi, 130. Müellifin bu ifadelerinden tüm Yahudiler'in teşbih düşüncesine sahip olduğu sonucu çıkmaktadır. Ancak teşbih düşüncesinin daha çok Yahudîlik içerisinde kutsal metnin literal mânasını esas alan bazı gruplarda söz konusu olduğu söylenebilir. Bkz. İrfan Abdülhamîd, *Dirâsât fi'l-firak ve'l-akâidi'l-islâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1983), 212.

<sup>770</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 26a. Krş. Aruçi, 120.

<sup>771</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 27a. Krş. Aruçi, 128-129.

<sup>772</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 27a. Krş. Aruçi, 130. Örneğin yukarıda ifade edildiği üzere Hişâm b. Hakem Allah yarattıklarına benzemez dediği gibi Eş'arî'nin naklettiğine göre Dâvûd el-Cevâribî Allah'a et, kan, kıl ve kemik izâfe etmekle birlikte Allah'ın mahlûkâta mahlûkâtın da Allah'a benzemediğini söyleyebilmiştir. Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 1: 283.

görüşlerden birinde Yaratıcı'nın kendi karışıyla yedi karış olduğunu iddia ettiğini söylemiştir. Eş'arî ise Hişâm'ın Yaratıcı'yı her taraftan parıldayan bir gümüş külçesi olarak ifade ettiğini aktarmıştır. Ebü'l-Hüzeyl ise Hişâm'ın dağın Allah'la denk gelip hatta O'ndan fazla olduğunu düşündüğünü belirtmiştir.<sup>773</sup>

Müellif Hişâm b. Hakem dışında gulât içerisindeki pek çok grubun da teşbih düşüncesini benimsediğini söylemiştir. Örneğin Ebû Dâvûd el-Cevâribî'ye göre Yaratıcı'nın eti, kemiği ve insanın azaları gibi azaları vardır. Hatta cinsel organ ve sakal hariç bütün azaları bulunur. Benzer şekilde Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî'ye göre Yaratıcı'nın üst tarafının içi boş, alt tarafının doludur. O'nun siyah bir kılı vardır ve bu kılın ismi siyah nûrdur.<sup>774</sup> Keza Beyân b. Sem'ân'a göre Allah insan sûretindedir ve yüzü/vechi hariç helâk olacaktır. Çünkü “*Her şey helâk olucudur, O'nun vechi müstesna.*” (el-Kasas 28/89) buyurulmuştur.<sup>775</sup> Yine Muğire b. Saîd'e göre Yaratıcı nûrdan bir adam olup insan azaları gibi azalara sahiptir ve tacı bulunur. Yine O'nun karnı, hikmetin kaynağı kalbi vardır. Azaları alfabe harfleri sayısındadır. Örneğin “elif”, ayağı konumundadır. “Sad” harfiyle ilgili ise insanın tüylerini diken diken eden ifadeleri olduğu söylenmiştir.<sup>776</sup>

Müellif ilâhı bir cisim gibi düşünenlerle beraber, ilâhın bir şeye hulûl ettiğini savunanları da teşbih düşüncesi içerisinde görmüştür. Örneğin ilâhın cesedlere ve şahıslara hulûl edebileceğini ileri süren Ebû Hülân ed-Dımaşkî'yi (ö. 4./9. yüzyıl) müellif bu kategoride değerlendirmiş, bu görüş sahiplerinin güzel yüzlü birini gördüklerinde ilâhın kendisine hulûl ettiği düşüncesiyle ona secde ettiklerini eklemiştir.<sup>777</sup> Yine gulât içerisinde değerlendirilen Abdullah b. Muâviye (ö. 129/746-47) ve takipçilerini de hulûl anlayışıyla teşbihe düşenler olarak ifade etmiştir. Nitekim Abdullah b. Muâviye'nin, Allah'ın ruhunun önce Âdem'de olup daha sonra imâmlara geçip sonuçta da kendisine ulaştığını iddia etmesi vb. bunu gösterir.<sup>778</sup> Bağdâdî'ye göre

---

<sup>773</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr.27a-27b. Krş. Aruçi, 131; *el-Fark*, 94-95. Hişâm b. Hakem'in görüşleriyle ilgili ayrıca bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 1: 106-108, 281-282.

<sup>774</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 27b. Krş. Aruçi, 131-132. Ayrıca bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 1: 282-283.

<sup>775</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 27b. Krş. Aruçi, 133.

<sup>776</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 27b. Krş. Aruçi, 134.

<sup>777</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 27b. Krş. Aruçi, 132-133.

<sup>778</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 27b. Krş. 133-134.

bu ve benzeri hulûl düşüncelerinin kaynağı, lahûtun nasûta birleşip bir olduğunu ve Hz. İsbâ'nın lâhutuyla ölüleri diriltip amansız dertlileri iyileştirdiğini, nâsutuyla da yemek yiyip çarşılarda gezdiğini iddia eden Hıristiyanlığa dayanır.<sup>779</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla müellif doğrudan ilâhî cisim gibi kabul eden teşbih anlayışlarını Yahudîlik'ten etkilenmeye bağlı görürken, hulûl anlayışıyla teşbih sonucuna ulaşan grupları ise Hıristiyanlar'dan etkilenmiş olarak değerlendirmiştir. Bu noktada Hıristiyanlar'dan hulûle Yahudîler'den ise tecsîme dair görüşlerin İslâm toplumu içerisindeki ilk durağını ise Şîa içerisindeki gulât fırkalar olarak görmüştür. Ona göre İslâm ümmetinde teşbih düşüncesi Şîi gruplardan kaynaklanmıştır.<sup>780</sup> Esasında müellifin verdiği örneklere bakıldığı zaman teşbih düşüncesinin Şîa kaynaklı olduğu noktasında Bağdâdî'ye hak verilebilir. Ancak İmâm Eş'arî'nin, Mukâtil b. Süleyman'a (ö. 150/767) Allah'ın cisim olduğu, insan sûretinde bulunup eti, kemiği, kanı ve uzuvlara sahip olduğu görüşünü nispet etmesi<sup>781</sup> bu hususta biraz daha dikkatli olmak gerektiğini göstermektedir. Zira Mukâtil b. Süleyman Şîa içerisinde değil, Ehl-i hadîs içerisinde yer alır. Bu nedenle genel olarak Şîa içerisinde ortaya çıksa da bu zeminin sadece Şîa'ya indirgenemeyeceğini söylemeliyiz.

### 3.1.6.2. Allah'ın Mahlûkâta Benzemeyişini İspatlama

Allah'ın yarattıklarına benzememesini ispatlamada, Ehl-i sünnet kelâmcılarını takip ettiğini belirten Bağdâdî, sebr ve taksim yöntemiyle muhtemel seçeneklerin imkânsızlığını sıralayarak Allah ile âlem arasında benzerliğin olamayacağını ortaya koymuştur. Ona göre Allah Teâlâ mahlûkâta benzeseydi ya bütün mahlûkâta ya da bazı mahlûkâta benzeyecekti. Hepsine benzemesi durumunda cevhere benzediği için kendiyse kâim, araza benzediği için de başkasıyla kâim olması gerekecektir ki bunların birleşmesi imkânsızdır. Yine bütün mahlûkâta benzese siyahlık ile beyazlık gibi zıt

---

<sup>779</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 27b. Krş. Aruçi, 132-133.

<sup>780</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 28b. Krş. Aruçi, 137. Bağdâdî'nin ifade ettiği Yahudîler'in ve Hıristiyanlar'ın etkisinin yanı sıra Mu'tezile'nin te'vil anlayışına karşı reaksiyon ile aşırı şîi ve sûflerin önderleri hakkındaki mübalağaları da bu kapsamda ifade edilmiştir. Bkz. Yûsuf Şevki Yavuz, "Müşebbihe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 156-157.

<sup>781</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 1: 283. Nitekim İrfan Abdülhamid bu noktada biraz daha ileri giderek teşbih düşüncesinin Şîa kaynaklı olmasını realiteye aykırı bulmuştur. Ona göre bu düşünce müteşâbih nasların değerlendirilmesi kaynaklı olarak Ehl-i hadîs içerisinde zuhûr etmiştir. Bkz. İrfan Abdülhamîd, *Dirâsât*, 211-214

arazların her ikisine birden benzeyecektir ki bu, imkânsızdır. Bazı mahlûkata benzemesi durumunda ise benzediği kısım cisim, cevher veya araz cinsinden olacaktır. Araz cinsine benzese kendiyile kâim olamayıp mahalle ihtiyaç duyacaktır. Dolayısıyla o mahal, ilâh olmaya ondan daha layık olacaktır. Aynı şekilde ilâh olmanın şartı hay, âlim ve semî' olmadır ki arazların böyle olamayacağı açıktır. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın arazlara benzemesi imkânsızdır. Eğer Allah Teâlâ cevher ve cisim cinsinden bir şeye benzese, cisimlerin onlarsız olamayacağı şeyler hususunda cisimlerle aynı hükümde olur. Cisimlerin ayrı olamayacağı şeylerse art arda gelen hâdislerdir. Bu durumda ise Allah Teâla hâdislere mahal olacaktır. Hâdislerden ayrı olamayan ise hâdisleri önceleyemez. Hâdisleri öncelemeyen ise muhdes olur. Kadîm muhdes olamayacağına göre Allah Teâlâ'nın hâdis hiçbir şeye benzemediği ortaya çıkar.<sup>782</sup>

Bir diğer delil olarak ise müellif, Eş'arî'ye ait "Eğer âlemin Yaratıcı'sı muhdes olana benzerse ya bütün yönlerden ya da bazı yönlerden benzer." delilini zikretmiştir.<sup>783</sup> Ona göre Eş'arî bu delille teşbih durumunda Yaratıcı'nın hudûs delillerinden hâlî olamayacağını kastetmiştir. Bu takdirde eğer hâdislere tüm yönlerden benzerse, hâdislerin hudûsuna delâlet eden tüm deliller Yaratıcı'nın da hâdis olduğuna delâlet eder. Bazı yönlerden benzerse bu yönler onun hudûsunu gösterir. Halbuki Allah kadîmdir.<sup>784</sup> Esasında iki delilde de temel vurgu her hangi bir benzerlik durumunda Allah'ın kadîm olmasının söz konusu olamayacağıdır. Birinci delilde bu durum açık, ikinci delilde ise icmâlî olarak ortaya konmuştur.

Öte yandan Bağdâdî, Allah'ın mahlûkâta benzediğine yönelik delillendirmeleri de cevaplandırmıştır. Nitekim Seneviyye bir fiil eğer fâiline delâlet ediyorsa, o fâilin cinsinden olması gerektiğini iddia etmiştir. Onlara göre gördüğümüz ateş, görmediğimiz ateşin misli olduğuna delâlet eder. Bağdâdî bu iddiayı geçersiz bulmuştur. Zira bir şey bazen kendisinin muhalifine de delâlet edebilmektedir. Örneğin yazının yazana, dumanın ateşe delâleti bu şekildedir. Hatta ona göre şâhiddeki gözlemlerden yola

---

<sup>782</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 28b-29a. Krş. Aruçi, 139-140.

<sup>783</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 29a. Krş. Aruçi, 140. Ayrıca Eş'arî'nin bu görüşü için bkz. Eş'arî, *Lüma'*, 19-20.

<sup>784</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 29a. Krş. Aruçi, 140.

çıkılırsa dövenin dövmeden, yazanın yazmadan farklı olması gibi Allah'ın da bütün varlıklardan farklı olması ve hiçbir şeye benzememesi gerekir.<sup>785</sup>

Bağdâdî İslâma müntesip Müşebbihe'ye karşı öncelikle Allah Teâlâ'nın cisim ve cevher cinsinden olmadığına ispatlanması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre Allah Teâlâ'nın cisim ve cevher cinsinden olmadığı sabit olduğunda azaları ve organları bulunması da çürütülmüş olur. Bu çürütülünce de Allah'la şahıslar, cesedler arasında benzerlik kurulamaz.<sup>786</sup> Öte yandan Allah'ın organları ve uzuvları olması durumunda ortaya çıkacak imkânsızlıkla da Allah'ın bu vasıflardan münezzehe olduğu ispatlanabilir. Şöyle ki, eğer Allah tek bir şey olmayıp kendisi için organlar ve uzuvlar söz konusu olsaydı, bu durumda O'nun her bir parçası kendisiyle kâim olurdu. Zira telif ve birleşme ancak kendi başına kâim şeyler için geçerlidir. Şu halde Müşebbihe'nin kadimde bulunmasını câiz gördüğü bütün sıfat ve arazların her bir parçada kâim olması gerekir ki, her bir parça diğerine eşit olur. Bu durumda Allah'ın “diriler” ve “kâdirler”den müteşekkil olması gerekir. Böyle olması durumunda ise temânü‘ ve ihtilaf söz konusu olur. Bu da sonuçta birden fazla ilâh olduğunu iddia edenlerin görüşüne çıkar.<sup>787</sup>

Bağdâdî burada “İnsanın uzuvlarında olduğu gibi bazı parçaların bazı sıfatlara has olması neden mümkün olmasın?” şeklinde bir itiraz yöneltilebileceğini belirtmiştir. Bağdâdî bu iddiaya, söz konusu tahsisi sağlayacak bir muhassisin olması gerektiğiyle cevap vermiştir. Zira parçaların herhangi bir kısmı diğerinden daha evlâ değildir. İnsanda ise bu tahsisi Allah yapmıştır. Ayrıca insanın bazı parçalarında bazı sıfatların olmayıp zıttının olmasında sorun yoktur. Ancak Allah'ın bazı parçalarında ilim, hayat ve kudretin bulunmayıp; ölüm, acz ve cehlin olabileceğini kabul etmek ise küfürdür.<sup>788</sup> Dolayısıyla ona göre insanın parçalarını Allah'a kıyas etmek sağlıklı değildir.

Aklî delillerin yanı sıra Bağdâdî Şerîat'ı kabul edenler için teşbihin olmadığına dair “Onun misli gibi hiçbir şey olamaz.” (eş-Şûrâ 42/11) âyetinin en önemli delil olduğunu ifade etmiştir. Fakat o, bazılarının bu delile itiraz ederek söz konusu âyette Allah'ın

---

<sup>785</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 29b. Krş. Aruçi, 142-143.

<sup>786</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 29b. Krş. Aruçi, 143.

<sup>787</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 29b-30a. Krş. Aruçi, 143-144.

<sup>788</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 30a. Krş. Aruçi, 144.

misli olduğu, o mislin mislinin bulunmadığının anlaşıldığını, dolayısıyla âyette teşbihin nefyi değil, ispatının söz konusu olduğunu iddia ettiklerini belirtmiştir.<sup>789</sup>

Bağdâdî bu iddianın Arap dilinin inceliklerini bilmemekten kaynaklanmakla birlikte kendi içinde de tutarsızlık barındırdığını söylemiştir. Ona göre Araplar ihtiyaç olmamakla beraber ziyade olarak kelâma bazen “misil” kelimesini veya “kef”i, bazen de “misil”e ilaveten “kef”i eklerler. Bu ekler mânânın ihtiyaç duymadığı ziyadelerdir. Söz konusu üslûp Arap dilinde ve şiirinde yaygındır. Dolayısıyla “Leyse kemislihi şey.”/“O’nun misli gibisi yoktur.” âyeti “Leyse şey’ün misluhu.”/“Hiçbir şey O’nun misli değildir.” anlamındadır. Tutarsızlığa gelince, iddia sahipleri âyetin Allah Teâlâ’nın misli/benzeri olmayan bir misli olduğuna delâlet ettiğini iddia etmiş olmaktadır. Eğer mislin benzeri yoksa bu mislin Allah’ın misli olması da geçersiz olacaktır. Zira misil olanın misil olduğu şeye benzer olması gerekir.<sup>790</sup> Sonuç olarak müellif hem Arap dilinin kullanım inceliklerinden habersiz olma hem de barındırdığı tutarsızlık nedeniyle bu iddiayı âyetin delâletini gölgeleyecek ölçüde kayda değer bulmamıştır. Aklî delillerin yanında bu âyeti de Allah’ın mahlûkâtına benzememesinin önemli bir naklî delili olarak değerlendirmiştir.

### 3.1.6.3. Müşebbihe’nin Tutunduğu Naslar ve Te’villeri

Müşebbihe’nin İslâm şeriatını kabul edenleri, Allah’a uzuvlar ve organlar izâfe eden âyetler ile bazı rivayetleri kendi anlayışlarının delilleri olarak görmüşlerdir. Bağdâdî bu nasları zikredip te’villerini yaparak, söz konusu naslarda Allah’ı mahlûkâta benzer kılacak bir anlamın olmadığını göstermeye çalışmıştır. Tartışmaya konu olan naslar “Gökler sağ elinde dürülmüştür.” (ez-Zümer 39/67), “...iki elimle yarattığıma...” (es-Sâd 38/75), “Bizim nezâretimizde/gözlerimizle akıp giderdi.” (el-Kamer 54/14), “Benim gözümün/gözetimimin altında yetiştirilmen için...” (et-Tâhâ 20/39) vb. âyetler ve Adem’in sûreti üzere yaratılması<sup>791</sup>, “Cebbâr”ın ayağını cehennemün üstüne

<sup>789</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 29a. Krş. Aruçi, 140-141.

<sup>790</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 29a-29b. Krş. Aruçi, 141-142.

<sup>791</sup> Buhârî, “İsti’zân”, 1; Müslim “Birr”, 115; “Sıfatü’l-cenne”, 28.

koyması...<sup>792</sup>, Allah'ın yeri bir parmakta göğü başka parmakta taşıması<sup>793</sup> vb. hadislerdir.<sup>794</sup>

Bağdâdî haberî sıfat başlığı altında da inceleyeceğimiz üzere zâhiri teşbih ifade eden naslardaki kullanımları, zâhiri üzere değerlendirmedeği gibi sıfat olarak da görmemiştir. Eş'arî kelâmında İbn Fûrek'le başlayan çizgiyi sürdürmüş ilgili nasları tenzih anlayışıyla uyumlu olarak te'vil etmiştir.<sup>795</sup> Örneğin Hişâm b. Hakem “Allah göklerin ve yerin nûrudur.” (en-Nûr 24/35) âyetinden yola çıkarak Allah'ın bir gümüş külçesi olduğunu söylemiştir. Bağdâdî buna karşı, nûrun ille de parlak bir cisim olmasının gerekmeceğini söylemiştir. Maksudını net bir şekilde ifade eden açık söze de nûr dendiğini ifade eden müellif, bu nedenle Allah'ın kelâmının nûr olarak isimlendirildiğini belirtmiştir. Ona göre Allah'ın cisim olmadığının ispatlanmasıyla ve nûrun teşbih ifade eden anlamlarının ötesinde farklı anlamlarının da olmasıyla bu âyetin teşbihe dayanak olması çürütülmüş olur. Bu noktada Allah'ın kendisini niçin nûr olarak isimlendirdiği akla gelmektedir. Müellife göre Allah'ın kendisini nûr olarak isimlendirmesi, kulların kalplerini mârifetiyle nurlandırıp onları doğruya ulaştırması nedeniyledir. Onun içindir ki bu âyetin sonunda “O nûruna dilediğini hidâyet eder.” buyurulmuştur.<sup>796</sup>

Bağdâdî'ye göre “Gemi gözlerimiz önünde akıp gidiyordu.” (el-Kamer 54/14) âyetindeki “gözlerimiz önünde” ifadesi “koruması altında, ilmiyle ve ilmi dâhilinde” anlamındadır. Örneğin birine “Bunu gözümle yap.” demek “Benim bilgimle ve kontrolüm dâhilinde yap.” demektir. Müellif buradaki gözün su gözü yani pınar anlamında olabileceğini de söylemiştir. Buna göre ise âyetteki göz ifadesiyle yerden fişkırان pınarlar kastedilmiş olmaktadır. Ayrıca Bağdâdî Müşebbihe'nin Allah'ı en fazla iki gözle tavsif ettiğini halbuki âyette Allah'ın gözlerle tavsif edildiğini söyleyerek, bu durumu “gözlerimiz” ifadesinin te'vil edilmesinin isabetli olduğuna işaret olarak

---

<sup>792</sup> Buhârî, “Tefsîr”, 50/1, “İman”, 12; “Tevhid”, 7, 25; Müslim, “Sıfatü'l-cenne”, 35, 36, 37, 38. Tirmizî; “el-Cenne”, 20, “Tefsîr”, 50/1.

<sup>793</sup> Buhârî, “Tevhid”, 19, 26, 36; “Tefsîr” 39; Müslim “Münâfikûn”, 19, 21; Tirmizî, “Tefsîr”, 39.

<sup>794</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 30b. Krş. Aruçi, 146-147.

<sup>795</sup> Eş'arî kelâmında te'vilin İbn Fûrek'le başladığına dair bkz. İrfan Eyibil, “Ehl-i Sünnet Kelâmında Haberî Sıfatların Te'vili Meselesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018/2), 679-684.

<sup>796</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 30b. Krş. Aruçi, 147. Benzer ifadeler için bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 543-544.

görmüştür. Bununla müellif ilgili âyetteki “gözlerimiz” ifadesinin teşbih görüşünde olanların iki göz isnadına aykırı olduğuna işaret etmiştir. Zira âyetin eğer zahirinden yola çıkılarak göz isnadında bulunulacaksa, ikiden fazla göz isnadında bulunulması gerekir. Halbuki onlar dahi bu isnadda bulunmamışlardır. Dolayısıyla buradaki “gözler” ifadesinin uygun bir anlamla te’vil edilmesinin gerekliliği ortaya çıkar. Yine gözün Allah’a nispet edildiği “Gözümüz üzere yetişsin.” (et-Tâhâ 20/39) şeklindeki âyeti ise müellif “görmemiz ve duymamız üzere yetişsin” şeklinde te’vil etmiştir.<sup>797</sup>

Müşebbihe’nin tutunduğu naslardan bir diğeri de Allah’a “el/yed” izâfe eden “*İki elimle yarattığıma secde etmekten seni ne engelledi.*” (es-Sâd 38/75) şeklindeki âyettir. Bağdâdî’ye göre bu âyetteki “iki el” ifadesi uzuv mânasında değildir. Zira Allah’ın uzuvları olmadığına delil vardır. Müellif *Usûlü’-d-dîn’de* “el” nitelemesini kudret anlamında te’vil etmiştir. Hz. Âdem’e tahsis edilmesini ise sair insanların geçtiği yaratılış aşamalarından geçmeksizin doğrudan yaratılması bakımından bir tahsis olarak değerlendirmiştir. Bazı mu‘tezilîlerin kudret olarak te’vil etmesine itirazı ise kendi tutarsızlıkları nedeniyledir. Ona göre kudret sıfatını kabul etmeyip Allah’ın zâtıyla kâdir olduğunu söyleyenlerin, bazı nitelemeleri Allah’ın kudreti şeklinde te’vil etmesi sorunludur. Bağdâdî, Cübbâî’nin “el”in nimet olduğu şeklindeki te’vilini ise yanlış bulmuştur. Zira nimet mahlûk olduğu için Allah’ın mahlûkla mahlûku yaratmış olması gerekir. Ayrıca o, bazı Ehl-i sünnet kelâmcılarının “iki el” ifadesini iki sıfat, Kâlânîsî’nin ise tek sıfat olarak gördüğünü de aktarmıştır.<sup>798</sup> Kendisi ise bu nitelemeler için sıfat tabirini kullanmamıştır. Fakat *Usûlü’-d-dîn’den* daha sonra kaleme aldığı *el-Esmâ ve’s-sıfât* isimli eserinde Allah’ın bazı mahlûklara bir kısım lütuf çeşitlerini tahsisini sağlayan “el/yed” şeklindeki bir sıfatının olmasının garipsenmemesi gerektiğini söylemiştir. Bize göre hükümler Şerîat’la geldiği gibi, isimler ve âlemler de Şerîat’la gelir diye de eklemiştir.<sup>799</sup> Bu durum müellifin sonraki dönemlerde mezkûr nitelemeleri te’vil etmeyip selefın yöntemini takip ettiğine dair bir izlenim oluşturmaktadır. Ancak aynı yerlerde benzer birçok nassı te’vil etmesi bu ihtimali ortadan kaldırmaktadır. Muhtemelen müellif, zâhiri üzere anlaşılması gerektiğini vurgulamak için “el” için sıfat tabirini kullanmıştır. Sonrasında bazı mahlûkâta has

<sup>797</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 30b. Krş. Aruçi, 148. Benzer ifadeler için bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 556-557.

<sup>798</sup> Bağdâdî, *Usûlü’-d-dîn*, 130-131. Benzer ifadeler için bkz. Neseî, *Tebseratü’l-edille*, 1: 173.

<sup>799</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 30b. Krş. Aruçi, 148.



kıldığı bir lütuf çeşidi olabileceğini söyleyerek zaten bu nitelemeyi te'vil etmiş olmaktadır. Nitekim Hz. Âdem'in yaratılış aşamalarından geçmeyerek yaratılmış olmasının bu çeşit bir tahsis olabileceğini söylemiştir.<sup>800</sup>

Bağdâdî “Göklerin ve yerin sağ elinde (yemîn) dürülü olması” âyetindeki “yemîn” ifadesini ise “sağ el” anlamında değil, “yemin/kasem” anlamında değerlendirmiştir. Yani Allah gök ve yerleri yok edip tekrar iade edeceğine dair kasemde bulunmuştur. Dolayısıyla gök ve yerlerin Allah'ın yemîninde olması, yok edilip iade edilmelerinin Allah'ın tasarrufunda olup bu tasarrufla yok edilecekleri anlamındadır.<sup>801</sup>

Müellif “Allah Âdem'i sûreti üzere yarattı.” hadisi üzerinde de uzunca durmuştur. Bu hadisin “İnsanı Rahmân sûreti üzere yarattı.” şeklindeki varyantını zayıf bulmuş, bu rivayetin üzerinde durmamıştır. “Sûreti üzere/sûreti” üzere yaratması şeklindeki güçlü rivayetle ilgili ise rivayetteki zamirin Hz. Âdem'e, başka birine veya Allah'a râci olmasına göre birçok yorum dile getirmiştir. Başka birine râci olmasıyla ilgili bir sebebi vürûddan bahsetmiştir. Buna göre Hz. Peygamber birinin kölesinin yüzüne vurup “Allah yüzünü kara etsin, senin yüzüne benzeyenin yüzünü de kara etsin.” sözlerini söylemesi üzerine bu ifadeyi kullanmıştır. Dolayısıyla hadisin anlamı bu kölenin Hz. Âdem sûretinde olduğu, bu nedenle o köleyi tahkirin Hz. Adem'i ve onun zâtında bütün peygamberleri tahkir anlamına geldiğini beyândır.

Bağdâdî, zamirin Hz. Âdem'e dönmesine göre de bazı te'viller aktarmıştır. Örneğin Allah cennetten yılanı, tavus kuşunu ve şeytanı çıkartınca sûretlerini de değiştirmiştir. Ama Hz. Âdem ve Havva'nın sûretini değiştirmemiştir. Dolayısıyla hadisin anlamı Allah'ın cennette Âdem'i dünyadaki sûreti üzere yaratmış olmasıdır. Başka bir te'vile göre ise Allah Hz. Âdem'i başlangıçta nutfeden alakaya, sülblerde çevrilmeksizin doğrudan kendi sûreti üzere var etmiş olması anlamındadır. Bir diğer te'vile göre Allah, Hz. Âdem'in evlatlarını Hz. Âdem sûretinde yaratmıştır. Âdem'i ise yine Âdem sûretinde yaratmıştır.

Zamirin Allah'a râci olmasına göre ise Bağdâdî Hz. Âdem'in sûretinin Allah'a nispetini “*Ona ruhumdan üfledim.*” (el-Hicr 15/29) âyetindeki ruh gibi teşrif anlamında

---

<sup>800</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 30b. Krş. Aruçi, 148.

<sup>801</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 30b. Krş. Aruçi, 149.

değerlendirmiştir. Nitekim Allah Teâlâ Kâbe'yi de "beytullah" şeklinde kendine nispet ettiği gibi Hz. Sâlih'e mucize olarak verilen deveyi de "nâketullah/Allah'ın devesi" tabiriyle yine kendine nispet etmiştir. Dolayısıyla bu izâfetler normal izâfetlerden farklı olarak, izâfe edilen şeyin kıymet ve şerefini gösterirler.<sup>802</sup> Anlaşıldığı üzere hadis bu şekliyle müellife göre birçok ihtimale açıktır. Bu ihtimallerin hiçbirine göre de teşbih ifade etmemektedir.

Bağdâdî, "Cehennem bir türlü dolmaz. Ta ki 'Cebbâr' ayağını cehennemin üstüne koyar da cehennem yeter/katt der."<sup>803</sup> şeklindeki hadisi değerlendirirken ise bu nastaki "cebbâr" ifadesinin Allah için kullanılmadığını belirtmiştir. Ona göre buradaki cebbâr "*Bütün inatçı cebbârlar hüsrâna uğradı.*"(İbrâhîm 14/15) âyetinde olduğu gibi despotlar ve zorbalardır anlamındadır. Lâmu't-ta'rîf ise hususi birini değil, bütün cebbârları ifade etmek içindir.<sup>804</sup> Yani müellife göre bu hadiste cehennemin yeter demesi bütün cebbârların cehenneme ayak basmasıyla olur. Ancak teşbihe düşmekten sakınma bakımından bu yorum bir şey ifade etse de tutarlı olduğu söylenemez. Öncelikle rivayetlerin çoğunluğunda "cebbâr" yerine "rab" ifadesinin kullanılması, söz konusu ifadeyle kastedilenin Allah Teâlâ olduğunu net bir şekilde gösterir. Ayrıca kâfirlerin ayak basmasıyla cehennemin yeter demesi, hadisin akışına uygun düşmemektedir. Zira hadisin siyâkı Allah'ın müdahalesi olmasa cehennemin bir türlü dolmayacağını ifade etmektedir. Kanaatimizce bu hadisi cehennemin azâmetini ve Allah'ın azabının şiddetini ifade eden sembolik bir anlatım olarak görmek daha isabetlidir. Bu şekilde zorlama te'villere girmekten de korunulmuş olunacaktır.

Bir diğer teşbihe delil olarak kullanılan nas "*Yazıklar olsun bana Allah cenbinde/hakkında/emrinde taşkınlık ettiğimden...*" (ez-Zümer 39/56) şeklindeki

---

<sup>802</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 30b-31a. Krş. Aruçi, 149-150. Bağdâdî'nin genel olarak te'vil anlayışında olduğu gibi özellikle bu rivayete ilgili bütün ihtimalleri esas alan te'vilinde de İbn Fûrek'ten oldukça fazla istifade etmiştir. Bu rivayetin te'viliyle ilgili bkz. Ebû Bekir İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis ve beyânuhu*, thk. Abdulmu'ti Emîn Kal'acî (Haleb: Dârül-Va'y, 1402/1982), 13-20

<sup>803</sup> Buhârî, "Tefsir", 50/1, "İman", 12; "Tevhîd", 7,25; Müslim, "Sıfatü'l-cenne", 35, 36, 37, 38. Tirmizî; "el-Cenne", 20; "Tefsîr", 50/1. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki rivayetlerin büyük çoğunluğunda "cebbâr" yerine "rab" nitelemesi kullanılmaktadır.

<sup>804</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 31b. Krş. Aruçi, 150. İbn Fûrek'ten aldığı bu te'vili Bağdâdî bazı tasarruflarla ifade etmiştir. İbn Fûrek'in ilgili nassı te'vili için bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 562-565.

âyetteki “yan/cenb” ifadesidir. Ancak müellif bu ifadenin yan ve taraf ifade etmeyip “Allah’ın emri hususunda” anlamında olduğunu söylemiştir.<sup>805</sup>

Bağdâdî “*Rahman arşa istivâ etti.*”(et-Tâhâ 20/5) âyetindeki istivânın anlamı üzerinde de durmuş, Müşebbihe’nin tutunduğu naslardan biri olan bu âyeti Mu‘tezile’nin “istilâ etmek” olarak yorumladığını aktarmıştır. Mu‘tezile bu yoruma “Bişr Irak’ı kılıç kullanmadan, kan dökmeden istivâ/istilâ etti...” şeklindeki şiirdeki kullanımı dayanak olarak göstermiştir. Zira şiirdeki istilâ durumu istivâ kelimesiyle ifade edilmiştir. Bağdâdî bu te’vili doğru bulmamıştır. Zira bu yoruma göre Allah Teâla istivânın öncesinde arşı istilâ etmemiş olacaktır.<sup>806</sup> Bu da Allah Teâlâ’nın istilâ öncesi arşa tasarrufu olmadığını gösterir.

Bağdâdî Ehl-i Sünnet âlimlerinin bu âyetin te’vili hakkında ihtilaf ettiğini belirtmiştir. Mâlik b. Enes, Medîne fukâhâsı ve Esmâî bu âyeti, te’vilini sadece Allah’ın bildiği bir nas olarak görmüşlerdir. Nitekim İmam Mâlik’e istivâ sorulduğunda “İstivâ mâlum keyfiyeti meçhul ve ondan soru sormak bid‘at ve ona inanmak vâciptir.” şeklinde cevap vermiştir. Eş‘arî ise Allah’ın arşa istivâsını, arşta var edip adını istivâ koyduğu bir fiil olarak değerlendirmiştir. Kalanîsî ve İbn Küllab el-Basrî’ye göre ise Allah’ın arşa istivâsının anlamı temas olmaksızın Allah’ın arşın üstünde olmasıdır.<sup>807</sup>

Müellife göre bu âyetin doğru te’vili için öncelikle arşı mülk mânasında ele almak gereklidir. Dolayısıyla âyet Allah’tan başka hiç kimsenin bütün hükümlanlığa sahip olmadığını ifade eder. Nitekim Araplar birinin mülkü, saltanatı yok olduğu zaman “Falanın arşı yok oldu.” sözünü kullanırlar. Arşın mülk mânasında kullanımının yaygın olduğuna dikkat çeken Bağdâdî, söz konusu âyetin “bütün hükümlanlığın Allah’a ait olduğunu” ifade ettiğini ısrarla savunmuştur.<sup>808</sup>

Zahiri teşbih ifade eden bunlar dışındaki birçok nassı da te’vil eden Bağdâdî, bu kategorideki bütün nasların zahiri anlamlarının dışında başka anlamlarının olduğunu

---

<sup>805</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 31a. Krş. Aruçi, 150. Benzer ifadeyi Neseffî’de de görmekteyiz. Bkz. Neseffî, *Tebîrâtü’l-edille*, 1: 174.

<sup>806</sup> Bağdâdî, *Usûlü’-d-dîn*, 131. Bağdâdî’nin bu itirazına Cüveynî “istivâ” kelimesinde, o anlamın öncesinde olmamışlık mânası buldurmadığını gerekçe göstererek katılmamıştır. Bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 553.

<sup>807</sup> Bağdâdî, *Usûlü’-d-dîn*, 132.

<sup>808</sup> Bağdâdî, *Usûlü’-d-dîn*, 132-133.

vurgulamıştır. Zira Allah'ın parçaları ve kısımları olmadığı ve mahlûkâta da benzemediği ispatlanınca, bu duruma aykırı gibi görünen nasların farklı anlamlarda oldukları ortaya çıkar.

### 3.2. Mâna/Sübûtî Sıfatları

Mâna sıfatları ya da sübûtî sıfatlar sıfat tartışmalarının temelinde yer alır. Bu sıfatlar zâtın kendisini veya ondan olumsuzlanan şeyleri ifade etmeyip zâta ziyade mânalar ifade ederler. İşte bu ziyade mânaların varlığı, zâtle ilişkisi, ezelf olup olmadıkları gibi pek çok konu tartışılmıştır. Bu başlık altında mâna sıfatlarının ispatı, bu sıfatların ezelfliği, zâtle ilişkisi ve sayısı hakkındaki tartışmalar ve son olarak da her bir sıfatın üzerinde durmaya çalışacağız.

#### 3.2.1. Mâna Sıfatlarının İspatı

Allah Teâlâ'nın "âlim" ve "kâdir" gibi naslarda çokça bulunan sıfatlarını kabul etme, İslâm toplumu içinde genel olarak itiraza konu olmamıştır.<sup>809</sup> Fakat bu sıfatları kabul edenlerin tamamı da Allah'ın ilim ve kudret gibi mâna sıfatlarını kabul etmiş değildir. Nitekim Râzî'nin Allah'ın âlim kâdir gibi sıfatlarını ayrı ilim kudret gibi sıfatlarını ayrı olarak ispatlamaya çalışması<sup>810</sup>, birbirinden ayrışan yönlerini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Bağdâdî Allah Teâlâ'nın ilmi, kudreti, hayatı, iradesi ve bekâsı gibi mâna sıfatlarını ispatlama noktasında iki grupta Ehl-i sünnet arasında ihtilaf bulunduğunu belirtmiştir. Bu gruplardan birincisi Allah'ın âlim, kâdir, hay olarak isimlendirilmesini kabul etmeyenlerdir.<sup>811</sup> Diğer grup ise Allah'ın âlim, kâdir ve hay olduğunu kabul etmekle birlikte ilim, kudret, hayat gibi sıfatlarını kabul etmeyenlerdir ki genel olarak bu grupta

---

<sup>809</sup> Nitekim sıfat tartışmalarında "Muattıla" içerisinde değerlendirilen Mu'tezile'nin âlim ve kâdir gibi nitelemeleri açıkça kabul edip temellendirdiklerini görmekteyiz. Bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, 151-182. Öte yandan Eş'arî'nin kendilerine yönelik "Allah'ın ilim ve kudretini kabul etmiyorsunuz. O halde "âlim" ve "kâdir" olduğunu da kabul etmeyin." şeklindeki eleştirisine karşı Mu'tezile'nin Allah'ın kitabında geçtiği için kabul ettiklerini ileri sürmelerini nakletmesi de bu durumu gösterir. Bkz. Eş'arî, *el-İbâne*, 61.

<sup>810</sup> Râzî, *el-Erba'in fi usûli'd-dîn*, 174-243.

<sup>811</sup> Müellif bu grupta muhtemelen teşbihten kaçınmada ifratta bulunup bu gibi sıfatları nefyeden filozofları ve bu sıfatların sadece zıtlarının olumsuzlamalarını Allah'a nispet eden Sâbiiler'i kastetmiştir. Bkz. Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 27a, 157a. Krş. Aruçi, 130. Nitekim Şehristânî de Allah'ın her yönden bir olması gerektiğinden hareketle metafizikçi filozofların sıfatları kabul etmediğini dile getirmiştir. Bkz. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 127.

mu‘tezilîleri görmekteyiz.<sup>812</sup> Bağdâdî mâna sıfatlarını temellendirirken aynı delil ve yöntemle müştaklarını da ispatlamaya çalışmış, söz konusu iki anlayışa da cevap vermiştir.

Bağdâdî arazların kabulünün sıfatların ispatlanmasında özellikle de mâna sıfatlarının ispatlanmasında önemli olduğunu düşünmektedir. Zira arazın kabulü kendi başına kâim olmayan bir mevcudu kabul etmek demektir ki bu noktadan hareketle mâna sıfatlarını kabul etmek daha kolaydır.<sup>813</sup> Bilindiği üzere kelâmcılar arazı cevherin daha doğrusu cismin kendisinden belli ölçüde ayırtmışlardır. Zira cevher ve cisimler devam ettiği halde onlarda kâim olan arazlar sürekli yenilenirler ve kendi başlarına varlıkları bulunmaz. Örneğin hareket bir araz olup kendi başına varlığı bulunmaz. Ancak bir cisimle kâim olabilir. Bu durumda ise o cisim hareketli olmuş olur. Bu cismin hareketsiz haliyle hareketli hali arasında fark vardır. Bu fark cismin kendisi değildir. Zira iki durumda da cisim aynıdır. Dolayısıyla cismin kendisine zâid ve cisme hareketli olma sıfatını gerektiren bir mâna olmalıdır ki bu mâna bir araz olan harekettir. Aynı şekilde Allah’a izâfe edilen mâna sıfatlarında da benzer bir durum vardır. Bu nedenle söz konusu sıfatlara mâna sıfatı denir. Ancak her ne kadar kendi başına kâim olma ve zâtın ötesinde bir anlamı ifade etme bakımından arazlarla Allah’ın sıfatları arasında bir bağlantı kurulabilse de Allah’ın sıfatları araz olmadığı gibi araz olarak da isimlendirilmez. Çünkü arazlarda gelip geçicilik söz konusuyken Allah’ın sıfatları ezeli ve ebedîdir.<sup>814</sup> Sadece zâttan ayrı mâna fikrinin kabulü dahi mâna sıfatlarının anlama açısından önemlidir. Bu nedenle müellif bu bağlantıya özellikle dikkat çekmiştir.

Bağdâdî mâna sıfatlarını ispatlarken temelde gâiple şâhid arasında bir ayırım yapılmaması gerektiğini savunur. Ona göre vasıfların, şartları değişebilir olsa da hakikatleri gâip ve şâhid arasında farklılık göstermez.<sup>815</sup> Dolayısıyla gâibi şâhide kıyas edereden ve bir kısım dilsel gerekçelerle şâhid için söz konusu olan sıfatlar gâip için de söz konusu olabilirler. Esasında gâibi şâhide kıyas etme sıfatların ispatında müstakil bir

---

<sup>812</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 36a. Krş. Aruçi, 172-173.

<sup>813</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 34b. Krş. Aruçi, 166. Nitekim Bağdâdî Ehl-i sünnet’in mâna sıfatı anlayışına muhalif düşüncelerin genel olarak araz ve sıfatların tamamını veya bir kısmını kabul etmeme noktasında birleştiğini göstermeye çalışmıştır. Bununla ilgili bkz. Bağdâdî, *el-Esmâ*, 34b-34a. Krş. Aruçi, 166-172.

<sup>814</sup> Allah’ın sıfatlarına araz denmemesiyle ilgili bkz. Bağdâdî, *Usûlü’-d-dîn*, 59-65; Nesefî, *Tebseratü’l-edille*, 1: 289.

<sup>815</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 38a. Krş. Aruçi, 182-183.

aklî delil değildir.<sup>816</sup> Esas delil olan dilbilimsel argümanların gâibe tatbikinin şartıdır. Dilbilimsel açıdan müştak isimlerin köklerinin ontolojik gerçekliği zorunludur. Aksi halde söz konusu isimler bir lakap yahut öylesine söylenmiş yalan söz olur.<sup>817</sup> İşte bu noktada Bağdâdî dilbilimsel delili cevher-araz teorisiyle desteklemiştir. Yani konunun dilsel boyutunun ontolojik mahiyetiyle örtüştüğünü göstermeye çalışmıştır. Bu sıfatların ispatını ise müştaklarının ispatıyla eş değer olarak görmüştür.

Müellif mâna sıfatlarını ispatlama noktasında öncelikle muhkem ve mutkan yani bilinçli bir tasarımın ürünü olan fiillerden yola çıkarak Allah'ın sıfatlarını ispata çalışmış, bu delillendirmeye yönelik eleştirileri cevaplamıştır. Özellikle de Mu'tezile'nin mâna sıfatlarını kabul etmeksizin âlim, kâdir gibi naslarda Allah için kullanılan nitelemeleri kabul etmesini ele alıp bunlara yönelik eleştiri ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Müellifin mâna sıfatlarını ispata yönelik ileri sürdüğü delillerin temelde gâip ile şahid arasında vâsıfların hakikatlerinin değişmediği kabulü üzerine kurulan ve cevher-araz teorisiyle desteklenen dilbilimsel delil olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan naslarda doğrudan bazı mâna sıfatlarının bulunması da ona göre bu sıfatların bir diğer önemli delilidir.

Âlim, kâdir gibi Allah'ın sıfatlarını ispatlamada kelâmcılar genel olarak Allah'ın fiillerinden yola çıkan bir yöntem takip etmişlerdir.<sup>818</sup> Bağdâdî de bu yöntemi takip ederek Allah'ın âlim ve kâdir olması ile ilmi ve kudreti bulunmasını eşdeğer görmüştür. Bu nedenle âlim ve kâdir olmanın delillerini aynı zamanda ilim ve kudret sıfatının delilleri olarak da sunmuştur. Ona göre kâirden gerçekleşen bir fiil aynı zamanda kudret sahibinden de gerçekleşmiştir. Yani kâdir olmakla kudret sahibi olmak aynı şeydir. Ayrıca bu fiil muhkem ve mutkan ise bir âlimden ya da ilim sahibinden gerçekleştiği ortaya çıkar. Zira âlim olmakla ilim sahibi olmak da aynı şeydir. Dolayısıyla Allah'ın hikmetli fiilleri kendisinin âlim ve kâdir olduğuna delâlet ettiği

---

<sup>816</sup> Mâna sıfatlarını ispata yönelik yöntemleri derli toplu görmek için bkz. Ziya Erdiñ, *Erken Dönem Kelâm Kaynaklarında Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımlar ve Delilleri* (Yüksek Lisans, Sakarya Üniversitesi, 2013), 92-109; H. Hüseyin Tunçbilek, "İlahî Sıfatların İsbâtı, Sayısı, Kısımları Ve İsim-Sıfat İlişkisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (Ocak-Haziran 2006), 5-10.

<sup>817</sup> Bu gerekçe klasik kaynakların birçoğunda yer alır. Örnek olarak bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Akîde*, haz. Abdülazîz İzzüddîn es-Seyrevân (Dîmeşk: Dâru Kuteybe, 1408/1988), 105; Eş'arî, *el-İbâne*, 62; Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 1: 265.

<sup>818</sup> Bkz. Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 227-229; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, 151-182. Cüveynî, *el-İrşâd*, 77-78; Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 246-247.

gibi, ilmi ve kudreti olduğuna da delâlet eder. Başka bir ifadeyle bu fiillerin âlim ve kâdir olmayandan gerçekleşmesi imkânsız olduğu gibi, ilmi ve kudreti olmayandan gerçekleşmesi de imkânsızdır.<sup>819</sup> Müellif esasında en bariz iki mâna sıfatı örneği üzerinden naslarda Allah'a izâfe edilen âlim ve kâdir gibi sıfatlarına delâlet eden fiillerinin, aynı zamanda Allah'ın ilmi ve kudretine de delâlet ettiğini ifade etmiş olmaktadır.

Bağdâdî bütün mâna sıfatlarını ispatlamak için kapsamlı başka bir temellendirmeye de dikkat çekmiştir. Ehl-i sünnet kelâmcılarının Allah'a zâtıyla kâim bir sıfat isnat edebilmek için ya fiilin delâletini ya o sıfatın olmaması durumunda Allah Teâlâ için eksikliğin olmasını ya da başka sıfatlar için şart olan bir sıfat olmasının gerekli gördüklerini belirtmiştir. Bu noktadan hareketle müellife göre Allah Teâlâ'nın fiillerinin delâlet ettiği sıfatları kudret, ilim ve iradedir. Zira Allah Teâlâ'dan muhkem bir fiilin gerçekleşmesi O'nun kudretine, muhkem fiillerin bir sıralama ve tertip içerisinde gerçekleşmesi ilmine ve bu fiilin belli bir duruma has olup başka bir durumda olmaması yani bir tercihin bulunması da O'nun kaskına ve iradesine delâlet eder. Bu şekilde kudret, ilim ve irade sıfatı ispatlanmış olur. Sonra bu ve başka sıfatların varlığı için şart olan sıfat ise hayat sıfatıdır. Zira ilim, irade ve kudret için hayat şarttır. Hayat olmaksızın bu sıfatlar söz konusu olamaz. Bu sıfatlardan başka Allah Teâlâ'dan noksanlığın olumsuzlanması için gereken sıfatlar da vardır. Bunlar sem', basar ve kelâm sıfatlarıdır. Zira hayat sahibinde bu sıfatların olmaması durumunda, sükût, sağırlık ve körlük gibi zıtları meydana gelir. Bu nedenle noksan sıfatların Allah Teâlâ'dan olumsuzlanması için bu sıfatları kabul etmek gerekir.<sup>820</sup> Bu şekilde müellif ittifak edilen yedi mâna sıfatını temellendirmiştir.

Bu noktada muhkem fiilin fâilinin ilmine ve kudretine delâletine yönelik Mu'tezile'nin bazı itirazları bulunmaktadır. Bu itirazlardan biri "Muhkem fiilin, fâilin kudretine ve ilmine delâlet etmesi durumunda söz konusu fiil fâilin değil, kudretin ve ilmin fiili

---

<sup>819</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 36a. Krş. Aruçi, 173.

<sup>820</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 100; *el-Esmâ*, vr. 36a. Krş. Aruçi, 173. Hayat sahibinde bulunmamaları durumunda noksanlığın gerekeceği nedeniyle sem' ve basar sıfatının Allah'a izâfe edilmesi gerektiği ve buna yönelik tekâbül tartışmaları üzerine bina edilen bazı eleştirilerle ilgili bkz. Râzî, *el-Erba'in fi usûli'd-dîn*, 239-242.

olurdu.” şeklindedir.<sup>821</sup> Bu iddia Bağdâdî’ye göre tutarsız ve yanlıştır. Zira onlara göre ilim iradenin delilidir. Ama iradenin fiili değildir. Yine mûcizeler peygamberlerin doğruluğuna delildir. Ancak mûcizeler ne peygamberlerin ne de onların doğruluklarının fiilleri değildir. Dolayısıyla fiillerin fâilinin ilmi ve kudretine delil olması ilim ve kudretin fiili olmasını gerektirmez.<sup>822</sup> Sonuç olarak müellife göre bir şeye delâlet etmenin delâlet ettiği şeyin fiili olması çoğu zaman söz konusu olmamaktadır. Dolayısıyla bu itirazın ciddiye alınacak tarafı yoktur.

Ehl-i sünnetin mâna sıfatlarını ispatlamadaki bu yöntemine bir diğer eleştiri, âlim ve kâdir olmanın delilinin ilim ve kudretin delili olmadığı yönündendir. Kimine göre âlim ve kâdirliğin delili bedîhî, ilim ve kudretinki istidlâlîdir. Kimine göre de ikisi de istidlâlîdir ama yine de âlim ve kâdirliğe delil, ilim ve kudrete delil değildir. Zira arazları kabul etmeyenler de muhkem fiillerin, fâilinin âlim ve kadir olduğuna delâlet ettiğini ifade etmekle birlikte ilmine ve kudretine delâlet ettiğini söylememişlerdir.<sup>823</sup> Bağdâdî bu eleştiriye karşı esasında arazları kabul etmeyenlerin gerçek anlamda Allah’ın âlim ve kâdir olması hakkında bir bilgiye sahip olamayacaklarını sadece böyle bir inançlarının olabileceğini belirtmiştir.<sup>824</sup> Dolayısıyla müellife göre onların bu gibi inanca dayalı ifadelerinden yola çıkarak âlim ve kâdirliğe delilin ilim ve kudrete delilden başkası olduğu söylenemez.

Cübbâî’ye göre muhkem bir fiil bizden sadır olduğunda bizim ilim ve kudretimize delâlet eder. Allah’tan sadır olduğunda ise O’nun âlim ve kâdir olmasından başkasına delâlet etmez. Bunun nedeni muhkem fiilin, fâilinin ne üzere âlim ve kâdir olduğunu göstermesidir. Eğer ilim ve kudretle âlim ise, ilmine ve kudretine; nefsiyle âlim ise de sadece nefsinin âlim ve kâdir olduğuna delâlet eder.<sup>825</sup> Bağdâdî Cübbâî’nin bu iddiasını isabetli bulmamıştır. Ona göre fiilin delâletinin gâib ve şâhid arasında değişiklik gösterdiği iddiası mâkul bir gerekçeye dayanmayan keyfî bir ayırmadır. Bu açıdan muhkem fiil, şâhidde fâilinin ilim ve kudretine delâlet ettiği gibi gâipte de aynı şekilde fâilinin ilim ve kudretine delâlet eder. Bu kabul edilmediği takdirde bu iddianın tam

---

<sup>821</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, 37b. Krş. Aruçi, 177.

<sup>822</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 37b. Krş. Aruçi, 178-179.

<sup>823</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 37a. Krş. Aruçi, 177.

<sup>824</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 37b. Krş. Aruçi, 178-179.

<sup>825</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 36a-36b. Krş. Aruçi, 173.



tersinin yani gâipte ilim ve kudrete şâhidde âlim ve kâdir olmaya delâlet etmesine de itiraz edilemez.<sup>826</sup>

Kâ‘bî ise Cübbâî’nin yaptığı gâible şâhid arasındaki ayrımı gerekçelendiren bir yöntemle aynı iddiada bulunmuştur. Ka‘bî’ye göre muhkem fiil sadece fâilinin âlim ve kâdir olduğuna delâlet eder. Ancak eğer bu fâil için acz ve cehl gibi bu sıfatların zıtları mümkünse, o fâilin ilmiyle âlim ve kudretiyle kâdir olduğu, eğer bu zıtlar fâil için imkânsızsa nefsiyle âlim ve kâdir olduğu anlaşılır.<sup>827</sup> Bağdâdî bu eleştiriyi de sağlıklı bulmamıştır. Muhtemel seçenekleri ortaya koyarak fiilin fâilinin ilim ve kudretine delâletinin hem gâip hem de şâhid için geçerli olduğunu ifade etmeye çalışmıştır. Şöyle ki, bir fiil fâilinin âlim ve kâdir olduğuna delâlet ettiği zaman, fiilin medlûlü ya fâilinin varlığıdır, ya da fâilinin özel bir vasıf üzere olmasıdır. Medlûl, fâilin varlığı olamaz. Zira bir şeyin varlığı, fâil olmasını gerektirmez. Nitekim arazlar ve cevherler de vardır, ancak onların sırf varlıklarıyla bir fiilin fâili olmaları söz konusu değildir. Bu nedenle o fiili yapmak kendisi için imkânsız olandan fâili ayıran bir vasıf olmalıdır. Bu vasıf ise ya ilim ve kudret ya da âlim ve kâdir olmanın kendisi olmalıdır. Bu vasfın âlim ve kâdir olanın kendisi olması imkânsızdır. Zira şâhidde âlim ve kâdirin kendisi yani zâtı, âlim ve kâdir olmaksızın var olabilir. Dolayısıyla bu vasfın ilim ve kudret olduğu ortaya çıkar. O halde fiillerin medlûlünün şâhidde ilim ve kudret olduğu ortaya çıkar. Dolayısıyla her fâilin fiili ilmüne ve kudretine delâlet eder. Zira medlûlün delili gâip ve şâhid açısından farklılık göstermez.<sup>828</sup>

Ebû Hâşim’e göre ise fiilin, fâilinin âlim ve kâdir olduğuna delâleti fâilinin kendisi üzere kâdir olduğu bir halin ve âlim olduğu bir halin olmasına delâlet eder. İşte bu iki hal, fâili âlim ve kâdir olmayandan ayırır.<sup>829</sup> Bu şekilde Ebû Hâşim, muhkem fiilin medlûlünün fâilinin halleri olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Bağdâdî Ebû Hâşim’in “Fiil fâilin bir haline delâlet eder.” şeklindeki görüşünün esasında ilim ve kudreti ikrar etmek anlamına geldiğini söylemiştir. Zira ona göre âlimlik, fâilin bir haline delâlet edince fâil, âlim olmayandan ayrışır. Bu durumda söz konusu hal mâlum olur. Halbuki

---

<sup>826</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 36b. Krş. Aruçi, 174-175.

<sup>827</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 36b. Krş. Aruçi, 174.

<sup>828</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 36b. Krş. Aruçi, 175-176.

<sup>829</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 36b. Krş. Aruçi, 174. Ayrıca bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli’l-hamse*, 129, 182; Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 230; Cüveynî, *el-İrşâd*, 92-94; Neseî, *Tebîratü’l-edille*, 279-280.

Ebû Hâşim'e göre haller ne mâlum ne mezkûr ne mevcut ne de ma'dûmdur. Sonuçta Bağdâdî'ye göre Ebû Hâşim'in haller dediği şeyler, zâtın kendisi olmadığı için mânalardır. Bu mânalar ise ilim ve kudret vb. sıfatlardan başkası değildir. Bu nedenle muhkem fiilin delâletinden mâna sıfatlarına ulaşmaya yönelik Ebû Hâşim'in itirazları geçersizdir.<sup>830</sup>

Bağdâdî mâna sıfatlarını ispatlama noktasında başka bir delillendirmede de bulunmuştur. Bu delile göre âlim ve kâdirin zâtı ilim ve kudrete taalluk ettiği her durumda âlim ve kâdir olur. Aynı şekilde ilim ve kudret de âlim ve kâdire taalluk ettiğinde ilim ve kudret olur. Dolayısıyla âlim ve kâdirin, ilim ve kudreti gerektirmesi ilim ve kudretin, âlim ve kadiri gerektirmesi gibidir. Nitekim hareketli olanın hareketli olduğu her durumda harekete taalluku, hareketin hareket olduğu her durumda hareketli olana taalluku gibidir. Hareketli olan nasıl ki hareketi gerektiriyorsa, hareket de hareketli olanı gerektirir.<sup>831</sup> Yani hareketsiz hareketli, renksiz renkli düşünülemez gibi ilimsiz âlim ve kudretsiz kâdir de düşünülemez.

Bağdâdî mâna sıfatlarını aklî olarak ispatlanmasının yanı sıra bu sıfatlardan bazılarının doğrudan naslarda da Allah'a izâfe edildiğini belirtmiştir. Örneğin “*Allah ilmiyle indirdi.*”(en-Nisâ 4/166), “*O'nun ilminden hiçbir şey ihata edemezsiniz.*” (el-Bakara 2/255) gibi âyetlerde, Allah'ın mâna sıfatı olarak değerlendirilen ilminin ifade edildiğini söylemiştir. Bu âyetlere karşı “Eğer Allah'ın ilmi varsa ‘*Her ilim sahibinin üstünde bir ilim sahibi vardır.*’ (Yûsuf 12/76) âyetine binaen Allah'ın üstünde bir ilim sahibinin olması gerekir.” şeklinde eleştiri yöneltilebilir. Bağdâdî'nin mezkûr eleştiriye cevabı, Allah için nekre olarak kullanıldığı şekliyle değil, mârife olarak kullanıldığı şekliyle “ilim sahibi” denilmesidir. Nitekim Allah için marife şeklinde “Zü'l-celâl ve'l-ikrâm” ifadesinde “celâl ve ikrâm sahibi” denmektedir. Ancak “zü celâlin ve ikrâmin” yani herhangi bir celâl ve ikrâm sahibi denilmemektedir. Netice de nekre olarak kullanılan “ilim sahibi” tabiri, kendi üstünde bir bilenin olduğunu ifade ederken, mârife olarak kullanılanı bu mânayı taşımaz.<sup>832</sup>

---

<sup>830</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 36b-37a. Krş. Aruçi, 176.

<sup>831</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 38a. Krş. Aruçi, 181.

<sup>832</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 114-115.

Bağdâdî Ehl-i sünnet kelâmcılarının Allah Teâlâ'nın hayatla hay, ilimle âlim, kudretle kâdir, kelâmla mütekellim, iradeyle mürîd, sem'le sâmi', başarıla bâsîr olduğu ve bu yedi mâna sıfatının ezeli olduğu noktasında ittifak ettiklerini belirtmiştir.<sup>833</sup> Ancak Allah'a âlim ve kâdir gibi naslarda çokça geçen müştak sıfatları kabul edenler, Ehl-i sünnet'i tenkit etmiş söz konusu sıfatların ne anlam ifade ettiği noktasında farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Neccâriyye ve Mu'tezile bu sıfatların kabulünün Allah dışında kadîmlerin olmasına yol açacağı için olabildiğince sıfatları zâtla aynileştirmeye çabalamışlardır. Örneğin Neccâriyye ezeli olarak Allah'ın nefsiyle (linefsihi) hay, kâdir, mürîd, semî' ve basîr olduğunu söylemiştir.<sup>834</sup>

Mu'tezile ise bu noktada birçok farklı anlayış ortaya koymuştur. Bağdâdî Mu'tezile'nin âlim, kâdir gibi sıfatları hakkındaki tutumunu ve bu tutumlarındaki değişim ve gelişimi beş aşamalı olarak ele almıştır. Bu aşamaların temsilcileri Nazzâm, Ebü'l-Hüzeyl, Cübbâî, Kâ'bî ve son olarak da Ebû Hâşim'dir. Öncelikle Nazzâm'la başlamıştır. Nazzâm'a göre Allah için hay, âlim ve kâdir demek hayat, kudret ve ilim sıfatlarının zıtlarını olumsuzlamak anlamına gelir. Yani Allah için âlim, "cahil değil"; kâdir ise "aciz değil" anlamındadır. Bağdâdî bu görüşe "O vakit bütün arazlar ve cansızların, söz konusu sıfatların zıtlarını taşıyamaması nedeniyle canlı ve âlim olmaları gerekir." şeklinde eleştiri yöneltileceğini belirtmiş<sup>835</sup>, bir şeyin zıttıyla vasıflanmamanın, o şeyin kendisiyle vasıflanmayı gerektirmeyeceğini göstermiştir.

Bağdâdî, Nazzâm'ın bu görüşüne Ehl-i sünnet kelâmcılarının yukarıdaki eleştirisi nedeniyle Ebü'l-Hüzeyl'in söz konusu eleştiriye muhatap olmamak için söylem değiştirip "Allah'ın bir ilimle âlim olduğu, fakat o ilmin kendisi olduğu" şeklinde bir görüşe vardığını belirtmiştir. Ancak bu görüş de "İlim nefsiyse nefsi de ilim olmalıdır." şeklinde bir eleştiriye muhataptır. Ayrıca bu durumda Allah Teâlâ'nın zâtının âlim ve kâdir olması imkânsız olur. Zira ilim zâtı olduğu için zâtı âlim olamaz. Yine kudret zâtı olduğu için zâtı kâdir de olamaz. Nitekim renk renkli olan, hareket de hareketli olan değildir. Bağdâdî, Ebü'l-Hüzeyl'in bu ilzâmın altında kaldığı gibi kendi görüşünün

---

<sup>833</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 113.

<sup>834</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 35a. Krş. Aruçi, 168.

<sup>835</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 35a. Krş. Aruçi, 168.

sonucu olan “İlim de zâtı kudrette zâtıysa, ilim kudrettir.” şeklindeki sıfatları birbiriyle aynı kılan görüşü kabul etmeyerek başka bir çelişkiye de düştüğünü söylemiştir.<sup>836</sup>

Ebü'l-Hüzeyl'den sonra Mu'tezile'nin nöbetinin Cübbâ'ye ve onun tabakasındaki mu'tezilîlere geçtiğini belirten Bağdâdî, bu tabakadakilerin ise Ehl-i sünnet'in Ebü'l-Hüzeyl'e yönelik ilzâmları nedeniyle onun görüşünü terkedip “Allah'ın nefsiyle (linefsihi) hay, kadîr, mürîd... olduğu” görüşüne vardıklarını söylemiştir. Yani onlara göre Allah Teâlâ ezelde nitelendiği bütün sıfatlarla nefsiyle/linefsihi mevsuftur. Müellif, Ehl-i sünnet kelâmcılarının Cübbâ'nin bu görüşüne ise “Allah Teâlâ'nın zâtının ilim ve kudretle aynı şey olacağı” ilzâmını yönelttiklerini ifade etmiştir. Zira ilmin hakikati âlimi âlim yapan şeydir; kudretin hakikati de kâdiri kâdir yapan şeydir. Allah Teâlâ zâtıyla âlim ve kâdir olsa zâtının ilim ve kudret olması gerekir. Böyle olması durumunda ise ilim âlim olamayacağı için nefsinin âlim olması da imkânsız olacaktır.<sup>837</sup>

Ka'bî bu ilzâmı bildiği için nefsiyle/nefsi nedeniyle (linefsihi) âlim, kâdir demekten nefsiyle/binefsihi âlim kâdir demeye başlamış, “lam” harf-i cerinden “be” harf-i cerine geçmiştir. Zira “lâm”da ta'lîl/neden olma mânası vardır. Halbuki ona göre Allah'ın zâtı hiçbir şeye illet olmaz.<sup>838</sup>

Mu'tezile'nin nöbeti Ebû Hâşim'e geçince, Bağdâdî'ye göre o, “lam” ve “be” harf-i cerleri arasında vasıfların ve sıfatların mevsuflara izâfesi noktasında fark görmemiştir. Zira “Cisim hareketle hareketlidir.” ifadesiyle “Hareket nedeniyle hareketlidir.” ifadesi arasında fark yoktur. Bu nedenle Ebû Hâşim bu görüşü terketmiş, bütün müslümanların bütün din ve inanç ehlinin görüşleri dışında yeni bir görüş ortaya atmıştır.<sup>839</sup> Ebû Hâşim'in bu görüşü ahval nazariyesi olarak bilinir. Ebû Hâşim'e göre Allah Teâlâ'nın kadîr ve hay olması ne nefsiyledir ne de bir mânadan ötürüdür. Aksine bunun sebebi kendisine bu vasıfları gerektiren “haller”dir. Allah bir hal üzere olmasıyla âlim, başka bir hal üzere olmasıyla da kâdirdir. Bu haller ise ne mevcuttur, ne ma'dümdür, ne şeydir

---

<sup>836</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 35a. Krş. Aruçi, 168-169. Öte yandan Ebü'l-Hüzeyl cevher-araz teorisini kelâma dâhil etmesiyle kozmoloji anlayışında bir hareketlilik başlattığı gibi, Mu'tezile'yle özdeşleşen “zâtın aynı olan sıfat” anlayışının da mimarı olduğu anlaşılmaktadır. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ile ilgili bkz. Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, yedinci baskı (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1977), 1: 443-484.

<sup>837</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 35a. Krş. Aruçi, 169.

<sup>838</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 35b. Krş. Aruçi, 170.

<sup>839</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 35b. Krş. Aruçi, 170.

ne de şey olmayandır. Mâlum ve mezkûr olmadığı gibi mâlum ve mezkûr olmayan da değildir. Yine başkasıyla aynı ya da gayrı (müteğâyir) şeklinde de bir karşılaştırmanın konusu da değildir.<sup>840</sup>

Bağdâdî'nin bu sıralamasında bazı sorunların olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin Nazzâm'a yöneltilen eleştirilerden kaçınmak için Ebü'l-Hüzeyl'in söylem değiştirmesi, Nazzâm'ın Ebü'l-Hüzeyl'den tabaka olarak önce olmasını gerektirir. Halbuki İkisi de Mu'tezile'nin altıncı tabakasından sayılırlar. Öte yandan Nazzâm Ebü'l-Hüzeyl'in yeğeni olduğu gibi aynı zamanda öğrencisidir.<sup>841</sup> Dolayısıyla kronolojik bir takip başlatılacaksa en başta Ebü'l-Hüzeyl olmalıydı. Nitekim muhtemelen Bağdâdî'den etkilenmiş olarak benzer bir süreç oluşturan Neseffî, Ebü'l-Hüzeyl'i Nazzâm'ın öncesinde zikretmiştir.<sup>842</sup> Ancak Bağdâdî bu sıralamada belli ölçüde kronolojiyi esas alsada asıl olarak sıfatların tamamen yok sayılmasından bir nevi sıfatların kabulü anlamına gelen ahval anlayışına doğru Ehl-i sünnet etkisiyle yol alan bir kurguyu öne çıkarmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

Nazzâm'da sıfatları nefyetme durumu hakimken Ebû Hâşim'in görüşü belli ölçüde mâna sıfatlarına yaklaşma olarak değerlendirilebilir. Diğer üç ismin ise farklı şekillerde ifade edilse de esas olarak zât-sıfat özdeşliğini savunduğu söylenebilir. Zât-sıfat özdeşliği genel olarak Mu'tezile'nin sıfat görüşü olarak da bilinir. Fakat zât-sıfat özdeşliğini savunanlar bunu sadece Allah için söz konusu ederler. Şâhidde ilmin âlimi âlim yaptığı/gerektirdiği gerçeğini ise onlar da kabul ederler.<sup>843</sup> Yani ilim ve kudreti delâlet eden deliller şâhidde ilim, kudret gibi mânaları ispatlarlar. Bu ise Mu'tezile için problem oluşturmaz. Onların itirazı tevhide aykırı olacağı gerekçesiyle<sup>844</sup> Allah için bu delillendirmenin imkânsız olduğuna yöneliktir. Bağdâdî şâhid ve gâip arasında böyle bir ayrıma gidilemeyeceğini, dolayısıyla Allah'ın sıfatlarını zâtıyla aynı kılıp mâna sıfatlarını inkârın tutarsız olduğunu söylemiştir. Ayrıca Bağdâdî, bir sıfatı hak eden her

---

<sup>840</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 35b. Krş. Aruçi, 170.

<sup>841</sup> Bkz. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 37-38; Metin Yurdagür, "Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 330-332; İlyas Çelebi, "Nazzâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 466-467.

<sup>842</sup> Bkz. Neseffî, *Tebşiratü'l-edille*, 1: 269-290.

<sup>843</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 36b. Krş. Aruçi, 175.

<sup>844</sup> Nitekim Kâdî Abdülcebbar Kadîm'in sıfatı hak etme keyfiyetini de tevhid kapsamında değerlendirmiştir. Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, 128.

iki şeyin o sıfatı bir yönden hak etmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu iki hak etme yönü ya iki siyahlık gibi o şeylerin nefisleriyledir. Ya iki siyah gibi bir mânadan ötürüdür. Dolayısıyla Allah Teâlâ nefsiyle âlim ise onun dışındaki âlimlerin de öyle olması gerekir. Bir âlim için imkânsız olan diğer âlim için de imkânsızdır. Zira “vasıfların hakikatleri, -şartları değişebilir olsa da- gâip ve şâhid arasında farklılık göstermez”.<sup>845</sup>

Bağdâdî, Mu‘tezile’ye eleştirilerini en özel vasıf anlayışı üzerinden sürdürmüş, Allah’ın zâtıyla veya bir mâna olmaksızın âlim ve kâdir olması durumunda bu iki vasfın da zâtın en özel yani o şeyi kendisi yapan vasfını talebinin gerekeceğini belirtmiştir. Zira nefsi sıfatlar böyledirler. Bu durumda ise farklı vasıfların tek şeyin en hususi sıfatı olması gerekecektir ki bu, imkânsızdır. Zira kâdir sıfatı en hususi sıfatıysa, âlim sıfatının mâna sıfatı veya tam tersi olması gerekir. Dolayısıyla iki vasıf en özel vasıf olma da birleşemeyeceğinden ikisinin gerektiricisinin farklı olduğu ortaya çıkar. Bunda ise “âlim olmasını da kâdir olmasını da gerektiren nefsidir.” görüşünün yanlışlığı söz konusudur.<sup>846</sup> Bu açıdan âlim ve kâdir olmanın gerektiricisinin ilim ve kudret gibi mânalar olacağı ortaya çıkar.

Bağdâdî sıfatları zâtle özdeş görmenin mâlum ve makdûrları eş değer kılacağı gerekçesiyle de Mu‘tezile’ye eleştiride bulunmuştur. Buna göre Bâri’nin nefsiyle âlim nefsiyle kâdir olduğu kabul edilirse, nefsiyle âlimin aynı zamanda nefsiyle kâdir olması gerekir. Dolayısıyla makdûrâta kâdir olduğu şeyle mâlumâtı da âlim olması gerekir. Bu durumda ise her mâlumun makdûr, her makdûrun mâlum olması gerekir ki makdûr olmayan bir mâlumun olması mümkün olmaz. Bağdâdî bunu kabul etmeleri durumunda, Allah’ın nefsinin mâlumu olduğu için makdûru da olması yine kulların amellerinin de Allah’ın mâlumu olduğu gibi makdûru da olması gerekir.<sup>847</sup> Bağdâdî bu sonuçları kabul etmekten kaçınırlarsa Allah’ın ilimle âlim, kudretle kâdir olduğunu kabul etmeleri gerekeceğini söylemiştir.<sup>848</sup>

Bağdâdî bu eleştiriye karşı Mu‘tezile’nin Ehl-i sünnet’in sıfatların birbirinden gayrı olmaması görüşü üzerinden bir itirazda bulunduğunu aktarmıştır. Şöyle ki, Allah’ın

---

<sup>845</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 38a. Krş. Aruçi, 182-183.

<sup>846</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 41a. Krş. Aruçi, 194.

<sup>847</sup> Söz konusu iki durumdan birincisi hem Ehl-i sünnet’e hem de Mu‘tezile’ye göre uygun değilken ikincisi sadece Mu‘tezile açısından kabul edilemezdir.

<sup>848</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 39b. Krş. Aruçi, 187-188.

mâlumlarını bildiği şey, makdûrlarına kâdir olduğu şeyden başka değilse bu durumda Allah'ın mâlumlarının makdûrlarından başka olması gerekmez. Bağdâdî bu itirazın Allah'ın mâlumlarını bildiği şeyle makdûrlarına kâdir olduğu şeyin birbirinden gayri olmasa da aynı da olmadığını söylenerek cevaplanabileceğini söylemiştir.<sup>849</sup>

Bağdâdî hayat sıfatının âlim kâdir gibi sıfatlar için şart olması üzerinden de Mu'tezile'nin mâna sıfatlarının reel varlığını kabul etmemelerini eleştirmiştir. Buna göre vücûd, kıdem, kıyâm binefsihi gibi nefisle veya bir mâna olmaksızın hak edilen vasıfların şartı olarak mevsufun hayat sahibi olması şartı söz konusu değildir. Öte yandan Mu'tezile de âlim ve kâdir olmanın şartının hayat olduğu noktasında Sâlihî hariç Ehl-i sünnet kelâmcılarıyla müttefiktir.<sup>850</sup> Dolayısıyla bu vasıflar zâtla hak edilmiş olmaz. Zira nefsî sıfatlarda mevcut olmaktan başkası gerekmez. Halbuki âlim ve kâdir olma hay olmaya bağlıdır. Bu şekilde ise sadece nefisle hak edilme olmamaktadır. Bağdâdî, Sâlihî gibi hay olmayanın âlim ve kâdir olmasını mümkün görmemeleri durumunda mu'tezîlilerin mâna sıfatlarını kabul etmelerinin gerekeceğini belirtmiştir.<sup>851</sup>

Sonuç olarak Bağdâdî, gâip ile şahid arasında vasıfların hakikatleri bakımından fark olmadığı kabulü üzerine cevher-araz teorisiyle desteklenen dilbilimsel bir temellendirmede bulunmuş, naslar da Allah'a izâfe edilen âlim kâdir gibi nitelermelerin aynı zamanda ilim ve kudret sıfatını ifade ettiğini ortaya koymuştur. Allah'ın fiillerinin delâletiyle ilim, kudret ve irade şeklinde üç mâna sıfatının sabit olduğunu, bu sıfatlar için şart olması bakımından hayat sıfatının, zıtlarını olumsuzlayabilmek için ise sem', basar ve kelâm sıfatlarının kabul edilmesi gerektiğini belirterek, ittifak edilen yedi mâna sıfatını ispatlamıştır. Bu delillendirmeye yönelik itirazları ve özellikle Mu'tezile'nin mâna sıfatlarını kabul etmemek için ileri sürdüğü teorileri ve delillerini çürütmeye ve tutarsızlıklarını göstermeye çalışmıştır. Dolayısıyla Bağdâdî'ye göre naslarda Allah'a izâfe edilen müştaklarıyla, mâna sıfatlarını ayırıştırmanın mâkul bir yanı bulunmamaktadır.

---

<sup>849</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 39b. Krş. Aruçi, 188.

<sup>850</sup> Sâlihî'nin bu görüşleri için bkz. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 125; Neseî, *Tebseratü'l-edille*, 1: 249-251.

<sup>851</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 40b-41a. 193.

### 3.2.2. Mâna Sıfatlarının Ezelîliği ve Zâtla İlişkisi

İlim, kudret gibi zâta ziyade mâna ifade ettikleri kabul edilen sıfatların zâtla nasıl bir ilişkisi olduğu hususu sıfat tartışmalarının en önemli konularından birisidir. Bu sıfatların zâttan öte bir anlam ifade etmesi ve bunun doğuracağı Allah'tan başka kadîmlerin olmasından kaçınmak için Mu'tezile içinde pek çok farklı yorumun dile getirildiği bir önceki bölümde ele alınmıştı.<sup>852</sup> Buna göre Nazzâm ve filozoflar mâna sıfatlarını genel olarak zıtlarını olumsuzlayarak selbî sıfatlar olarak ele aldıkları için zât ve sıfatlar arasında gayr olma durumu onlara göre söz konusu değildir. Ebü'l-Hüzeyl, Cübbâî ve Ka'bî gibi farklı anlayışlarıyla birlikte sonuç olarak mâna sıfatlarını zâtla aynılaştırırlar içinse bu sıfatların zâttan ayrı olma durumu bulunmaz. Ebû Hâşim ise hal görüşü ile söz konusu sıfatları zâttan belli ölçüde ayırtmış ancak bu halleri var olma, yok olma aynı ve gayrı olma gibi hiçbir sınıflandırmaya dâhil etmemiş, neticede bu şekilde zâttan gayrı kadîmler oluşmasından kaçınmaya çalışmıştır. Esasında bir sıfatın zâtla ilişkisinde o sıfatı zâttan ayırtmak, o sıfat ezelî kabul edilmediği takdirde sorun oluşturmayacaktır. Nitekim Mu'tezile Allah'ın irade ve kelâmını hâdis kabul ettikleri için bu sıfatları zâtla aynı kılmaya çalışmamıştır.<sup>853</sup> O halde sıfatın zâtla ilişkisi sorununun Allah için kullanılan sübûtî bir niteleme ezelî kabul edildiği takdirde gündeme geldiğini söyleyebiliriz.

Mu'tezile ilim, kudret ve hayat gibi mânaları kabul etmemekle birlikte, Allah'ın âlim, kâdir ve hay olmasının ezelî olduğunu söylemişlerdir.<sup>854</sup> Ehl-i sünnet kelâmcıları ise bu üçüne semî, basîr, mürîd ve mütekellim olmayı ekleyip ihtiva ettikleri mânalarla birlikte Allah'a izâfe etmişlerdir. Allah Teâlâ'nın bir hayatla hay, bir kudretle kâdir, bir

---

<sup>852</sup> Bu çabanın sıfatların kabulünün Hıristiyanlar'daki teslîs anlayışının İslâm düşüncesine karışmasını engellemek için olduğu bir ihtimal olarak zikredilmiştir. Bkz. Milliam M. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 309-310. Ahmed Emin ise insan zihninin Allah'ın zâtıyla sıfatları arasındaki durumu tespit etmeye güç yetiremeyeceğini söyleyerek bu tartışmayı iki taraf için de safasatadan ibaret görmüştür. Ahmed Emîn, *Zuhrü'l-İslâm*, üçüncü baskı (Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1964), 76-77.

<sup>853</sup> Örneğin Basra Mu'tezilesi Allah'ın herhangi bir mahalde olmayan hâdis bir irade ile mürîd olduğunu söylemiştir. Yine kelâm sıfatıyla ilgili Mu'tezile'nin geneli bu sıfatın hâdis olup bir cisimde bulunduğunu ifade etmişlerdir. Bkz. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 123, 125. Ayrıca bkz. Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 250-258.

<sup>854</sup> Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 1: 235. Yalnız ezelî olarak semî ve basîr olma Mu'tezile arasında bazı ihtilaflara konudur. Zira bu sıfatın ezelî kabul edilmesi görülür ve duyulur şeylerin ezelî olmasını gerektirir endişesi vardır. Bu nedenle Mu'tezile'de söz konusu sıfatları ezelî kabul edenlerce bu sıfatları zıtlarının olumsuzlanması veya âlim sıfatına irca edilmesi yaygın bir durumdur. Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 1: 252-255; Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 74a-74b; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 241-244.



ilimle âlim, bir iradeyle mürîd, kulakla olmaksızın bir sem‘le semî/işiten, gözle olmaksızın bir rü’yetle basîr/gören ve harf, ses vb. cinsinden olmaksızın bir kelâmla mütekellim/konuşan olduğunda ittifak etmişlerdir. Bağdâdî Ehl-i sünnet kelâmcılarının mezkûr yedi sıfatın ezeli olduğunda ittifak etmekle birlikte İbn Küllâb hâriç bu sıfatları kadîm olarak da nitelediklerini belirtmiştir.<sup>855</sup> Bu şekilde mâna sıfatlarını zâttan belli ölçüde ayrıştırdıkları gibi aynı zamanda bu sıfatları ezeli görmüş, İbn Küllâb hariç ise kadîm olarak isimlendirmekten de kaçınmamışlardır.

Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre kadîm zâtların birden fazla olması imkânsızdır. Fakat birden fazla kadîm sıfatın olması imkânsız değildir.<sup>856</sup> Bununla beraber zâttan tamamen ayrıştırılmış bir sıfatın ise müstakil bir zât olduğu izlenimi vereceği de açıktır. Bu yüzden ezeli mâna sıfatları kabulüne göre mâna sıfatlarının zâtle aynı mı gayrı mı olduğu tartışması zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Mâna sıfatlarının zâtın aynı olmadığı, bir mânayı kabul etmekle zaten benimsenmiş olmaktadır. Gayrı olması ise tevhid açısından sorunludur. Bu nokta da Ehl-i sünnet kelâmcıları çözüm olarak Allah Teâlâ’nın ezeli mâna sıfatlarının “zâtın ne aynı ne de gayrı” olduğu görüşünü ortaya koymuşlardır.<sup>857</sup>

İki şey arasındaki aynı ve gayrı olmanın her ikisinin birden olumsuzlanması her ne kadar çelişik gibi görünse de, çelişkiye varmayacak şekilde yorumlanmaya çalışılmıştır. Öte yandan ne aynı ne de gayrı olmanın, “varlık olarak aynı ama mefhum olarak farklı” şeklinde değerlendirilmesine<sup>858</sup> ise itiraz edilmiştir. Nitekim Teftâzânî’ye göre Allah için kullanılan âlim, kâdir gibi nitelermeler için mefhum olarak zâttan farklı olmakla birlikte varlık olarak zâtle aynı denebilir. Ancak ilim, kudret gibi mânalar için varlık olarak zâtle aynı demek, bu sıfatları zâtle aynı görmek anlamına gelir.<sup>859</sup>

---

<sup>855</sup> Bağdâdî, *Usûlü’-d-dîn*, 114.

<sup>856</sup> Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 101, 103.

<sup>857</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 20b-21a. Krş. Aruçi, 94. Öte yandan Bağdâdî sıfatlar için “ne aynı ne de gayrı” nitelmesini İbn Küllâb ile Kâlânîsî’nin kullandığını, fakat Eş‘ari’nin bu ibare yerine sonuç olarak aynı şeyi ifade eden “O’nun ezeli ilmi vardır, fakat bu ilim O’dur demek hata olduğu gibi O’ndan başkadır demekte de hatadır.” ifadelerini tercih ettiğini ifade etmiştir.

<sup>858</sup> Bu görüş için bkz. Kemâleddîn Ahmed. Hüseyin el-Beyâzîzâde, *İşârâtü’l-merâm min ibârâti’l-İmâm Ebî Hanîfe en-Nu‘mân*, haz. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1428/2007), 102.

<sup>859</sup> Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 105-106.

Bu noktada Bağdâdî sıfatların ontolojik gerçekliğini kabul ederek zâttan ne aynı ne de gayrısı olması noktasında gayr tanımını önemli görmüştür. Çalışmamızın ilk bölümünde ele aldığımız üzere Bağdâdî teğâyür tanımıyla ilgili İmâm Eş‘arî’nin değerlendirmesini esas almıştır. Eş‘arî’nin ise iki gayrı, iki farklı şekilde ifade ettiğini belirtmiştir. Bu tabirlerden biri “İki gayr iki mevcut olup biri olmaksızın diğèrinin varlığı mümkün olandır.” diğeri ise “İki gayr iki mevcut olup birinin diğèrinden zaman ve mekân bakımından ayrılması mümkün olandır.” şeklindedir.<sup>860</sup> Müellifin aynı sonuca vardığını düşündüğü bu iki tanımın da omurgası, iki gayrdan biri olmaksızın diğèrinin var olabilmesidir. Bu tanımlara göre mâna sıfatlarının Allah Teâlâ’dan gayr olduğu söylenemez. Zira zâtın sıfatlırsız, sıfatların zâtsiz ve sıfatların bazısının diğèr bazısı olmaksızın var olup birbirinden ayrılabilmesi imkânsızdır. Bu nedenle Allah’ın sıfatları olmadan zâtı, zâtı olmadan sıfatları olamayacağı için zât ve sıfatlar hakkında birbirinden gayrı oldukları söylenemez.<sup>861</sup> Dolayısıyla Bağdâdî sıfatları zâttan belli ölçüde ayrıştırarak ontolojik gerçekliklerini ortaya koyduğu gibi Eş‘arî’nin gayr tanımıyla da ayrışmanın tevhide aykırı olan gayr olma boyutuna varmadığını göstermiş olmaktadır.

Bu noktada zât-sıfat ilişkisi bağlamında belli ölçüde Ehl-i sünnet anlayışına yaklaşmayı ifade eden, bununla beraber kendine has yönleri olan Ebû Hâşim’in ahval görüşü ve bu görüşe Bağdâdî’nin eleştirisini ele almak gerekecektir.

### 3.2.2.1. Ahval Teorisi Eleştirisi

Bağdâdî Mu‘tezile’nin sıfat anlayışını beş aşamada değerlendirip son aşamasını da Ebû Hâşim’in ahval anlayışı olarak sunmuştur. Bütün bu aşamalardaki dönüşümde Ehl-i sünnet kelâmcılarının eleştirilerinin etkili olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>862</sup> Dolayısıyla sıfatları tamamen yok sayma noktasından zâtın kendisinden öte anlam ifade eden hallerin kabulü, Bağdâdî’ye göre tutarsızlıklar barındırmakla birlikte Ehl-i sünnet’in

---

<sup>860</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 19b. Krş. Aruçi, 90-91.

<sup>861</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 12b, 19b, 20b. Krş. Aruçi, 54, 90-91, 94.

<sup>862</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 35a-35b. Krş. Aruçi, 168-170. Bağdâdî *el-Fark beyne’l-fırak*’da Ebû Hâşim’i ahval anlayışına sevkeden bir sebep olarak da Muammer b. Abbâd’ın mâna teorisini göstermiştir. Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 222-223. Bu teori âlim’i âlim yapanın bir mâna olmasını kabul bakımından Ehl-i sünnet’in görüşüyle aynıdır. Fakat Muammer’de ilim, kudret gibi mânaların mâna olması da bir mânayla olduğu için mânaların teselsülü söz konusudur. Bkz. Eş‘arî, *Makâlât*, 249; Avvâd b. Abdillâh el-Mu‘tik, *el-Mu‘tezile ve usûlühümü’l-hamse ve mevki’i ehli’s-sünneti minhâ* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1421/2001), 94-96

sıfat anlayışına bir yakınlaşmayı ifade eder.<sup>863</sup> Hatta Ebû Hâşim'in bu anlayışıyla sıfatları kabul ettiği de söylenmiştir.<sup>864</sup> Bu nedenledir ki sonraki dönemler de Ehl-i sünnet kelâmının Bâkılânî ve Cüveynî gibi çok önemli isimlerinin “haller”i kabul ettiği ifade edilmiştir.<sup>865</sup> Ehl-i sünnet kelâmcılarının katkılarıyla büyük dönüşüm geçiren ahval anlayışının aynı zamanda İslâm düşüncesinde “küllîler” kavramının kapısını araladığı da belirtilmiştir.<sup>866</sup>

Esasında Ebû Hâşim'in eserleri günümüze ulaşmadığı için ahval görüşünü tam olarak nasıl ifade ettiğine dair bilgi sahibi değiliz. Öte yandan ahval anlayışını ifade eden Mu‘tezilî kaynakların da çok sınırlı bilgi içerdiği söylenmiş, teoriyi Ebû Hâşim'in ileri sürdüğü şekliyle inşa etme, imkânsız olarak görülmüştür.<sup>867</sup> Bununla beraber ahval teorisiyle ilgili Ehl-i sünnet kaynaklarında oldukça önemli bilgiler bulunmaktadır. Fakat bu bilgiler belli ölçüde dönüştürülmüş bilgilerdir.<sup>868</sup> Bu noktada teorinin orijinal haline en yakın durumu hakkında fikir verecek en önemli kaynaklardan birinin Bağdâdî'nin eserleri olduğunu söyleyebiliriz.

Bağdâdî Ebû Hâşim'in ahval anlayışını şöyle ifade etmiştir: Allah Teâlâ'nın kâdir, âlim ve hay olması ne nefsiyle ne de bir mânadan ötürüdür. Aksine bunun sebebi kendisine bu vasıfları gerektiren “haller”ledir. Allah bir hal üzere olmasıyla âlim başka bir hal üzere olmasıyla da kâdirdir. Bu haller ise ne mevcut, ne ma‘dûm, ne şey ne de şey olmayandır. Mâlum ve mezkûr olmadığı gibi mâlum ve mezkûr olmayan da değildir.

---

<sup>863</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 37a. Krş. Aruçi, 176-177.

<sup>864</sup> Bkz. İbnü'l-Vezîr, *Îsâru'l-hak ale'l-halk fi reddi'l-hilâfât ile'l-mezhebi'l-hak min usûli't-tevhid*, (Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 103.

<sup>865</sup> Şehristânî Bâkılânî'nin bu meselede tereddüt etmekle birlikte görüşünün hallerin kabul edilmesinde karar kıldığını, Cüveynî'nin ise önceleri kabul ederken son görüşünün kabul etmeme olduğunu söylemiştir. Bkz. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 167.

<sup>866</sup> Yûsuf Şevki Yavuz, “Ahval”, 2: 192.

<sup>867</sup> Bkz. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 241-242; Hayrettin Nebi Güdekli, *Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Zât-Sfat İlişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008), 9, 13-14.

<sup>868</sup> Örneğin Ebû Hâşim'e göre haller mâlum değildir. Fakat Ehl-i sünnet kelâmcıları hallerin mâlum olduğunu savunmuşlardır. Bkz. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 133; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu v.dğr. (İstanbul: KİTABEVİ, 1999), 304; Yûsuf Şevki Yavuz, “Ahval”, 2: 191.

Yine başkasıyla aynı ya da gayrı (müteğâyir) şeklinde bir karşılaştırmanın konusu da değildir.<sup>869</sup>

Buna göre haller, bir hal üzere olması itibariyle zâtı ifade ederler. Bu halin ise gerektirici illetleri vardır. Bağdâdî'nin aktardığına göre Ebû Hâşim'in takipçileri hali gerektiren üç illet olduğunu söylemişlerdir. Birinci kısım illetler hali, sadece zâtıyla var olana gerektirirler. Bunun örneği kevn/var olma illetidir ki mahalline var olan/kâim halini gerektirir. İkinci kısım illetler hali, bazısına hulûl ettikleri şeyin tamamı için gerektirirler. Örneğin hay, âlim ve kâdir hallerini gerektiren hayat, ilim, kudret vb. canlılığın tüm sıfatları ve bunların zıtları böyle illetlerdir. Üçüncü kısım ise zâtıyla veya zâtın bir parçasıyla var olmadığı şeye hüküm/hal gerektiren illetlerdir. Bunun örneği Allah'ın irade ve kerâhetidir. İrâde ve kerâhet Allah'ın zâtıyla kâim olmaksızın mürîd ve kârih olmasını gerektirirler.<sup>870</sup>

Bağdâdî “Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre illet ancak kâim olduğu şeye bir hüküm gerektirebilir” diyerek bu görüşe itiraz etmiştir. Ona göre insanda ilim ve kudret sıfatının mahalli âlim ve kâdir zâtın kendisidir. Dolayısıyla her sıfatın mahalli o sıfatla mevsuf olandır. Bir mahalle has olan araz kendisinden sadır olan hüküm ve vasıfları o mahalle gerektirir.<sup>871</sup> Anlaşıldığı kadarıyla Bağdâdî nefsi, sübûtî ve fiilî sıfat olarak ifade edilen sıfatların bütün kısımlarını hal ve hali gerektiren illetlerle açıklayıp, hal ile sıfatın özdeşleştirilmesine karşı çıkmaktadır. Hali sadece sübûtî sıfatları değerlendirmenin bir yöntemi olarak ele almaktadır. Hali sıfatla özdeş olarak görmüş olsaydı, nefsi sıfatlarda bir sıfatı kendisiyle hak etme, fiili sıfatlarda ise başkasıyla kâim mâna nedeniyle hak etme olduğu için aynı gerekçeyle hali gerektiren illetler anlayışına eleştiri yönelmezdi. Çünkü Bağdâdî asıl tartışmayı zâtle aynı olan sıfatlarla veya hâdis sıfatlarla ilgili değil, zâtle özdeşleştirilmesi tartışma konusu olan sıfatlarla ilgili görmektedir. Dolayısıyla müellif sübûtî sıfat yerine kullanıldığını değerlendirdiği halin cevher-araz anlayışı perspektifinden sadece kâim olduğu şeye bir vasıf gerektireceğini düşünmektedir. Sonuç olarak Bağdâdî'nin Ebû Hâşim'in takipçilerinin bu

---

<sup>869</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 35b. Krş. Aruçi, 170; *el-Fark*, 223.

<sup>870</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 35b. Krş. Aruçi, 170-171; *el-Fark*, 222-223.

<sup>871</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 35b. Krş. Aruçi, 171.

genişletmesini dikkate almaksızın halleri sübûtî sıfatları Ebû Hâşim'in ifade ediş biçimi olarak değerlendirdiğini söyleyebiliriz.

Bağdâdî'ye göre Ebû Hâşim'in ahval anlayışı bir açıdan benzeri ortaya konulmamış bir görüştür. Bu nedenle müellif söz konusu görüşü “bütün Müslümanların, bütün din ve inanç ehlinin görüşleri dışında bir görüş” olarak nitelemiştir.<sup>872</sup> Yanı sıra bu görüşü Ehl-i sünnet kelâmcılarının mâna sıfatları anlayışının kabulü olarak da değerlendirmiştir. Müellife göre, âlimin âlim olması itibariyle bir halinin olduğunun söylenmesi ve âlimin bu haliyle âlim olmayandan ayrışması ilim sıfatının kabulü anlamına gelir. Zira bizde bu hali ancak ilmin olması gerektirmektedir. Dolayısıyla kadîmde bu hali gerektirenin de ilim olduğu inkâr edilmemelidir. Keza irade ve kudrette de durum böyledir.<sup>873</sup>

Bağdâdî Ebû Hâşim'in “Fiil fâilin bir haline delâlet eder ki bununla fâil âlim ve kâdir vasfı olmayanlardan ayrışır.” şeklindeki görüşünün de ilim ve kudreti ikrar etmek anlamında olduğunu, aynı zamanda hallerle ilgili “mâlum değillerdir” şeklindeki görüşüyle de çeliştiğini söylemiştir. Zira müellife göre âlimlik, fâilin bir haline delâlet edince fâil, âlim olmayandan ayrışır. Bu durumda söz konusu hal mâlum olur. Halbuki Ebû Hâşim'e göre haller ne mâlum, ne mezkûr, ne mevcut, ne de ma'dûmdur. Dolayısıyla Ebû Hâşim'in haller dediği şeyler zâtın kendisi olmadığı için mânalardır. Bu mânalar ise ilim ve kudret vb. sıfatlardan başkası değildir.<sup>874</sup> Sonuç olarak Bağdâdî Mu'tezile düşüncesinin ahval anlayışıyla belli ölçüde mâna sıfatlarını kabul ettiğini savunmaktadır.

### 3.2.3. Mâna Sıfatlarının Sayısı

Ehl-i sünnet'in mâna sıfatı anlayışında iki önemli esas vardır. Birisi bu sıfatların zâta zâit olmaları iken, diğerleri ezeli olmalarıdır. Bu sıfatlardan bir kısmının zâta zâit olmaları diğerlerinin ise ezeli olmalarını Mu'tezile kabul etmemiştir. Örneğin Mu'tezile ilim, kudret ve hayat sıfatı gibi ezeli sıfatları zâta zâit olarak görmemiştir. Öte yandan irade

---

<sup>872</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 35b.Krş. Aruçi, 170. Hatta Bağdâdî bu görüşü nedeniyle Ebû Hâşim'in sadece diğer fırkalar tarafından değil, Mu'tezile tarafından da tekfir edildiğini söylemiştir. Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 222.

<sup>873</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 36b, 37a. Krş. Aruçi, 174, 176-177.

<sup>874</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 36b-37a. Krş. Aruçi, 176. Cüveynî halin mâlum olması meselesini Bâkılânî ile Ebû Hâşim'in arasındaki en önemli fark olarak ifade etmiştir. Bununla beraber Ebû Hâşim ve takipçilerinin halin mâlum ve meçhûl olmaması şeklindeki görüşlerinde bilgi tanınmalarının etkili olduğu da söylemiştir. Bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 642.

ve kelâm sıfatlarının ise hâdis olduğunu söylemiştir. Sem‘ ve basar sıfatlarını ise idrâk olarak değerlendirip hayat sıfatı kapsamında görmüştür. Bu şekilde Ehl-i sünnet’in ittifakla kabul ettiği yedi mâna sıfatından beşini üç sıfat içerisine yerleştirip, bunlara kıdemi de ekleyip, bu dört sıfatı zâta zâit olmayan ezeli sıfatlar olarak ifade etmişlerdir.<sup>875</sup> Zürâriyye fırkası ise bütün mâna sıfatlarını hâdis olarak görmüştür.<sup>876</sup> Dolayısıyla bu gibi fırkalarla Ehl-i sünnet kelâmcılarının mâna sıfatlarını aynı düzlemde değerlendirmedikleri açıktır. Bu nedenle mâna sıfatlarının sayısının söz konusu fırkaları da katarak mukayese etme mâkul değildir.

Ezeli ve zâta zâit mâna sıfatlarını kabul eden Ehl-i sünnet kelâmcıları ise bu sıfatları tek bir düzlemde ele almakla birlikte sayısı ve hangi sıfatlar olduğu hakkında ihtilaf etmişlerdir. Bağdâdî Ehl-i sünnet kelâmcılarınca ittifakla ezeli yedi mâna sıfatının kabul edildiğini belirtmiş, bu sıfatları ise “kudret, ilim, hayat, irade, sem‘, basar ve kelâm” şeklinde sıralamıştır. Bu sıfatlar dışında bekâ ve kıdem gibi bazı sıfatların mâna sıfatı olup olmadığında ihtilaf edildiğini de belirten müellif, Bâkılânî hariç Ehl-i sünnet kelâmcılarının tamamının bekâyı Allah’ın ezeli mâna sıfatı olarak gördüklerini söylemiştir. Bâkılânî ise bekâyı şâhidde de gâipte de zâtın varlığına zâit bir mâna olarak görmekten kaçınmıştır. Ona göre cismin yok olması, bekâ arazının yenilenmemesiyle değil, kendisindeki oluşların yenilenmemesiyledir.<sup>877</sup> Bağdâdî, kıdem sıfatını ise İbn Küllâb el-Basrî ve Kâlânîsi gibi isimlerin zâta zâit bir mâna olarak gördüklerini söylemiş, Eş‘arî’nin ise Allah Teâlâ’nın zâtıyla kadîm olduğunu düşündüğünü, bu nedenle kıdemi bir mâna olarak görmediğini belirtmiştir.<sup>878</sup>

Ehl-i sünnet kelâmcılarının ittifak ettiği bu yedi sıfatı aynı şekilde Bağdâdî de kabul etmiştir. Ancak ihtilaf edilen diğer sıfatlardan bekâ sıfatı hakkında Bâkılânî’den ayrı

---

<sup>875</sup> Bağdâdî, *Usûlü’-d-dîn*, 114, 125; *el-Fark*, 256-257. Bu meseledeki Mu‘tezile’nin tutumunu derli toplu görebilmek için bkz. Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, 224-228. Şunu da belirtelim ki anlaşılması kolay olsun diye “ilim”, “kudret”, “hayat” ve “kıdem” ifadelerini tercih etsek de Mu‘tezile ezeli mâna fikrine karşı çıktığı için söz konusu sıfatları “âlim”, “kadir”, “hay” ve “kadîm” sıfatları olarak ifade etmiştir.

<sup>876</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, 257.

<sup>877</sup> Bâkılânî’nin bu görüşü için bkz. Bâkılânî, *et-Temhîd*, 299.

<sup>878</sup> Bağdâdî, *Usûlü’-d-dîn*, 113.

olarak bu sıfatı da mâna sıfatları içerisinde görmüştür.<sup>879</sup> Kıdem sıfatını ise nefsi bir sıfat olarak değerlendirmiştir.<sup>880</sup> Buna göre Bağdâdî “ilim, kudret, irade, kelâm, bekâ, hayat sem‘ ve basar” olmak üzere sekiz mâna sıfatı kabul etmiştir.

Matürîdîler’in fiilî sıfatları tekvin kavramı altında mâna sıfatlarına dâhil etmesinden<sup>881</sup> ise Bağdâdî’nin haberdar olmadığını söyleyebiliriz. Zira tekvin sıfatının kabulü fiili sıfatların ezeli olmasını gerektirir. Halbuki Bağdâdî fiilî sıfatları ezeli gören Kerrâmiyye’yi şiddetli bir şekilde eleştirirken<sup>882</sup>, Mâtürîdîler hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. Mâtürîdî düşüncenin özellikle de o dönem için Hanefî fihından ayrılmış bir tanınırlığının olmamasının<sup>883</sup> bu durumda etkili olduğu düşünülebilir. Öte yandan Bağdâdî Mâtürîdîler’le mâna sıfatlarının sayısında ittifak etmiştir. Çünkü ittifak edilen yedi sıfata ilave sekizinci bir sıfat olarak Matürîdîler tekvini görürken, Bağdâdî ise bekâyı sekizinci sıfat olarak değerlendirmiştir.

### 3.2.4. Mâna Sıfatlarının Açıklanması

#### 3.2.4.1. İlim

Kur’an ve Sünnet’te Allah Teâlâ için âlim, âlim ve allâm isimlerinin kullanıldığını görmekteyiz. Bu üç ismin türediği kök ise ilimdir. İsimlerin türediği kökleri Allah’a izâfe edenler, naslardaki bu isimlerden yola çıkarak Allah Teâlâ için bir ilmin söz konusu olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca doğrudan naslarda “Allah’ın ilmi” ifadesinin bulunması<sup>884</sup> yine “ilm” mastarının müştakları hâricindeki bazı isimlerin de ilim sıfatına râcî olması<sup>885</sup> mezkûr sıfatın delilleri olarak görülmüştür.

---

<sup>879</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 79a, 82b. Ayrıca *Usûlü’-d-dîn*’de bekâyı mâna sıfatları kısmında sayması da bunu desteklemektedir. Bkz. Bağdâdî, *Usûl*, 127-128.

<sup>880</sup> Bkz. Bağdâdî, *Usûlü’-d-dîn*, 91-92, 109;

<sup>881</sup> Bkz. Beyâzîzâde, *İşârâtü’l-merâm*, 180-181; Mâtürîdî, *Kitâbü’-t-Tevhid*, 126-130; Neseî, *Tebîrâtü’l-edille*, 1: 400-402.

<sup>882</sup> Müellifin bu eleştirileri için bkz. Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 41b-45a. Krş. Aruçi, 195-208.

<sup>883</sup> Bkz. Yûsuf Şevki Yavuz, “Mâtürîdiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, Ankara, 2003), 28: 165.

<sup>884</sup> Örneğin “Allah’ın ilminden hiçbir şeyi ihata edemezler.” (Bakara 2/255), “Allah sana indirileni kendi ilmiyle indirdiğine şahitlik eder...” (Nisâ 166) vb. âyetlerde açık bir şekilde “ilim” ifadesi bulunur.

<sup>885</sup> Örneğin “habîr”, “hakîm”, “şehîd”, “hâfîz” ve “muhsî” gibi Allah’ın isimlerinin ilim sıfatına delâlet ettiği ifade edilmiştir. Bkz. Beyhakî, *Kitâbü’l-Esmâ ve’s-sıfât*, 1: 196-197.

Bu noktada doğrudan Allah'ın âlim olmakla nitelenmesine karşı çıkanlar olduğu gibi âlim olarak nitelemekle birlikte ilim sıfatını kabul etmeyenler de söz konusudur. Nitekim Kindî ve bazı filozoflar Allah'a âlim denemeyeceğini söylemişlerdir. Onlara göre âlim nitelemesi, kendisine her şeyin açık olmadığı kimseler için kullanılabilir. Bu nedenle her şeyin kendisine âyan olduğu Allah için âlim denemez. Bağdâdî bu iddiayı isabetli bulmamıştır. Zira bu hareket noktasına göre mâlumun mâlum olması da meçhul olabilme ihtimaline bağlıdır. Bu durumda Allah Teâlâ için meçhul olma ihtimali bulunmadığı için Allah Teâlâ'nın mâlum da olmaması gerekir.<sup>886</sup> Bağdâdî bu itirazla esasen bir nitelemede bulunabilmek için zıddının mümkün olması iddiasının tutarsız olduğunu göstermeye çalışmıştır. Ancak bu noktada “Allah'ı bazıları bilmezler. Dolayısıyla onlar için Allah meçhul olacağı için Allah'ın meçhul olması mümkündür.” şeklinde itiraz edilebilir. Ancak müellif anlaşıldığı kadarıyla kişilerin kabulünden bağımsız olarak Allah Teâlâ'nın meçhul olamayacağını kastetmiş gibidir.

Nâsî ise Allah Teâlâ için kullanılan âlim ve allâm gibi nitelemelerin muhdesler için de söz konusu olduğunu, bu nedenle ikisinden birinde bu nitelemelerin mecaz olması gerektiği görüşünü ileri sürmüştür. Ona göre kadîm ve muhdesin aynı sıfatta ortak olması benzerliği gerektirir. Bağdâdî bu iddiayı isimde ortaklığın -daha önce ifade edildiği üzere- benzerliği gerektirmeyeceğiyle cevaplandırmıştır. Ayrıca Kur'an'ı kabul ettiği halde Allah'ı âlim ve allâm olarak kabul etmemeyi “Kur'an'ın inkârı” olarak değerlendirmiştir.<sup>887</sup>

Allah'a âlim denmesi veya bu nitelemenin değerlendirmesiyle ilgili bazı itirazlar olmakla birlikte Allah'ın âlim olduğunu kabul etmeme nasları inkâra götürdüğü için genel olarak İslâm ümmeti Allah'ın âlim olduğu noktasında müttefiklerdir. Ancak âlim olmasının kaynağı ilmi mi, nefsi mi, yoksa bir hali mi olduğu gibi hususlarda ise ihtilaf bulunmaktadır. Ehl-i sünnet kelâmcıları Allah'ın âlim olmasını “ilmiyle âlim olma”

---

<sup>886</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 147b. Bağdâdî'nin Kindî'ye nispet ettiği bu görüşün mevcut şekliyle Kindî'de olduğunu söyleyemeyiz. Nitekim bazı araştırmacılar Kindî'nin Allah'a sıfat isnad etmede selbî bir yöntem takip etmeyip Kur'an'da bulunan âlim, kâdir ve hay gibi nitelemeleri Allah için kullandığını söylemişlerdir. Yanı sıra Allah'ın hakiki bir olma dışında hiçbir şeyle nitelenemeyeceği görüşünü de aktarmışlardır. Bkz. Mahmut Kaya, “Kindî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 52. Muhtemelen Bağdâdî bir olma dışındaki bu gibi nitelikleri hakiki anlamda değerlendirmediklerini düşünmektedir. Yahut Kindî'nin bu meseledeki bize ulaşmamış daha açık bir görüşünden Bağdâdî'nin haberdar olduğu da söylenebilir.

<sup>887</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 144a.



şeklinde değerlendirip Mu‘tezile’nin aksine zâtla özdeşleştirmemişlerdir. Mu‘tezile ise şâhidde ilimle âlim olduğunu kabul ederken Allah için bu nitelemeden kaçınmıştır. Bu noktada ilmin ne olduğu ve bu tanımların gâîp ve şâhid arasında değişiklik gösterip göstermediği önem kazanmaktadır.

Mu‘tezile içerisinde pek çok farklı ilim tanımı söz konusudur. Ka‘bî’ye göre ilim “bir şeye olduğu gibi inanma” iken, Cübbâî’ye göre “zorunluluk veya delille bir şeye olduğu gibi inanma” anlamındadır. Ebû Hâşim ise ilmi “Bir şeye nefsin sükûnuyla olduğu gibi inanma” şeklinde tarif etmiştir. Bağdâdî ilmi inançla/itikadla eşitleyen bu tanımları sorunlu bulmuş, aynı zamanda bu ilim tanımlarının Allah Teâlâ’nın ilmini ifade etmediğini söylemiştir. Zira O’nun ilmi inanç değildir. Ehl-i sünnet kelâmcılarının da ilim tanımları farklılık göstermektedir. Örneğin bazılarına göre ilim “bir şeyi olduğu gibi ispat etme/ortaya koyma” iken bazılarına göre ise “bir şeyin olduğu gibi açığa çıkmasıdır”. Bağdâdî bu iki tanımı ma‘dûma dair bilgiyi kapsamaması nedeniyle eleştiriye açık görmüştür. Diğer bazı Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre ise ilim “bir mâlumu olduğu gibi bilme” iken, Eş‘arî ise ilmi “hayat sahibini âlim kılan şey” olarak tarif etmiştir. Bazı kelâmcılar da ilmi “Öyle bir sıfattır ki var olduğu takdirde fâil için fiilin muhkem ve mutkan olması mümkün olur; yok olması durumunda ise bu müteazzir olur.” şeklinde tarif etmişlerdir. Bağdâdî bu son üç tanımdan Eş‘arî’nin tanımını biraz daha ön plana çıkartmakla birlikte üçünü de savunmuş, ilmin tanımı olmaya elverişli görmüştür.<sup>888</sup> Esasında bu tanımlardan sonuncusu ilmin işlevine yönelik bir tanımdır. İlk ikisi ise hakikatine yöneliktir. Bağdâdî’nin “âlimi âlim kılan şey” şeklindeki Eş‘arî’nin ilim tarifini önemsemesi ise kanaatimizce mâna sıfatlarının bu şekilde ortaya konmasıyla ilgilidir. Böylece Allah için âlim nitelemesinin kabul edilmesiyle, zorunlu olarak ilminin olduğu da kabul edilmiş olmaktadır. Dolayısıyla Allah’ın ilmi olmadığını iddia edenler Allah’ın âlim olduğunu da inkâr etmiş olurlar.<sup>889</sup> Ayrıca Bağdâdî’nin son üç tanımı uygun bulmasında, söz konusu tanımların hem ma‘duma yönelik bilgiyi içermeleri hem de Allah’ın ilmini kapsıyor olmaları da önemli bir etkidir.

Bu noktada Allah’a izâfe edilen ilim nasıl bir ilimdir? sorusu karşımıza çıkmaktadır. Bağdâdî, Allah Teâlâ’nın ilminin zarûrî olmayıp nazar ve istidlâlden de elde edilmeyen

---

<sup>888</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 146a-147a. Ayrıca bu ilim tanımları ve her biri hakkındaki eleştiri ve değerlendirmeler için bkz. Neseî, *Tebsiratü’l-edille*, 1: 9-19.

<sup>889</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 147b.

ezelî tek bir ilim olduğunu söylemiştir. Ona göre bu ilimle Allah, olmuşu, olacağı ve olmayacağı olması takdirinde nasıl olacağı, imkânsızların ve zâtının bilgisi şeklindeki bütün mâlumlarını tafsilî olarak bilir.<sup>890</sup>

Naslarda Allah'ın ilmi tabiri kullanılmış birden fazla ilim olacağına dair bir şey gelmemiştir. Bu nedenle Ehl-i sünnet kelâmcıları Allah'ın tek bir ilminin olduğunu söylemişlerdir. Ancak Allah'ın tek bir ilminin olması noktasında bazı itirazlar vardır. Nitekim Kerrâmiyye'den bazılarına göre Allah'ın her şeyi kuşatan tek bir ilmi yoktur. Allah'ın mâlumları bildiği pek çok ilmi vardır. Bağdâdî bu kimselerin mâlumat sayısınca bilginin gerekmesi gibi bir yalınıştan kurtulamayacaklarını belirtmiştir.<sup>891</sup> Böyle olmasını ise müellif muhtemelen naslardaki tekil olarak kullanılan “ilim” sıfatına uyumsuz görmüştür.

Mu'tezile'ye göre Allah'ın ilim sıfatının kabulü, Allah'ın ilminin tek olduğuna aykırı bir durumdur. Çünkü Allah bir ilimle âlim olsaydı, ilimlerinin mâlumları sayısınca olması gerekirdi. Mâlumları sonsuz olduğu için sonsuz ilimleri olurdu. Dolayısıyla Allah'ın ilminin olduğunu söylemek, sonsuz ilimleri olduğu anlamına gelir ve Kerrâmiyye'ye benzer bir tutum sergilenmiş olur. Bağdâdî Mu'tezile'nin bu iddiasının temelinde şâhidde bir ilmin iki mâluma tafsilî olarak taalluk etmesinin imkânsız olduğu görüşlerinin bulunduğunu ifade etmiştir. Ona göre bu kaide kabul edilebilir değildir. Nitekim bir ilmin birden fazla mâluma taalluk etmesi, bir mâlumu bilme ile o mâlumu bildiğini bilmede söz konusudur. Zira bu iki bilgi, bildiğinden haberdar olmama ve şüphe etme gibi durumlarda birbirinden farklı iki mâlum olur. Dolayısıyla Mu'tezile'nin şâhidde bir ilmin iki mâluma taalluk etmediği görüşünü yanlıştır.<sup>892</sup>

Bağdâdî bu itiraza başka eleştiriler de yöneltmiştir. Şöyle ki, şâhidde bir ilmin iki mâluma taallukunun imkânsız olduğu kabul edildiğinde, bu imkânsızlık bir nefisle birçok mâlumu bilme durumunda da söz konusudur. Eğer bu Allah için câiz ise, şâhidde imkânsız olmakla birlikte Allah Teâla'nın birçok mâlumları bir ilimle bilen olmasına da itiraz edilemez.<sup>893</sup> Bu şekilde müellif, gâip şâhid arasında ilmin gerçekleşmesi

---

<sup>890</sup> Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 117; *el-Esmâ*, vr. 145b.

<sup>891</sup> Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 117; *el-Esmâ*, vr. 145b.

<sup>892</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 37b. Krş. Aruçi, 179-180.

<sup>893</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 37b. Krş. Aruçi, 180.

bakımından fark görülmesi durumunda, şahidde bir ilim birden fazla mâluma taalluk etmese de Allah'ın ilminin birden fazla mâluma taalluk etmesinin imkânsız görülemeyeceğini söylemiş olmaktadır.

Bağdâdî Allah'ın ilminin sonradan meydana geldiğini ifade eden anlayışlara da dikkat çekmiştir. Örneğin Bazı Şîî gruplar Allah'ın âlim olmasının câhil olmaması anlamında olduğunu, eşyâyı bilmesinin de onları takdir etmesinden sonra gerçekleştiğini söylemişlerdir. Zürâriyye ve Cehmiyye gibi bazı fırkalar ise Allah'ın eşyâyı var olmadan önce bilemeyeceğini, dolayısıyla Allah'ın ilminin ezeli olmayıp hâdis olduğunu iddia etmişlerdir. Bu gibi fırkaların hâdis ilim anlayışlarına âyetlerden deliller getirdiklerine değinen müellif, bu kapsamdaki bazı âyetlere yer vermiştir. Örneğin “*Şimdi Allah sizin üzerinizdeki yükü hafifletti. Zira sizdeki zaafı bildi.*” (el-Enfâl 8/66), “*Nasıl amel edeceğinizi görelim diye onların ardından yerlerine sizi yeryüzüne getirdik.*” (Yûnus 10/14) benzeri âyetler onlara göre ilmin ezeli olmadığını ifade ederler.<sup>894</sup>

Bağdâdî ilmin hâdis olduğu görüşüne itiraz etmiştir. Zira ilim sıfatınının ya da âlim olmanın ilmi var etmekle gerçekleşiyor olması durumunda kudret, hayat gibi sıfatlarda da bu durum söz konusu olur. Bu takdirde ise fiillerin fâiline, fâilinin kudret ve iradesine delâleti tersine çevrilmiş olacaktır. Çünkü bu görüşe göre ilim ve kudret fiilden önce değil de fiille birlikte ortaya çıkacaktır.<sup>895</sup> Böylece müellif fiili ortaya çıkararak ilim, kudret ve iradenin fiili öncelemesi gerektiğinin zorunluluğunu vurgulamıştır. Aksi halde fiille ortaya çıkan sıfatın, fiili gerçekleştirme anlamsız olur. Ayrıca kulların Allah'ın kudret ve iradesine ulaşması, fiilinin bu sıfatlara delâlet etmesiyle gerçekleşir. Halbuki sıfatların hâdis olması bu kapıyı kapatan bir durum olacaktır.

Bağdâdî Allah'ın hâdisleri gerçekleştikten sonra bilmesini ifade eden âyetleri ise ezeli ilim anlayışına uygun olarak te'vil etmiştir. Örneğin Enfâl sûresi 66. âyette şimdi anlamına gelen “el-âne” ifadesini hafifletmeye bağlamış, dolayısıyla zaaf bilgisinin

---

<sup>894</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 117; *el-Esmâ*, vr. 145b; *el-Fark*, 95, 98, 239. İmâm Eş'ârî Allah'ın ilmîni hâdis kabul eden Hişâm b. Hakem'in Allah'ın eşyâyı bilmesinin bilmemesinden sonra meydana geldiğini iddia ettiğini belirtmiştir. Hişâm'ın gerekçesinin ise bilmenin ezeli olması durumunda imtihanın anlamının kalmayacağı olduğunu söylemiştir. Bkz. Eş'ârî, *Makâlat*, 1: 111-112.

<sup>895</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 117; *el-Esmâ*, vr. 145b-146a.

şimdi ortaya çıkmadığını, ezelde bu bilginin olduğunu ancak şimdi hafifletmenin vaki olduğunun ifade edildiğini söylemiştir. Yûnus sûresi 14. âyetteki “nasıl amel ettiğinize bakmak için” beyânını da te’vil etmiş, “Allah Teâlâ’nın zaten bildiği amellerinizi mevcut olarak görmek için” şeklinde değerlendirmiştir.<sup>896</sup> Yani görme hâdis amele taalluk etmekle birlikte, bu amel ezelfî ilimde olduğu gibi gerçekleşmiştir. Dolayısıyla sonradan gerçekleşen şey görmenin taalluku olup ilmin ortaya çıkması değildir.

Bağdâdî, Allah’ın ilminin muhdes kabul edilmesi durumunda başka sorunların ortaya çıkacağını da belirtmiştir. Şöyle ki, bu hâdis ilim ya bir mahaldedir veya değildir. İlmî bir mahal olmaksızın kâim olmayacağı açıktır. Bu durumda bir mahalde var olması gerekir. Bu mahal ise ya Allah’ın zâtıdır ki bu takdirde Allah Teâlâ’nın hâdislere mahal olması gerekir. Hâdislere mahal olan ise hâdis olacaktır. Ya da başka bir şeyle kâimdir. Bu durumda ise söz konusu ilimle âlim olan Allah Teâlâ değil, bu ilmin kâim olduğu şey olacaktır. Sonuç olarak Bağdâdî’ye göre tüm ihtimaller geçersiz olunca Allah’ın ilminin hâdis olmadığı ortaya çıkar.<sup>897</sup>

Allah’ın ilminin ezelfiliğine yönelik itirazlar olduğu gibi kuşatıcılığına yönelik de itirazlar vardır. Bu noktada müellif, mu‘tezilî Muammer’in Allah’ın ilminin kuşatıcılığıyla uyumsuz bir görüşüne yer vermiştir. Şöyle ki, Muammer’e göre Allah zâtını bilemez. Çünkü mâlumun şartı, mâlumun o mâlûmu yani kendisini bilememesidir. Bağdâdî Muammer’in bu iddiasını dayanağı olmayan mesnetsiz bir anlayış olarak ele almış, başkasını bildiği halde kendini bilmeyen bir âlimin tuhaf olduğunu söylemiştir.<sup>898</sup> Buna göre Allah her şeyi bildiği gibi kendini de bilmesi gerekir.

Netice olarak Bağdâdî aklî ve naklî birçok delilin delâlet ettiği Allah’ın ilim sıfatını “zâtına zâit; ezelfî; olan, olmuş ve olacak bütün mâlumları kuşatan; zarûrî veya istidlâlî olmayan tek bir ilim” şeklinde değerlendirmektedir.

---

<sup>896</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 146a. İlâhî bilgide değişme olup olamayacağı hakkındaki tartışmalar için bkz. Hamdi Gündoğar, *Erken Dönem İslâm Düşüncesinde İlâhî Bilgi* (İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2017), 90-101.

<sup>897</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 145a.

<sup>898</sup> Bağdâdî, *Usûlü’-d-dîn*, 117; *el-Esmâ*, vr. 145a.

### 3.2.4.2. Kudret

Kur'an ve Sünnet'te Allah Teâla için kâdir, kadîr, muktedir ve kavî ismi kullanıldığı gibi, doğrudan kudret ve aynı anlamdaki kuvvet tabirleri de O'na nispet edilmiştir.<sup>899</sup> Kur'ân'da Allah'a nispet edilen "kuvvet" ifadesi sübûtî bir sıfat olarak kudreti kabul edenler için önemlidir. Zira Bağdâdî'nin de ifade ettiği üzere Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre kuvvetle kudret arasında herhangi bir fark yoktur.<sup>900</sup> Dolayısıyla Allah'a kuvvet isnadı kudret isnadı anlamına gelir. Bu nedenle mâna sıfatlarını kabul etmeyen Mu'tezile dahi Kur'an'da Allah'a nispet edilen ilim ve kuvvet gibi nitelemeleri farklı te'villerle de olsa Allah'a nispet etmek zorunda kalmıştır.<sup>901</sup> Bu durumda kudret sıfatıyla ilgili iki husus ön plana çıkmaktadır. Birincisi Allah Teâlâ'nın kâdir olması, ikincisi de bir mâna sıfatı olarak kudretinin bulunmasıdır. Genel olarak İslâm ümmeti içinde kâdir nitelemesinin Allah için kullanılmasında kayda değer pek bir itiraz yoktur. Ancak bir mâna olarak kudret sıfatı ise sıfatlar meselesindeki en önemli tartışma konularından biridir.<sup>902</sup> Ayrıca kudret nedir? Kâdir kime denir? Allah'ın kâdir oluşu ne iledir? Allah'ın kudretinin bir sınırı var mıdır? Allah'ın kâdir oluşu veya kudret sıfatı ezeli bir sıfat mıdır? gibi tartışmalar da bu meselenin ana unsurlarıdır.

Bağdâdî Ehl-i sünnet kelâmcılarının kudreti "kâdirin kendisiyle kâdir olduğu sıfat" şeklinde tarif ettiklerini söylemiştir. Ona göre bu tarif "kudret öyle bir sıfattır ki kâdirin kâdir olması onunla gerçekleşir." şeklinde de ifade edilebilir.<sup>903</sup> Bu kudret tanımına göre doğal olarak kâdir de "kudreti olan" şeklinde tarif edilir. Müellif Allah için "kâdir" ve "kudreti olan" dendiği gibi kullar için de hem kâdir nitelemesi hem de kudretin söz

---

<sup>899</sup> Örneğin "De ki: Allah bir mucize/âyet indirmeye kâdirdir." (el-En'âm 6/37) vb. âyetlerde kâdir ismi, "Allah her şeye güç yetirir/kadîr." (el-Bakara 2/20, 106, 109, 148, 259, 284) vb. birçok âyette kadîr ismi, "Bütün âyetlerimiz inkâr ettiler. Bizde onları aziz ve muktedir olanın yakalaması gibi yakaladık." (Kamer 54/42) vb. âyetlerde muktedir ismi ve "Allah her şeye güç yetiren kavî ve azizdir." (el-Hadîd 57/25; Mücâdile 58/21) vb. âyetlerde kavî ismi bulunur. Yanı sıra "O Allah rezzâktır, metîn bir kuvvet sahibidir." (ez-Zâriyât 51/58) vb. âyetlerde de kudret anlamında kuvvet Allah'a nispet edilmiştir. Bkz. Muhammed Fûad Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, haz. Muhammed Özdemir (İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1982) "kdr" md. 537-538, "kvy" md. 588. Ayrıca bazı sahih hadislerde doğrudan kudret tabiri de Allah'a nispet edilmiştir. Örnek olarak bkz. Buhârî, "Teheccüd" 25, "Tevhid", Ebû Dâvûd, "Vitr", 31.

<sup>900</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 156a-158a, 158b.

<sup>901</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 244-245.

<sup>902</sup> Nitekim Cüveynî mâna sıfatları tartışmasını "Usûlü'd-dîn" in en büyük konularından birisi ve kelâm ilminin sırrı olarak nitelemiştir. Bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 625.

<sup>903</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 156a-156b.

konusu olduğunu belirtmiştir. Ancak kulun sınırlı kudretini ifade etmesi için bu kudrete istitaât de denildiğine dikkat çekmiş, bazı Ehl-i sünnet kelâmcılarının kul için kâdir nitelemesinden ve kudret nispetinden kaçındıklarını söylemiştir. Onlara göre kul için kudret söz konusu olmadığı gibi kul kâdir de değildir. Aksine kulun istitaâtı vardır ve kul mustatî‘/istitaâti olan şekilde isimlendirilir. Bağdâdî böyle bir ayrıma gidilmesinin kudreti var etme ve yaratmaya, istitaâti ise kesbe imkân sağlamaya has kılmaktan kaynaklandığını düşünmektedir. Ancak ona göre Allah’ın kudretinin sınırsız insanın kudretinin sınırlı olması gibi iki kudret arasında kategorik anlamda bir fark var ise de insan için kudreti olan ve kâdir nitelendirmelerinin kullanılmasında bir sorun bulunmaz.<sup>904</sup>

Bağdâdî Allah’ı kâdir olarak niteleme hususunda bazı itirazların olduğunu söylemiştir. Örneğin Sâbiîler Allah için sübûtî hiçbir nitelik izâfe etmemiş kâdir yerine “âciz değildir” demişlerdir. Bazılarına göre de Allah için sadece mevcut denebilir; başka bir nitelemede bulunulamaz. Müellif Allah’ın kâdir olmasına yönelik bu gibi islâm düşüncesi dışında itirazlar olsa da ümmetin cumhurunun Allah’ın ezeli olarak kâdir olduğu noktasında icmâ ettiklerini söylemiştir. İhtilafın ise Allah için sübûtî anlamda kudret sıfatının kabulünde gerçekleştiğini belirtmiştir.<sup>905</sup> Bağdâdî Ehl-i sünnet kelâmcılarının Allah Teâlâ’nın ezeli tek bir kudreti olduğu ve bu kudretle bütün makdûrlara güç yetirdiği noktasında ittifakının bulunduğunu aktarmıştır.<sup>906</sup> Dolayısıyla Bağdâdî’nin de içinde bulunduğu Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre Allah’a kâdir dendiği gibi kudreti var da denebilir. Aynı şekilde Allah’ın kâdir olması ezeli olduğu gibi kudreti de ezeldir. Bir mâna olarak kudret sıfatının kabulüne yönelik Allah Teâlâ’nın bu mânayla değil de, zâtıyla kâdir olduğuna dair tartışmalar mâna sıfatlarını ispat ederken ele alınmıştır. Bu nedenle o husustaki tartışmalara burada girmeyeceğiz.

Bağdâdî ve genel olarak Ehl-i sünnet kelâmcılarının ortaya koyduğu “bütün makdûrlara taalluk eden tek bir ezeli kudret” anlayışında kudretin sübûtî bir sıfat oluşu, sınırsızlığı, tek oluşu, ezeli oluşu gibi unsurlar söz konusudur. Bu unsurlardan her birine yönelik çeşitli itirazlar veya daha farklı kabuller söz konusu olmuştur. Nitekim kudretin mâna sıfatı olduğuna yönelik eleştiriler olduğu gibi ezeliğine yönelik eleştiriler de vardır.

---

<sup>904</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 156a-157b.

<sup>905</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 157a.

<sup>906</sup> Bağdâdî, *Usûlü’-d-dîn*, 115-116.

Örneğin Zürâriyye'ye göre Allah'ın kudret sıfatı hâdistir. Allah Teâlâ'nın her makdûr için hâdis bir kudreti olup bu kudret var olmadan önce Allah Teâlâ, o makdûra kâdir olmaz. Zürâriyye'nin bu iddiasını Bağdâdî tutarsız bulmuştur. Ona göre şeylerin var olması hâdis kudretle ise hâdis kudretin var olması için de başka hâdis bir kudrete ihtiyaç duyulacaktır. Eğer hâdis kudretin yaratılması kudret olmaksızın söz konusu ise bu durumda diğer şeylerin kudretsiz yaratılması da söz konusu olur.<sup>907</sup> Anlaşıldığı kadarıyla Bağdâdî, kudretin hâdis olması durumunda, hâdis olan kudretin hangi tesirle varlığa çıkacağına açıklanamayacağını düşünmektedir. Çünkü muhtemel iki seçenekten birinde teselsül, diğerinde ise kudret olmaksızın bir şeyin varlığa çıkacağı gibi iki imkânsızlık söz konusudur.

Bağdâdî kudret sıfatıyla ilgili değişik bir yaklaşım ortaya koyan Kerrâmiyye'nin kudret anlayışına da değinmiştir. Kerrâmiyye'ye göre Allah'ın kudreti hâdis olan irade ve sözlerini ortaya çıkarır. Âlemdeki cisim ve arazlar ise bu hâdis söz ve hâdis iradelerle gerçekleşir. Bağdâdî Kerrâmiyye'nin bu anlayışına göre Allah Teâlâ'nın makdûrlara kâdir olmakla nitelenemeyeceğini söylemiştir.<sup>908</sup> Esasında Kerrâmiyye'nin bu iddiasında kudretin var olanlara taallukunun irade ve söz gibi vasıtalarla gerçekleşmesi söz konusudur. Ancak müellif bunu var olanlara kudretin taalluk etmemesi şeklinde değerlendirmiştir. Muhtemelen Allah'ın her şeye kâdir olmasını ifade eden açık nasların karşısında, buna aykırılık hissettiren vasıtalar koymayı uygun bulmamıştır. Ayrıca bu görüşte Allah'ın kudretini sınırlama durumu da söz konusudur.

Allah'ın kudretinin sınırlı olup olmadığı başka bir tabirle kudretinin bütün makdûrata taalluk edip etmediği de kudret sıfatı hakkındaki önemli bir tartışmadır. Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre Allah'ın kudreti bütün makdûrâta taalluk eder. Bağdâdî bu anlayışın "Var olması mümkün olup varlığı düşünülebilen ve var olması aklen imkânsız olmayan her şeye Allah'ın kâdir olduğu" şeklinde ifade edildiğini söylemiştir.<sup>909</sup> Bu ifadelere göre Allah'ın kudretinin sınırsızlığının, bu kudretin her şeye taalluk etmesi olmayıp bütün makdûrata taalluk etmesi olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle müellif iki zıttın

---

<sup>907</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 115-116.

<sup>908</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 116; *el-Esmâ*, vr. 158a; *el-Fark*, 244-246. Kerrâmiyye için iki çeşit hâdis var olduğu söylenebilir. Birincisi kudretinin taallukuyla Allah'ın zâtında meydana gelen sözler ve iradelerdir ki buna ihdâs denebilir. İkincisi bu ihdâsla meydana gelen dış dünyadaki hâdislerdir. Bkz. Şehristânî, *el-Milelü ve'n-nihal*, 1: 87.

<sup>909</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 157b.

birleştirilmesi gibi imkânsız şeylerin kudretin konusu yani makdûr olmadığını dolayısıyla bu gibi şeylerde aczin söz konusu olamayacağını söylemiştir. Yine Allah Teâlâ'nın yalan söylemeye güç yetirmekle vasıflanması da ona göre mümkün değildir. Zira doğruluk Allah'ın ezeli sıfatı olduğu için yalan kendisi için imkânsızdır. İmkânsız ise ne kudretin ne de aczin konusudur.<sup>910</sup>

Mu'tezile'nin genelinin Allah'ın başkasının makdûrlarına kâdir olmadığını söylediklerini belirten müellif, Allah'ın kullarının fiillerine kâdir olmamakla nitelemenin Allah'ın kudretini sınırlama olacağını söylemiştir.<sup>911</sup> Esasında Mu'tezile'nin bu anlayışı mükellefiyetin söz konusu olabilmesi için kulun fiilini meydana getiren olduğu düşüncesiyle ilgilidir. Ancak Bağdâdî bu düşüncüyü de Allah Teâlâ'nın kudretini sınırlayan bir anlayış olarak ele almıştır.

Mu'tezile'den Muammer'e göre Allah cisimleri yaratır. Arazlar ise cismin tabiatından kaynaklanırlar. Dolayısıyla Allah arazlara kâdir olmakla nitelenemez. Bağdâdî bu görüşün kabulünün iki sorun doğuracağını söylemiştir. Birincisi Allah'ın kudretini sınırlama, ikincisi de Allah'tan daha kâdir olanların bulunmasının gerekmesidir. Zira bir insan birçok çeşit araza güç yetirirken, Allah sadece bir şeye yani cisimleri yaratmaya güç yetiriyor olacaktır. Birçok cinse güç yetirenin ise tek bir cinse güç yetirenden daha kâdir olduğu söylenebilir.<sup>912</sup>

Mu'tezile'den Ali el-Esvârî (ö. 240/854) ise Allah Teâlâ'nın var edeceğini bildiği şeyi var etmeye güç yetireceğini ancak var etmeyeceğini bildiği şeyi ise -daha önce var ettiği şeyler cinsinden olsa da- var etmeye güç yetiremeyeceğini iddia etmiştir. Bağdâdî Esvârî'nin bu görüşünün Allah'ın kudretinin taalluk ettiği makdûrları var etme bilgisine göre sınırlandırdığını söylemiş apaçık dalâlet olarak nitelemiştir.<sup>913</sup> Anlaşıldığı kadarıyla müellif bir şeyin gerçekleşmeyeceği bilgisiyle, o şeyi gerçekleştirmeye kâdir

---

<sup>910</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 157b-158a.

<sup>911</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 116; *el-Esmâ*, vr. 157b.

<sup>912</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 116; *el-Esmâ*, vr. 158a.

<sup>913</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 116; *el-Esmâ*, vr. 158a. Hayyât, Esvârî'ye yönelik bu eleştirinin haksız olduğunu iddia etmiştir. Ona göre Esvârî'nin kastettiği Allah'ın olmayacağını bildiği veya haber verdiği şeyi güç yetirir denilerek birleştirmenin doğru olmayacağıdır. Ancak birleştirmeksizin Allah'ın o şeye kâdir olduğunu söylemekte beis yoktur. Hayyât, *İntisâr*, 24.



olma arasında ayırım yapılmadığı için bu görüşü kudretin sınırlandırılması olarak değerlendirmiştir.

Allah'ı ezeli olarak kâdir kabul edenlerin bu kudretin ebedî olduğu noktasında icmâ ettiklerini de belirten Bağdâdî, bu hususta Ebü'l-Hüzeyl'in icmâyâ muhalefet ettiğini söylemiştir. Ebü'l-Hüzeyl'e göre Allah Teâlâ'nın makdûrları sonludur. Cennet ve cehennem ehli bir zaman sonra cansız, sönük bir şekilde daimi sükûnda kalacaklardır. Bu durumda ise Allah hiç kimseye fayda yahut zarar vermeye güç yetiremeyecektir. Bu görüş Bağdâdî'ye göre kudretin ebediliği noktasındaki icmâyâ aykırı olduğu gibi kudreti sınırlaması bakımından da sakıncalıdır.<sup>914</sup>

### 3.2.4.3. İrade

Yönelme ve seçme yani kasd ve ihtiyar anlamına gelen irade Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre meşîetle aynı şeyi ifade eder. Meşîetle iradenin aynı şey olduğunun vurgulanması Kerrâmiyye gibi bazı grupların ikisi arasında ayırma gitmesi nedeniyledir. Onlara göre meşîet tek ve ezeli bir sıfatken irade hâdis olup irade edilen şeyler sayısındadır. Bağdâdî Allah'ın tek bir ilminin bütün mâlumlara taalluk etmesi gibi tek bir iradesinin de bütün irade edilenlere taalluk edebileceğini söyleyip irade ile meşîet arasında ayırım yapmayı uygunsuz bulmuştur. Müellif iradenin şehvet ve temenniden de farklı olduğunu söylemiştir. Zira şehvet fayda ve lezzet olan şeyi isteme anlamındadır. Halbuki fayda ve lezzet Allah için söz konusu değildir. Temenni ise irade edenin olup olmayacağını bilmediği şeyi istemesi anlamındadır ki Allah'ı bu şekilde bilgisizliğe aynı zamanda acze nispet etmenin yalnışlığı açıktır. Bağdâdî'ye göre naslarda meşîet ve irade lafızlarının Allah'a nispet edilmesi<sup>915</sup> bu sıfatı ortaya koyduğu gibi Ebü'l-Hasen el-Eş'arî gibi bazı kelâmcıların rıza, gazap, muhabbet ve rahmet gibi naslarda Allah'a nispet edilen kavramları Allah'ın nimet veya ceza murâd etmesi anlamında irade

---

<sup>914</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 116; *el-Esmâ*, vr. 157b; *Kitâbu'l-Milel ve'n-nihâl*, thk. Albert Nasrî Nâdir (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1970), 88-89. Ebü'l-Hüzeyl'in bu görüşü ve hakkındaki tartışmalarla ilgili ayrıca bkz. Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Hüzeyl Allah* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 197-202.

<sup>915</sup> Birçok âyette irade ve meşîet fiil kalıbında Allah'a nispet edilmiştir. Örneğin “*Rabbin onun büyümesini ve hazinesini çıkarmasını istedi.*” (Kehf 18/82), “*Yeryüzünde zayıf düşürülenlere lütufta bulunmak istiyoruz.*” (Kasas 28/5) vb. âyetlerde irade Allah'a nispet edilirken, “*Allah dilediğini dosdoğru yola iletir.*” (Bakara 2/142), “*Dilediğini hesapsız bir şekilde rızıklandırır.*” (Bakara 2/212), “*Dileseydik onunla onu yüceltirdik.*” (A'râf 7/176) vb. birçok âyette ise meşîet Allah'a nispet edilmiştir. Bu gibi naslarla ilgili bkz. Abdülbâkî, *Mu'cem*, “r-v-d” md. 326-328; “ş-y-e” md. 392-394.

sıfatına râci olarak değerlendirmesi de bu sıfatın delilidir.<sup>916</sup> Zira Allah Teâlâ'ya izâfe edilen bu vasıfların hakiki anlamları Allah için tasavvur edilemez. Bu ifadelerin hakiki anlamlarını Allah'a izâfe etmek müellife göre dinden çıkma anlamına gelir.<sup>917</sup>

Bağdâdî meşîet ve ihtiyar olarak da ifade edilen Allah'ın zâtıyla kâim ezelf bir irade sıfatının bulunduğu Ehl-i sünnet kelâmcılarının ittifak ettiklerini söylemiştir. Devamla Ehl-i sünnet kelâmcılarının nasıl ki bir şeyi emretme o şeyin zıddını yasaklama anlamına geliyorsa bir şeyi irade etmenin de o şeyin zıddını irade etmeme, istememe yani kerâhet olduğu görüşünde olduklarını aktarmıştır. Ona göre söz konusu bu irade Allah'ın ilmiyle uyumlu bir şekilde bütün irade edilen şeyleri kapsayan tek bir iradedir. Dolayısıyla Allah, hayır olsun şer olsun olacağını bildiğinin olmasını irade etmiştir. Olmayacağını bildiğinin de olmamasını irade etmiştir. Yani âlemde Allah'ın irade etmediği bir şey olamayacağı gibi, Allah'ın irade ettiği şeyin olmaması da söz konusu değildir. "Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz." sözüyle kastedilen de işte bu anlamdır.<sup>918</sup> Müellife göre hem var olan şeylerde hem de var olmayan şeylerde Allah'ın iradesi söz konusudur. Var olmayan şeylerdeki iradesi ise var olması mümkün olan şeyler için geçerlidir. Bu şeylerde iki kısımda ele alınabilir. Birincisi şuan var olmayıp vakti gelince var olacağını Allah'ın bildiği şeyi irade etmesi iken ikincisi var olmayacağını bildiği ama zâtında var olması mümkün olan şeylerdir. Bu ikisi de ona göre iradenin konusudur. Birincisinde vakti gelince olması iradesi söz konusuyken ikincisinde olmama iradesi bulunur. Ancak imkânsız iradenin konusu değildir.<sup>919</sup>

"Allah'ın dilediğinin olup dilemediğinin olmayacağı" şeklinde genel kabulü ifade eden meşhur ifade esasında Bağdâdî'nin ifade etmek istediği şeyle tam uyumlu gözükmemektedir. Zira bu ifadeden ilk bakışta anlaşılan iradenin sadece var olan veya var olmuş şeylerle ilgili olduğu, var etme iradesi bulunmadığında ise o şeylerin var olmadığıdır. Buna göre ise zâtında mümkün ama olmayacak bir şey iradenin konusu olmamış olur. Ancak selefin bu ifadesindeki Allah'ın irade etmemesini Teftâzânî'nin

---

<sup>916</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 246a-246b.

<sup>917</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 213b-214a.

<sup>918</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 122.

<sup>919</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 247b, 250b.

Allah'ın kerâheti yani olmama iradesi olarak değerlendirdiğini görmekteyiz.<sup>920</sup> Bu açıdan Bağdâdî'nin de benzer şekilde “dilememeyi” iradenin olmaması değil, zıddı olan kerâhet olarak değerlendirdiği dolayısıyla mümkün ma'dumu iradenin konusu gördüğü ve bir çelişkiye düşmediği söylenebilir.

Diğer sıfatlarda olduğu gibi irade sıfatıyla ilgili de iki durum vardır. Birincisi Allah'ın mürîd olmasının kabulü, diğeri ise irade sıfatının kabulüdür. Tartışmalar daha çok ikinci hususta bulunsa da birincisinde de farklı değerlendirmeler söz konusudur. Bu nokta da Ehl-i sünnet kelâmcılarının Allah Teâlâ'yı hakiki anlamda mürîd olarak kabul ettiklerini belirten müellif, bu kelâmcıların mürîd olmayı fâil olabilmenin şartı olarak gördüklerini söylemiştir. Hatta Ebü'l-Hüzeyl, Cübbâî ve Ebû Hâşim'in ve Basra Mu'tezilesi'nin ekserisinin de bu hususta Ehl-i sünnet kelâmcılarıyla aynı fikirde olduğunu eklemiştir. Nazzâm, Kâ'bî ve Bağdât Mu'tezilesi'nin ise hakiki anlamda Allah Teâlâ'yı irade eden/mürîd olarak kabul etmediklerine değinmiştir. Örneğin Nazzam'a göre Allah'ın bir şeyin var olmasını irade etmesi mecazî anlamda olup o şeyi var etmesi demektir. Kulların fiillerini irade etmesi ise kullara emir ve nehyde bulunmasından ibarettir.<sup>921</sup>

Bağdâdî Allah Teâlâ'nın hakiki olarak mürîd olmasını temellendirirken hayat sahibinin irade ile vasıflanmaması durumunda iradenin zıtlarıyla vasıflanması gerekeceğine vurgulamış, Allah Teâlâ için zorla bir fiil yapma ya da sehven ve gafletle bir fiilde bulunma söz konusu olacağını söylemiştir. Bu nedenle ona göre Allah Teâlâ'nın iradenin zıttıyla vasıflanması imkânsızdır. Yine muhkem ve mutkan bir fiilin belli bir vakte tahsisi de Bağdâdî'ye göre Allah Teâlâ'nın hakiki anlamda mürîd olduğunu gösterir. Bağdâdî ümmetin “Allah Teâlâ'nın dilese bu gün kıyameti koparacağı” ve “Zeyd'i yaratmayı dilemese yaratmayacağı” gibi hususlarda icmâ etmiş olmasını, iradenin fiilden başkalığının yani iradesinin hakiki anlamda olduğunun delili olarak görmüştür. Çünkü eğer irade fiille aynı olsaydı, mezkûr ifadelerde “Zeyd'i yaratmayı yaratmasa” gibi aynı şey tekrarlanmış olur, icmâ edilmiş bu cümle anlamlı olmazdı.<sup>922</sup>

---

<sup>920</sup> Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 72. Esasında Tefâtânî tam olarak öyle ifade etmese de bu sözün ikinci kısmına muhalefet olarak Mu'tezile'nin Allah'ın küfür ve mâsiyeti istemediği halde bunların var olması görüşünü göstermektedir. Bundan ise dilememenin eşit bir hal değil, olmama iradesi olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>921</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 247b-248a. Nazzâm'ın bu görüşü için ayrıca bkz. Şehristânî, *el-Milelü ve'n-nihal*, 1: 47.

<sup>922</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 248a-248b.

Yine müellif irade, fiil olarak değerlendirildiğinde “*Allah dilediğini yapandır.*” (el-Burûc 85/16) âyetinin de anlaşılmayacağını söylemiştir.<sup>923</sup> Çünkü âyetin anlamı “Allah yaptığını yapandır.” şeklinde olacağından bir anlam ifade etmemiş olacaktır.

Allah’ın mürîd olmasının ne ile olduğu da tartışma konusudur. Bağdâdî Ehl-i sünnet kelâmcılarının Allâh Teâlâ’nın zâtıyla kâim ezeli bir iradeyle mürîd olduğu kanaatinde olduklarını belirtmiş, bu noktada farklı kanaatlere de değinmiştir. Örneğin Ebû Bekir el-Esamm (ö. 200/816) gibi arazları kabul etmeyenler, Allah’ın mürîd olmasını ne nefsiyle ne de iradeyle olmayacak bir şekilde mürîd olma olarak ifade etmişlerdir. Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (ö. 230/845) ise Allah’ın zâtıyla mürîd olduğunu söylemiştir. Ebü’l-Hüzeyl, Cübbâi ve Ebû Hâşim ise mürîdin mürîd olmasını iradeyle görme meselesinde Ehl-i sünnet kelâmcıları ile muvafık olsalar da, bu iradeyi herhangi bir mahalde bulunmayan hâdis bir irade olarak değerlendirip ezeli görmemişlerdir.<sup>924</sup>

Bağdâdî Allah Teâlâ’nın bir mahalde bulunmayan iradeyle mürîd olduğu görüşüne ağır eleştiriler yöneltmiştir. Ona göre bu durum kendi başına kâim olmayan araz ve sıfat anlayışına aykırı olup İslâm düşüncesinin temel kabullerinden olan cevher-araz düşüncesiyle uyumsuzdur. Yine bu iradenin bir mahalde bulunmaması kimin iradesi olacağı noktasında belirsizlik oluşturacaktır. Aynı şekilde bir şeyi irade etme o şeyin zıddını irade etmeme (kerâhet) anlamına gelir. Dolayısıyla bir şeyi irade etmeyle o şeyi irade etmeme birbirine zıttır. Ancak bir mahal olmaksızın zıtlığın nasıl gerçekleşeceği de bir sorundur. Öte yandan Bağdâdî bu şekilde bir irade anlayışının temânü‘ delili yoluyla Allah’ın birliğini ispatlama noktasında da engel teşkil edeceğini belirtmiştir. Zira bir mahalde bulunmayan iradenin belli bir zâta tahsis edilmesi mümkün olamayacağı için birden fazla ilâhın aynı iradeyle mürîd olması mümkün olur. Bu ise temânü‘ delilini işlevsiz kılar.<sup>925</sup> Bu şekilde müellif, sahihliği Allah’ın beyânına dayanan temânü‘ delinini işlevsiz kılan kabullerin de yanlış olduğunu ifade etmiştir.

Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre Allah’ın iradesi her şeyi kuşatmıştır. Hayır-şer, fayda-zarar, mâsiyetler gibi her şey bu iradenin murâdıdır. Bağdâdî’ye göre bu iradenin kuşatıcılığının delili söz konusu iradenin ezeli olmasıdır. Zira ezeli sıfat ondan türeyen

---

<sup>923</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 251a.

<sup>924</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr.249a.

<sup>925</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 250a-250b.

diğer şeyleri de kapsayacaktır. Nitekim ezeli ilim de bu şekilde bütün ilimleri kapsar.<sup>926</sup> Buna göre bütün iradelerin öncesi ezeli olan Allah'ın iradesi olduğu için sonraki bütün hâdis iradeler o iradenin sonucu olacaktır. Ancak müellifin iradenin ezeliği ile kuşatıcılığını temellendirmesinde bazı sorunların olduğunu söyleyebiliriz. Zira bu temellendirme bir nevi Allah'ın iradesini ilk hareket ettirici gibi bir konuma yerleştirir. Sonra var olan şeylerde Allah'ın iradesinin bulunması dolaylı olarak söz konusu olur. Halbuki ne Bağdâdî ne de Ehl-i sünnet kelâmcıları iradenin kuşatıcılığını bu anlamda değerlendirmiştir. Ancak bu temellendirme Allah'ın her bir şeydeki iradesinin kuşatıcılığını tam olarak ifade etmese de bütün iradelerin kaynağı olduğunu ifade eder.

Allah'ın irade ettiğinin olmayabileceğini yahut irade etmediğinin olacağını iddia eden Basra Mu'tezilesi'ni de eleştiren Bağdâdî, bu görüşün Allah Teâlâ'nın yenilgisi anlamına geleceğini söylemiştir. Zira Allah Teâlâ kendi nefsi fiillerinden birini yapmayı irade etse ve o fiili yapamasa Allah için kusur ve zayıflık söz konusu olur. Aynı şekilde başkasının fiilinde de Allah'ın iradesinin gerçekleşmemesi Allah Teâlâ için kusur ve zayıflık olacaktır. Kusur ve acizlik gerekmediğini söylemek ise temânü' delili ile Allah'ın birliğini ispatlama kapısını kapatacaktır. Zira irade ettiğinin gerçekleşmemesinin acizliğe delil olması temânü' delilinin özünü teşkil eder.<sup>927</sup> Bu noktada "sefahi irade eden sefih olur" şeklindeki itiraza ise Bağdâdî, "Bizde taati isteyen mutî' olur. Ancak Allah taati istediği halde O'na mutî' denmez." denilebileceğini, dolayısıyla gâip şâhid arasında farklı durumların olabileceğini dikkat çekmiştir. Bu nedenle sefahi isteyen bizde sefih olurken Allah için böyle bir durum söz konusu değildir.<sup>928</sup>

Başka bir itiraz ise hakîm olan Allah Teâlâ'nın irade etmediği bir şeyi nasıl emredeceğidir. Bağdâdî bunun mümkün olup örneklerinin naslarda bulunduğunu belirtmiştir. Örneğin Allah, Hz. İbrâhim'e oğlunu kesmeyi emretmekle beraber bu kesmeyi irade etmemiştir. Yine İblîs'e Âdem'e secdeyi emretmiş, fakat secde etmesini irade etmemiştir. Müellif kendi hayatımız da bunun örneklerinin bulunduğunu söylemiştir. Örneğin bir kimsenin kölesini dövdüğünü görsek ve bu kimse kölesini

---

<sup>926</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 251b.

<sup>927</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 123; *el-Esmâ*, vr. 251b.

<sup>928</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 123.

kendisine itaat etmemesi nedeniyle dövdüğünü söylese, köle ise her emrine itaat ettiğini iddia etse, işte bu durumda efendi kendi sözünün doğruluğunu ispatlamak için kölesine bir şey emrettiği halde yapmasını istemez. Zira bu, kendisinin yalanlanması anlamına gelir. Dolayısıyla efendinin bu işinde hakîm olmadığı söylenemez.<sup>929</sup>

Allah'ın mülkünde Allah'ın irade etmediği hiçbir şey gerçekleşirse de, her şey Allah'ın iradesine dayansa da bâzı hâdislerin müstakil olarak Allah'ın iradesine nispet edilmesi uygun görülmemiştir. Ehl-i sünnet kelâmcılarının bu meselede ihtilaf ettiğini belirten müellif, belli başlı üç görüşten bahsetmiştir. Birincisi Kalânî'si'nin görüşüdür. Kalânî'si'ye göre hayrıyla şerriyle bütün hâdislerin Allah'ın iradesiyle gerçekleştiği söylenir. Fakat sadece günahlar için "Allah onları irade etti." denmesi uygun değildir. Nitekim duada "ey cisimleri var eden" deriz. Fakat cisimlerin içerisinde oldukları halde sadece "ey maymunları ve domuzları yaratan" demeyiz. İkinci görüş Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'ye aittir. Ona göre tek tek hâdislerin Allah'a izâfesi ancak bir kayıtla mümkündür. Örneğin "Allah şu mâsiyeti çirkin/kabîh görerek irade etti." denebilir. Sadece "irade etti" denmesi doğru değildir. Örneğin mümin için "tâğûtun kâfiri" denebilir. Ancak mutlak olarak "kâfir" denmez. Yine kâfir için "putun mümini" denir ama mutlak olarak "mümin" denmez. Üçüncü görüş Bağdâdî'nin isimlerini vermediği bazı Ehl-i sünnet kelâmcılarına aittir. Onlara göre bir kimse bize şerleri göstererek "Bu hâdisleri kim irade etti?" derse, biz "Onların da bütün hadislerinde var olmasını Allah irade etti." deriz. Ancak hâdis yerine şer lafzını kullanarak "Bu şerleri Allah irade etti." demeyiz. Yine mâsiyet olan herhangi bir hâdisin var olmasını Allah irade etti diyebilirken "bu mâsiyeti Allah irade etti." demeyiz. Nitekim gece Allah'ın bir delilidir. Biz gece lafzıyla gecenin karanlık ve soğuk olduğunu söyleyebiliriz. Fakat gece yerine delil/hüccet lafzını kullanarak "Allah'ın delili karanlık ve soğuktur." diyemeyiz.<sup>930</sup> Bu şekilde müellif, üç görüşe göre de Allah'ın iradesinin kuşatıcılığını kabul etmenin, edebe uygun olmayan nitelermelerde bulunulmasına kapı aralamadığını vurgulamış olmaktadır.

Sonuç olarak Bağdâdî'ye göre Allah'ın iradesi zâtına zâit, fiilinden farklı, ezeli, bütün var olmuşları ve var olmaları mümkün olanları kuşatan tek bir iradedir. Bu iradenin

---

<sup>929</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 123.

<sup>930</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 124. Ayrıca bkz. *el-Esmâ*, vr. 250a-251b. Yalnız Bağdâdî burada birinci ve üçüncü görüşü birleştirerek ifade etmiştir.

kuşatıcılığı Allah'ın hikmetsizliğe nispetini gerektirmediği gibi, O'nun iradesinin murâdı olan her bir şeyi bazı inceliklere dikkat etmeksizin Allah'a nispet etmek de uygun değildir.

#### 3.2.4.4. Hayat

Hayat sözlükte bitki ve canlıların büyüme ve idrak etme gücü olarak ifade edilirken Allah'ın hayatı ise ölümün kendisi için imkânsız olması anlamında değerlendirilmiştir.<sup>931</sup> Kur'an ve Sünnet'te Allah Teâlâ'nın "hay" olarak nitelendiği pek çok nas bulunur.<sup>932</sup> Bu nedenle Allah'ın ezeli ve ebedi olarak hay olduğu noktasında İslâm düşüncesinde genel bir kabul söz konusudur.<sup>933</sup> Hayat (canlılık/dirilik) ve hay (canlı/diri) gibi anlamları insanlar kendilerinden ve gözlemedikleri dış dünyadan bilirler. Fakat bilinen bu anlamları tarif etme noktasında ihtilaflar olduğu gibi Allah'ın hay olmasının bizim hay olmamızla mukayesesinde de farklılıklar vardır.

Öncelikle hem Ehl-i sünnet kelâmcıları hem de Mu'tezile, bizim hayatımızın bir araz olan hayatla gerçekleştiğini düşünürler.<sup>934</sup> Fakat hayatın tanımında ve hayat için bünyenin şart olup olmadığı meselesinde aralarında ihtilaf bulunur. Bağdâdî Ehl-i sünnet kelâmcılarının hayatla ilgili iki tarifine yer vermiştir. Bu tariflerden birine göre "Hayat canlıyı/hayat sahibini, canlı/hayat sahibi kılan şey." olarak tarif edilir. Diğer tarifte ise hayat "Öyle bir sıfattır ki o sıfat var olunca var olduğu şeyde ilim, kudret ve irade gibi sıfatlar söz konusu olur." şeklinde ifade edilmiştir. Bağdâdî her ne kadar birinci tanımı öne çıkarsa da, ikinci tanımı da hayatı tanımlamak için uygun bulmuştur.<sup>935</sup> Esasında her iki tarifin de hayatın hakikatini ifade ettiğini söyleyemeyiz. Zira birinci tarifte kısır döngü söz konusuyken, ikincisinde ise hayatın hakikatinden ziyade fonksiyonlarına dikkat çekilmiştir. Bağdâdî birinci tarifin doğruluğuna hayat var

---

<sup>931</sup> Bkz. İsfehâni, *Müfredât*, "hyy" md., 268-269.

<sup>932</sup> Örneğin "Allah'tan başka ilâh yoktur. O hay ve kayyümdür." (el-Bakara 2/255; Âl-i İmrân 3/2) ve "Ölmeyen 'hay'a tevekkül et." (el-Furkân 25/58) vb. âyetlerde Allah kendisini hay olarak nitelemiştir. Bkz. Abdülbâkî, *Mu'cem*, "h-y-y" md., 224. Aynı şekilde "Allah ölmeyen diridir." (Buhârî, "Cenâiz", 3; "Fedâilüs-Sahâbe", 5; İbn mâce, "Ticârât" 40; "Dua", 10.), "Bir şey onu sıkıntıya soktuğunda Hz. Peygamber 'ya hayyu ya kayyum' derdi." (Tirmizî, *Deâvât*, 91.) vb. hadislerde de bu niteleme Allah için kullanılmıştır. Bkz. Wensinck, *Mu'cemü'müfrehes li elfâzi'l-Hadîsin-nebevî* (İstanbul: Dârü'd-Da've, 1986.), "hyy" 1: 541-542

<sup>933</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 100b.

<sup>934</sup> Bkz. Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 99a.

<sup>935</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 99a-99b.

olunca canlı olunurken, olmayınca canlı olunmadığını dayanak göstermiştir.<sup>936</sup> Fakat bunun da kısır döngüye düşmekten kurtaramayacağı açıktır. Ancak müellifin zaten bilinen bir mâna olan hayatın hakikatini ortaya koymaktan ziyade hem şâhidi hem de gâibi kapsayacak ortak bir ifadeyle lafzî olarak hayatı açıkladığını söyleyebiliriz.

Mu‘tezile ise hayatı “sıfatların taalluku bakımından bütünü tek bir şey yapan” şeklinde tanımlamıştır. Bağdâdî bu tanımda hayat için bünyenin şart olması düşüncesinin etkili olduğunu söylemiş, bu açıdan sorunlu bulmuştur. Zira Bağdâdî’ye ve içinde bulunduğu kelâmî geleneğe göre hayat için bünye şart değildir. Allah tek bir cevherde dahi hayat yaratabilir.<sup>937</sup> Aynı zamanda bu tanım Allah için bünye imkânsız olduğundan Allah’ın hayat sıfatını da ifade etmemiş olur. Fakat Mu‘tezile Allah’ın bir hayatla hay olmasını kabul etmediği için kendileri açısından bir uygunsuzluk yoktur.

Allah’ın hayat sıfatının ilim ve kudret sıfatının şartı olan müstakil bir sıfat olduğunu vurgulayan Bağdâdî, hayatın/hay olmanın, kudretle/kâdir olmayla aynı kılınmasını veya bir parçası olarak değerlendirilmesini, bazılarınca da “âlim” anlamında yorumlanmasını eleştirmiştir.<sup>938</sup> Ona göre kâdir olmayla hay olmayı aynı kılma durumunda, bayılmış ve bir şeye gücü yetmeyen haldeki bir insanın canlı olmaması gerekir. Aynı zamanda hayat fazlalık azlığı kabul etmezken, kudret fazlalık ve azlığı kabul eder. Bu açıdan hayatı kudretle özdeşleştirmek doğru değildir. Aynı gerekçeler âlimle “hay”ı özdeş kılmada da söz konusudur. Dolayısıyla hayat bu sıfatlardan farklı ve bu sıfatlar için şart olan müstakil bir sıfattır.<sup>939</sup>

Bağdâdî bazı filozoflarca hayatın ruh olarak tarif edildiğini belirtmiş<sup>940</sup>, hayatın ruhtan farklı olduğunu söyleyerek bu düşünceye itiraz etmiştir. Zira kelâmcılar ruhu cevher, hayatı ise araz olarak görmüşlerdir. Bu noktada ruhu olma ile hayat sahibi olma arasında

---

<sup>936</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 100a.

<sup>937</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 99a, 101b. Bağdâdî hayatı kudret olarak değerlendirenlerle Abbâd b. Süleymân es-Saymerî’yi (ö. 250/864) kastetmiştir. Hayatı kudretin bir parçası olarak görenleri ise Kerrâmiyye olarak ifade etmiştir. Bkz. Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, 62. Öte yandan “hay” sıfatını “âlim” anlamında kimin değerlendirdiğini belirtmemiş olsa da, muhtemelen bu kanaat filozoflara aittir. Nitekim İbn Sînâ Allah’ın hay olmasını nefsiyle âlim olması olarak ifade etmiştir. Bkz. Ebû Alî el-Hüseyn İbn Abdillâh İbn Sînâ, *er-Risâletü’l-arşîyye fî hakâiki’t-tevhid ve isbâti’n-nübüvve*, thk. İbrâhim Hilâl (Kahire: Câmîiatü’l-Ezher, 1980), 27.

<sup>938</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 99a-99b.

<sup>939</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 100a.

<sup>940</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 99b.



bazı farklı durumlar vardır. Bağdâdî'ye göre Allah Teâlâ için ruh söz konusu değildir. Bu nedenle hayat sahiplerinden ruhu olan hem “hay” hem de “hayevan” (canlı) şeklinde isimlendirilirken, ruhun söz konusu olmadığı Allah Teâlâ sadece “hay” olarak isimlendirilir.<sup>941</sup> Kur'an'da Allah Teâlâ'ya nispet edilen ruhlar ise Allah'ın ruhu olmayıp, Hz. İsa ve Cebrâil gibi Allah'ın mahlûku olan ruhlardır.<sup>942</sup>

Bağdâdî hayatı tanımlarken bu tanımın hem Allah Teâlâ'ya nispet edilen hem de kullar için söz konusu olan iki hayatı da kapsayacak şekilde olmasını önemli görmüştür. Bu nedendir ki hayatın ruhla ilişkilendirilmesine ve bünyeye bağlı görülmesine karşı çıkmıştır. Kendi ortaya koyduğu tarifler ise hem kulların hem de Allah'ın hayat sıfatını ifade ederler. Esasında şahidde hayat sahibini hayat sahibi kılanın bir araz olan hayat olduğu noktasında Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasında fark yoktur. Fakat Allah'ın hay olmasının bir mâna olan hayatla olması, Mu'tezile'nin kabul etmediği bir husustur. Nitekim Bağdâdî Allah'ın ezeli olarak hay olması noktasında sadece Allah'a sübûti nitelik vermekten kaçınan filozofların itirazına yer verirken, bir mâna olan hayat sıfatıyla Allah'ın ezelden beri hay olması noktasında ise Mu'tezile kaynaklı pek çok ihtilaftan bahsetmiştir.<sup>943</sup>

Bağdâdî Ehl-i sünnet kelâmcılarının ruh, gıda ve nefes alıp verme gibi durumlar olmaksızın Allah Teâlâ'nın ezeli bir hayat sıfatı olduğunda ittifak ettiklerini söylemiştir.<sup>944</sup> Bağdâdî'ye göre diğer ezeli sıfatlar gibi Allah'ın ezeli hayat sıfatı da ardından ölümün veya hayata zıt bir durumun söz konusu olmayacağı bâkî bir sıfattır.<sup>945</sup> Yani bu sıfatın başlangıcı olmadığı gibi sonu da yoktur.

Bağdâdî Allah'ın bir hayatla hay olduğuna yönelik itirazların yanı sıra bu hayat sıfatının ezeliğine ve diğer sıfatlar için şart oluşuna yönelik bazı itirazlardan da bahsetmiştir. Örneğin Zürâriyye Allah'ın hayat sıfatının hâdis olup Allah bu sıfatı var edene kadar da

---

<sup>941</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 99b.

<sup>942</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 125; *el-Esmâ*, 99b.

<sup>943</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 125; *el-Esmâ*, 99b-100a.

<sup>944</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 124-125.

<sup>945</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 125.

hay olmadığını söylerken, Mu‘tezile’den Sâlihî hay/canlı olmayanın âlim, kâdir, mürîd olabileceğini söylemiş, canlı olmayı bu sıfatlar için şart olarak görmemiştir.<sup>946</sup>

Müellif hayat sıfatının ezeliğini, kendileri için şart olması bakımından diğer sıfatların ezeliği üzerine bina etmiştir. Bu nedenle öncelikle bu sıfatın diğer sıfatlar için şart olduğunu başka bir tabirle hay olmayanın âlim ve kâdir olamayacağını vurgulamıştır. Dahası bu sıfatın ilim, kudret, irade, hatta sem‘, basar ve çoğunluğa göre de kelâm sıfatı için şart olan bir sıfat olduğunu dolayısıyla canlı/hay olmayan başka bir tabirle hayat sıfatı bulunmayanın âlim, kâdir, mürîd vs. sıfatların hiçbirisiyle vasıflanamayacağını söylemiştir.<sup>947</sup> Dolayısıyla bu sıfatlara delâlet eden her şey aynı zamanda Allah’ın hayat sıfatına da delâlet eder. Ona göre Sâlihî’nin iddia ettiği şekilde ilim, kudret gibi sıfatlar için hayat şart olmazsa, âlemin yaratıcısının hay olduğunu ispatlama yolu kapanmış olur.<sup>948</sup>

Bağdâdî’ye göre Allah’ın fiillerinden yol çıkılarak ulaşılan ilim, kudret gibi sıfatlar kendilerinin şartı olması bakımından hayat sıfatına delâlet ettikleri gibi, hayat sıfatının ezeliğine de delâlet ederler. Bu nedenle müellif, hayat sıfatının ezeliğini temellendirmeye çalışmamıştır. Çünkü diğer mâna sıfatları ezeli olduğu gibi hayat sıfatı da ezeldir. Hatta “Diğer sıfatlar için şart olması bakımından hayat sıfatı evleviyetle ezeldir.” de denebilir. Öte yandan müellif, kudret sıfatı ezeli olması bakımından nasıl ebediyse, hayat sıfatının da ezeli olması bakımından ebedî de olduğunu dolayısıyla ölüm ve hayata zıt durumların Allah için söz konusu olmadığını ifade etmiştir.<sup>949</sup>

Genel olarak bakıldığı zaman Allah’ın hay olarak nitelenmesi noktasında bazı itirazlar hariç genel kabul vardır. Ancak bu hay olmanın şahiddeki gibi hayat sıfatıyla mı yoksa zâtın kendisi veya haliyle mi olduğu noktasında mâna sıfatlarının ispatında ele alındığı üzere bazı itirazlar vardır. Görüldüğü üzere Bağdâdî hem şahidde hem de gâipte bir mâna olan hayatla hay olma durumunu savunur. Bu nedenle hayatı hem Allah’ın hem de insanların hayatını ifade edecek şekilde “hayı, hay kılan şey” olarak tarif etmiştir. Aynı zamanda bu sıfatı diğer sübûtî sıfatların da şartı olarak görmüştür. Dolayısıyla

---

<sup>946</sup> Bağdâdî, *Usûlü’-d-dîn*, 125.

<sup>947</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 101a-101b.

<sup>948</sup> Bağdâdî, *Usûlü’-d-dîn*, 125.

<sup>949</sup> Bağdâdî, *Usûlü’-d-dîn*, 125.

diğer sıfatlardan her birini ispat eden tüm deliller, sonuçta hayat sıfatının ve bu sıfatın ezeli ve ebediliğinin de delilleri olmuş olurlar.

### 3.4.2.5. Kelâm

Kelâm “kelm” kökünden olup tesir anlamındadır. Ancak “kelm” gözle idrak edilen yaralama gibi bir tesiri ifade ederken, “kelâm” işitme yoluyla idrak edilen tesiri ifade eder. Öte yandan kelâm lafızlardan oluşan bir dizgeye dendiği gibi bu dizgenin altındaki anlama da denir.<sup>950</sup> Kelâm sıfatı kelâm ilminin en önemli konularındandır. Hatta söz konusu ilmin kelâm ismiyle anılmasının nedeninin de kelâm sıfatı hakkındaki tartışmalar olduğu söylenmiştir.<sup>951</sup> Allah’ın mütekellim olarak nitelenebileceği noktasında icmâ olsa da naslarda bu tabir geçmemiştir.<sup>952</sup> Fakat bu sığfata delâlet eden kavil/söz, teklîm, kelâm, kelime, kelimât vb. birçok ifade naslarda oldukça yoğun bir şekilde bulunur.<sup>953</sup> Bu nedenle Kur’an’ın ve naslardaki söz konusu ifadelerin delâlet ettiği kelâm sıfatı Allah’ın ezeli mâna sıfatlarından biri olarak kabul edilmiştir.

Bağdâdî Ehl-i sünnet kelâmcılarının Allah Teâlâ’nın “mütekellim/konuşan” “kâil/söyleyen”, “muhâtib/hitap eden”, “âmir/emreden”, “nâhî/nehyeden” ve “muhibir/haber veren” olarak nitelenmesinde ve kelâmının emir, nehiy, haber ve hitap olmasında icmâ ettiklerini belirtmiştir. Ayrıca Allah’ın nâtik olarak vasıflanamayacağı gibi kelâmının da ses ve harflerden oluşmayıp zâtıyla kâim ezeli bir sıfatı olduğu noktasında da ittifaklarının bulunduğunu söylemiş<sup>954</sup>, bu şekilde kelâm sıfatı hakkında Ehl-i sünnetin ortak kabullerinden oluşan genel bir çerçeve çizmiştir. Buna göre kelâm sıfatı bağlamında mütekellim, kâil, muhâtib, âmir, nâhî ve muhibir gibi altı niteleme Allah için söz konusudur. Aynı zamanda bu kelâm emir, nehiy, haber ve hitap gibi kısımlara ayrılır. Allah’ın kelâmı harf ve seslerden oluşmadığı için de Allah nâtik olarak nitelendirilemez. Allah’ın mütekellim olması ise zâtın ötesinde zâtla kâim ezeli bir kelâm sıfatıyıldır.

---

<sup>950</sup> İsfehânî, *Müfredât*, “klm” md., 722.

<sup>951</sup> Kelâm ilmi için neden bu tabirin kullanıldığıyla ilgili olarak bkz. Teftâzânî, *Şerhu ’l-Akâid*, 53.

<sup>952</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 252a.

<sup>953</sup> Naslardaki bu nitelemeler için bkz. Beyhakî, *Kitâbü ’l-Esmâ ve ’s-sıfât*, 1: 299-324; Yûsuf Şevki Yavuz, “Kelâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 194.

<sup>954</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 252a.

Kelâm sıfatı hayat sıfatının bir sonucu olduğu gibi aynı zamanda kelâm sıfatı için hayat şarttır. Bu irtibat daha önce ele alınmıştı. Yalnız burada bazı sorunlar vardır. Zira naslarda bazı cansız varlıklara kelâmın nispet edildiği görülmektedir. Örneğin cehennemın konuşması (el-Kâf 50/30), göğün ve yerin konuşması (el-Fussilet 41/11) gibi pek çok nasta bu durum söz konusudur. Hayat olmadan kelâmın olabilmesi ise Ehl-i sünnet'in sıfatları temellendirme yöntemini anlamsızlaştırmaktadır. Bu nedenle söz konusu konuşmaların nasıl gerçekleştiğine dair Bağdâdî, İmâm Eş'arî'nin Allah'ın bu şeylerde hayat yarattığı ve bu şekilde konuştukları görüşünü dile getirerek<sup>955</sup>, ilgili nasları hayatın kelâmın şartı olmasına aykırı olmayacak şekilde yorumlamıştır.

Kelâm için hayat şart olduğu gibi, hayat sahibinde kelâmın olmaması durumunda zıddı olan sükût ve dilsizliğin söz konusu olacağı da kelâm sıfatının delili olarak görülmüştür. Bu kelâmın zıddının olduğu kabulüne binaendir. Zira kelâmının zıttının bulunduğunu kabul etmeyenler de vardır. Nitekim Mu'tezile mutlak olarak kelâmın zıddını kabul etmezken<sup>956</sup> Neccâriyye sadece Allah'ın kelâmının zıddının olmadığını söylemiştir. Bağdâdî aynı mahalde sükût ve dilsizlikle kelâmın bir arada olamamasını sükût ve dilsizliğin kelâma zıt olduğunun delili olarak değerlendirmiştir.<sup>957</sup> Bu şekilde sıfatların birbirlerinin delili olmasını vurgulayarak, eksiklik olan sükût ve dilsizliğin gerekmemesi için Allah'ın hayat sahibi olmasının, kelâm sıfatının da delili olacağını göstermiştir.

Bu noktada kelâmın ne olduğu önemli hale gelmektedir. Bağdâdî kelâmı “hayat sahibini mütekellim kılan sıfat” olarak tanımlanmasını Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin genel düşüncesiyle uyumlu görmüş ve bu tanıma dikkat çekmiştir. Mezkûr tanımı müellif, kelâmı bir sıfat olarak ortaya koymasını, hayatı kelâm için şart görmesi ve kelâmı cisim kabul etmemesi gibi hususiyetleriyle isabetli bir tanım olarak değerlendirmiştir. Bağdâdî bu tanım dışında kelâmın “sükûta ve dilsizliğe aykırı işitilen şey”, “bir emare olmaksızın mânası anlaşılan işitilir şey” ve “uykuya zıt olmayan ancak ölüme zıt olan işitilir şey” şeklindeki Ehl-i sünnet kelâmcılarınca yapılan diğer tanımlarını da yanlış

---

<sup>955</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 111a-112b.

<sup>956</sup> Mu'tezile'ye göre sükût ve dilsizlik kelâmın zıttı olmayıp onun muhalifidir. Hatta kelâmın zıddı yoktur. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, 534. Ayrıca kelâmın zıddıyla ilgili tartışmalar için bkz. Sinan Öge, *İlâhî Kelâmın Yapısı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 39-41.

<sup>957</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 254a-254b.

görmemekle birlikte kuşatıcı bulmamıştır. Öte yandan Cübbât'nin kelâmı “özel bir tarzdaki kesik kesik sesler ve birleştirilmiş harfler”, Ebû Hâşim'in ise “özel bir tarzdaki kesik kesik sesler” şeklinde kelâmın muhdesliğini ifade eden tariflerine de yer vermiştir.<sup>958</sup>

Esasında Bağdâdî'nin katıldığı Eş'arî'nin tanımı, tanım tekniği açısından barındırdığı sorunları bir kenara bırakırsak hem gâibi hem de şahidi ifade eder. Aynı zamanda ikisi içinde ses ve harflerden oluşmayı şart olarak görmez. Nitekim Bağdâdî de Eş'arî'nin hem gâip hem şahidde ses ve harflerin kelâm olmayıp kelâma delâlet ettiği kanaatinde olduğunu söylemiştir. İbn Küllâb ve Kalânîsi'nin ise Allah'ın kelâmı için ses ve harfin söz konusu olmadığında Eş'arî'yle hemfikirken kulların kelâmının sese, harflere dolayısıyla mahreçlere bağlı olduğunu düşündüklerini söylemiştir. Müellif bu iki görüş arasında net bir tercih bildirmese de kelâm mefhumunu Allah'ın ve kulun kelâmı şeklinde ayırım yapmaksızın ses ve harften ayıştırmaya çalışmasıyla Eş'arî'nin görüşünü tercih ettiği anlaşılmaktadır. Ona göre birisi Allah'ın kelâmını okuduğunda her ne kadar kıraati harf ve sestem ibaret olsa da, kıraat edilen şey yani makrû ses ve harfin ötesinde, bunların delâlet ettiği mânanın yani kelâm-ı nefsinin adıdır.<sup>959</sup> Zira kıraat edilen Allah'ın kelâmı iken kıraat Allah'ın kelâmı değildir. Nitekim “Asım Kur'ân'ı” denmeyip “Asım kıraati” denmesi de Bağdâdî'ye göre bunun delilidir. Yine Bağdâdî, “yazılıdır” şeklinde bir kayıt konmaksızın “Allah'ın kelâmı mushaftadır.” denmesinin de doğru olmadığını belirtmiş<sup>960</sup>, kelâmla kelâma delâlet eden vasıtaların arasını ayıştırmanın gerekliliğinin altını çizmiştir.

Muammer'in Allah'ın kelâmını mecazî anlamda değerlendirmesinin<sup>961</sup> aksine bu sıfat Bağdâdî'ye göre hakiki bir sıfat olup mütekellime zâit bir durumdur ve mütekellimle kâimdir. Bununla beraber insanların kelâmları arazdır, fakat Allah Teâlâ'nın kelâmı cisim ve araz olmayıp Allah'ın ezeli sıfatıdır. Çünkü araz gelip geçicilik ifade eder ki

---

<sup>958</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 254b-255a.

<sup>959</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 253b.

<sup>960</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 127.

<sup>961</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 111a. Kelâmı mecaz olarak değerlendirmesi Muammer b. Abbâd'ın böyle bir ifadesinden ziyade başka kabullerinin zorunlu bir sonucudur. Bağdâdî'ye göre Muammer Ehl-i sünnet kelâmcıları gibi kelâma ezeli sıfat diyemediği gibi, arazları Allah'ın yaratmasını kabul etmediği için de Mu'tezile gibi Allah'ın fiili de diyemeyecektir. Bağdâdî, *el-Fark*, 183-184. Ayrıca benzer ifadeler için bkz. Neseî, *Tebsirâtü'l-edille*, 1: 241-242. Şehristânî, *el-Milel*, 54-55.

Allah'ın kelâmı için böyle bir durum söz konusu olamaz. Hatta müellif mensûh olmayı dahi kelâmın bir hükmü olarak görmüş, yokluğu söz konusu olamayacağı için Allah'ın kelâmının mensûh ifadesiyle nitelenemeyeceğini söylemiştir. Ona göre Allah'ın kelâmı ses ve harf olmayıp mütekellimle kâim mânanın adıdır. Allah'ın kelâmının ses ve harflerden ibaret görülmesi yahut cisim olarak değerlendirilmesi isabetli değildir. Çünkü dilde harf ve sesler mahreçlerine izâfe edilirken, kelâm ise mütekellime izâfe edilir.<sup>962</sup> Bu nedenle kelâmın ses ve harflerin delâlet ettiği ama onlardan bağımsız bir varlığının olması gerekir.

Bu şekilde ifade edilen Allah'ın kelâmını yani kelâm-ı nefsiyi<sup>963</sup> Bağdâdî tüm Ehl-i sünnet kelâmcıları gibi ezeli görmüştür. Ezeli olmaması sonradan ortaya çıkması dolayısıyla mahlûk olması anlamına gelir. Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı tartışması da işte bu noktada ortaya çıkmaktadır. Bağdâdî Mu'tezile'nin ekserisinin Allah'ın kelâmını hâdis kabul edip Allah'ın bir fiili olarak değerlendirdiklerini söylemiş, bu kabule rağmen mahlûk nitelenmesinde bulunmada farklı duruşların olduğunu belirtmiştir. Örneğin Kâ'bî kelâma mahlûk demezken, Cübbâî ve Ebû Hâşim bu tabiri kullanmıştır. Ebû'l-Hüzeyl ise "kün/ol" emri dışında kelâmı mahlûk olarak kabul etmiştir.<sup>964</sup> Bağdâdî, Kerrâmiyye'nin Allah'ın kelâmını kavle/söze kudret olarak değerlendirdiğini ve kâvli de hâdis kabul ettiğini ifade etmiştir.<sup>965</sup> Kerrâmiyye'ye göre Allah'ın bu anlamdaki kelâmı ezeli olsa da harfler ve seslerden ibaret Allah'ın kavli, Allah'ın zâtında meydana gelen hâdistir. Bununla beraber Allah'ın hâdis kavli mahlûk olmayıp halktır.<sup>966</sup>

Görüldüğü üzere hem Mu'tezile hem de Kerrâmiyye sonuç olarak Allah'ın kelâmını ezeli olarak görmeyip hâdis kabul etmişlerdir. Ancak mahlûk olarak isimlendirmede bazı çekinceler göstermişlerdir. Muhtemelen genelin zihnindeki olumsuz çağrışım bu tutumda etkili olmuştur. Kerrâmiyye'nin iddiasında Allah'ın hâdislere mahal olması gibi genelin kabul etmediği ayrı bir itiraz konusu bulunmakla birlikte, tüm bu

---

<sup>962</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 127; *el-Esmâ*, vr. 253a-253b.

<sup>963</sup> Cüveynî kelâm-ı nefsiyi içteki düşünce ve fikir olarak ifade etmiş söz ve işaretlerin de bu mânaya dealet ettiğini söylemiştir. Bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, 109.

<sup>964</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 125-126; *el-Esmâ*, vr. 255b.

<sup>965</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 125; *el-Esmâ*, vr. 255b.

<sup>966</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 41b, 255b. Krş. Aruçi, 195-196.

anlayışlarda Allah'ın kelâmının hâdis olduğu iddiası vardır. Bağdâdî Allah'ın kelâm sıfatının ezeli bir sıfat olduğunu temellendirirken tüm seçenekleri sıralayan bir yönetime başvurmuştur. Ona göre eğer Allah'ın kelâmı hâdis olsaydı, var olmasının Allah Teâlâ'da gerçekleşmesi mümkün olmazdı. Zira Allah Teâlâ'nın hâdislere mahal olması imkânsızdır. Kelâmın bir mahal olmaksızın var olması ise imkânsızdır. Zira bir araz/mâna bir mahalde bulunmak zorundadır. Yine Allah'ın kelâmı bir cisimde var olsa, bu durumda kelâmın özelliklerinden meydana gelen “emreden/âmir”, “nehyeden/nâhî” gibi isimler Allah'a değil kelâmın mahalline râci olacaktır. Allah'ın kelâmıyla başkası emreden ve nehyeden olamayacağına göre kelâmının kendisiyle kâim ezeli bir sıfatı olduğu ortaya çıkar.<sup>967</sup>

Burada önemli bir itiraz söz konusudur. Şöyle ki, Allah Teâlâ başkasında nimet ve fiil de yaratmaktadır. Fakat başkası değil de Allah Teâlâ mün'im (nimet veren) ve fâil olmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın başkasından yarattığı kelâmla mütekellim olması neden mümkün olmasın? Bağdâdî bu itiraza karşı, o fiillerden sadır olan vasıfların da kelâm gibi mahalline râci olduğunu belirtmiştir. Örneğin bir mahaldeki Allah'ın fiili eğer hayat ise mahal canlı olur. Hareket ise mahal hareketli olur. Aynı şekilde kelâmın özelliklerinden sâdır olan isimler de kelâmın fâiline değil mahalline râci olur. Bağdâdî bu noktada Mu'tezile'nin, kelâmdan türemiş hiçbir vasfın mahalline verilemeyeceğini iddia etmesi durumunda, kelâmın bir mahallinin olmasının anlamının olmayacağını söylemiştir. Bağdâdî'ye göre bu şekilde diğer ihtimallerin imkânsızlığının ortaya konmasıyla, Allah'ın kelâmının hâdis ve mahlûk olmayıp zâtla kâim bir sıfat olduğu anlaşılır.<sup>968</sup>

Ehl-i sünnet kelâmcıları kelâm sıfatının ezeli tek bir sıfat olduğunu özellikle vurgulamışlardır. Fakat bu durumda kelâmın emir, nehiy, va'd ve va'id gibi kısımlarının ezelde söz konusu olup olmadığı tartışması doğal olarak ortaya çıkmaktadır. Bağdâdî Allah'ın kelâmını ezeli kabul edenlerin, kelâmın ezeldeki vasfı üzerinde ihtilaf ettiklerini aktarmıştır. Ma'dûma hitabı mümkün gören Eş'ârî gibi Ehl-i sünnet kelâmcıları, ezelde Allah'ın kelâmının emir ve nehiy şeklinde olacağını söylemişlerdir. Yani mükellefler var olduktan sonra ve akil ve baliğ olma şartıyla bu hitapla ezelde

---

<sup>967</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 125-126. Benzer delillendirmeler için bkz. Bâkılânî, *et-Temhîd*, 268-269; Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 1: 245-246.

<sup>968</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 126.

mükelleftirler. Ma'dûma hitabı mümkün görmeyen Kalânîsî gibi kelâmcılar ise mahlûkât var edilmeden Allah'ın kelâmını emir ve nehiy olarak isimlendirmemişlerdir. Onlara göre Allah'ın kelâmının bu kısımlara dönüşmesi mükellefe teklifin yönelmesi durumunda söz konusudur.<sup>969</sup>

Allah'ın ezelde tek kelâmla mütekellim olması tartışıldığı gibi emir, nehiy, haber gibi farklı kelâm çeşitlerinin tek bir kelâmla olması da tartışılmıştır. Bu durumda "Emredilenin nehyedilen, haber verilenin emredilen olması gerekir." şeklinde itirazlar olmuştur. Bağdâdî bu itiraza karşı Ehl-i sünnet'in farklı tutumları üzerinden cevap verilebileceğini söylemiştir. Bağdâdî'ye göre Kalânîsî gibi kelâmın kendisi itibariyle emir, nehiy ve haber olmayıp delâletlerle ve özel bir duymayla bu kısımlara ayrıldığını söyleyenler için bu itiraz söz konusu değildir. Zira tek kelâmın farklı delâletlerle zaten bu kısımlara ayrıldığı kabul edilmiş olmaktadır. Eş'arî ve takipçilerine göre ise Allah'ın kelâmı kendiyle emir ve nehiydir. Dolayısıyla "Emrettiği bir açıdan nehyettiğidir." denebilir. Zira bir şeyi emretmek aynı zamanda terkini nehyetmektir. Örneğin Allah'a secde edilmesinin emredilmesi, puta secde edilmesini nehyetmedir. Ayrıca emirle nehyi eşitlemeye gerek kalmaksızın Allah'ın kelâmı kendisiyle bu kısımlara ayrılır.<sup>970</sup> Bu şekilde müellif iki anlayışa göre de bir kelâmın farklı kısımlarla anılmasında bir sorun olmadığını göstermiştir.

Bağdâdî, Allah'ın tek olan kelâmının farklı dillerde farklı isimler aldığını da belirtmiştir. Örneğin, Arapça kelâm Kur'an iken İbranice kelâm Tevrat; Süryanice kelâm da İncil'dir.<sup>971</sup> Buna göre nasıl ki Kur'an'da bulunan emir, nehiy gibi kelâmın bütün kısımları tek bir kelâmla gerçekleştiği gibi, farklı kitaplarda yine tek bir kelâmla gerçekleşirler. Bu kelâm da harf ve seslerden oluşmayan ancak harf ve seslerin kendisine delâlet ettiği zâtâ zâit ezeli mânadır.

---

<sup>969</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 127.

<sup>970</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 39b-40a. Krş. Aruçi, 189-190.

<sup>971</sup> Bağdâdî, *Usûl*, 127.



### 3.2.4.6. Semî

Kur'an ve Sünnet'te Allah Teâlâ için sıklıkla semî isminin kullanıldığını görmekteyiz.<sup>972</sup> Semî ismi mübalağa ifade edip işitmeye konu her şeyi işiten anlamına gelir. Naslarda açık bir şekilde bu ismin Allah'a nispet edilmesi, Allah'ın ezeli olarak semî olması noktasında genel bir kabul oluşturmuştur.<sup>973</sup> Ehl-i Sünnet kelâmcıları bu nitelemeyi uzuvlara ihtiyaç duymaksızın işitmeye konu her şeyi Allah'ın işiten olması anlamında değerlendirmişlerdir. Bu kabuldeki işitme idraki ve ezeliyet vurgusunun her ikisine yönelik de itirazlar vardır. Örneğin Ebü'l-Hüzeyl ve Ca'fer b. Harb (ö. 236/850-51 [?]) Allah'ın ezeli olarak semî olmasını gelecekte işitilecek şeyleri işiten olması anlamında ele almış, ezeliyeti bir potansiyel anlamında görüp bir nevi mecaza hamletmişlerdir. Yine Mu'tezile'nin ekserisi ve Ka'bî, semî ismini işitmeye konu her şeyin Allah'a gizli kalmaması olarak anlamış "bilme" olarak yorumlamışlardır. Cübbâî ve Ebû Hâşim ise Allah Teâlâ'nın ezelde semî olduğunu ancak sâmi olmasının işitilir şeylerin var olmasından sonra gerçekleştiğini söyleyip<sup>974</sup> semî isminin ezeliyetini fonksiyonel olarak görmemişlerdir.

Bağdâdî semî nitelemesinin "gelecekte işitecek olan" anlamında değerlendirilmesine karşı çıkmıştır. Ona göre bu kabul hâlık ve râzık gibi fiilî sıfatları ezeli kabul etmeyi gerektirir.<sup>975</sup> Bilme anlamında değerlendirilmesi ise işitme özelliği olmayan örneğin sağrıların da işiten olmakla vasıflanması gibi çelişkiler ortaya çıkaracaktır. Cübbâîler'in semî-sâmi ayrımı ise bir gerekçeye dayanmayan keyfî bir fark ihdâsıdır.<sup>976</sup> Bu açıdan semî ismi Allah Teâlâ'nın işitmeye konu her şeyi işitmesini ifade eden ezeli bir sıfatıdır. Öte yandan bu sıfatın olmaması mâna sıfatlarının ispatında ifade edildiği üzere

---

<sup>972</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de semî ismi kırk altı âyette Allah'a nispet edilmiştir. Söz konusu âyetlerde semî ismi tek olarak değil bazı isimlerle birlikte kullanılır. Çoğunlukla âlim ve basîr isimleriyle birlikte kullanılırken bir yerde karîb ismiyle birlikte de kullanılmıştır. Öte yandan esmâ-i hüsnâ rivayetlerinde geçtiği gibi daha başka hadîslerde de bu ismi sıkça görebiliriz. Bkz. Bekir Topaloğlu, "Semî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2009), 36: 492.

<sup>973</sup> Bkz. Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 123b.

<sup>974</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 118; *el-Esmâ*, vr. 123b. Ayrıca bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, 86-87.

<sup>975</sup> Aslında bu Mâtürîdîler ve Kerrâmîyye için olması gereken bir durumdur. Ancak Eş'arî düşüncede hâdis fiil nedeniyle hak edilen hiçbir sıfat ezeli olmakla nitelenemez. Bu nedendir ki Bağdâdî ismin ezeli olup taallukunun hâdis olması anlamına gelen bu görüşü kabul etmemiştir.

<sup>976</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 123b.

eksiklidir. Allah bütün kemâl sıfatlarla muttasıf olduğu için işiten olmakla da nitelenmesi gerekir.<sup>977</sup>

Görüldüğü üzere semî isminin Allah'a nispeti noktasında ittifak vardır. İhtilaf ise bu ismin nasıl anlaşılacağıyla ilgilidir. Bu ismin delâlet ettiği semî sıfatının Allah'a nispet edilmesi ise ayrıca bir tartışma konusu olmuştur. Bağdâdî'ye göre arazları kabul etmeyenlerin bir mâna olarak semî sıfatını kabul etmeyecekleri açıktır. Arazların ekserisini kabul eden Ebû Hâşim'in takipçileri ise semî ve basarî idrak eden ve edilenden ziyade bir mâna olarak görmemişlerdir. Onlara göre idrak eden canlı ise duyma ve görmeye konu teşkil eden şeyler var ise bir engel ve kusur da yoksa semî ve basarî gibi bir mâna olmaksızın idrak eden semî ve basarî olur. Mu'tezile'nin ekserisi ve Ehl-i Sünnet kelâmcıları semî ve basarî bir mâna olarak görmüşlerdir. Ancak bu mânaları Allah'a nispet etme noktasında mâna sıfatlarının ispatında ele alındığı üzere ilk mu'tezilîlerin itirazı olmuştur.<sup>978</sup>

Bağdâdî Ehl-i sünnet kelâmcılarının ittifakla Allah'ın ezeli bir semî/işitme sıfatının olduğu bu sıfatla sesler ve kelâm cinsinden bütün işitilir şeyleri işittiği ve bu işitmenin de bilme anlamında bir işitme olmayıp işitme idraki anlamında olduğunu kabul ettiklerini ifade etmiştir.<sup>979</sup> Ona göre semî'nin bir durumda olmayıp başka bir durumda olabilmesi semî'nin bir mâna olduğunu gösterir. Zira bir halde olmayıp ikinci halde olan idrak edenin zâtının varlığı ya da yokluğu değildir. Dolayısıyla ortaya çıkan bir mâna ile olmalıdır.<sup>980</sup> Aynı şekilde bu mâna ona göre bilmenin ötesinde bir anlam ifade eder. Örneğin biz bir ses işittiğimizde o sesi o halde biliriz. O ses ortadan kalktıktan sonra da yine o sesi biliriz ama o sesi işitemeyiz. Dolayısıyla bir şeyi işitme o şeyi bilmeden farklıdır.<sup>981</sup>

Semî sıfatını bir mâna olarak görmeyenler için bu sıfatın ezeli olup olmaması tartışma konusu değildir. Ancak semî sıfatını kabul etmekle birlikte bu sıfatın ezeli olduğu

---

<sup>977</sup> Bazı âyetlerde işitme ve görme özellikleri olmayan putlara tapınılması gerektiğiyle ilgili bu iki sığata vurgu yapılması da söz konusu sıfatların zıtlarının eksiklik olduğunu, dolayısıyla Allah'ın bu sıfatlarla muttasıf olduğunu gösterdiği söylenmiştir. Bkz. Metin Yurdagür, "Semî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 453.

<sup>978</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 123a.

<sup>979</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 118; *el-Esmâ*, vr. 123a-123b.

<sup>980</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 69a-69b.

<sup>981</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 118.

noktasında itirazlar olmuştur. Örneğin Râfizî Zürâriyye fırkasına göre Allah'ın bir şeyi işitmesi, ancak o şeye dair işitmeyi kendisinden yaratmasıyla gerçekleşir. Dolayısıyla onlara göre bu sıfat hâdistir.<sup>982</sup> Kerrâmiyye de bu hususta Ehl-i sünnet kelâmcılarından farklı düşünmüştür. Onlara göre Allah Teâlâ'nın sem' sıfatı işitilir şeyleri idrak etmeye güç yetirebilmesi anlamındadır ve ezeldir. Ancak işitmesi zâtında meydana gelen hâdis bir durumdur. Hatta Allah Teâlâ'da sem' sıfatı meydana gelmese, Allah Teâlâ sâmi/işiten olmaz.<sup>983</sup>

Ehl-i sünnet kelâmcıları ise söz konusu iddiaları Allah'ı hâdislere mahal kılacağı gerekçesiyle uygun bulmamışlardır. Onlara göre Allah'ın sem' sıfatı ezeli bir sıfattır. Ancak bu noktada akla “Ezelde sem'in konusu olan hangi şey vardır?” sorusu gelmektedir. Çünkü Allah'ın ezeli olarak sem' olması, bu idrakin konusu olan bazı şeylerin ezelde bulunmalarını gerektirir. Bu noktada Bağdâdî neyin işitmenin konusu olacağının üzerinde durmuştur. Onun belirttiğine göre Ehl-i sünnet kelâmcıları bu meselede ihtilaf etmişlerdir. Eş'arî'ye göre her var olanın mesmû' yani işitmeye konu olması mümkündür. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın zâtı da kelâmı gibi ezelde sem' sıfatının konusudur. İbn Küllâb el-Basrî ise arazların idrak edilemeyeceğini düşündüğü için işitmeye konunun, “konuşmanın kendisi” ve “sesi olan şey” olduğunu düşünmüştür. Kâlânîsî ise ancak kelâm/söz ve ses cinsinden şeyleri işitmenin konusu olarak değerlendirmiştir. Bağdâdî Kâlânîsî'nin bu görüşünü ümmetin ekserisinin kabulüne mazhar olmuş isabetli bir görüş olarak değerlendirmiş, bu üç görüş içerisinde tercihe şayan olduğunu söylemiştir.<sup>984</sup> Buna göre sem' sıfatıyla Allah Teâlâ hem Eş'arî'ye göre hem de Kalânîsî'ye göre ezelde kelâmını işitir. Yani Allah'ın kelâmı ezelde işitmesinin konusu olur. İbn Küllâb el-Basrî'ye göre ise kendi başına kâim olmayan duyma ve görmeye konu teşkil etmeyeceği için Allah ezelde sadece nefsini mütekellim olarak işitir. Müellife göre bu şekilde Mu'tezile'nin ezelde “Allah'ın ezelde işiteceği bir şey yoktur.” şeklindeki iddiası da geçersiz kılınmış<sup>985</sup>, bu sıfatın ezeliği noktasındaki kuşklar da giderilmiş olur.

---

<sup>982</sup> Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 118.

<sup>983</sup> Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 118.

<sup>984</sup> Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 118; *el-Esmâ*, vr.123.

<sup>985</sup> Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 118; *el-Esmâ*, vr. 73b.

Sonuç olarak semî isminin delâlet ettiği bir mâna olarak Allah'ın semî sıfatı, Bağdâdî'ye göre işitme idrâki anlamında bir mâna olup ezelfîdir. Aynı zamanda bu sıfat bilme anlamından farklı bir idraki ifade eder. Ezelde bu sıfatın konusu ise Allah'ın kelâmıdır.

### 3.2.4.7. Rü'yet/Basar

Bağdâdî basar kelimesinin sözlükte gözle görme ve bilme şeklinde iki anlamının olduğunu söylemiştir.<sup>986</sup> Ona göre Allah Teâlâ'nın basîr olması bilme anlamında da görme anlamında da olabilir. Ancak "Allah semî ve basîrdir." şeklindeki ifadelerimizde kastettiğimiz, uzuvlara ihtiyaç duymaksızın gerçekleşen görme şeklindeki bir basar sıfatıyla Allah Teâlâ'nın basîr olmasıdır. Dolayısıyla basarı/görmeyi Ebü'l-Hüzeyl ve Ka'bî gibi Allah'ın görmeye konu olan şeyi bilmesi olarak ele almak yalnızdır. Zira görmeyi bilme ile eşitleme durumunda sıkıntılar ortaya çıkacaktır. Örneğin doğru sözlü birinden bir renge dair bir haber bize ulaştığında, o rengi bildiğimiz için görmediğimiz halde o rengi görmüş olmamız gerekecektir.<sup>987</sup> Bu nedenle basarı bilmeden ayrı olarak değerlendirmek gereklidir. Sonuçta basar ayrı bir sıfat, ilim ayrı bir sıfattır. Öte yandan semî sıfatında ifade edildiği üzere hayat sahibinde basar sıfatının olmaması bir kusur anlamına gelir. Zira ilim bir kemâl ifade ettiği gibi görme ve duyma da kemâl ifade ederler.<sup>988</sup>

Semî sıfatında geçtiği üzere idraki müdrikin kendisi olarak gören Ebû Hâşim'in takipçileri basar ve semî idraklerini bir mâna olarak görmemiş, hayat sahiplerinde bir engelin olmaması durumunda görmeye ve işitmeye konu olan şeylerin bir mâna ya da bir hal olmaksızın görülmesi olarak ele almışlardır. Bağdâdî, bu idraklerin bir durumda olmayıp başka bir durumda olmasını ileri sürerek basar ve semî'nin bir mâna olduğunu

---

<sup>986</sup> Benzer ifadeler için bkz. İsfehânî, *el-Müfredât*, "bsr" md., 128; Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi ğarîbi'l-hadis ve'l-eser*, thk: Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1383/1963), "bsr" md., 1: 131-132

<sup>987</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 68a-68b.

<sup>988</sup> Bkz. Metin Yurdağür, "Basar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5: 101.

söylemiştir. Çünkü bir halde olmayıp ikinci halde olan idrak edenin zâtının varlığı ya da yokluğu değildir. Dolayısıyla bu, zâtın varlığının ötesinde bir mâna iledir.<sup>989</sup>

Bağdâdî basar sıfatını rü'yet (görme) olarak da ifade etmiş ve Ehl-i sünnet kelâmcılarının Allah Teâlâ'nın ezelf bir rü'yetinin bulunduğu ve bu rü'yetle bütün görmeye konu teşkil eden şeyleri gördüğünü kabul ettiklerini söylemiştir.<sup>990</sup> Rü'yetin/basarın ezelf bir sıfat olması, o sıfatın konusu olan şeylerin en azından bazılarının da ezelf olmasını gerektirmektedir. Bağdâdî'nin aktardığına göre İmâm Eş'arî Allah'ın bu sıfatla ezelde zâtını ve sıfatlarını gördüğünü söylemiştir. Zira Eş'arî'ye göre görülebilmeyi mümkün kılan "var olma"dır. Bu açıdan zât görüldüğü gibi sıfatlarda görülebilir. Kâlânîsî ise sadece zâtın görülebileceğini, sıfatların görülemeyeceğini söylemiştir. Zira ona göre görülmenin şartı kendi başına kâim olmadır.<sup>991</sup> Bağdâdî kendi başına kâim olmayan şeylerin özel olarak da arazların görülebileceğine delil olarak, görme duyumuzla siyah ve beyazı ya da toplanmış ve ayrılmış fark edebilmemizi göstermiş<sup>992</sup>, bu noktada Eş'arî'nin görüşüne yakın durmuştur. Bununla beraber iki görüş de müellifin asıl anlatmak istediği Allah'ın ezelde zâtını gördüğü dolayısıyla basar sıfatının ezelfliği meselesinde kuşku bulunmadığını ifade ederler.

Bildiği üzere birçok âyette Allah semî ve basîr olarak kendisini nitelemiştir. Bağdâdî, Allah'ın ezelf semî ve basar sıfatlarını kabul etmeyenlerin Allah'ın ezelde semî ve basîr olmasını yorumlama durumunda kaldıklarını belirtmiştir. Mu'tezile'den bazıları bu sıfatları Allah'ın bilmesi ve haberdar olmasına irca ederken, bazıları da duyma ve görmeye konu olanların var olması durumunda Allah'ın onları görebilen ve işitebilen olması anlamında değerlendirmiş, bu nitelermelerin ezelf oluşunu bu şekilde yorumlamışlardır.<sup>993</sup> Ebû Ali ve Ebû Hâşim Cübbâî'ye göre ise Allah Teâlâ ezelde basîr ve semî'dir. Bunun mânası da Allah Teâlâ'nın hayat sahibi olup görme ve duymaya

---

<sup>989</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 69a-69b. Nitekim Bağdâdî, semî ve basarî şahidde bir araz olarak değerlendirmiştir. Bkz. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 63-64. Bu ise bu iki niteliğin bir şeyin varlığından öte sübûfî bir mâna olduğunu gösterir.

<sup>990</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 119.

<sup>991</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 119; *el-Esmâ*, vr. 73b.

<sup>992</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 120.

<sup>993</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 74a-74b.

konu teşkil eden şeyler var olduğunda onları görmesinin ve duymasının mümkün olmasıdır. Ancak mubsir ve sâmi‘ olması ise görülür ve işitilir şeylerin var olmasından sonra söz konusu olur. Bu nedenle Allah ezelde semî‘ ve basîr olmakla birlikte sâmi‘ ve mubsir değildir. Bağdâdî Cübbâiler’in bu farkı tespitinde neye dayandığının bilinmediğini söylemiştir. Biraz da istihzâ bir üslupla “Bu farkı Arap dilinden mi, Acem dilinden mi yoksa onu yoldan çıkaran şeytanının dilinden mi almışlar, bilemiyoruz.” demiştir.<sup>994</sup> Bu şekilde söz konusu ayırımın şer‘î ve dilsel bir dayanağı bulunmadığını ifade etmiştir.

Bu noktada Allah’ın görülebilir olmasının ispatlanması, basar sıfatının ezeli olması açısından önemli olduğu gibi, aynı zamanda birçok tartışmaya konu olan rü’yetullah meselesi açısından da önemlidir. Bu nedenle nelerin görülebileceği ve görülmenin illeti kelâmcılarınca uzunca tartışılmış ayrıca Allah’ın görüleceğini ifade eden naslarla buna aykırı gibi görünen nasların değerlendirilmesi yapılmıştır. Allah’ın görmesi gibi görülebilir olması da onun bir sıfatıdır.<sup>995</sup> Bu nedenle Bağdâdî rü’yetullah meselesini bu sıfat kapsamında ele almıştır.

Allah’ın görülmesi iki açıdan ele alınabilir. Birincisi dünyada görülme iken, diğeri ahirette görülmedir. Dünyada Allah’ın görülemeyeceği noktasında genel bir kabul söz konusuyken, ahirette Allah’ın görülmesi Ehl-i sünnet’in naslarda ifade edilmesine dayanarak kabul edip ısrarla savunduğu bir husustur.<sup>996</sup> Bağdâdî’ye göre Allah’ın görülebilmesi naslarda ifade edilmesinin yanı sıra aklen de mümkündür. Bunun sebr ve taksim yoluyla temellendirilmesi ise şöyledir: Biz duyu konusu âlemde (şâhid) görülebilir şeyleri görürüz. Bu görülebilir şeyleri tek tek incelediğimiz de cevherin görülmesinin illeti cevherin mümkün oluşu, cevher olmak ya da kendiyile kâim olmak olmadığını biliriz. Zira biz renkler gibi bu vasıfları taşımayan şeyleri de görmekteyiz.

---

<sup>994</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 74a. Esasında Cübbâiler bununla ilgili bir gerekçe ortaya koymaktadır. Bu gerekçe, sâmi‘ ve mubsir nitelemeleri müteaddî (mef‘ûl isteyen/geçişli) iken semî‘ ve basîr nitelemesinin müteaddî olmamasıdır. Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli’l-hamse*, 168. Ancak bunun tatmin edici bir cevap olmadığı açıktır.

<sup>995</sup> Nitekim Bağdâdî’nin basîr isminin yanı sıra “râi” (gören) ve “mer’î” (görülen) nitelemelerini de Allah’ın ismi olarak ifade ettiğini görmekteyiz. Ona göre bu isimler basîr ismi gibi doğrudan naslarda bulunmasa da mânasına Kur’an delâlet ettiği gibi Allah’a izâfeleri noktasında icmâ da söz konusudur. Bkz. Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 242b-243a.

<sup>996</sup> Genel kabulde kastettiğimiz sıradan insanların baş gözleriyle dünyada Allah’ı görmesi hakkındadır. Yoksa miraçta Hz. Peygamber’in Allah’ı gördüğü veya müminlerin rüyada Allah’ı görebileceği hususları birçok kimsenin kabul ettiği hususlardır. Bu konu hakkında bkz. Temel Yeşilyurt, “Rü’yetullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 2008), 35: 311-312.

Öte yandan bir şeyin görülmesinin illeti araz olması da değildir. Çünkü araz olmayan şeyleri de görürüz. Ayrıca bu illet mâlum ve mezkûr olma da değildir. Eğer böyle olsaydı, ma'dûmun görülebilir olması gerekirdi. Yine görülebilirliğin illeti hâdis olmak da değildir. Böyle olsaydı bütün hâdis şeylerin görülebilmesi gerekirdi. Bütün bu ihtimallerin görmenin illeti olamayacağını ortaya koyduktan sonra Bağdâdî, söz konusu illetin “var olmak” olduğunun açığa çıktığını söylemiştir. Dolayısıyla var olan şeylerin görülmesi mümkündür. Allah Teâlâ'da var olduğu için O'nun da görülmesi mümkündür.<sup>997</sup>

Daha sonra Bağdâdî Allah'ın görülmesinin imkânına âyetlerden deliller de getirmiştir. Örneğin Hz. Mûsâ “*Rabbim göster kendini bakayım sana.*” (el-A'râf 7/143) âyetinde ifade edildiği üzere Allah'ı görmek istemiştir. Hz. Mûsâ bu talepte bulunurken iki ihtimal söz konusudur. Hz. Mûsâ ya rü'yetin mümkün olduğunu ya da imkânsız olduğunu düşünmektedir. İmkânsız olduğunu düşünseydi, bu talepte bulunması uygun olmazdı. Zira peygamberler Allah'ın sıfatlarında yanlış bir düşünceye ve inanca kapılmaktan mâsumdurlar. O halde Hz. Mûsâ bunun mümkün olduğunu düşünmektedir. Bahsi geçen mâsumluk nedeniyle de mümkün olmasının doğru olduğu ortaya çıkar.<sup>998</sup>

Bu noktada, rü'yetin mümkün olmamasına rağmen Hz. Mûsâ'nın kavmi için bu istekte bulunduğu iddiası da söz konusudur.<sup>999</sup> Zira kavmi “*Allah'ı açıktan görmedikçe sana iman etmeyiz.*” (el-Bakara 2/55) demişlerdir. Bağdâdî bu iddianın isabetli olmadığını söylemiş, eğer böyle olsaydı âyet “*Kavmin beni görmek istiyorlar, onlar beni göremezler.*” şeklinde olacağını belirtmiştir. Ayrıca ona göre rü'yet muhal olsaydı, kavmi istese dahi Hz. Mûsâ Allah'tan bu talepte bulunmazdı. Nitekim “*Onların ilâhları olduğu gibi bize de bir ilâh yap.*” (el-A'râf 7/138) şeklinde imkânsız bir istekte bulduklarında, Hz. Mûsâ “*Siz cahil bir topluluksunuz.*” (el-A'râf 7/138) demiş, Allah'tan cevap beklememiştir.<sup>1000</sup>

Bağdâdî rü'yetin gerçekleşeceğine dair âyetlerin bulunduğunu da ifade etmiştir. Örneğin “*Yüzler o gün aydınlıktır ve rablerine nâzırdır/bakıyordur.*” (el-Kıyâmet 75/22-

---

<sup>997</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 120.

<sup>998</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 120.

<sup>999</sup> Bu iddia ve sonucu olan tartışmalarla ilgili bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, 263-265.

<sup>1000</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 120.

23) âyeti böyledir. Bu âyeti rü’yeti ifade etmeyecek şekilde, âyetteki nazar kelimesini “beklemek” olarak değerlendirip dolayısıyla âyetin Allah’ın sevabını beklemek anlamında te’vilini ise Bağdâdî tutarsız bulmuştur. Ona göre nazar beklemek mânasında olduğunda “ıla” harf-i ceriyle kullanılamaz. “İla” harf-i ceriyle kullanıldığı halde beklemek ifade ettiğine dair şiirlerden getirilen örneklerde ise beklemek anlamının bulunmadığı üzerinde durmuştur.<sup>1001</sup>

Rü’yetin imkânsızlığına “*Beni göremeyeceksin.*” (el-A‘râf 7/143) ifadesindeki ebedîyyet ifade eden “len” harfinin delil olarak görülmesine müellif itiraz etmiştir. Ona göre bu edat dünyada ebediyyen görülmeyeceğini ifade eder. Zira Yahudiler’in “Ahiret sadece bize aittir.” iddiasına karşı Allah Teâlâ “hadi ölümü isteyin” diye emredip sonrasında da yine “len” edatıyla “*Ölümü asla istemeyecekler.*” (el-Bakara 2/94) buyurmuştur. Eğer “len” ahireti de kapsayacak şekilde olumsuzluğun devamını ifade etseydi, kâfirlerin ahirette de ölümü istememeleri gerekirdi. Halbuki kafirler azaptan kurtulmak için ahirette ölümü isteyeceklerdir.<sup>1002</sup>

Müellife göre aklen mümkün olan rü’yetullahın, âyetlerden de mümkün olduğu hatta vâki olacağı anlaşılmaktadır. Bu noktada rü’yetullahı ifade eden hadîslere ise müellif değinmemiştir. Muhtemelen bu meselenin hadislerle tartışmaya taşınması nedeniyle hadislerden delil getirmeye gerek görmemiştir. Öte yandan muhaliflerin söz konusu hadislerin sübûtuna yönelik itirazları olabileceği için delillendirmeyi aklî imkân üzerine bina edip tartışmayı sübutu kesin olan âyetler üzerinden sürdürdüğünü de söyleyebiliriz.

Sonuç olarak Bağdâdî’ye göre Allah teâlâ’nın ezeli bir rü’yet sıfatı olduğu gibi kendisi de hem kendi rü’yetinin hem de başkasının rü’yetinin konusudur.

#### **3.2.4.8. Bekâ**

Bağdâdî’ye göre bekâ kelimesi bir şeyin varlığının devam etmesi anlamındadır. Bâkî de varlığı devam eden demektir. Bekâ ise iki çeşittir. Birincisi Allah Teâlâ’nın bekâsı gibi sonu olmayan ve nihâyete ermeyen bekâdır. İkincisi hâdis varlıkların bekâsı gibi bir

---

<sup>1001</sup> Bağdâdî, *Usûlü’ d-dîn*, 121.

<sup>1002</sup> Bağdâdî, *Usûlü’ d-dîn*, 121. Örneğin “*Cehennemlikler nidâ edip ‘Ya mâlik rabbîn bizi öldürsün’ diyecekler, Mâlik ise ‘Siz burada kalıcılarınsınız.’ diyecektir.*” (ez-Zuhrûf 43/77) âyetinde bu talep söz konusudur. Yine “*Cehennemden dar bir yerine atılınca helâk olmayı/ölmeyi isteyeceklerdir.*” (el-Furkân 25/13) âyetinde de cehennemliklerin ölümü temenni ettikleri anlaşılmaktadır.



müddete kadar olan bekâdır ki bu bekânın bir sonu olup iki tarafından yoklukla kuşatılmıştır. Bu ikinci bekâyı veren ve bu devamı sağlayan da Allah Teâlâ'dır. Bekânın mânasını bu şekilde ortaya koyan müellif, farklı grupların bekâ tanımlarının eleştirisine de yer vermiştir. Ona göre Ebû Hâşim'in bekâyı “üzerinden iki zaman geçme” olarak tanımlaması sorunludur. Zira Allah ezelde bâkî olmakla birlikte üzerinden iki zaman geçmiş değildir. Yine Kerrâmiyye'nin bekâyı mevcut olmakla eşitlemesini de hatalı bulan Bağdâdî, bu görüşü daha önce kimsenin dile getirmediği aykırı bir görüş olarak değerlendirmiştir. Bu iddianın doğru olması durumunda mevcut ve bâkî kelimelerinin birbirleri yerine kullanılabilmesi gerektiğini ifade etmiş, böyle bir durumun söz konusu olmadığını eklemiştir.<sup>1003</sup> Netice olarak müellife göre hem Allah'ın hem de varlıkların bekâsını tanımlamada doğru olan “devam etme” mefhumunu esas almaktır. Fakat Allah'ın bekâsının bir sonu yokken kulların bekâsı Allah'ın yaratmasına bağlı olup sonludur.

Devam etme anlamındaki bekâ bir şeyin zâtının ötesinde bir mâna ifade eder mi? Bu noktada Bağdâdî hem şâhidde hem de gâipte bekânın zâtın ötesinde bir mâna olduğunu söylemiştir. Ancak ona göre Allah'ın bekâsı ile mahlûkâtın bekâsı arasında temel bir fark vardır. Allah'ın bekâsı ezelî ve ebedî bir sıfatı iken, mahlûkâtın bekâsı bir araz olup anbean yenilenir.<sup>1004</sup> Ancak bazı mu'tezilîler bütün arazları, bazıları da renk ve koku gibi bazı arazları bâkî olarak kabul etmişlerdir. Bağdâdî'nin de içinde bulunduğu Ehl-i sünnet kelâmcıları ise arazın arazla kâim olması mümkün olmadığı için arazların bekâsını imkânsız olarak değerlendirmişlerdir.<sup>1005</sup> Öte yandan arazlar ikinci vakitte devam edemezken cevherlerin ise ikinci vakitte devam etmesi de devam etmeyip yok olması da mümkündür. Hem cevher hem de arazların devam etmemesi yani yok olması ise “fena”dır. Bağdâdî fena mefhumunun bir mâna olarak değerlendirilmesini doğru bulmamış, bekânın olmamasından ibaret ademî bir mefhûm görmüştür.<sup>1006</sup>

---

<sup>1003</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 78a.

<sup>1004</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 61-62.

<sup>1005</sup> Nitekim Cüveynî arazın bir bekâ ile bâkî olmasını kabul etmediği için arazların bekâsının neden imkânsız olduğunu açıklamak zorunda kalmıştır. Cevap olarak ise arazların devam etmesi durumunda yok olmalarının imkânsız olacağını ileri sürmüştür. Bu ise ona göre müşâhede ettiğimiz varlığın değişken yüzünü inkâr anlamına gelir. Bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, 133-134.

<sup>1006</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 79b-80a.

Allah'ı bâkî olarak nitelemede ve fenanın kendisi için imkânsız olduğunda ittifak bulunur. Fakat bir mâna olarak bekâ sıfatının varlığı ise tartışmaya konu olmuştur.<sup>1007</sup> Bağdâdî Cübbâî ve Ebû Hâşim gibi Basra Mu'tezilesi'nin bekâyı gâipte de şâhidde de bir mâna olarak görmediklerini söylemiştir. Ka'bî'nin bakîyi şâhidde bekâ mânası ile bâkî görürken gâipte yani Allah için mâna olmaksızın kendiyi bâkî olarak değerlendirdiğini aktarmıştır.<sup>1008</sup> Bâkîllânî hariç Ehl-i sünnet kelâmcılarının Allah'ın bir mâna olan bekâ sıfatıyla bâkî olduğu görüşünde olduklarını söylemiştir. Bâkîllânî'nin ise bekâyı bir şeyin varlığından daha fazla bir anlam ifade etmediği gerekçesiyle mâna sıfatı olarak değerlendirmedeğini belirtmiştir. Ona göre Allah Teâlâ bir mânadan ötürü değil zâtıyla bâkîdir.<sup>1009</sup> Bağdâdî ise sırf var olma ile bu var olmanın diğer bir zamanda da bulunması arasındaki farkın hem gâip hem de şâhid için bekâ mânasını ifade ettiğini düşünmüş<sup>1010</sup> Ehl-i sünnet kelâmcılarını genelinin görüşünü isabetli bulmuştur.

Bağdâdî bekâ sıfatını kabul eden Ehl-i sünnet kelâmcılarının bâkîyi tanımlamaya bağlı olarak sıfatların bekâsı hususunda ihtilaf ettiklerini ifade etmiştir. Buna göre Kalânîsî ve İbn Küllâb el-Basrî gibi ilk dönem Ehl-i sünnet kelâmcıları bâkîyi bekânın kendisinde kâim olduğu şey olarak görmüş, bu mânanın zâtla kâim olmasına dikkat çekmişlerdir. Bekâ bu şekilde değerlendirildiğinde “Allah'ın zâtı bâkîdir.” denildiği gibi “Mâna sıfatları bâkîdir.” denilemez. Zira bu sıfatlar zaten mâna oldukları için kendileriyle bekâ mânası kâim olamaz. Ancak bu sıfatların yokluğu imkânsız olduğu için kendilerine fâni de denemez. Aynı şekilde bekâ sıfatı da bâkî veya fâni olarak nitelenemez. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî ise bâkîyi “bekâsı olan” şeklinde tarif etmiş, bekânın bâkînin kendisiyle kâim olmasını şart koşmamıştır. Ona göre bekâ bâkînin kendisiyle kâim olduğu gibi gayrisi

---

<sup>1007</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 64a, 82b.

<sup>1008</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 78a.

<sup>1009</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 127-128. Esasında Bâkîllânî'nin eserlerine bakıldığı zaman çok net olarak bu görüşü tercih ettiğini görememekteyiz. Nitekim *et-Temhîd*'deki ifadelerine göre Bâkîllânî'nin bekâyı bir mâna sıfatı olarak kabul ettiği söylenebilir. Bkz. Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 299. Ancak *el-İnsâf*'ta bâkî olmayı varlığı devam etme olarak değerlendirmesi ise mâna sıfatı olarak kabul etmediği şeklinde yorumlanabilir. Bkz. Bâkîllânî, *el-İnsâf*, 35. Şunu söylemek gerekir ki Bâkîllânî'nin kendi eserlerinden bu meseledeki görüşünü tespit etmek zordur. Ancak Bağdâdî'nin bu meseledeki net tutumuyla Bâkîllânî'nin bekâyı bir mâna olarak görmediğini anlamaktayız. Bu konuyla ilgili ayrıca bkz. Karadaş, *Bâkîllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, 97-98. Bâkîllânî'nin bu tutumunu Kuşeyrî, Cüveynî ve Râzî gibi isimlerin sürdürdüğü de ifade edilmiştir. Bkz. Süleyman Akkuş, *Bir Kelâmcı Olarak Kuşeyrî* (İstanbul: Değişim Yayınları, 2009), 164.

<sup>1010</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 128; *el-Esmâ*, vr. 79a. Bekânın hangi sıfat kategorisinde değerlendirileceği tartışmalarıyla ilgili ayrıca bkz. Metin Yurdağür, “Bekâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5: 359.

olmayanla da kâim olabilir. Esasında şâhidde bekânın bâkînin kendisiyle kâim olduğu noktasında İmâm Eş'arî'nin bir muhalefeti yoktur. Ancak Allah Teâlâ'nın sıfatlarını da bâkî olarak nitelemek için sadece sıfatlarla ilgili böyle bir görüş ileri sürmüştür. Bu görüşe göre Allah bekâyla bâkîdir. Bekâ sıfatı ise kendisiyle bâkîdir. Diğer mâna sıfatları ise Allah'ın bekâsıyla bâkîdir. Bağdâdî'ye göre her iki anlayış da ezeli bekâ sıfatını kabul anlamına gelir.<sup>1011</sup> Bu nedenle olsa gerek iki görüş arasında bir tercih bildirmemiştir. Ancak genel üslubundan Eş'arî'nin görüşüne daha yakın olduğunu söyleyebiliriz.

Bâkî olmak için bekânın kâim olacağı bir mahalli şart görmeyen Eş'arî'nin bu anlayışına göre Allah Teâlâ ile kâim ezeli sıfatları bekâ ile bâkîdirler. Fakat bu bekânın ne ile bâkî olduğu hakkında takipçileri arasında değişik anlayışlar söz konusudur. Ebû İshâk İsferyânî'ye göre bekâ sıfatının bekâsı kendisi olduğu gibi, her sıfatın bekâsı da o sıfatın kendisinden ibarettir. Bazılarına göre de Allah'ın bekâ sıfatı aynı zamanda sıfatlarının da bekâsıdır. Yalnız bu iki görüşe de itirazlar vardır. Şöyle ki, bir sıfatın bekâsının kendisi olmasını veya Allah'ın bekâsının diğer sıfatların bekâsı olmasını kabul ederken, Mu'tezile'nin Allah'ın nefsi ile âlim ve kâdir olmasına nasıl itiraz edilebilir? Bu itiraza karşı Bağdâdî, Mu'tezile'nin iddiasında ortaya çıkan sorunların, bu kabulde ortaya çıkmadığını söylemiştir. Ona göre Allah nefsiyle âlim ve kâdir olması durumunda nefsinin ilim olması gerekir. İlim âlim, kudret kâdir olamayacağı için bu durumda Allah'a âlim ve kâdir denemez. Halbuki sıfatların bekâsının kendileriyle olması durumunda, hem sıfatların hem de müştaklarının hem bekâ hem de bâkî olmasında sorun oluşmayacaktır.<sup>1012</sup>

Sonuç olarak Bağdâdî'ye göre bir şeyin varlığı ile ikinci vakitte de var oluşunun devam etmesi arasındaki zorunlu fark nedeniyle, devâm etme anlamındaki bekâ hem şâhid hem de gâipte zâtın ötesinde bir mânadır. Ancak şâhidde bu mâna bir arazken gâipte Allah'ın ezeli sıfatıdır. Allah'ın bâkî olduğu ezeli bekâ sıfatı ile sair ezeli sıfatları ise ya bekâ sıfatıyla bâkîdirler, ya da bekâları kendilerinden ibarettir.

---

<sup>1011</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 78a-78b, 79a.

<sup>1012</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 82b-83a; *Usûlü'd-dîn*, 128.

### 3.3. Fiilî Sıfatlar

Allah'ın isimlerinin birçoğunun Allah'ın fiillerine delâlet ettiği, Allah'ın bu fiili meydana getirme özelliğinin ise fiilî sıfat olarak ifade edildiği daha evvel geçmişti. Fiillerin hâdis olduğu ise herkesin kabul ettiği bir gerçektir. Örneğin Allah'ın hâlık ismi mahlûkun var edilmesini ifade eder. Var etme yani tahlîk ise fiilî sıfat olacaktır. Kezâ rezzâk ismi terzîk sıfatını gerektirir. İşte tartışmada söz konusu sıfatlarla hâdis fiilin nasıl bir ilişkisi olduğu noktasında çıkmaktadır. Hanefî-Mâtürîdîler söz konusu sıfatları hâdis fiillerden ayırıştırıp bu sıfatları ezeli sıfatlar olarak değerlendirmişlerdir. Nitekim ilk akâid metinlerinden olan Ebû Hanîfe'nin *Fıkhü'l-ekber* isimli eserinde bu sıfatların mâna sıfatları yanında ezeli sıfatlar olarak zikredildiklerini görürüz.<sup>1013</sup> Eş'arîler ise bu sıfatlarla hâdis fiilleri aynı görürler. Hâdis fiil nedeniyle hak edildiği için de fiilî sıfatları ezeli olarak değerlendirmezler.<sup>1014</sup> Hanefî-Matürîdî çevreler Ebû Hanîfe'nin de etkisiyle bütün fiilî sıfatları ma'dûmu yokluktan varlığa çıkarmak anlamındaki "tekvin" kavramı altında toplayıp mâna sıfatlarının bir kısmı olarak ele almışlardır.<sup>1015</sup> Fiilî sıfatların ezeliği noktasında ilk dönem selefîn tavrının da benzer olduğu ifade edilmiştir.<sup>1016</sup>

Bağdâdî ise Mütakaddim Ehl-i sünnet kelâmcılarını ve Eş'arî'yi takip ederek Allah Teâlâ'nın bazı isimlerinin fiillerinden türediğini, dolayısıyla bu isimlerin fiiller gerçekleşmeden önce var olmadığını yani ezeli olmadıklarını düşünmüştür.<sup>1017</sup> Bu nedenle Bağdâdî'nin esmâ-i hüsnâ şerhinde hâlık, bârî', musavvir, rezzâk, ğaffâr vb. fiile bağlı isimlerin tamamını ezeli olmayan sıfat olarak nitelediğini görmekteyiz. Ancak

---

<sup>1013</sup> Ebû Hanîfe, "Fıkhü'l-ekber", *İmâm-ı Azamın Beş Eseri*, 70.

<sup>1014</sup> Bkz. Bakıllânî, *et-Temhid*, 262; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 69; Neseî, *Tebîratü'l-edille*, 1: 400; Nureddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebû Bekir es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidaye*, thk. Muhammed Aruçi (İstanbul: Dâru İbn Hazm, 1435/2014), 136; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 120. Öte yandan Eş'arîler gibi Mu'tezile de fiilî sıfatları hâdis olarak görür. Bkz. Tevfik Yücedoğru, "Tekvin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 388-399. Ancak Mu'tezile kelâm sıfatını da hâdis kabul ettiği için Eş'arîler için gündeme gelen sorunlar onlar için söz konusu olmaz.

<sup>1015</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 127; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 69; Neseî, *Tebîratü'l-edille*, 1: 400; Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidaye*, 135.

<sup>1016</sup> Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, 73. Ayrıca bkz. Hikmet Yağlı Mavil, "Kelâmî Bir problem Olarak Fiilî Sıfatlar", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/5 (Bahar 2015): 178-179. Hatta zıt uçlar şeklinde değerlendirilen Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve İbn Teymiyye'nin dahi yaratmanın sonradan hak edilmiş bir sıfat olmasına itiraz bakımından birleştikleri ifade edilmiştir. Bu konu hakkında kapsamlı bilgi için bkz. Emrah Kaya, "Sonsuz Tecellî ve Daimî Yaratma: İbn Arabî ve İbn Teymiyye'nin Yaratma Meselesine Ezeli Fiil Olarak Bakışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 57/2 (2016): 69-96.

<sup>1017</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 41b. Krş. Aruçi, 195.

bu noktada Bağdâdî açısından bir çelişkiden bahsedebiliriz. Zira bu sıfatların birçoğu aynı zamanda Allah'ın ezeli kelâm sıfatı olan Kur'an'da da bulunurlar. Bu nedendir ki Bâkılânî bu isimlerin Allah'ın kelâmı olduğunun söylenmesi gerektiğini vurgulayıp<sup>1018</sup> bir açıdan söz konusu isimlerin ezeli olduğunu belirtmiş olmaktadır. Öte yandan Gazzâlî bu isimlerin “kılıcın kesici olması” örneğinde olduğu gibi ezelde bilkuvve var olduğunu, hâdis fiille ise bilfiil gerçekleştiğini ifade etmiştir.<sup>1019</sup> Bu şekilde tekvin sıfatı noktasında Mâtürîdîler ile Eş'arîler arasında orta bir yol bulmuştur. Bağdâdî'nin ise, her ne kadar açıkça ifade etmemiş olsa da, çelişkiye düşmüş olmaması için en azından Allah'ın kelâmında bulunmaları itibariyle söz konusu isimlerin bilkuvve ezelde var olduklarını kabul ettiğini, fakat fiil nedeniyle hak edilmeleri bakımından yani bilfiil ise hâdis sıfatlar olarak gördüğünü varsaymamız gerekir.

Esasında tartışmanın iki ana tarafının Mâtürîdîler ve Eş'arîler arasında olması sonraki süreç açısından dır. Fakat Bağdâdî'nin Mâtürîdîler'in bu düşüncesinden haberdar olduğunu söyleyemeyiz. Bu nedendir ki o, halkı mahlûktan ayrı kabul edip söz konusu sıfatları ezeli olarak gören Kerrâmiyye ile bu tartışmayı yürütmüştür.

Kerrâmiyye Allah Teâlâ'nın ezelde fiillerinden türemiş isimlerle -bu fiillerin ezeli olması imkânsız olmakla birlikte- mevsuf olup daha varlıklar yokken ezelde “hâlık”, “fâil”, “muhtdis” ve “râzık” olduğu kanatindedir. Esasında Kerrâmiyye bu gibi nitelermeleri Allah'ın ezelde rızık vermesi veya yaratması şeklinde değerlendirmemiştir. Onlara göre bu nitelermeler Allah'ın ezelde bir “râzikiyet/rızık vermeyle” râzık, bir “hâlıkıyet/yaratıcılık” ile de hâlık olmasını ifade eder. Râzikiyyet rızık vermeye kudretinin olması, hâlıkıyetse yaratmaya kudretinin olmasıdır. Dolayısıyla burada kudret-rızık ve kudret-halk gibi kavramlar söz konusudur. Ancak kudret kadîmken rızık ve halk ise Allah'ın zâtında gerçekleşen hâdis arazlardır. Âlemdeki bütün yaratılmışlar Allah'ın zâtında meydana gelen hâdis halkla yaratılmış olup kudretiyle yaratılmış değildir. İşte bu halk mahlûktan başka olduğu gibi kadîm de değildir.<sup>1020</sup> Diğer bir deyişle âlemde var olan cisim ve arazların tamamı mahlûk olup halk değildir. “Halk”lar

---

<sup>1018</sup> Bâkılânî, *et-Temhîd*, 262.

<sup>1019</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, 17. Bu şekilde Mâtürîdîler'in Eş'arîler'e karşı yönelttiği Allah'ın ezelde kendisini övdüğü isimlerin gerçekliğinin olmayacağı şeklindeki en güçlü eleştiri de cevaplandırılmış olmaktadır. Bu eleştiriyle ilgili bkz. Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 1: 465.

<sup>1020</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 41b, 108b. Krş. Aruçi, 195-196.

ise Allah'ın zâtında meydana gelen arazlardır. Ayrıca halk mahlûka tekaddüm etmesi gereken mahlûkun sebebi veya illetidir.<sup>1021</sup> Dolayısıyla Allah'ın hâlık ve râzık vasıfları izâfetsiz mutlak olarak kullanıldıklarında ezeldirler. Muayyen şahıs ve şeylere izâfe edilerek kullanıldıklarında ise ancak bu şeyler var olurken veya var olduktan sonra söz konusu olabilirler.<sup>1022</sup>

Esasında Kerrâmiyye'nin bu görüşünün Mâtürîdîler'in görüşüyle öz itibariyle aynı olduğunu söyleyemeyiz. Zirâ Kerrâmiyye'ye göre ezelde hâdis fiilleri ilgilendiren mücerret bu isimlendirmeler ve kudret sıfatıdır. Fakat Mâtürîdîler tekvini irade ve kudret sıfatından ayrı bir diğer ezeli mâna sıfatı olarak ifade ederler.<sup>1023</sup> Bu açıdan Kerrâmiyye'nin halk dediği ile Mâtürîdîler'in tekvin dediği aynı şey değildir. Ancak Bağdâdî'nin Kerrâmiyye'ye yönelik yürüttüğü bu tartışmada fiilî sıfatların hâdis olduğunu ve halkın mahlûkla aynı şey olduğunu vurgulaması Mâtürîdîler ve Eş'arîler arasındaki tartışmanın da ana unsurlarıdır. Fakat Bağdâdî'nin bu tartışmada Mâtürîdîler'i değil sadece Kerrâmiyye'nin muhatabı olduğunu tekrar ifade etmeliyiz.

Kerrâmiyye'nin bu görüşünün en fazla tenkide konu olan kısmı, Allah'ın hâdislere mahal olmasını gerektirecek şekilde “halk”ın araz olarak değerlendirilmesidir. Nitekim Bağdâdî Ebü'l- Hüzeyl'in halkı o şeye “ol” sözü olarak değerlendirip bu “ol” sözünü de mahalli olmayan hâdis bir araz olarak görmesini daha az sapkın görmüştür. Zira en azından Ebü'l-Hüzeyl'in mezkûr görüşü Allah'ı hâdislere mahal kılmamaktadır. Kerrâmiyye'nin bu iddiasının ise Allah'ın hâdislere mahal kıldığı ortadadır.<sup>1024</sup> Ancak Mâtürîdîler'in halkı mahlûktan daha kapsayıcı ifadesiyle tekvini mükevvenen farklı olarak değerlendirmelerinde ne halkı hâdis olarak değerlendirme ne de bunun sonucu olarak Allah'ı hâdislere mahal kılma durumu söz konusudur. Bununla beraber belirttiğimiz üzere Mâtürîdîler'in bu düşüncesinden Bağdâdî'nin haberdar olduğuna dair bir ifadesine rastlayamadık. Ancak tekvin sıfatı hakkında sonraki Mâtürîdî ve Eş'arîler arasındaki en temel tartışma olan tekvinin mükevvenle durumu meselesinin hemen

---

<sup>1021</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 41b. Krş Aruçi, 196-197.

<sup>1022</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 42b. Krş. Aruçi, 199-200. Kerrâmiyye'nin fiilî sıfat anlayışıyla ilgili ayrıca bkz. Süheyr Muhammed Muhtâr, *et-Tecsim inde'l-müslimîn mezhebü'l-Kerrâmiyye* (İskenderiye: Şirketü'l-İskenderiyye, 1971), 239-240.

<sup>1023</sup> Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 2: 80.

<sup>1024</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 42a. Krş. Aruçi, 198-199.

hemen aynısını Bağdâdî'nin halk ve mahlûk kavramlarıyla Kerrâmîyye ile yürüttüğünü görmekteyiz.

Bağdâdî'ye göre halk ve mahlûk aynı olup farklı şeyler olması naslardaki kullanımlar ve dilsel bakımdan sorunludur. Nitekim birçok âyet halkın mahlûktan farklı olduğunu gösterir. Örneğin, “*İşte bu Allah'ın halkıdır (yarattıklarıdır). Gösterin bana O'nun dışındakiler neyi yaratmışlardır.*” (Lokmân 31/11) âyeti ve gökler kastedilerek “*Rahman'ın halkında (yarattıklarında) tefâvüt (anormallik) göremezsin.*” (el-Mülk 67/3) buyurulması vb. âyetler Bağdâdî'ye göre halkın mahlûkla aynı oluşunun delilidir. Zira âyetlerde mahlûklar halk olarak tabir edilmişlerdir.<sup>1025</sup>

Bu delillere karşı “Söz konusu ifadeler mecaz olup kullanımdaki genişlikten kaynaklanmıştır. Aslında hibeyle mevhûb/verilen kastedildiği gibi, halk derken de mahlûk kastedilmiştir.” şeklindeki eleştiriye ise Bağdâdî sözde asıl olanın hakiki anlam oluşu üzerinden cevap vermiştir. Hakiki anlamdan ayrılmamızı gerektirecek bir delil olmadığı müddetçe hakiki anlamın esas olduğunu vurgulamıştır.<sup>1026</sup> “Sarf'ta darb/vurma fiilin sonucu olarak madrubun/vurulan şey ifade edilmesi halk fiilinin sonucu olarak da mahlûkun olmasını dolayısıyla halkla mahlûkun farklı olmasını gerektirir.” şeklindeki eleştiriye ise sarftaki ayrımın bir ölçü olmamasıyla cevap vermiştir. Ayrıca darb ve madrûb arasındaki ilişkinin halk ve mahlûk arasında bulunmadığını söylemiştir. Zira darb olmadan önce de madrûp varken halk olmadan önce mahlûk yoktur.<sup>1027</sup> Yine “*Onları göklerin ve yerin halkına şahit tutmadığım gibi kendi nefislerinin halkına da şahit tutmadım.*” (el-Kehf 18/51) âyetinin yaratılanla yaratma fiilinin ayrıştığına delil olarak kullanılması da ona göre doğru değildir. Çünkü âyetteki “şahit tutma” yardım alma olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla âyet halk ile mahlûk arasında bir ayrım ifade etmemiş olur.<sup>1028</sup>

Görüldüğü üzere hem dildeki hem de naslardaki kullanıma dayanarak “halk”ın sadece yaratmayı ifade ettiği söylenebildiği gibi yaratılanı ifade ettiği de söylenebilir. Kerrâmîyye'nin söz konusu anlayışında hâlık ve mahlûk arasında vasıta konumunda

---

<sup>1025</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 42b-43a. Krş. Aruçi, 201.

<sup>1026</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 43b. Krş. Aruçi, 204.

<sup>1027</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 44b-45a. Krş. Aruçi, 208.

<sup>1028</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 44b-45a. Krş. Aruçi, 208.

hâdis bir halk vardır. Bağdâdî ise hâlik ile mahlûk arasında bir vasita olmayıp mahlûku halıkın fiilinden yani halkından ibaret görmüştür. Mâtürîdîler de Kerrâmiyye'ye benzer şekilde Allah'ın yarattığı ile yaratma sıfatı arasında fark görmüşlerdir. Fakat Kerrâmiyye bu yaratmayı yani halkı hâdis olarak görürken Mâtürîdîler ezeli olarak değerlendirmişlerdir. Fakat Bağdâdî bu meselede sadece Kerrâmiyye'yi muhatap aldığı için biraz avantajlı olarak tartışmaya başladığını söyleyebiliriz. Zira Kerrâmiyye'nin bu anlayışıyla Allah'ın zâtını hâdislere mahal kılması, İslâm ümmetinin genelinin reddettiği bir durumdur. Bu nedenle Bağdâdî bu nokta üzerinden daha etkili tenkitler yöneltmiştir. Belki de Allah'ı hâdislere mahal kılmaları müellifi bu ölçüde sert muhalefete yöneltmiştir. Bu noktada, eğer müellif Allah'ı hâdislere mahal kılmaksızın fiilî sıfatları ezeli kabul eden Mâtürîdî anlayışa muhatap olsaydı, acaba nasıl bir duruş sergilerdi? sorusu akla gelmektedir. Kanaatimizce müellif, Eş'arî anlayıştan ayrılmaya da bu ölçüde sert bir muhalefet yapmayabilirdi.

### 3.4. Haberî/Müteşâbih Sıfatlar

Naslarda Allah'a izâfe edilen ve zahirleri teşbih ifade eden “yed/el”, “vech/yüz”, “ayn/göz” benzeri birçok niteleme yer almaktadır. Bu gibi nitelemelerle ilgili İslâm düşüncesinde farklı tutumlar söz konusudur. Örneğin Müşebbihe bu nasları zahiri üzere değerlendirip bilinen anlamda Allah'ın eli, yüzü, gözü vb. olduğunu söylemiştir. İlk dönem Ehl-i sünnet kelâmcıları ve Ehl-i hadîs ise bu gibi nitelemeleri zahirleri üzere değerlendirmemle birlikte başka bir anlama hamletmekten yani te'vilden de kaçınmışlardır. Onlara göre bu gibi nitelemeler ilâhî niteliğe sahip sıfatlar olup gerçek anlamlarını ancak Allah bilebilir. Mu'tezile ve müteahhir dönem Sünnî kelâmcılar ise bu gibi nitelemeleri sıfat olarak görmemiş teşbihten kaçınarak dilin imkânları çerçevesinde te'vil etmişlerdir.<sup>1029</sup>

---

<sup>1029</sup> Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs fî ilmi'l-keîâm* (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî ve Evlâdudu, 1935), 181; Kılıç Aslan Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Te'vil* (Ankara: İslâm Yayınları, 2017), 285; Çelebi, “Sıfat”, 37: 102. Fethi Kerim Kazanç, “Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 8/1 (2010): 103-116. Ayrıca bu konu hakkında müstakil bir çalışma için bkz. Zübeyir Bulut, *Haberî Sıfatlar: Anlama yöntemleri ve Yorumlar* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 55-99.



Haberî sıfat tabirini ilk olarak dile getirenin İbn Teymiyye olduğu söylene de<sup>1030</sup> Şehristânî'nin bu gibi nitelermeler için "haberî sıfat" tabirinin kullanıldığını belirtmesi<sup>1031</sup>, mezkûr kullanımın daha eskilere dayandığını gösterir. Söz konusu nitelermeleri ifade için haberî sıfat tabirinin kullanılmasına gerekçe olarak ise diğerk sıfatlara Allah'ın fiillerinden ulaşılabilse de haberî sıfatlara ancak haberle ulaşılabilmesi gösterilmiştir.<sup>1032</sup> Ancak haberî sıfat tabirinin bu gibi nitelermeler için kullanılması, böyle bir sıfat kategorisinin herkes tarafından kabul edilmesi olarak anlaşılmalıdır. Zira müteahhir dönem birçok kelâmcı bu gibi nitelermeleri te'vil edip bir sıfat olarak değerklendirmemiştir. Nitekim hem İcî hem de Tefâtânî bu nitelermelerden bazıları için "zâta zâit bir sıfat olduğu hakkında tartışma bulunan sıfatlar" tabirini kullanmış<sup>1033</sup> doğrudan sıfat olarak ifade etmemişlerdir.

Mu'tezile'nin bu gibi nitelermeleri te'vil etmesi bilinen bir gerçektir. Fakat Ehl-i Sünnet kelâmında bu sıfatların te'vili müteahhir dönemde söz konusu olmuştur. İlk dönem kelâmcıları ise muhaddislerin tavrına benzer şekilde, söz konusu nitelermeleri sıfatlar olarak değerklendirmiş ve te'vil edilmelerine şiddetle karşı çıkmışlardır. Ancak Mâtürîdîler'de Mâtürîdî'nin kendisiyle Eş'arîler'de ise İbn Fûrek'le birlikte haberî sıfatlar te'vil edilmeye başlanmıştır.<sup>1034</sup> İbn Fûrek'in haberî sıfatların te'viliyle ilgili *Müşkilü'l-hadîs* isimli eserinde bu gibi nasların tamamını te'vil edildiğini görebiliriz.<sup>1035</sup> Bağdâdî'ye de aynı muhtevada bir eser nispet edilmektedir. Bu eser her ne kadar elimize ulaşmasa da elimizdeki kitaplarında yaptığı te'villere bakacak olursak, haberî sıfatların te'vili noktasında İbn Fûrek'in yoğun etkisi altında olduğunu görebiliriz. Bu kategorideki birçok nassı Bağdâdî te'vil etmiştir. Nitekim tenzîhî sıfatlar kısmında bunun birçok örneği geçmişti.

---

<sup>1030</sup> Metin Yurdağür, "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983): 251-252.

<sup>1031</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 1: 73.

<sup>1032</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 1: 73; Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Te'vil*, 2283.

<sup>1033</sup> Bkz. İcî, *Mevâkıf*, 297; Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsid*, 2: 80.

<sup>1034</sup> Bu konu hakkında bkz. Eyibil, "Ehl-i Sünnet Kelâmında Haberî Sıfatların Te'vili Meselesi", 668-688. Hüseyin Doğan te'vili Bağdâdî ile başladığı izlenimini veren ifadeler de bulunmaktadır. Bk. Hüseyin Doğan, 'Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Tanrı- Âlem Anlayışı, *Usûl: İslâm Araştırmaları* 18 (2012): 69-71. Bunun hata olduğunu belirtmeliyiz.

<sup>1035</sup> Bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, 13-20.

Bağdâdî bu gibi nitelermeleri sıfat olarak görmeyi, Sıfâtiyye'nin yani sıfatları kabul edenlerin bir kısmının görüşü olarak ifade etmiş, isabetli bulmamıştır. Ona göre örneğin “ayn/göz” ifadesi Allah'ın görmesi, “vech/yüz” ifadesi zâtı anlamına gelir.<sup>1036</sup> Dolayısıyla bu gibi nitelermeler zâhirleri dışında dilin ifade alanı içerisinde Allah'a yaraşır başka bir mânayı ifade ederler.

Bağdâdî sübûtî sıfatlar bahsinde haberî sıfat kategorisindeki bazı nitelermeleri ele almıştır. Ancak Bağdâdî sadece dört nitelermeyi bu bahiste ele alıp bu nitelermelerin te'villerini yapmış, sıfat olmadıklarını söylemiştir. Bu nitelermeler “ayn”, “vech”, “yed” ve “istivâ”dır.<sup>1037</sup> Aslında muhaddislere göre bu kategoride birçok sıfat vardır. Fakat kelâmcılar belli sıfatlarla sınırlandırmışlardır. Örneğin Bâkılânî “yed” ve “vech” gibi haberî sıfatları kabul ederken “rıza” ve “gazap” gibi bu kategorideki nitelermeleri irade sıfatına râci görmüştür.<sup>1038</sup> Görebildiğimiz kadarıyla Bağdâdî sıfat kategorisinde olmasa da o kategoride tartışılabilir olarak sadece bu nitelermelere yer vermiştir. Bu gibi nitelermelerin te'villeri üzerinde tenzihât kısmında yeterince durulduğu için burada Bağdâdî'nin sıfatlar bahsinde zikrettiği dört nitelermenin üzerinde durulacaktır.

#### 3.4.4.1. Vech

Birçok âyette Allah'a “vech/yüz” nispet edilmiştir.<sup>1039</sup> Bağdâdî Allah'a nispet edilen vechin Müşebbihe'nin düşündüğü anlamda bir uzuv olamayacağını söylemiştir. Bununla beraber vechi Allah'ın bir sıfatı olarak değerlendirmeyi de isabetli görmemiştir. Ona göre Allah'a nispet edilen vech ifadesi Allah'ın zâtını ifade eder. Nitekim “*Celâl ve ikrâm sahibi Rabbinin vechi bâkî kalır.*” (er-Rahmân 55/27) âyetinde “zü”nün vechin sıfatı olarak merfû gelmesi de bunu gösterir. Zira eğer “rab” ifadesinin sıfatı olsaydı “zî” şeklinde mecrûr olarak gelirdi. Dolayısıyla celâl ve ikrâmın her

---

<sup>1036</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 128-129.

<sup>1037</sup> Bkz. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 128-133.

<sup>1038</sup> Karadaş, Bâkılânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru, 107; Eyibil, “Ehl-i Sünnet Kelâmında Haberî sıfatların Te'vili Meselesi”, 676.

<sup>1039</sup> Örneğin “*Yeryüzündeki bütün her şey yok olacaktır. Sadece Celâl ve ikrâm sahibi Rabbinin vechi bâkî kalacaktır.*”, (er-Rahmân 55/26-27). “*Onun vechi müstesna her şey helâk olacaktır.*” (el-Kasas 28/88) vb. birçok âyette vech Allah'a nispet edilmiştir.

ikisinin sahibi Allah'ın bir sıfatı olmayacağı için vech ifadesiyle ne bir uzuv ne de bir sıfat kastedilmeyip doğrudan Allah'ın zâtı ifade edilmiştir.<sup>1040</sup>

#### 3.4.4.2. Ayn

Bağdâdî'ye göre birçok âyette Allah'a izâfe edilen<sup>1041</sup> “ayn/göz” ifadesi de uzuv mânasında olmadığı gibi bir sıfat da değildir. Aksine bu âyetlerdeki göz ifadesi Allah'ın görmesini ifade eder. Örneğin “*Gemi gözlerimiz önünde akıp gidiyordu.*” (el-Kamer 54/14) âyetindeki “gözlerimiz önünde” ifadesi “koruması altında, ilmiyle ve ilmi dâhilinde” anlamındadır. Çünkü birine “Bunu benim gözümle yap.” demek “Benim bilgimle ve kontrolüm dâhilinde yap.” demektir. Benzer şekilde müellif “*Gözümüz üzere yetişsin.*” (et-Tâhâ 20/39) şeklindeki âyeti de “Görmemiz, duymamız üzere yetişsin.” şeklinde te'vil etmiş<sup>1042</sup>, bu şekilde ayn ifadesinin gözü önünde ve kontrolü altında olma anlamlarını vurgulamıştır. Buna göre ise söz konusu ifade zahiri anlamında olmadığı gibi mânası hiçbir şekilde bilinmeyen bir esrarengizlik taşımamakta, dildeki bir ifade tarzından ibaret olmaktadır.

#### 3.4.4.3. Yed

Naslarda Allah'a “yed/el” ve “yedeyn/iki el” nispetleri bulunmaktadır. Örneğin “*Allahın eli onların elinin üstündedir.*” (el-Fetih 48/10) âyetinde Allah'a el nispet edilmiştir. Ancak Bağdâdî bu âyetin te'vili üzerinde durmamıştır. Kanaatimizce bu ifadenin “destekleyip, teyit etme” anlamında mecazî bir ifade olduğu açık olduğu için te'viline gerek duymamıştır. Ancak Hz. Âdem'e secde etmemesi sonrası İblis'e “*İki elimle yarattığıma secde etmekten seni ne engelledi.*” (es-Sâd 38/75) şeklinde hitap edilen âyet biraz farklıdır. Bu nedenledir ki Bağdâdî “yed” ifadesi kapsamında sadece bu âyet üzerinde durmuş, te'viline çalışarak uzuv mânasında olmadığını dile getirmiştir. Aynı zamanda bazı Ehl-i sünnet kelâmcılarının yaptığı gibi sıfat olarak kabul edilmesine de

---

<sup>1040</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 128-129. İbn Huzeyme bu âyetteki “zü”nün merfû olmasına binaen celâl ve ikrâmın veçhin sıfatı olmasını veçhin zât anlamında olmayıp bir sıfat olduğunun delili olarak görmüştür. Bkz. İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhid*, 21-22. Fakat Bağdâdî görüldüğü üzere Allah'ın bir sıfatının celâl ve ikrâmın her ikisinin sahibi olmasını anlamlı bulmamış, buna dayanarak da veçhin sıfat olmayıp zâtın kendisi olduğunu söylemiştir.

<sup>1041</sup> Örneğin “*Gemi gözlerimiz önünde akıp gidiyordu.*” (el-Kamer 54/14), “*Gözlerimiz önünde yetişsin diye.*” (el-Tâhâ, 20/39) âyetlerinde bu durum söz konusudur.

<sup>1042</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 128-130. *el-Esmâ*, vr. 30b. Krş. Aruçi, 148.

yanaşmamıştır.<sup>1043</sup> Zaten bu nitelemeleri sıfat olarak ifade etmek, bir anlamda te'vile kapatmak olduğu için te'vil etmek de sıfat olarak görülmediğini gösterir.

Müellif *Usûlü'd-dîn*'de “yed” nitelemesini “kudret” anlamında te'vil etmiştir. Hz. Âdem'e tahsis edilmesini ise sair insanların geçtiği yaratılış aşamalarından geçmeksizin doğrudan yaratılması bakımından bir tahsis olarak değerlendirmiştir. Bazı mu'tezilîlerin kudret olarak te'vil etmesine itirazı ise kendi tutarsızlıkları nedeniyledir. Zira kudret sıfatını kabul etmeyip Allah'ın zâtıyla kâdir olduğunu söyleyenlerin “yed” için Allah'ın kudreti demesi ona göre tutarsızlıktır.<sup>1044</sup> Bağdâdî te'vilinden de anlaşıldığı üzere “yed” ifadesini sıfat olarak görmemiştir. Fakat *Usûlü'd-dîn*'den daha sonra kaleme aldığı *el-Esmâ ve's-sıfât* isimli eserinde Allah'ın bazı mahlûklarına bir kısım lütuf çeşitlerini tahsisini sağlayan “yed” şeklindeki bir sıfatının olmasının garipsenmemesi gerektiğini söyleyip, isimlerin kaynağınının Şerîat olduğunu eklemesi<sup>1045</sup> müellifin sonraki dönemlerde bu gibi nitelemeleri te'vil etmeyip selefîn yöntemini takip ettiğine dair bir izlenim oluşturmuştur. Ancak aynı yerlerde benzer birçok nassı te'vil etmesi kanaatimizce bu ihtimale mesafeli yaklaşmamıza sebeptir. Zira bu gibi nasların tamamını te'vil edip sadece “yed”in sıfat olduğunu söylemenin tutarsız olacağı aşikârdır. Muhtemelen müellif “yed”in sıfat olarak ifade edilmesinde de mühim bir sorun olmadığını ifade etmek, aynı zamanda zahiri üzere anlaşılması gerektiğini dikkat çekmek için bu ifadelere yer vermiştir.

#### 3.4.4.4. İstivâ

Bağdâdî'nin sıfatlar içerisinde zikrettiği bir diğer niteleme ise istivâdır. İstivâ nitelemesi “*Rahman arşa istivâ etti.*” (et-Tâhâ 20/5) vb. âyetlerde Allah'a nispet edilmiştir. Sözlük bakımından oturma, kurulma gibi anlamlar ifade eden bu kelimenin zahirinin Allah'a nispet edilemeyeceği açıktır. Bu durumda bir sıfat olarak kabul etmek ya da te'vil etmek gereklidir. Nitekim İmâm Mâlik'in bu âyeti, anlamını kulların hiçbir şekilde bilemeyeceği müteşâbihlerden olarak görmesi “istivâ” nitelemesini sıfat olarak kabul etmek anlamına gelir. Eş'ârî'ye nispet edilen Allah'ın arşta yarattığı bir fiil olması ve Kalânîsî ve İbn Küllâb el-Basrî'nin temas olmaksızın Allah'ın arşın üstünde olması

---

<sup>1043</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 130-131; *el-Esmâ*, vr. 30b. Krş. Aruçi, 148.

<sup>1044</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 130-131.

<sup>1045</sup> Bağdâdî, *el-Esmâ*, vr. 30b. Krş. Aruçi, 148.

görüşü ise te'vil ile sıfat görme arasında bir noktada değerlendirilebilir. Fakat bağdâdî “istivâ”yı zâhiri mânası dışında anlaşılabilir olarak görmüş, yani te'vili savunmuştur. Hatta Bağdâdî kendi te'vilinde iddialı davranmış, Mu'tezile'nin te'villerini isabetsiz görmüştür. Örneğin “Bişr Irak'ı kılıç kullanmadan kan dökmeden istivâ/istîlâ etti...” şeklindeki şiirdeki kullanıma dayanarak Mu'tezile'nin istivâyı, istîlâ etmek olarak te'vil etmesini doğru bulmamıştır. Ona göre bu te'vil Allah Teâla'nın istivânın öncesinde arşı istîlâ etmemiş olması anlamına gelir.<sup>1046</sup> Bu da Allah Teâlâ'nın istîlâ öncesi arşta tasarrufu olmaması demektir.

Müellife göre bu âyetin doğru te'vili arşı mülk mânasında ele almakla mümkündür. Dolayısıyla âyet bütün hükümlerine Allah'tan başka hiçkimsenin sahip olmadığını ifade eder. Nitekim araplar birinin mülkü, saltanatı yok olduğu zaman “falanın arşı yok oldu” sözünü kullanırlar. Arşın mülk mânasında kullanımının yaygın olduğuna dikkat çeken müellif, söz konusu âyetin bütün hükümlerinin Allah'a ait olduğunu ifade ettiğini ısrarla vurgulamıştır.<sup>1047</sup> Buna göre müellifin istivâyı te'vil etmekten ziyade arşı te'vil ederek bu sorunu çözdüğü anlaşılmaktadır.

---

<sup>1046</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 131.

<sup>1047</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 132-133.

## SONUÇ

Abdülkâhir el-Bağdâdî Eş‘arî kelâmının sistematik hüviyet kazanmasında ve Ehl-i sünnet kimliğinin belirginleşmesinde önemli rolü olan bir kelâmcıdır. Yanı sıra *el-Esmâ ve’s-Sıfat* isimli eseriyle çok önemli bir esmâ-i hüsnâ şârihi olduğunu da göstermiştir. Bu eserde müellif Allah’ın isim ve sıfatlarıyla ilgili temel kavram ve konuları ayrıntılarıyla incelemiş her bir ismi de genişçe şerh etmiştir. Ayrıca giriş konumundaki kısımlarda ve isimlerin şerhinde yoğun bir şekilde sıfat tartışmalarının da üzerinde durmuştur. Dilsel tahliller, tasavvufa, fıkha hatta genel kültüre ait unsurlar ihtiva eden eserde kelâmî perspektif ise çok daha baskın şekilde yer almıştır. Zaten ona göre esmâ-i hüsnânın ifade ettiği Allah-âlem tasavvuru, hak itikad olan Ehl-i sünnet düşüncesiyle birebir örtüşür. Böylece diğer grupların sapkın anlayışları Allah’ın isimleriyle reddedilmiş olur. Bu nedenle Bağdâdî’nin söz konusu eserini Ehl-i sünnet inancını ortaya koyacak şekilde kelâmî tüm tartışmaları kapsayan bir esmâ-i hüsnâ şerhi olarak ifade edebiliriz.

Yaptığımız incelemelere göre bu eserin esmâ-i hüsnâ şerhi geleneğinde bir sıçrama gerçekleştirdiğini tespit ettik. Nitekim müellifin kendisi de pek çok farklı alana dair bilgiyi, Ehl-i sünnet perspektifinden esmâ-i hüsnâ şerhinde birleştirerek orijinal bir yaklaşım ortaya koyacağını ifade etmiştir. Fakat konular işlenirken ihtiyaç duyulunun ötesinde dilsel, kelâmî ve diğer farklı konulara girilmesinin oluşturduğu insicam sorunları, söz konusu bilgilerin tam yoğrulamamış olması, sınırlarındaki belirsizlik ve büyük hacmi mezkûr şerhin yaygınlaşmasına ve tanınır olmasına mani olmuştur. Ayrıca sonraki dönemde Beyhakî, Gazzâlî ve Râzî gibi önemli isimlerin bu sahada telifte bulunması da söz konusu eseri gölgede bırakmıştır. Hak ettiği şöhrete ulaşamamış olsa da çok önemli isimlerin bu esere yapmış olduğu atıflar ve isim vermeden kendisinden alıntılanan bazı ifade ve mefhumlar, ilgililerince bilinip istifade edilen bir kaynak olduğunu kesin bir şekilde göstermektedir. Araştırmamızda İslâm dünyasının doğusunda ve batısında kaleme alınan önemli esmâ-i hüsnâ şerhlerinin doğrudan ya da dolaylı olarak bu eserden istifade ettiğini tespit ettik. Fakat belirttiğimiz sorunlar bu eserin sadece istifade edilen bir materyal seviyesinde değerlendirilmesine yol açmıştır. Bu nedenle kendisinden sonra kaleme alınan esmâ-i hüsnâ şerhlerinde bu esere ismiyle atıfta bulunulmamıştır. Kanaatimizce *el-Esmâ ve’s-sıfât* olmasaydı sonraki dönemin meşhur esmâ-i hüsnâ şerhlerinin birçoğunun yazılması da zorlaşır. Son tahlilde

mezkûr eser esmâ-i hüsnâ şerhi geleneğinin en önemli fakat fazla dikkat çekmemiş halkalarından biridir.

Bağdâdî Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ilgili görüşlerini ortaya koyarken isim, müsemmâ, tesmiye, sıfat ve vasıf gibi kavramların ne anlam ifade ettiğini önemsemiştir. Bu nedenle o, tüm bu kavramları hem dilbilimsel açıdan ve buna bağlı bir şekilde de kelâmî perspektiften incelemiştir. Bağdâdî isim-müsemmâ tartışmalarını ıstılah farkından kaynaklı lafzî bir tartışma olarak görmemiştir. Ona göre isimler ne Mu'tezile'nin düşündüğü gibi lafızlardan ne de Eş'arî'nin benimsediği gibi sıfatlardan ibarettir. Aksine isimler müsemmâ dediğimiz varlıkların kendileridir. İsim olarak tabir edilen sözler ise esasen tesmiye olup mecazen kendilerine isim denir. İsmi müsemmâdan farklı kabul etme, Allah'ın kelâmını hâdis görme gibi kendine eşlik eden bazı durumlarla Allah'ın isim ve sıfatlarının ezeli olmamasını ifade eder. Bu nedenle Allah'ın isimleri Allah'ın kendisidir. Fakat bu, bir açıdan isimle zâtın ayrıştırılmaması anlamına da gelmemelidir. Böyle olmuş olsaydı Allah'ın nitelik manası taşıyan farklı isimleri anlam ifade etmezdi. Dolayısıyla Allah'ın farklı isimleri ifade ettikleri anlam ve hükümlerle zâtın kendisidirler. Bu isimlerin lafızları ise genel olarak müsemmânın kendisi olmamakla birlikte ondan başka da değildirler. Zira bu tesmiyelerin kaynakları zâtın ne aynı ne de gayrı olan ezeli kelâm sıfatıdır.

Naslarda ifade edilen Allah'ın isimleri zâtın kendisini ifade etmenin yanı sıra birçoğu itibariyle niteleme anlamı da taşırlar. Bağdâdî mâna (sübûtî) sıfatlarını daha net ortaya koyabilmek için Eş'arî'den farklı olarak “vasıf” ve “sıfat” arasında ayırım yapmıştır. Buna göre vasıf, bir şeyi nitelemeyi ifade ederken sıfat o şeyde bu nitelemeyi mümkün kılan mânadır. Örneğin Allah'ın “âlim” ismi vasıf mânası taşıırken bu mânayı mümkün kılan ise kendisinde bulunan “ilim” sıfatıdır. Tesmiyede de ifade edildiği üzere niteleyen Allah Teâlâ olduğu için de bu vasıflar kelâm sıfatına râcidir ve sonuç olarak sıfattırlar. Vasıf netice olarak sıfat olsa da bu şekilde bir ayırımın mana sıfatlarının reel gerçekliğini daha güçlü şekilde ifade ettiği söylenebilir.

Bağdâdî'ye göre Allah'ın naslarda bulunan isimleriyle kulların da isimlenebilmesi hâlık-mahlûk arasında benzerlik gerektirmediği gibi ezeli ilim, kudret, hayat gibi sübûtî sıfatlarının kabulü de zâttan ayrı kadîmlerin olmasını gerektirmez. Bağdâdî benzerliğin olmadığını misil tanımını “biri diğerinin yerini tutabilen” şeklinde ifade ederek, zâttan

ayrı kadîmlerin olmadığını ise gayrı “biri diğerinden zaman ve mekân bakımından ayrılan” şeklinde tanımlayarak çözmüştür. Buna göre dilsel düzlemde mahlûkâtı nitelediğimiz isim ve sıfatlarla Allah’ı niteleme hâlik ile mahlûk arasında benzerliği gerektirmez. Yine sıfatların reel varlığı zâtın başka kadîmler olacağı endişesiyle inkâr da edilemez. Sıfatlar zâtla özdeşleştirilemeyeceği gibi zâtın gayrı olarak da görülemezler. Sübûtî sıfatların kabulü ile bu sıfatları zâtla özdeş kılma arasında değerlendirilen Ebû Hâşim’in ahval anlayışı ise Bağdâdî’ye göre sübûtî sıfatları kabul etme anlamına gelir.

Bağdâdî’ye göre Allah’ın isimleri tevkifidir. Yani bir ismi Allah’a nispet edebilmek için o isim ya Kur’an ve sahih Sünnet’te bulunmalı ya da hakkında icmâ gerçekleşmiş olmalıdır. Her hangi bir mânaya kıyas ederek bir ismi Allah’a izâfe etmek doğru olmadığı gibi, Kur’an’da fiil kalıbında geçen bir nitelik yahut naslarda türevleri bulunan bir isim de Allah’a nispet edilemez. Bununla beraber müellifin katı tevkifilik anlayışına her zaman riayet ettiği de söylenemez. Çünkü Allah’a nispet ettiği bazı isimler naslarda bulunmamaktadır. Bu noktada söz konusu isimler hakkında icmâ olduğu dile getirilebilir. Fakat bazı isimlerle ilgili bunu söylemek pek de mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla onun, hakkında icmâ olmasa da belli ölçüde ümmetin kullanımını bazı isimleri Allah’a nispet edebilmek için yeterli gördüğü anlaşılmaktadır.

Kuşeyrî ile başlayıp Gazzâlî ile sistemleşen ve sonrasında esmâ-i hüsnâ şerhlerinin önemli bir unsuru haline gelen, Allah’ın isimlerinin kula ifade ettiği ahlâkî mesajlar diğer bir deyişle kulun o isimden alacağı hisse gibi hususları ise Bağdâdî’de görememekteyiz. Ancak birçok ismi şerh ederken tasavvufî meselelere dikkat çekmeye çalışması, bu akımı başlatan Kuşeyrî’yi etkilemiştir. Nitekim bu anlayış Kuşeyrî’den sonra Gazzâlî’nin de katkılarıyla esmâ-i hüsnâ şerhlerinin vazgeçilmez bir kısmına dönüşmüştür. Netice olarak esmâ-i hüsnâ şerhlerine bu kısmın eklenmesinde Bağdâdî’nin önemli bir payı vardır.

Birçok esmâ-i hüsnâ şârihinde olduğu gibi Bağdâdî’de de isimlerin şerhinin merkezinde Allah’ın doksan dokuz ismi olduğunu ifade eden rivayetler yer alır. Bağdâdî hadisin ilk kısmı gibi isimlerin sayıldığı ikinci kısmını da merfû kabul etmiştir. Liste ihtiva eden aynı zamanda Tirmizî ve Müstedrek’te de bulunan iki rivayeti de kendine ulaşan senetleriyle aktarmış ve alfabetik sıraya göre de bu isimleri şerh etmiştir. İbn Mâce’de



bulunan listeye ise sahih görmediğinden olsa gerek hiç değinmemiştir. Bağdâdî, bu iki listede yüz kırkın üzerinde isim olmasına dayanarak hadisteki “doksan dokuz” sayısının sınırlama ifade etmediğini söylemiştir. Ona göre rivayetlerde bulunmadığı halde Kur’an’da olan veya hakkında icmâ bulunan başka isimlerin olması da bunu gösterir. Bu kayıt ise farklı isimlerle ifade edilebilen doksan dokuz mânanın bulunduğunu ifade eder. Doksan dokuz manaya delâlet eden isimleri inanarak sayan ya da kabul eden ise cennete girer. İsimler arasında üstünlüğün bulunduğunu kabul eden Bağdâdî en üstün ismin yani ism-i a‘zâmın hangi isim olduğu noktasında ise bütün ihtimalleri ve görüşleri sıralamakla birlikte genelin kanaatine tabi olarak “Allah” isminin ism-i a‘zam olmasını güçlü bir ihtimal olarak değerlendirmiştir.

Bağdâdî esmâ-i hüsnâ ile ilgili farklı taksimleri mümkün görmekle birlikte, Allah’ın isimlerini üç kısımda değerlendirmiştir. Buna göre bazı isimler Allah’ın zâtına, bazıları sübûtî sıfatlarına bazı isimler de fiillerine delâlet eder. Fillerine delâlet eden isimler de kendi fiiline ve başkasının fiiline delâlet eden isimler olarak ikiye ayrılır. O, bir ismin farklı değerlendirmelere göre birden fazla kısma girmesini de mümkün görmüş, esmâ-i hüsnâ şerhinde her isimde farklı ihtimallere dikkat çekmiştir. Çünkü ona göre bir ismin Allah için uygun birden fazla mânası olabilir. Dolayısıyla bir ismin birden fazla sıfat kategorisine delâlet etmesinde de bir sakınca yoktur.

Bağdâdî nefsi/zâtî ve sübûtî isimlerin ikisini birlikte zâtî sıfat olarak da ifade etmiştir. Zira zât, ezeli olmaları bakımından bu sıfatlardan ayrılamaz. Fiille hak edilmiş isimlerden hiçbirisiyle Allah ezelde vasıflanamaz. Zira bu, fiillerin ezeliğini gerektirir. Öte yandan fiile delâlet eden isimler Allah için vâcip anlamlar ifade etmezler. Öyle olsaydı, Allah’ın ezelde bu anlamdan ayrı olması şeklinde ulûhiyete aykırılık oluşurdu. Bu nedenle Bağdâdî zâtî sıfatların karşısına yerleştirdiği fiile delâlet eden sıfatları Allah için câiz görmüş böylece lütuf, aslah vb. anlayışlarla Allah’ın fiillerinin belli seçeneklerle sınırlandırılmayacağını da temellendirmiştir. Dolayısıyla fiil olmaları bakımından Allah’ın mahlûkât üzerindeki her türlü tasarrufu câiz olacaktır.

İsimler mastar formundaki sıfatlara delâlet ederler. Aynı zamanda bu sıfatlar birden fazla ismin anlamını içerirler. Bu nedenle Bağdâdî, isimlerin taksimine benzer şekilde sıfatları da taksim etmiştir. Buna göre sıfatları nefsi sıfatlar, sübûtî sıfatlar ve fiilî sıfatlar olarak üç kısma ayırmıştır. Fiilî sıfatları da yine başkasının ve kendisinin fiili

şeklinde iki kısımda değerlendirmiştir. “Haberî sıfat” şeklinde bir kategoriye ise Bağdâdî kabul etmemiştir. İbn Fûrek’le sistemleşen te’vil anlayışını sürdürmüş, ilgili nasları tenzih anlayışına uygun olarak te’vil etmiştir. Bununla beraber bazı tutumları haberî sıfat kategorisini kabul ettiği izlenimi vermektedir. Ancak bu, söz konusu nitelemelerin birçoklarınınca sıfat kabul edilmesine işaret amaçlıdır. Ona göre böyle bir sıfat kategorisi yoktur, bu gibi nitelemeler mevcut üç sıfat kategorisinden birine dâhildirler.

Allah’ın nefsi/zâtî sıfatlarının ise bir sınırı olmamakla birlikte Bağdâdî, bu sıfatları sonraki tasniflere zemin hazırlayacak şekilde altı başlıkta toplamıştır. Bunları “vücûd”, “vahdâniyyet”, “kıyâm bi nefsihî”, “kıdem”, Allah’ın hiçbir şeye muhtaç olmayışı anlamında “ğınâ” ve “muhalefetin li’l-havâdis” şeklinde ifade edebiliriz.

Mâna sıfatlarıyla ilgili ise bunları reddedenlere karşı söz konusu sıfatların varlığını temellendirmiştir. Allah’ın isimlerinin delâlet ettiği ve bir kısmı doğrudan naslarda bulunan “ilim”, “kudret” gibi sıfatları, bu isimleri kabulün zorunlu sonucu olarak görmüştür. Diğer türlü bir mâna ifade etmeksizin bu isimlerin lakap yahut yalan olacağını söylemiştir. Ayrıca ona göre cevher-araz anlayışı özellikle de arazların kabulü, Allah’ın ezelî sübûtî sıfatlarını benimsemeye önemli bir adımdır. Zira kendi başına kâim olmayan bir varlık kategorisinin yani arazın kabulü kendi başına kâim olmayan ama zâtla da özdeşleştirilemeyen sıfatların kabulünün de yolunu açmaktadır. Böylece Bağdâdî cevher-araz üzerine kurulu kozmolojinin, teolojiyle de uyumlu olduğunu göstermiştir. Buna göre araz nasıl bir varlık kategorisiyse, Allah’ın sıfatları da reel bir varlık kategorisidir.

Sübûtî sıfatları aklen ispatlama noktasında ise mükemmel fiillerin delâletinden yola çıkmıştır. Ona göre böyle bir fiilin var olması fâilin kudretine, mükemmel olması ise ilmine, belli bir vakitte olup diğerinde olmaması da iradesine delâlet eder. İlim, kudret ve irade sıfatının olması hayatın bulunmasına bağlıdır. Böylece dört sübûtî sıfat sâbit olmuş olur. Öte yandan bu dört sıfatın bulunduğu fâilde, sem‘, basar ve kelâm sıfatları da olmalıdır. Aksi takdirde söz konusu sıfatların zıtları gerekecektir ki fâil için bunun eksiklik olacağı açıktır. Böylece ittifak edilen yedi sıfat, nasların delâletinin yanında aklen de ispatlanmış olur. Yedi sığata ek olarak Bağdâdî, bir şeyin varlığıyla

varlığının ikinci zamanda devam etmesinin farklı olduğu gerekçesiyle bekâ sıfatını da ilave etmiştir. Dolayısıyla ona göre sekiz mâna sıfatı vardır.

Bağdâdî Mâtürîdîler'in aksine fiilî sıfatları ezeli olarak görmediği için sübûtî sıfatlar arasında saymamış, ayrı bir sıfat kategorisi olarak değerlendirmiştir. Müellif Mâtürîdîler'in fiilî sıfatları tekvin kavramı altında toplayıp ezeli sübûtî bir sıfat olarak değerlendirmesinden habersizdir. Nitekim fiilî sıfatları ezeli kabul eden Kerrâmiyye'ye şiddetli eleştiriler yönelmekle beraber Mâtürîdîler'den hiç bahsetmemiştir. Öte yandan fiili sıfatları ezeli kabul etmeme de pek çok sorun barındırmaktadır. En önemli problem kelâm sıfatının ezeli olmasına binaen Allah'ın ezelde hak etmediği vasıflarla kendini övmüş olmasıdır. Bağdâdî'nin kelâm sıfatının ezeliğine bağlı olarak bu isimleri ezeli kabul ettiğini bilmekle beraber bu sıfatların ezeli olarak hak edilmişliği noktasında bir cevabını, daha doğrusu bu sorunu giderecek bir çözümünü bilmiyoruz. İyimser bir yorumla Gazzâlî'nin ifade ettiği şekliyle bilfiil hak etmiş olmasa da bilkuvve ezelde bu sıfatları hak ettiğini benimsediğini düşünmekteyiz.

Son olarak Bağdâdî hem esmâ-i hüsnâ şerhinde hem de diğer eserlerinde Allah'ın sıfatları ve isimleri meselesini bütün boyutlarıyla incelemiş yeni boyutlar katarak önceki birikimi en iyi şekilde yansıtmıştır. Bu nedenle Bağdâdî'yi dikkate almaksızın Allah'ın isim ve sıfatları meselesinin kelâmî gelenekteki gelişim ve değişimin sıhhatli bir şekilde değerlendirmek güçtür.

## KAYNAKÇA

289

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr an usûli fahri'l-İslâm el-Bezdevî*. Nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998.
- Abdülhamîd, İrfan. *Dirâsât fi'l-fırak ve'l-akâidi'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1983.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *el-Akîde*. Haz. Abdülazîz İzzüddîn es-Seyrevân. Dımaşk: Dâru Kuteybe, 1408/1988.
- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillâh. *el-Müsned*. Haz. Ahmed Muhammed Şâkir. 10 cilt. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 1416/1995.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *Kitâbu'r-Redd ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*. Thk. Abdurrahmân Umeyre. (*Advâu 'ş-Şerîa içinde*). 8: 223-224. Riyad: Mektebetü's-Selef, 1397.
- Ahmed Emîn. *Duha'l-İslâm*. 7. Baskı. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, t.y.
- Ahmed Emîn. *Zuhrü'l-İslâm*. 3. Baskı. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1964.
- Akkuş, Süleymân. *Bir Kelamcı Olarak Kuşeyrî*. İstanbul: Değişim Yayınları, 2009.
- Albert Nasrî Nâdir. "Mukaddime". *el-Milel ve'n-nihal*. Nşr. Albert Nasrî Nâdir. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986.
- Altıntaş, Hayrani. "Dehriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 107-109. İstanbul, TDV Yayınları, 1994.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihabüddîn Mahmûd. *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. Thk. Muhammed Hüseyin el-Arab. 30 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1404/1994.
- Aruçi, Muhammed. "el-Esmâ ve's-Sifât". *Türkiye diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 420-421. İstanbul, TDV Yayınları, 1995.
- Aruçi, Muhammed. "Usûlü'd-dîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 215-217. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

- Aruçi, Muhammed. *Abdülkâhir el-Bağdâdî ve el-Esmâ ve's-sifât adlı eseri*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1994.
- Aydın, Mehmet. "Gazâlî'nin 'Kurb' Nazariyesinde Allah'ın Sıfatlarının Anlam ve Önemi". *AÜİFD*. 12 (1978): 307-314.
- Aydın, Ömer. *İslam İnanç Esasları*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2012.
- Aydınlı, Osman. *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Thk. eş-Şehât Ahmed et-Tahhân v. dğr. 22 cilt. Kahire: es-Sehhâr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 2012.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *el-Esmâ ve's-sifât*, 497: 1a-255b. Kayseri Raşit Efendi Kütüphanesi.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *el-Esmâ ve's-sifât*. 47: 1a-330b. Akseki Yeğen Mehmet Paşa Kütüphanesi.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-firak ve beyânü'l-firkati'n-nâciyeti minhum*. thk. Muhammed Fethî en-Nâdî. Kahire: Dârü's-Selâm, 1437/2016.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *el-Milel ve'n-nihal*. Nşr. Albert Nasrî Nâdir. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *en-Nâsîh ve'l-mensûh*. Thk. Hilmî Kâmil Es'ad Abdü'l-Hâdî. Amman: Dârü'l-Advâ, t.y.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *Usûlü'd-dîn*. Thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn esmâi'l-müellifîn ve âsârü'l-müellifîn*. 2 cilt. İstanbul: 1951.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *el-İnsâf fimâ yecibu i'tikâduhu velâ yecüzü'l-cehlu bihi*. Thk. İmâdü'd-dîn Ahmed Haydar. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1986.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Kitâbu Temhîdi'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*. Thk. el-Mektebü'l-İlmî li't-Tahkîk. Beyrut: Müessettü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1437/2016.
- Bedevî, Abdurrahmân. *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1979.

- Bedir, Murtaza. “Mütekaddimîn ve Müteahhirîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 186-188. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi. *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm Ebî Hanîfe en-Nu'mân*. Haz. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1428/2007.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *Kitâbu'l-Esmâ ve's-sıfât*. Thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985.
- Bıçer, Ramazan. *Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ve el-Emedü'l-Aksâ Adlı Eseri*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1999.
- Brockelman, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur, Supplementband (GAL Suppl.)*. 3 cilt. Leiden, 1937-1942.
- Bulğen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Bulğen, Mehmet. *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Bulut, Halil İbrahim. “Bir Mezhepler Tarihi Klasığı Olarak Bağdâdî'nin el-Fark'ı ve Sünnî Geleneğe Katkıları”. *İslâm ve Klasik*. Haz. Sami Erdem. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008: 241-260.
- Bulut, Zübeyir. *Haberî Sıfatlar: Anlama yöntemleri ve Yorumlar*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Büyük, Celal. “Ebu Hanife'nin İlahî Sıfatlar Problemine Yaklaşımı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/56 (Nisan 2018): 936-943.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. Çev. Burhan Köroğlu v.dğr. İstanbul: KİTABEVİ, 1999.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh fi'l-luğa*. Thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. 6 cilt. Kahire: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990.
- Ceyhan, Semih. “Tecellî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 241-243. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Çev. Ömer Türker. 3 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâidi'l-edilleti fî'l-i'tikâd*. Thk. Es'ad Temîm. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1405/1985.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. Thk. Ali Sami en-Neşşâr v. dğr. İskenderiye: Mektebetü İlmi Usûli'd-Dîn, 1969.
- Çelebi, İlyas. "İsim-Müsemmâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 548-551. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemmâ Meselesi". *İLAM Dergisi*. 3/1 (Ocak-Haziran, 1998): 103-116.
- Çelebi, İlyas. "Nazzâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 466-469. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Çelebi, İlyas. "Sıfat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Çelebi, İlyas. *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık Ve Kadı Abdulcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- D. B. Macdonald. "Allah", *İslâm Ansklopedisi*. 1: 360-375. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978.
- Dârimî, İmâm Osman b. Saîd. *er-Red ale'l-Cehmiyye*. Thk: Bedr b. Abdullah el-Bedr. Kuveyt: Dâr-u İbni'l-Esîr, 1416/1995.
- Dârimî, İmâm Osman b. Saîd. *Nakzu Osman b. Said ale'l-Merîsiyyi'l-cehmiyyi'l-anîd*. Thk: Mansûr b. Abdülazîz es-Simârî. Beyrut: Advâü's-Selef, 1419/1999.
- Debbûsî, Ebû Zeyd. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*. Thk. Adnân el-Ali. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1426/2006.
- Demir, Ramazan. *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008.
- Doğan, Hüseyin. 'Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Tanrı-Âlem Anlayışı. *Usûl: İslâm Araştırmaları*. 18 (2012): 37-74.

- Ebû Bekir İbnü'l-Arabî. *el-Emedü'l-aksa fî şerhi esmâillahi'l-hüsnâ ve sıfâtihi'l-ulyâ*, thk. Abdullah et-Tevrâfî-Ahmet Arrûbî. 2. Cilt. Beyrut: Dârü'l-Emân; Rabât: Dârü'l-Hadisi'l-Kettâniyye, 1436/2015.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. "Fıkhu'l-ekber". *İmâm -ı Azamın Beş Eseri*. Haz. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992.
- Ebü'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî. *el- Külliyyât*. Nşr. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993.
- Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatı, 1935.
- Erdinç, Ziya. *Erken Dönem Kelâm Kaynaklarında Zât-Sıfât İlişkisine Yaklaşımlar ve Delilleri*. Yüksek Lisans, Sakarya Üniversitesi, 2013.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail. *Kitâbu'l-Luma' fi'r-reddi 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bide'*. Haz. Hamûde Ğarabe. Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li Şuûni'l-Metâbi'l-İslâmiyye, 1975.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail. *Mâkâlâtü'l-islâmiyyîn ve'htilâfi'l-musallîn*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 2 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1416/1995.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil. *Risâle ilâ ehli's-sağr*. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem; Beyrut: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, 1409/1988.
- Eş'arî, Ebül-Hasen Ali b. İsmail. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1400.
- Eyibil, İrfan. "Ehl-i Sünnet Kelâmında Haberî Sıfatların Te'vili Meselesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 17/34 (2018/2): 667-692.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüğâ*. Thk. Abdülkerim el-Ğarbâvî, 17 cilt. Kahire: Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, t.y.
- Fevkiyye Hüseyin Mahmûd. "Usûlü'd-dîn li Abdilkâhir el-Bağdâdî". *Mecelletü Tûrâsi'l-insâniyye (Tİ)*. 6 (Haziran 1927): 287-306.
- Fıĝlalı, Ethem Ruhi. "Abdülkâhir el-Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 245-247. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.



- Fığlalı, Ethem Ruhi. “el-Fark beyne’l-Fırak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 172-173. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*. Haz. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî. Beyrut: Dâru’l-Minhâc, 1433/2012.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Maksadü’l-esnâ fi şerhi esmâillâhi’l-hüsnâ*. Haz. Ahmed Kabbânî. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’i-İlmiyye, t.y.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfütü’l-felâsife*. Thk. ve çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Gölcük, Şerafettin. “Abdu’l-Kâhir Bağdâdî”. *Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi*. 3 (1979): 77-85.
- Güdeklî, Hayrettin Nebi. *Ebû Hâşim el-Cübbâi’nin Zât-Sfat İlişkinine Yaklaşımı: Haller Teorisi*. Yüksek Lisan Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008.
- Günay, Hacı Mehmet. “Rukbâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 218-219. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Gündoğar, Hamdi. *Erken Dönem İslâm Düşüncesinde İlahî Bilgi*. İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2017.
- Hakîm en-Nisâbûrî, Abû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ala’s-sahîhayn*. Thk. Hamdî ed-Demirtaş Muhammed. 8 cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1420/2000.
- Halîmî, Ebu Abdillâh Hüseyin b. Hasan. *Kitâbü’l-Minhâc fi şuabi’l-imân*. Thk. Hilmî Muhammed Fûde. 3 cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1399/1979.
- Harman, Ömer Faruk. “Yahudilik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 197-201. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Harpûtî, Abdullatif. *Tenkîhü’l-keâm fi akâidi ehli’l-İslâm*. Haz. Fikret Karaman. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.
- Hasse binti Abdülazîz es-Sağîr. *İfrâdu ehâdisi esmâillâhi ve sıfâtihî ğayre sıfâtihî’l-ef’âl fi’l-kütübi’s-sitte*. 2 cilt. Riyâd: Dâru’l-Kâsımî, 1430/2009.
- Hattâbî, Ebû Süleymân. *Şe’nü’d-duâ*. Thk. Ebû Yûsuf ed-Dekkâk. Dımaşık: Dâru’l-Me’mûn, 1404/1984.

- Hayyât, Ebü'l-Hüseyn. *Kitâbü'l-intisâr*. Nşr. Albert Nasrî Nader. Beyrut: Buhûs ve Dirâsât bi İdâreti Ma'hedi'l-Âdâbi's-Şarkıyye fi Beyrût, 1957.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. Hüseyin b. Hibetullah. *Tebyîni kezibi'l-müfteri fimâ nüsiibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. Nşr. M. Zâhid el-Kevserî. Dimaşk: Matba'atü't-Tevfîk, 1347.
- İbn Berrecân, Ebü'l-Hakem Abdüsselâm b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Tenbîhü'l-efhâm ilâ tedebbüri'l-kitâbi'l-hakîm ve tearrufi'l-âyâti ve'n-nebei'l-azîm*. Thk. Eş-Şeyh Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434/2013.
- İbn Berrecân, Ebü'l-Hakem Abdüsselâm b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Şerhu esmâillahi'l-hüsnâ*. Thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed. *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Thk. Daniel Gımarret (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987), 38.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed. *Müşkilü'l-hadîs ve beyânuhu*. Thk. Abdulmu'ti Emîn Kal'acî. Haleb: Dârül-Va'y, 1402/1982.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Fethü'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Thk. Abdülazîz b. Abdillah b. Bâz-Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 15 cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1424/2004.
- İbn Hallîkân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*. Thk. İhsân Abbâs. 8 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Muhalla*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. 8 cilt. Kahire. Mektebetü Dâru't-Türâs, t.y.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. Nşr. Ahmed Şemsuddîn. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1996.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk. *Kitâbü't-Tevhid ve isbâti sıfâti'r-Rab*. Haz. Muhammed Halîl Herâs. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed. *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili iyyâke ne'budu ve iyyâke nesteîn*. Thk. Muhammed Hâmid el-Fakiyy. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1392/1972.

- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-arab*. Haz. Emin Muhammed Abdulvehhâb-Muhammed Sâdik el-Ubeydî. 18 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî - Müessesetü't-Tarihi'l-Arabî, 1418/1998.
- İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyn İbn Abdillâh. *er-Risâletü'l-arşıyye fî hakâiki't-tevhid ve isbâti'n-nübüvve*. Thk. İbrâhim Hilâl. Kahire: Câmîatü'l-Ezher, 1980.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn. *Kitâbu'l-Esmâ ve's-sifât*. Nşr. Mustafa Abdulkâdir Atâ. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn. *Minhâcü's-sünne fî nakzi kelâmi's-şıati'l-kaderiyye*. Thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 9 cilt. Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1986.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn. *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser*. Thk: Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 4cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1383/1963.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Alî. *İsâru'l-hak ale'l-halk fî reddi'l-hilâfât ile'l-mezhebi'l-hak min usûli't-tevhid*. Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Îcî, Ebu'l-Fazl Adüdidîn. *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelem*. Beyrut: Âlem'ül-Kitab, t.y.
- İzmirli İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelâm*. Haz. Sabri Hizmetli. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- İzutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*. Ter. Ahmet Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- İzzüddîn Abdüsselâm el-Makdisî. *Telhîsü'l-ibâre fî nahvi ehli'l-işâre*. Thk. Hâlid Zührî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen. *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*. Nşr. Mahmûd Muhammed el-Hudayrî v. dğr. 20 cilt. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1962.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen. *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*. Nşr: Fuad Seyyid. Tunîs: Dâru-t-Tunîsiyye li'n-Neşr, 1393/1974.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Thk. Abdülkerîm Osmân. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1408/1988.

- Karadaş, Cağfer. “Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu”. *Marife* 2/2 (Güz 2002): 81-100.
- Karadaş, Cağfer. *Bâkıllânî’ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003
- Karadaş, Cağfer. *İbn Arabî’nin İtikadî Görüşleri*. İstanbul: Beyân Yayınları, 1997.
- Karagöz, İsmail. *Âyet ve Hadislerin Işığında Allah’ın İsim ve Sıfatları-Esmâ-i hüsnâ*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Kâsımî, Muhammed Cemâleddîn. *Delâilü’t-tevhid*. Haz. Halid Abdurrahmân Ak. Beyrut: Dârü’n-Nefâis, 1412/1991.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife. *Keşfü’z-zunûn an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn*. Nşr. Kilisli Muallim Rifat- Şerefeddin Yaltkaya. 2 cilt. Tahran: Mektebetü’l-İslâmiyye, 1387/1967.
- Kaya, Emrah. “Sonsuz Tecellî ve Daimî Yaratma: İbn Arabî ve İbn Teymiyye’nin Yaratma Meselesine Ezelî Fiil Olarak Bakışı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 57/2 (2016): 69-96.
- Kaya, Mahmut. “Kindî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 41-58. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kazanç, Fethi Kerim. “Selefiyyenin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi*. 8/1 (2010): 93-122.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. “Mukaddime”, *el-Fark beyne’l-fırak ve beyânü’l-fırkati’n-nâciyeti minhum*. Nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire, 1367/1948.
- Kılavuz, Ulvi Murat. “Kelâm Tartışmaları Bağlamında Molla Fenârî’de Esmâ-i Hüsnâ”. *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa)-Bildiriler-*. Ed. Tefvik Yücedoğru v. dğr. 291-311. Bursa: 2010.
- Koloğlu, Orhan Şener. “Esmâ-i Hüsnâ’da Tevkifilik-Kıyasılık Problemi: Fahreddîn er-Râzî Örneği”. *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*. 13/2 (2004): 231-251.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Esnâ fî şerhi esmâillahi’l-hüsnâ ve sıfâtihî*. Thk. Sâlih Atiyye el-Hatmânî. Bingazi: Cem’iyyetü’d-Da’veti’l-İslâmiyye el-Âlemiyye, 2001.

- Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' u li ahkâmi'l-Kur'ân*. Haz. Muhammed İbrâhîm el-Hafnâvî-Mahmûd Hâmîd Osmân. 10 cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1416/1996.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-kuşeyriyye fî ilmi't-tasavvuf*. Thk. Ahmed İnâye-Muhammed el-İskenderânî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1425/2005.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *et-Tahbîr fî't-tezkîr*. Thk. İbrahim Besyûnî. Kahire: Dârü'l-Kâtibi'l-Arabî li't-Tıbaâ ve'n-Neşr, 1968.
- Kutluer, İlhan. "Cevher". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 450-455. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Küçük Abdurrahman-Günay Tümer- Mehmet Alparslan Küçük. *Dinler Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2014.
- Kütübî, Salâhüddîn Muhammed b. Şâkir. *Fevâtü'l-vefeyât ve'z-zeylü aleyhâ*. Thk. İhsân Abbâs. 5 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1974.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhid*. Thk. Bekir Toplağlu- Muhammed Aruçi. Ankara: Neşriyâtü Vakfî'd-Diyânet et-Türkî, 1438/2017.
- Mavil, Hikmet Yağlı. "Kelâmî Bir problem Olarak Fiilî Sıfatlar". *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3/5 (Bahar 2015): 175-193.
- Mavil, Hikmet Yağlı. *İmâm Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Mavil, Kılıç Aslan. *Mâtürîdî Kelâmında Te'vil*. Ankara: İsam Yayınları, 2017.
- Mircea Eliade. *Dinler Tarihine Giriş*. Trc. Lale Arslan. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2003.
- Mu'tik, Avvâd b. Abdillâh. *el-Mu'tezile ve usûlühümü'l-hamse ve mevkîfi ehli's-sünneti minhâ*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2001.
- Muhammed Fûad Abdülbâkî. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Haz. Muhammed Özdemir. İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1982.
- Muhyiddin İbnü'l-Arabî. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. Thk. Osmân Yahya-İbrahim Medkûr. 9 cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1405/1985.
- Mütercim Asım Efendi. *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*. Haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi. 6 cilt. İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

- Nebhânî, Yûsuf b. İsmâil. *Se'âdetü't-dâreyn fi's-salâti 'alâ seyyidi'l-kevneyn*. Beyrut: Matbaatü Beyrut, 1316.
- Neseî, Ebü'l-Muîn. *Tebşiratü'l-edille*. Thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 2 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Neseî, Ebül-Muîn. *Bahrü'l-keîâm fi usûlü'd-dîn*. Thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail-Muhammed es-Seyyid Ahmed Şehhâte. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs; el-Cezîre, 1432/2011.
- Neşşâr, Ali Sami. *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*. 3 cilt. Kahire: Dârü'l-Meârif, 1977.
- Nevevî, Ebü Zekeriyya Yahya. *el-Ezkâr*. Nşr. Abdulkâdir el-Arnâût. Dımaşk: Dârü'l-Mellâh li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1391/1971.
- Öge, Sinan. *İlâhî Kelâmın Yapısı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Öğük, Emine. *Allah'ı Tanıtan Güzel İsimler-Literatür, Tasnif ve Değerlendirme*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Öngören, Reşat. "Zikir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 409-412. İstanbul: TDV Yayınları, 2014.
- Öz, Mustafa. "Ahmed b. Hâbit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 70-71. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Paksoy, Kadir. "Allah'ın Doksan Dokuz İsmiyle İlgili Rivayetin Tahlili". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 11/1 (2011): 91-111.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr. *Usûlü'd-dîn*. Thk. Hans Peter Linss. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963.
- Râğîb el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. Thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımaşk: Dârü'l-Kalem; Beyrut: Dâruş'-Şâmiyye, 1416/1996.
- Râzî, Fahrüddîn b. Hüseyin. *el-Erba'in fi usûli'd-dîn*. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1406/1986.
- Râzî, Fahrüddîn b. Hüseyin. *el-İşâret fi ilmi'l-keîâm*. Thk. Hânî Muhammed Hâmid Muhammed. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1428/2007.

- Râzî, Fahrüddîn b. Hüseyin. *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhiyye*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sakkâ. 9 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987.
- Râzî, Fahrüddîn b. Hüseyin. *Esâsü't-takdîs fî ilmi'l-keîâm*. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî ve Evlâduhu, 1935.
- Râzî, Fahrüddîn b. Hüseyin. *Levâmi'u'l-beyyinat şerhu esmâillahi ve's-sifât*. Nşr. Tâhâ Abdurraûf Saîd. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1404/1983.
- Sâbûnî, Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebû Bekr. *el-Kifâye fî'l-hidaye*. Thk. Muhammed Aruçî. İstanbul: Dâru İbn Hazm, 1435/2014.
- Semerkindî, Muhammed b. Eşref. *es-Sahâ'ifü'l-ilâhiyye*. Thk. Ahmed Abdurrahmân eş-Şerîf. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1405/1985.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed. *Usûlü's-Serahsî*. Thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1425-1426/2005.
- Serdar, Murat. *İbn Hazm'in Kelâmî Görüşleri*. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2005.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *el-Müzhir fî ulûmi'l-lüğa ve envâihi*. Haz. Muhammed Ahmed Câdelmevlâ Bek ve dğr. 2 cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.y.
- Sübki, Tâcüddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Takiyyiddîn. *Tabakâtü's-şâfiyyet'il-kübrâ*. Nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 10 cilt. Kahire: Matbaatü İsâ el-Babî el-Halebî, 1383/1964.
- Süheyr Muhammed Muhtâr. *et-Tecsim inde'l-müslimîn mezhebü'l-Kerrâmiyye*. İskenderiye: Şirketü'l-İskenderiyye, 1971.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-Kelâm*. Haz. Alfred Guillaume. Londra: Y.y, t.y.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milelü ve'n-nihal*. Thk. Muhammed Seyyid Geylânî. 2cilt. Kahire: Şirketü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu bi Mısır, 1381/1961.
- Şık, İsmail. "Burhan-ı Temânû'ya Eleştirel Bir Yaklaşım". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10/2 (2010): 17-44.
- Şirinov, Agil. *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011).

- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vili'l-Kur'ân*. Nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir-Ahmed Muhammed Şâkir. 2. Baskı. 16 cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif bi Mısr, t.y.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *et-Tabsîr fî meâlimi'd-dîn*. Thk. Ali b. Abdilazîz b. Alî eş-Şibl. Riyad: Mektebütü'r-Rüşd Nâşirûn, 1425/2004.
- Tâlib Mahmûd Ebû Süneyne. *Esmâullahi'l-hüsnâ ve eseruhu fî sülûki'l-insân*. Dımaşk: Dâru'l-Mahabbe; Beyrut: Dâru Âyet, 1426/2005.
- Taşköprizâde, Ahmet Efendi. *Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde fî mevzuâtı'l-ulûm*. Thk. Kâmil Kâmil el-Bekrî-Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr. 3 cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîsiyye, 1968.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. Thk. Muhammed Adnân Dervîş. Y.y, t.y.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Makâsıd*. 2 cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1877.
- Tehanevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfu istilâhâtü'l-fünûn ve'l-ulûm*. Thk. Ali Dahrûc. Çev. Corc Zeynati, Abdullah Hâlidî. 2 cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tevrâtî, Abdullah-Arrûbî, Ahmed. "Dirâse", *el-Emedü'l-aksa fî şerhi esmâillahi'l-hüsnâ ve sıfâtihi'l-ulyâ*. Thk. Abdullah et-Tevrâtî-Ahmet Arrûbî. 1: 13-119. Beyrut: Dâru'l-Emân; Rabât: Dâru'l-Hadisi'l-Kettâniyye, 1436/2015.
- Topaloğlu, Bekir. "Semî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 492. İstanbul: TDV Yayınları 2009.
- Topaloğlu, Bekir. "Allah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 471-498. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Topaloğlu, Bekir. "Esmâ-i Hüsnâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 404-418. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Topaloğlu, Bekir. "İsm-i a'zam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 75-76. İstanbul, TDV Yayınları, 2001.
- Topaloğlu, Bekir. *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına göre Allah'ın Varlığı*. Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, t.y.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2007.



- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Tuçbilek, H. Hüseyin. “İlahî Sıfatarın İsbâtı, Sayısı, Kısımları ve İsim-Sıfat İlişkisi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 15 (Ocak-Haziran 2006): 5-28.
- Tunçbilek, Hasan Hüseyin. “Allah’ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi”. *D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 16 (Yaz-Sonbahar 2002): 152-159.
- Watt, Milliam M. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Trc. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Wensinck, Arent Jean. *Mu’cemü’ müfehres li elfâzi’l-Hadîsin-nebevî*. 7 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986.
- Yavuz, Yûsuf Şevki. “Ahval”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 190-192. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yavuz, Yûsuf Şevki. “Ehl-i Sünnet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 525-530. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yavuz, Yûsuf Şevki. “Hulûl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 341-344. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yavuz, Yûsuf Şevki. “İlâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 64. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yûsuf Şevki. “Mâtürîdiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 165-175. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yavuz, Yûsuf Şevki. “Kelâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 196-203. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yavuz, Yûsuf Şevki. “Müşebbihe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 156-158. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yeşilyurt, Temel. “Rü’yetullah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 311-314. İstanbul, TDV Yayınları, 2008.
- Yıldırım, Suat. *Kur’ân’da Ulûhiyet*. İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2010.
- Yurdagür, Metin. “Basar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 101. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

- Yurdagür, Metin. “Bekâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 359-360. İstanbul: TDV Yayınları,1992.
- Yurdagür, Metin. “Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 330-332. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yurdagür, Metin. “El-Esmâü'l-hüsnâ'nın İhsâ'ı ve el-Mukît İsmının Düşündürdükleri”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2 (1985): 359-372.
- Yurdagür, Metin. “Haberî Sıfatları Anlamada Metod”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1(1983): 249-264.
- Yurdagür, Metin. “Sem’”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 452-453. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yurdagür, Metin. *Allah'ın Sıfatları-Esmâü'l-Hüsnâ*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1984.
- Yurdagür, Metin. *Âyet Ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah'ın İsimleri*. 4. Baskı. İstanbul: Marifet Yayınları, 2006.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *İthâfû sâdeti'l-müttekîn bi şerhi İhyâi ulûmi'd-dîn*. 10 cilt. Y.y: Dârü'l-Fikr, t.y.
- Zeccâc Ebû İshâk İbrahim b. Seriyî, *Tefsîru esmâillâhi'l-hüsnâ*. Thk. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk. Dimaşk/Beyrut: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1395/1975.
- Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk, *İştikâku esmâillahi Teâlâ*. Thk. Abdülhüseyn el-Mübârek. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Nuaym el-Arksûsî. 23 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn. *Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fikh*. Haz. eş-Şeyh Abdulkâdir Abdullah el-Ânî. 6 cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992.
- Ziriklî, Hayreddîn. *el-A'lâm Kâmusu terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ ve'l-mütearribîn ve'l-müsteşrikîn*. Kahire, 1373-78/1954-59.

## ÖZGEÇMİŞ

1986 yılında Erzurum'un Horasan ilçesinde doğdu. 2002 yılında Erzurum İmam Hatip Lisesi'nden, 2007 yılında da Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2011 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Kelâm Bilim Dalı'nda başladığı yüksek lisansını 2013 yılında tamamladı. Aynı yıl Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Kelâm Bilim Dalı'nda doktora başladı. Evli ve iki çocuk babası olan İrfan Eyibil iyi derecede Arapça bilmektedir.