

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

**ERKEN DÖNEM KELAM KAYNAKLARINDA ZÂT-  
SIFÂT İLİŞKİSİNE YAKLAŞIMLAR VE DELİLLERİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Ziya ERDİNÇ**

**Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri  
Enstitü Bilim Dalı : Kelâm**

**Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ramazan BİÇER**

**AĞUSTOS – 2013**

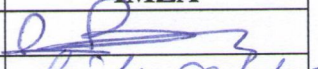

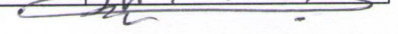
T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**ERKEN DÖNEM KELAM KAYNAKLARINDA ZÂT-  
SIFÂT İLİŞKİSİNE YAKLAŞIMLAR VE DELİLLERİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**  
**Ziya ERDİNÇ**

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri  
Enstitü Bilim Dalı : Kelâm

Bu tez 08/07/2013 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği/Oyçokluğu ile kabul dirmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Prof. Dr. Ramazan BİÇER	Başarılı	
Doç. Dr. Süleyman AKKUŞ	Başarılı	
Doç. Dr. Ahmet Faruk KILIÇ	Başarılı	

Bu alışma 2013-60-01-002 proje numarası ile Sakarya Üniversitesi Bilimsel Araştırma  
Projeleri Komisyonu Başkanlığı tarafından desteklenmektedir.

## **BEYAN**

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygu olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

**Ziya ERDİNÇ**

**20.08.2013**

## ÖNSÖZ

Bütün insanlığa dünya ve ahiret saadetinin teminini va'd eden İslamiyet, mübelliğ ve mümessili olan Hz. Muhammed (s.a.s) zamanında başlamış, gelişmiş ve kemale ermiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasında bazı siyasi, itikadi ve fıkhi ihtilaflar zuhur etmiş ve nihayetinde bu ihtilaflar da farklı ekollerin oluşmasına yol açmıştır. Ortaya çıkan bu ihtilaflarda, insan faktörü, bazı siyasi olaylar, Kur'an ayetleri ile hadislerin yapısı ve fetihlerle birlikte İslam toplumuna dahil olan farklı kültür ve dinlerden beslenmiş insanlar ve genel olarak insan faktörü gibi bir çok unsurun etkisinden bahsedilebilir.

İtikadî alandaki tartışmaları ve farklılıkları inceleyen kelim ilminin ilgilendiği ilk ve temel meseleler mürtebib-i kebîre, kader, teşbih ve sıfatların nefyi problemleridir. Kelam ilminin en çok tartışılan konularından biri olan sıfatların nefyi problemi diğer meselelerin oluşturduğu zincirin bir halkasıdır. Yani daha önce meydana gelen itikadi ayrılıkların bu problemin oluşmasında tesiri olduğu söylenebilir. İlk zamanlardan beri bu meseleyle ilgili, âlimler görüşlerini belirtmişler ve eserler telif etmişlerdir. Ancak bir çok İslamî ilimde olduğu gibi kelam ilmi açısından da çok büyük bir öneme sahip olan hicri ilk üç asır ve dördüncü asrın başlarında telif edilen kaynakların konuya nasıl yaklaştıkları ve bu bağlamda ileri sürdükleri görüşlerin özellikle incelenmesi gerekmektedir. Sonraki dönemde ortaya atılan bir çok görüşün temellerini bu dönemde bulmak mümkündür.

Kelam ilminin en önemli meselelerinden biri olan ilahî sıfatlar problemi hakkında erken dönem kaynaklarından hareketle bir araştırmada bulunmama imkan veren, bu çalışmanın her safhasında bilgisine başvurduğum ve hiçbir zaman yardımını esirgemeyen muhterem hocam Prof. Dr. Ramazan BİÇER Bey'e; yine tezle ilgili değerli katkılarını esirgemeyen hocalarım, Prof. Dr. Mustafa AKÇAY ve Doç. Dr. Süleyman AKKUŞ beyefendilere teşekkürlerimi arz etmeyi bir borç bilirim. Ayrıca çalışmalarım esnasında desteğini eksik etmeyen TÜBİTAK'a, değerli yönetici ve personeline şükranlarımı sunuyorum. Son olarak da akademik çalışmalarım esnasında zaman zaman kendisini ihmal etmek durumunda kalmama rağmen desteklerini esirgemeyerek birçok fedakârlığa katlanan eşim Leyla Hanım'a sevgilerimi sunarım.

**Ziya ERDİNÇ**

**20.08.2013**

## İÇİNDEKİLER

<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>iii</b>
<b>ŞEKİL LİSTESİ</b> .....	<b>iv</b>
<b>ÖZET</b> .....	<b>v</b>
<b>SUMMARY</b> .....	<b>vi</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>BÖLÜM 1: SIFATLAR KONUSUNA GENEL BİR BAKIŞ</b> .....	<b>9</b>
1.1. Kavramsal Çerçeve .....	9
1.1.1. İlgili Kavramlar: Zât, İsim ve Sıfat .....	9
1.1.2. İsim- Sıfat İlişkisi .....	14
1.1.3. Zât- Sıfat İlişkisi .....	17
1.2. Zât-Sıfat İlişkisi Probleminin Tarihi Arkaplanı .....	18
1.2.1. Tarihsel Arkaplanın İç Faktörler Bağlamında Açıklanması.....	19
1.2.2. Tarihsel Arkaplanın Dış Faktörler Bağlamında Açıklanması .....	26
1.3. Allah'ın Sıfatları.....	30
1.3.1. Zâtî Sıfatlar .....	37
1.3.2. Fiilî Sıfatlar.....	41
<b>BÖLÜM 2: ZÂT-SIFÂT İLİŞKİSİNE YÖNELİK YAKLAŞIMLAR</b> .....	<b>45</b>
2.1. Ehl-i sünnet'in Zâid –Kadîm Sıfat Anlayışı.....	48
2.1. Mu'tezile .....	57
2.1.1. Ayn- Kadîm Sıfat Anlayışı .....	58
2.1.2. Haller Teorisi.....	67
2.2. Cehmiyye'nin Gayr-Hâdis Sıfat Anlayışı .....	68
2.3. Şia.....	72
2.3.1. Zâid-Hâdis Sıfat Anlayışı .....	73
2.3.2. Ayn-Hâdis Sıfat Anlayışı .....	77
2.3.3. Ayn-Kadîm Sıfat Anlayışı .....	78
2.3.4. Mutlak Nefiy Anlayışı .....	78
2.4. Zeydiyye.....	81
2.4.1. Zâid-Kadîm Sıfat Anlayışı .....	81
2.4.2. Ayn- Kadîm Sıfat Anlayışı .....	83

<b>BÖLÜM 3: ANLAYIŞLARIN SAVUNUSUNDA KULLANILAN DELİLLER ....</b>	<b>91</b>
3.1. Zâid- Kadîm Sıfât Anlayışı .....	92
3.1.1. Nakli Deliller .....	92
3.1.1.1. Ayetler.....	92
3.1.1.2. Hadisler .....	96
3.1.2. Akli Deliller.....	97
3.1.2.1. Dilbilimsel Delil.....	97
3.1.2.2. İcma (Toplumsal İttifak) Delili .....	100
3.1.2.3. Kıyas Delili .....	102
3.1.2.4. Sebr ve Taksim Delili .....	104
3.1.2.5. Şâhidin Gâibe Delili.....	107
3.2. Zâid- Hâdis Sıfât Anlayışı.....	109
3.2.1. Nakli Deliller .....	109
3.2.2. Akli Deliller.....	110
3.2.2.1. İcmâ Delili.....	110
3.2.2.2. Sebr ve Taksim Delili .....	111
3.3. Ayn-Kadîm Sıfât Anlayışı .....	113
3.3.1. Nakli Deliller .....	113
3.3.2. Akli Deliller.....	115
3.3.2.1. Sebr ve Taksim Delili .....	115
3.3.2.2. Şâhidin Gâibe Delili.....	118
3.4. Mutlak Nefiy Anlayışı .....	122
3.4.1. Nakli Deliller .....	123
3.4.2. Akli Deliller.....	123
<b>SONUÇ VE DEĞERLENDİRME .....</b>	<b>124</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>132</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>144</b>

## KISALTMALAR

<b>A.g.e.</b>	: Adı geçen eser
<b>AÜİFD</b>	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<b>B.</b>	: İbn
<b>Bkz.</b>	: Bakınız
<b>C.</b>	: Cilt
<b>Çev.</b>	: Çeviren
<b>DİA</b>	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
<b>Ed.</b>	: Editör
<b>İSAM</b>	: İslam Araştırmaları Merkezi
<b>KADER</b>	: Kalam Araştırmaları Dergisi
<b>Ktp.</b>	: Kütüphane
<b>Nr.</b>	: Kayıt Numarası
<b>Nşr</b>	: Neşreden
<b>Ö.</b>	: Ölüm Tarihi
<b>S.</b>	: Sayfa
<b>S.a.s.</b>	: Sallallahu Aleyhi ve sellem
<b>Sy.</b>	: Sayı
<b>Thk.</b>	: Tahkik Eden
<b>TDV</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı
<b>T.y.</b>	: Tarih Yok
<b>Vr.</b>	: Varak Numarası



## ŞEKİL LİSTESİ

<b>Şekil 1:</b> Fahrüddîn er-Râzî'nin Sıfât Tasnifi .....	35
<b>Şekil 2:</b> Şemsüddîn es-Semerkindî'nin Sıfât Tasnifi .....	36
<b>Şekil 3:</b> Erken Dönem Kelam Kaynaklarında Sıfât Anlayışları .....	88

<b>Tezin Başlığı:</b> Erken Dönem Kalam Kaynaklarında Zât-Sıfât İlişkisine Yaklaşımlar ve Delilleri	
<b>Tezin Yazarı:</b> Ziya ERDİNÇ	<b>Danışman:</b> Prof. Dr. Ramazan BİÇER
<b>Kabul Tarihi:</b> 08.07.2013	<b>Sayfa Sayısı:</b> vi (ön kısım)+144 (tez)
<b>Anabilim Dalı:</b> Temel İslam Bilimleri	<b>Bilim Dalı:</b> Kalam
<p>İnsanın fitratında yüce yaratıcıyı arama ve tanıma meyli vardır. Bu meyil doğrultusunda insanlar akı ya da vahyi veyahut da her ikisini esas alarak yaratıcı hakkındaki sorularına cevaplar bulmaya çalışırlar. Allah'ı tanıtan İslam'ın temel kaynakları Kur'an ve hadis O'nu en güzel isimler ve kemal sıfatlarla nitelemiş her türlü noksanlıklardan da münezzehtir. Bu isim ve sıfatlar Kur'an ve hadislerin muhatabı olan insanın algı düzeyine uygun ve anlayabileceği bir formda zikredilmiştir. Bu durum Hz. Peygamber ve sahabelerin çoğunluğunun hayatta olduğu dönemde herhangi bir sorun oluşturmazken takip eden dönemde bazı faktörlerden dolayı problemlere ve fikir ayrılıklarına yol açmıştır.</p> <p>İlahi sıfatların zât-sıfât ilişkisi açısından tartışılması ve farklı yaklaşımların oluşmasında mürtekb-i kebir, haberi sıfatlar ve kader problemlerinin etkisi bulunmaktadır. Ehl-i sünnet'in dışındaki mezheplerin zât-sıfât ilişkisi problemine yönelik yaklaşımını dış unsurlara dayandıran bilginler ve batılı araştırmacıların yanı sıra Ehl-i sünnet'in yaklaşımını da Hıristiyan teolojisine dayandıran H. A. Wolfson gibi batılı araştırmacılar bulunmaktadır. İslam kaynaklarından hareketle erken döneme ilişkin ileri sürdüğü yargılar, onun bu görüşünü temellendirmesinde başvurduğu ana unsurları teşkil etmektedir. Fakat erken döneme ait kalam kaynakları esas alınarak İslam bilginlerinin zât-sıfât ilişkisine yönelik farklı yaklaşımları ve bu yaklaşımların savunusunda ileri sürülen temel argümanlar incelendiğinde Wolfson'un ileri sürdüğü bu yargıların isabetli olmadığı, problemin oluşmasında özellikle kader ve haberî sıfatlarla ilgili tartışmaların tesirinin ön plana çıktığı görülmektedir. Ehl-i sünnet'in, kendi yaklaşımını savunmak için daha çok Kur'an-ı Kerim, hadis, icma, dilbilimsel delil ve Kur'anî akıl yürütme yöntemi olan istişhâd biş-şâhid ale'l-gâib gibi delillerden faydalandıkları görülmektedir. Bu yüzden Ehl-i sünnet'in sıfât yaklaşımının teşekkülünde Hıristiyan teolojisinin etkisi bulunduğunu iddia etmek isabetli görünmemektedir.</p>	
<b>Anahtar Kelimeler:</b> zât-sıfât ilişkisi, zâidlik, ayn, gayr, deliller	

<b>Title of Thesis:</b> Approachs to Relationship between the Essence and Attributes and Their Proofs in the Early Period Literatuare of Kalam	
<b>Author of Thesis:</b> Ziya ERDİNÇ	<b>Advisor:</b> Prof. Dr. Ramazan BİÇER
<b>Date of Approval:</b> 08.07.2013	<b>Nu. of Page:</b> vi (pre text)+144(main body)
<b>Main Department:</b> The Basic Islamic sciences <b>Subfield:</b> Kalam	
<p>The nature of human has a tendency to searching and recognizing of the Supreme Creator God. In this direction people have studied to find answers for their quesitons by use of wisdom or revelation or both of them. Major Islamic resources introducing Allah, that is Qur'an and Hadith, have described Him with the most beautiful names (asma al-husna) and perfection attributes (sifât al-kamaliyya) and have declared Him to be free of every inadequate adjectives. These names and attributes are appropriate to perception level of human that Qur'an and Hadith addresses him, as well as have been stated in a comprehensible form. Even though this situation didn't cause a problem in the period of which the prophet Muhammad or the most of companions of him lived, led to problems and difference of opinion by the way of some factor's effects in the following period.</p> <p>The status of committer a major sin (murtakib al-kabira), habari adjectives and destiny (Qadar) have effect on the discussion of divinity attributes in the context of relation between essence (zât) and attributes (sifât). Besides of Muslim scholars and orientlists that have based approach of sects apart from Ahl al-Sunnah to problem of relationship between the essence and attributes on the other cultures and religions, especially Wolfson takes Ahl al-Sunnah's approach back to Christian theology too. Postulates, which are related to early period, that Wolfson put forward with reference to Islamic literature have constituted a basis elements to which he refered in an attempt to evidence this opinion. But when Islam scholars' different approaches to relationship between the essence and attributes and their main proofs have been examined, it is able to be realized that these postulates of Wolfson aren't truth. Even It is comprehensible that Qadar and Habarî attributes influenced the shaping of the problem. In addition to this, it is able to be realize that Ahl al-Sunnah have given proofs such as Qur'an, Hadith, ijmâ', linguistic proof and istidlâl bi al-shâhid alâ al-ghâib derived from Qur'an. Therefore it isn't truth that Christian theology have influenced the shaping of Ahl al-Sunnah's approach to attributes.</p>	
<b>Key Words:</b> relationship between essence and attributes, abude, the same as, the different from, proofs	

## GİRİŞ

İnsanın yaratılış itibarıyla biyolojik bir takım ihtiyaçları olduğu gibi zihinsel ve ruhsal ihtiyaçları da vardır. Bu zihin dünyası ile alakalı ihtiyaçlar kimi entelektüel bireyler için biyolojik gereksinimlerin çok daha ötesinde olup mutlaka karşılanması gerekir. Bu eşsiz ve mükemmel evrenin hangi güç tarafından icad ve inşa edildiği ve bu gücün sahip olduğu niteliklerin neler olduğu yönündeki sorular düşünen her insanın zihnini meşgul eden en önemli zihinsel ihtiyaçlar kabul edilebilir. Bundan dolayı ateist veya kâfir denilen insanlar bile bir takım kutsal güçlerin varlığını kabul etmekte ancak bu güçlerde bulunduğu inandıkları sıfatlar, semavî dinlerin Allah'a attettiği sıfatlardan farklılık göstermektedir. Diğer bir ifadeyle ateist, Müslüman'ın Allah'a izâfe ettiği sıfatları tabiata ve sebeplere dağıtıp bazılarını da tamamen inkâr ederek Allah'ın dışında birtakım kutsallar edinir. Söz gelimi Hıristiyanlık veya Yahudilik dinlerine müntesip bulunan bir kimsenin inandığı Yüce varlığın sıfatları, Müslümanların iman ettiği Allah'ın niteliklerinden önemli ölçüde farklılık göstermektedir.

Yüce bir yaratıcının varlığını kabul eden Müslümanlar, böylesine zihinleri meşgul eden bir meseleyi kendilerine gönderilen vahyin ışığında anlama ve çözme çabası içinde olagelmışlerdir. Hz. Peygamber, Allah'ın zâtının idrak edilemeyeceği ancak sıfatları ve eserleriyle bilinebileceğini vurgulamakla bu meselenin hangi yönleri üzerinde tefekkür ve teemmülün yapılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bundan dolayı Kur'an-ı Kerim ve hadislerde Allah Teâlâ'nın zâtının keyfiyetinin izah edilmesi ve nazarların buna çevrilmesi yerine isimleri, sıfatları, fiilleri ve bu fiillerinin tezahürü olan sanat eserlerinden sıkça bahsedilip bu çerçevede insanlar tedebbüre teşvik edilir.

Vahye muhatab olan ilk Müslümanlar isim, sıfat ve eserlerle Allah'ı tanımışlar, O'nun hakkında zihinlerine gelen soruları doğrudan ilahi vahiyin tebliğ edicisi olan Hz. Peygamber'e yöneltip kendilerini tatmin edecek cevaplara ulaşmışlardır. Fakat Hz. Peygamber'in vefatından sonra zamanla diğer bazı meselelerde olduğu gibi isim ve sıfatlarla ilgili de bazı ihtilaflar meydana gelmiştir. Haberî sıfatlar olarak adlandırılan yed, nefis ve vech gibi sıfatların nasıl anlamlandırılmaları gerektiği yönündeki farklı görüşlerin yanı sıra, âlim ve kâdir gibi zâtî isim ve sıfatlara ilişkin bazı farklı algılar da İslam düşünce tarihinde tezahür etmeye başlamıştır.

Bu bağlamda “dinin asıllarının en büyüklerinden (e’zamu usûli’ d-dîn) ve kelamın sırrı” olmak gibi önemli bir niteliğe sahip olduğu ifade edilen<sup>1</sup> Allah’ın zâtıyla yoksa zâid bir mânadan dolayı mı âlim, kâdir, hayy, semî’ ve basîr gibi bir takım isim ve sıfatlarla nitelendiği meselesi diğer bir ifadeyle zât-sıfât ilişkisi problemi kalamî tartışmaların vazgeçilmez bir unsuru olmuştur. Kimi araştırmacılar bu problemi İslam düşüncesi originli kabul ederken kimileri de bunu harici din ve kültüre dayandırmanın daha isabetli olacağını savunmuşlardır.

Bu tezin “ Sıfatlar Konusuna Genel Bir Bakış” başlıklı birinci bölümünde, sıkça kullanacağımız bazı kavramlar ve bu kavramların birbiriyle ilişkisine, problemin tarihsel arka planı ve erken dönem kaynaklarında problemin ilişkili olduğu sıfatların hangileri olduğu üzerinde durulacaktır. Ardından “Zât-Sıfât İlişkisine Yönelik Yaklaşımlar” başlıklı ikinci bölümde, erken dönem İslam mezheplerinin ve düşünce ekollerinin probleme yönelik hangi anlayışları barındırdığı, her bir ekolde öne çıkan bazı şahsiyetlerin konuyla ilgili fikirleri tartışılacaktır. Daha sonra “Anlayışların Savunusunda Kullanılan Deliller” başlıklı üçüncü bölümde, erken dönemde ortaya çıkan anlayışların kendi görüşlerini savunurken hangi delillerden istifade ettiklerini yine aynı dönemin kaynaklarından hareketle ortaya koymaya çalışacağız. Böylece hem problemin teşekkül süreci ve kökeninin aydınlatılmasına katkıda sağlayacak hem de anlayışların hangi delilleri kullandıklarını tespit ederek görüşlerinin akıl yoksa nass eksensli mi olduğunu görmüş olacağız.

### **Tezin Konusu**

“Allah’ın sıfatları” etrafında oluşan problemlerin kalam ilminin en önemli meselesi olduğu bilinmektedir. Allah’ın sıfatları farklı açılardan tartışılmış olmakla birlikte biz, zât-sıfât ilişkisi açısından tartışma konusu olan ve erken dönemde “zâtî sıfât” şeklinde nitelendirilen günümüze gelindiğinde ise daha sonraları ortaya çıkan “sübûtî sıfât” kavramıyla ifade edilen sıfatları ele alacağız. Ayrıca bu sıfâtlara yönelik ne tür yaklaşımların bulunduğu ve bunların kendi görüşlerini hangi delillerle savunduklarını tahlil edeceğiz. Bu yüzden konuyu “zât-sıfât ilişkisi bağlamında sıfât anlayışları” ile “söz konusu anlayışların delilleri” ekseninde ele almaya çalıştık.

---

<sup>1</sup> İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, thk. Ali Sâmî Neşşâr ve diğerleri, İskenderiye: Menşeu'tl-Meârif, 1969, s. 625.

Diğer taraftan hemen hemen bütün kelim kaynaklarında bu konu üzerinde durulduğundan eserlerin tamamını mukayeseli bir şekilde incelemek çok zor olacaktır. Bu yüzden belli bir dönemin eserleri üzerinde bu konuyu araştırmayı uygun bulduk. Araştıracığımız dönemi tespitinde şu hususu dikkate aldık:

İslami ilimler açısından özellikle hicri ilk üç asır ve dördüncü asrın ilk yarısı çok önemli bir dönemdir. İslamda fıkıh, hadis, tefsir gibi ilimler bu dönemde teşekkül etmiş ve tedvin edilmiştir. Bunun gibi akaid veyahut kelam ilminin de bu ilk üç asırda teşekkül ve tedvini gerçekleştirmiş. Sonraki dönemlerde tartışılan birçok meselenin esaslarını bu dönemde kaleme alınmış eserlerde bulmak mümkündür. Dolayısıyla, sonraki dönemlerin iyi anlaşılması açısından bu dönemin sosyo kültürel, siyasi ve ilmi ortamının iyi bilinmesi zaruretinin yanı sıra bu dönemde yazılmış eserlerin tedkik edilip bu ilk kaynaklardan meselelere intikal edilmesinin de son derece önemli olduğu aşikârdır. Bu açıdan biz de, çalışmamızı bu dönemle sınırlandırmak için başlıkta “erken dönem kelam kaynaklarında” kaydını kullandık. Burada İslamî düşüncesinin ana damarını oluşturan Ehl-i sünnet mezhebinin sistematik olarak kelam tarihindeki yerini almaya başladığı Eş’arî (ö. 324/935) ve Mâturîdî’ye (333/944) kadar olan zaman dilimini “erken dönem ” kabul ettik. Bundan dolayı tezimizin ana kaynaklarını hicri 4. asrın ortalarına kadar olan dönem içinde yazılmış kelam eserleri oluşturmaktadır.

Dolayısıyla tez konusunun “Erken Dönem Kelam Kaynaklarında Zât-Sıfât İlişkisine Yaklaşımlar ve Delilleri” şeklinde olmasını uygun gördük.

### **Tezin Amacı**

Zât-sıfât ilişkine yönelik birbirinden farklı özelliklere sahip olan bazı anlayışlar aynı adla isimlendirilebilmektedir. Genel itibariyle isbât ve nefiy olmak üzere sıfatlara yönelik iki yaklaşım ön plana çıkmakla birlikte problemin teşekkül ettiği dönem ve sonrası incelenip ortaya çıkan tüm görüşler bu iki kategoriye dâhil edildiğinde bazı karışıklıklara yol açtığı görülmektedir. Bundan dolayı tezde öncelikli olarak, yapılarının daha iyi anlaşılması ve temellendirilmelerinde kullanılan delillerin daha güzel tahlil edilmesi için birbirinden farklı olan bu yaklaşımlar, kaynaklardan hareketle ayrıntılı bir tasnif içinde ele alınacaktır.

Kelam ilminin kurucusu olarak bilinen Mu’tezile mezhebi birçok kelamî probleme yaklaşımda nassı inkâr etmeksizin akla dayalı çözümler getirmeye çalışır. Akılla nakil

çatıştığı zaman akli esas olarak nakli te'vil yoluna gider. Bu durum da onların, selef ve daha sonra Ehl-i sünnet bilginleri tarafından şiddetli bir şekilde eleştirilmesine yol açmıştır. Bu doğrultuda öncelikle Mu'tezile'nin bu akla dayalı metodu sübûtî sıfatlar probleminde nasıl kullandığı ve Ehl-i sünnet'e karşı hangi delilleri ileri sürdükleri ya da Ehl-i sünnet'in bu konuda Mu'tezile'ye hangi delillerle karşı koydukları tespit edilecektir. Daha sonra ise birçok konuda tevhidi ve adaleti ön plana çıkaran ve dini konularda akla çok geniş bir yer ayıran Mu'tezile'nin bu meselede görüşlerini temellendirmek için Ehl-i sünnete karşı yeteri kadar akli delil ileri sürüp süremediğini belirleme imkânı elde edilmiş olacaktır. Ayrıca bu iki önemli ekolün dışındaki ekollerin ya da yaklaşımların hangi delilleri ileri sürdükleri ve aralarındaki ilişki de ortaya konulacaktır.

Öte yandan zât-sıfât ilişkisi açısından sıfatlar probleminin nasıl ortaya çıktığı ya da ortaya çıkmasında iç faktörlerin mi yoksa dış faktörlerin mi etkili olduğu yönünde tartışmalar günümüze kadar süregelmiştir. Bu noktada erken dönem kelam kaynaklarında görüşleri zikredilen muhtelif yaklaşımların bu görüşlerini savunurken ya da diğer görüşleri eleştirirken kullandıkları yöntem ve üzerinde durdukları hususların problemin tarihsel arka planı ve teşekkül sürecinin anlaşılmasına yönelik ne gibi katkıları olabileceği ortaya konulacaktır.

Bu bağlamda, İslamın büyük çoğunluğunu oluşturan Ehl-i sünnet'in ontolojik gerçekliğe sahip sıfatları isbât etmelerini Hıristiyan kaynaklı olduğunu iddia eden Wolfson'un, bu iddiasını temellendirirken İslam kaynaklarından hareketle dayandığı bazı öncüller tahkik edilecektir. Yani bu öncüllerin ilgili dönemin İslam kaynaklarındaki yeri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Onun bu iddiasının temelini oluşturan İslam kaynaklarıyla ilişkili olan esas itibariyle iki öncül zikredilebilir: Birincisi, İslamın erken dönem sıfât tartışmalarının sadece ilim, kudret ve hayat olmak üzere üç sıfât üzerinden devam ettiği şeklindeki yargıdır. İkincisi ise Ehl-i sünnet'in sıfatları ispat için ileri sürdüğü delillerin Hıristiyan teologların teslisin savunusunda kullandıkları delillere; Mu'tezile'nin de sıfatların ontolojik gerçekliğini nefyederken dayandığı delillerin, bazı Hıristiyan bilginlerin teslise karşı ileri sürdüğü delillerle büyük ölçüde benzerlik gösterdiği yargısıdır. Bu yüzden onun, İslam kelam kaynaklarından çıkardığı bu iki öncülün veyahut da görüşün doğruluk-yanlışlığının erken dönem kaynakları açısından değerlendirilmesi bu tezin diğer bir amacını

oluşturmaktadır. Böylece temel oluşturan bu öncüllerin gerçekliği-batıllığı ortaya konularak iddianın ilmi açıdan değeri ortaya konulacaktır.

### **Tezin Önemi**

Allah'ın sıfatları meselesinin kelim ilminin en önemli konusu olduğu ve ilgili tartışmaların büyük bir kısmının zât-sıfât ilişkisi açısından sıfatların durumu ekseninde cereyan ettiği daha önce belirtildi. Bundan dolayı bu konuda çok sayıda çalışma yapılmaktadır. Ancak araştırmalarımız esnasında ekollerin kendi görüşlerinin savunusunda ve diğerlerinin eleştirisinde kullandıkları deliller ve yöntemlerin ilk dönemin kaynaklarından hareketle izah edilmesi şeklinde bir çalışmaya rastlayamadık. Yine bu savunma yöntemlerinin mezheplerin genel sistemleri içindeki yeri ve delillerden hareketle zât-sıfât ilişkisi probleminin oluşum sürecine ışık tutması tezi önemli kılan bir husus olup, bu anlamda bir boşluğu dolduracağı söylenebilir. Ayrıca tezin hazırlanması esnasında özellikle erken dönem kaynaklarının kullanılmış olması ve varsa bizzat görüşü nakledilen müellifin ya da mezhebin kendi eserlerinden hareket edilmesi de tezi önemli kılan başka bir husus olarak zikredilebilir.

### **Tezin Yöntemi**

Araştırmalarda izlenen yöntem, kullanılan metodlar şüphesiz ki ulaşılabilecek sonuçların sağlamlığında ve güvenilirliğinde en önemli faktördür. Bunun yanı sıra takip edilen yöntem ve kullanılan metodun ilmî bir çalışmayı değerli kılmada etkisi çok büyüktür. Dolayısıyla biz de araştırmamızın amacına ulaşması ve güvenilir sonuçlar vermesi için bazı yöntemler ışığında hareket etmeye çalıştık.

Öncelikle kişilerin ya da mezheplerin görüşlerini ve bu görüşlerin delillerini zikrederken takip ettiğimiz yöntemi şöyle açıklayabiliriz: Bir İslam bilgininin sıfât görüşünü naklederken öncelikle varsa konuyla ilgili kendi eserinde zikredilen verileri, yoksa aynı düşünce ekolüne mensup başka bir bilginin söylediklerini tercih ettik. Zira muhalif mezhep müntesipleri, zaman zaman kendilerine aykırı gelen görüşleri kötü göstermek için bazı yanlış bilgiler ekleyerek nakledebilmektedirler. Ancak eserleri günümüze ulaşmamış olmasının yanı sıra bağlı bulunduğu mezhebin o dönemden günümüze ulaşan eserlerinde de sıfât görüşü hakkında fazla bir bilgi bulunmayan Hişâm b. Hakem gibi bazı bilginler de bulunmaktadır. Bu tür durumlarda farklı mezhepten bilginlerin söz konusu kişi veya ekolle ilgili birbirlerini te'kit edici nitelikte nakillerde bulunmaları



halinde bu bilgiyi esas aldık. Mezheplerin ve şahısların sıfât anlayışlarının tespitinde başvurduğumuz en önemli kaynaklarından biri olan Eş'arî'nin *Makâlât*'ında kişilerin görüşlerinin olduğu gibi nakledilmiş olduğunu görmemiz bizim açımızdan sevindirici bir durum olmuştur. Örneğin, bazı Mu'tezilî bilginlerle ilgili verdiği bilgiler büyük ölçüde kendisinden önce yaşamış olan Mu'tezile bilgini Hayyat'ın (ö. 300/912) *İntisar*'ında verdiği bilgilerle uyuşmaktadır. Bazen Eş'arî'nin açıkça ifade etmeyip kapalı bıraktığı hususların açığa çıkarılması için az da olsa sonraki dönemde yaşamış Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037) ve Şehristânî (ö. 548/1153) gibi bilginlerin *Makâlât* türü eserlerine başvurduk.

Araştırmamızda kullanacağımız bilgilerin sağlamlığı için kaynaklara başvururken takip ettiğimiz bu metodların yanı sıra konunun işlenmesinde de bazı yöntemler gözettik. Öncelikle kaynaklarda yer alan bilgilerin zikredilmesinde *deskriptif* (betimleme) yöntemi kullandık. Daha sonra da zikrettiğimiz bu görüşler arasında *mukayeseler* (karşılaştırma) yapıp tercihlerde bulunduk. Son olarak da bu yollarla elde ettiğimiz sağlam öncüllerden hareketle savımızı *argümentatif* metodla temellendirmeye çalıştık.

### **Tezin Kaynakları**

Tezimiz erken döneme yönelik bir çalışma olduğu için vefat tarihi hicri IV. Asrın ortalarından önce olan kelim bilgilerinin tamamının eserlerinden istifade etmeye çalıştık. Burada zât-sıfât ilişkisi merkezli tezimizin ana kaynakları denilebilecek bazı eserleri kısaca belirtmek faydalı olacaktır.

#### **1. Ehl-i sünnet Kaynakları**

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, *Kitâbu'l-Luma'* ve *Risâletun ilâ Ehl-i Segr* adlı eserleri. *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, erken dönemde bulunan farklı mezheplerin ve bilginlerin sıfâtlar konusundaki görüşlerini objektife en yakın bir şekilde ele alması açısından tezimizde en çok istifa ettiğimiz en önemli kaynak olarak zikredebilir. Bu anlamda özellikle zât-sıfât ilişkine yönelik yaklaşımların incelendiği ikinci bölümün temel kaynağıdır. Dahası ikinci bölümün iskeletinin, genel itibariyle *Makâlât*'taki verilerden hareketle oluşturulduğu söylenebilir. Ayrıca naklettiği Ehl-i sünnet dışı mezheplere ait görüşlerin yine erken dönemde yaşamış olan ilgili mezhebin veyahut diğer mezheplerin eserlerinde de benzer şekilde yer alması kaynağın nesnellliğini arttırmaktadır. Eş'arî'nin *el-İbâne*, *el-Luma'* ve *Risâletun ilâ Ehl-i Segr* adlı

eserleri ise gerek Ehl-i sünnet'in gerekse diğer ekollerin kendi yaklaşımlarını savunurken dayandıkları delillerin tespit edilmesinde en fazla faydalandığımız kaynaklardır. Dolayısıyla üçüncü bölümün hazırlanmasında bu eserlere sıkça başvuruldu.

Mâturîdî'nin *Kitâbu't-Tevhid* ve *Te'vilâtu'l-Kur'an* adlı eserleri. *Kitâbu't-Tevhid*, bazı sıfat yaklaşımlarının açıklanması ve bunların argümanlarının zikredilmesi açısından önemli bilgiler içermektedir. *Te'vilâtu'l-Kur'an* ise daha çok Ehl-i sünnet ve Mu'tezile'nin dayandıkları naklî delillerin tespitinde çokça başvurulan kaynaklarımızdandır.

Tâberî'nin ( ö. 310/ 923) *et-Tabsîr fî Meâlimi'd-dîn* ve İbn-i Kuteybe'nin (ö. 276/889) *el-İhtilâf fî'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe* adlı eserleri de Ehl-i sünnet'in sıfat yaklaşımının savunusunda kullanılan delillerle ilgili önemli bilgiler içermektedir.

Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Akîde* ve *er-Red ale'l-Cehmiyye*; Ebu Hanîfe'nin (ö. 150/767) *el-Fıkhü'l-Ekber* ve *el-Vasiyye*; Hâkim es-Semerkindî'nin (ö. 342/953) *es-Sevâdu'l-A'zam* adlı eserleri Ehl-i sünnet'in yaklaşımını açıklayan önemli kaynaklardandır.

Yine erken dönem müelliflerinden Ebu Mutî' Mekhûl en-Nesefî'nin (ö. 318/930) *Kitâbu'r-Red ale Ehli'l-Bide'* adlı eseri. Müellif, her ne kadar bazıları tarafından Mürcî kabul edilse de sıfatlar ve diğer konularla ilgili görüşlerinde Ehl-i sünnet'e benzerlik gösterdiğinden burada zikretmeyi uygun gördük.

## 2. Mu'tezilî Kaynaklar

Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî'nin (ö. 319/931) *Zikru'l-Mu'tezile'si* bazı Mu'tezile bilginlerinin zât-sıfat ilişkisine yönelik yaklaşımlarını izah ettiğinden tezimiz için önemli bir eserdir. Mu'tezile'nin görüşleri ve bu görüşlerin savunusunda kullandıkları deliller ile diğer mezheplerin görüşleri ve delillerine ilişkin bilgiler ihtiva eden Hayyat'ın *el-İntisâr* adlı kitabı de diğer önemli bir Mu'tezilî kaynaktır.

## 3. Zeydî Kaynaklar

Hâdî İlelhak Yahya b. Hüseyin b. Kasım b. İbrahim'in (ö. 298/911) *Mecmûu Resâil: er-Resâilü'l-Usûliyye* eseri hem Zeydiyye'nin sıfat yaklaşımını hem de diğer mezheplerin yaklaşımlarını ihtiva etmektedir. Zât-sıfat ilişkisine yönelik yaklaşımını izah ederken Mu'tezile'ye benzerlik gösteren görüşler ileri süren ve bunları temellendirmek için bazı deliller zikreden Hâdî İlelhak, bu kapsamlı çalışmasıyla Mu'tezile'nin erken döneme ait çok az sayıda eserinin günümüze ulaşmasından dolayı önemli bir boşluğu

doldurmaktadır. Ayrıca Kasım er-Ressî'nin (ö. 246/860) *Usûlu'l-Adl ve't-Tevhîd* ve *el-Adl ve't-Tevhîd ve Nefyu't-Teşbîh* adlı eserleri de tezde başvurulan diğer erken dönem Zeydî kaynaklarındandır.

#### 4. Şîî Kaynakları

Şia mezhebi bilginlerinin görüşlerine ulaşmak için istifade ettiğimiz en önemli Şîî kaynak İbn-i Râvendî'nin (ö. 301/913-914[?] ) *Fadıhatu'l-Mu'tezile* adlı eseridir. Bu eserde müellif, Mu'tezile mezhebinin görüşlerini eleştirirken Hişâm b. Hakem'in (ö. 179/795) ve Râfıza'nın görüşlerini de nakleder. Ayrıca Hişâm'ın kendi görüşlerini nasıl temellendirdiğine değinmesi de teze önemli katkı sağlamıştır. Nevbahtî'nin (ö. 310/922) *Firaku's-Şîa* eseri de Şîî bilginler hakkında bazı bilgilere ulaşmakta faydalandığımız erken döneme ait önemli bir kaynaktır.

## **BÖLÜM 1: SIFATLAR KONUSUNA GENEL BİR BAKIŞ**

Sıfatlar konusu, kelimelerin en önemli meselerinden olduğundan bununla ilgili yazılmış bilgiler oldukça fazladır. Bütün bunlara değinmek hem çok zor hem de gereksiz olacağı aşikârdır. Onun için biz burada genel bakış yaparken tezimizle doğrudan alakalı olan alt başlıklar üzerinde duracağız. Bu çerçevede, ilk önce araştırmamızda sıkça kullanacağımız temel kavramları ve kavramlar arası ilişkileri, bu ilişkilerden konumuzun merkezi noktasını oluşturan zât-sıfât ilişkisinin problematik yönü, tarihsel arka planı ile etrafında ihtilafların meydana geldiği bu problemin ilintili olduğu sıfatlar kategorisi hakkında bilgi verilecektir. Ayrıca söz konusu kavramların birbirleriyle ilişkileri üzerinde durulacaktır.

### **1.1. Kavramsal Çerçeve**

İnsan kelime ve kavramlarla düşünür. İnsanların düşünce dünyalarının farklı olması kavramlara yüklenen anlamların da farklılaşmasına yol açtığı söylenebilir. Tam aksine kavramlara yüklenen mânaların değişik olması bir konuda farklı düşünce ve görüşlerin oluşmasına yol açtığını söylemek de mümkündür. Dolayısıyla bir konuda farklı görüşlerin incelenmesinden önce meselenin temel kavramlarının tedkik edilmesi ve ekollerin o kavrama yönelik algılarının da üzerinde durulması gerekmektedir. Bu yüzden çalışmada sıkça kullanılan çok sayıda terim bulunmakla birlikte burada en çok zikredilen ve araştırma açısından büyük öneme hâiz olan zât, isim ve sıfât kavramları izah edilip bunlarla ilgili yakın kavramlar ve aralarındaki nüanslara kısaca değinilecektir.

#### **1.1.1. İlgili Kavramlar: Zât, İsim ve Sıfat**

Zât kelimesi, sahib anlamındaki “zû” (ذو) nakıs isminin müfred müennesidir. Zû isminin müfred müennesi, aslında kısa te (ة) ile yazılan zevâtun (ذوات) olmakla birlikte, Araplar bundaki vav (و) harfini hafifleterek zât (ذات) şeklinde ifade ettiler. Daha sonra bu

kelime dillerine ağır geldiği için kısa te'yi açık te (ت) ile söylemek suretiyle zât (ذات) şeklinde kullanmaya başladılar.<sup>2</sup>

Bazı bilginler, müennes olmasından dolayı zât lafzının Allah Teâlâ hakkında istimalini caiz görmezler. Diğerleri ise cevher ve araz kelimelerinin Araplar tarafından vaz' edilenden farklı anlamlarda kullanıldığını ve sözlük anlamlarından hareketle zamanla bu kelimelere terimsel mânalar yüklendiğini gerekçe göstererek bu lafzın da ıstılâh mânasıyla Allah'a izâfe edilmesinde herhangi bir sakınca olmadığı kanaatindedirler.<sup>3</sup> Diğer taraftan, zât lafzının bir şeye izâfe edilerek kullanıldığı *zâtu 'ş-şey'* örneğinde, *zât* kelimesinin *nefs* ya da *ayn* anlamına da geldiği ifade edilmiştir. Bu durumda *zât*, *nefs* ve *ayn* zaman zaman aynı mânayı ifade etmek için kullanılabilir.<sup>4</sup>

Cürcânî'ye (ö. 816/1413) göre, zât kavramı “şahıs” tan daha umumdur. Çünkü *zât*, hem cisim hem de cisim olmayan şeyler için kullanılırken, *şahıs* sadece cisimler için kullanılır.<sup>5</sup> Bu açıdan sadece derinlik, uzunluk ve yükseklik gibi boyutları zihne getiren cisimler için kullanılan şahıs kavramının Allah'a nispet edilmesi caiz görülmemiştir. Zât kavramı ise, cisim olmayan şeyler hakkında da kullanıldığı için Allah'a nispetinde herhangi bir problem bulunmamaktadır.

Zât lafzı ıstılahta, “bir şeyi kendisi yapan” mânasında *mahiyet* kavramı ile de aynı anlamda kullanılmaktadır. Her isim ve sıfatın istinad ettiği bir şeyin bulunması gerekmektedir. İşte zât, bu isim ve sıfatların kendisine dayandığı şeydir. İsim ve sıfatların kendisine istinad ettiği zât, hem madûm hem de mevcûd olabilir. Mevcûd zât da Allah'ın zâtı gibi mevcûd-u mahz ve mahlûkâtın zâtları gibi yoklukla ma'lûl olan mevcûd olmak üzere ikiye ayrılır.<sup>6</sup>

Ebu Hâşim (ö. 321/933) ve tabiiileri, zât ve şey' kavramlarının, “bağımsız olarak bilinen ve kendisinden haber verilen” anlamına geldiğini söylemektedirler. Onlara göre sıfat ise, ancak kendisi dışında bir varlığa tabi olmakla bilinen şeydir. Zât'a gelince o, ya

---

<sup>2</sup> Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdi Mahzûmi, İbrahim Sâmerî, Beyrut: Müessesetu'l-A'lemi li'l-Matbûât, 1988, c. VIII, s. 207-208.

<sup>3</sup> Semih Dugaym, *Mevsûatu Mustalehâti'l-İlmi'l-Kelam*, Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1998, c. I, s. 619.

<sup>4</sup> Seyyid Şerîf Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985, s. 112.

<sup>5</sup> Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 112.

<sup>6</sup> Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*, ed. Refik el-Acem, Beyrût: Mektebetu Lübnan, 1996, c. I, s. 816.

mevcûd ya da madûmdur. Başka sıfatlara sahip olsa da vücûd sıfatı bulunmayan her zât madûmdur.<sup>7</sup> Yani zât'ın mevcûd olması için mutlaka vücûd sıfatına sahip olması gerekmektedir. Bu çerçevede zât, “kendi başına idrak olunan şey” şeklinde de tarif edilmektedir.<sup>8</sup> O halde bu tanımlar göz önünde alındığında zât, “İlahi sıfatların kendisiyle kâim olduğu, kendisi ise başka bir şeyle kâim olmayan yüce varlık” şeklinde tarif edilebilir.<sup>9</sup>

İbn-i Fâris'in (ö. 395/1004) naklettiğine göre sıfat, “bir şeyi süslemek” mânasındaki *vesâfe* (وصف) fiilinin masdarı olup, “bir şey için gerekli işaret” anlamına gelir.<sup>10</sup> Çoğulu sıfât (صفات) şeklinde yazılır. Sıfat'a ilim ve siyahlık gibi kelimeler örnek verilmekle birlikte, nahivcilerin sıfatı bundan farklı şekilde anladıklarını belirtmek gerekmektedir. Onlara göre sıfat “na't”tır, *na't* ise ism-i fâil ( dârib gibi), ism-i mef'ûl (medrûb gibi), mâna açısından bu ikisine dönen kelimeler (şibh, misl gibi) ve bunların yerine kullanılan kelimelerdir.<sup>11</sup>

Kelam ilminde sıfat, “Allah'ın zâtına nispet edilen mâna” olarak tanımlanmaktadır. Tanımda yer alan “mâna”, form olarak isim, masdar ve sıfat olabileceği gibi zarf veya fiil şeklinde de kullanılmış olabilir.<sup>12</sup> Cürcânî, sıfatın iki farklı tarifini zikreder. Birincisine göre sıfat, zâtın bazı hallerine delâlet eden isimdir. Uzun, kısa, akıllı ve ahmak gibi... İkincisine göre ise sıfat, nitelenen zâta gerekli olan bir işarettir ki zât onunla bilinsin.<sup>13</sup> Cürcânî'nin birinci tarifte “zâtın bazı halleri” ifadesini kullanması ve verdiği örnekler arasında uzun-kısa, akıllı-ahmak gibi beşeri ve cismânî nitelikler zikretmesi bu tarifin insanlardaki sıfat kavramını açıklamaya yönelik olduğunu göstermektedir. Zira Cürcânî'nin, Allah'ın hallerinin bulunmadığını ve uzun-kısa gibi niteliklerin de O'na verilmeyeceğini savunduğu bilinmektedir. İkinci tarif ise, İbn-i

<sup>7</sup> Semih Dugaym, *Mevsûatu Mustalehâti'l-İlmi'l-Kelam*, I, s. 619; Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhîsu'l-Mulahhas*, Beyrut: Dâru'l-Edvâ', 1985 (1405), s. 85.

<sup>8</sup> Semih Dugaym, *Mevsûatu Mustalehâti'l-İlmi'l-Kelam*, I, s. 619; Tûsî, *Telhîsu'l-Mulahhas*, s. 85.

<sup>9</sup> Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010, s. 346.

<sup>10</sup> Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsu'l-Luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979, c. VI, s.115.

<sup>11</sup> Ebu'l-Fazl Muhammed İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr ve diğerleri, Kâhire: Dâru'l-Meârif, t.y., c. VI, s. 4850; Ayrıca bkz. Mecduddîn Muhammed b. Yakub Fîrûzabâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitâb, 1979, c. III, s. 198.

<sup>12</sup> Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 278.

<sup>13</sup> Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 138-139.

Fâris'in zikrettiği luğavî anlamın geliştirilmiş halidir. Bu ikinci mânada, sıfatın Allah hakkında kullanılması herhangi problem teşkil etmediğine göre, aslında burada Cürcânî'nin mutlak anlamda “sıfat”ın değil de “Allah'ın sıfatı”nın tanımını yaptığı söylenebilir.

“Vesafe” fiilinin masdarı olan *sıfat* ve *vasf* kelimeleri sözlükte eş anlamlı olmalarına rağmen kelamcıların iki kavramı farklı mânada kullandıkları zikredilmektedir.<sup>14</sup> Cürcânî, kelamcıların iki kavram arasındaki farkı ifade etmek için, *vasf*'ın vâsıfla (niteleyen) ya da fâille, sıfatın ise mevsûfla (nitelenen) kâim olduğunu söylediklerini belirtir.<sup>15</sup> Meselâ, bir kişinin söylediği “zeydun âlimun” cümlesindeki âlim kelimesi, bu nitelemeyi yapan mütekellimin sözü olması itibariyle Zeydin sıfatı değil vasfıdır. Yani âlim kelimesi sözü söyleyen kişiyle kâim olduğundan Zeyd'in vasfı olmaktadır. Ancak Zeyd'in kendisiyle kâim olan ilmi ise sıfatıdır vasfı değildir.<sup>16</sup>

Sıfat ile yakın anlamlı olan *na't* arasındaki farka gelince; *na't* sadece övgü için kullanılmasına rağmen sıfatın hem övgü hem de yergi için kullanıldığı belirtilmektedir. Dolayısıyla aralarında umum-mutlak ilişkisi bulunmaktadır.<sup>17</sup> Buna göre her sıfat *na't*tır ama her *na't* sıfat değildir.

İbn-i Hazm (ö. 456/1064) gibi bazı bilginler, sıfat ve çoğulu olan sıfat kelimeleri Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde zikredilmeyip sahabe, tabiûn ve etbâu't-tâbiînden de bu yönde bir uygulama gelmediğini ileri sürerek bunların Allah'a nispet edilemeyeceğini savunmaktadırlar. Bu terimlerin yerine onlar, Kur'an-ı Kerim'de açıkça zikredildiği için isim ve esmâu'l-hüsna lafızlarını kullanmayı tercih ederler.<sup>18</sup>

İsim kelimesi, yükselmek anlamındaki “sümuuv” (السُمُو) <sup>19</sup> veya bir şeyin dağlanmasından sonra kalan iz, nişan ve alamet mânasındaki “simetu” (السمة) <sup>20</sup>

<sup>14</sup> Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 272-273; Mürtezâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, thk. Abdussettar Ahmed Ferâc, Kuveyt: Turasu'l-Arabî, 1965, c. XXIV, s. 459.

<sup>15</sup> Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 273.

<sup>16</sup> Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*, II, s. 1078.

<sup>17</sup> Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*, II, s. 1711.

<sup>18</sup> Ebû Muhammed b. Ali İbn-i Hazm ez-Zâhirî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, thk. Muhammed İbrâhîm Nâsır, Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Dâru'l-Cil, t.y., c. II, s. 283; İlyas Çelebi, “Sıfat”, *DİA*, Ankara, 2009, XXXVII, s. 100.

<sup>19</sup> Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, VII, s. 318.

masdarlarından türemiştir.<sup>21</sup> Halil b. Ahmed (ö. 175/791), “sümüvv” masdarının sonundaki vav harfinin düşmesi ve başına da hemzenin eklenmesiyle isim kelimesinin oluştuğunu dolayısıyla da isim kelimesinin aslının bu masdar olduğunu söyler.<sup>22</sup> İstılahta ise isim, “kendisiyle bir şeyin zâtının bilindiği kelime” mânasında kullanılır.<sup>23</sup> Bu anlamıyla isim kelimesi “simetu” köküne daha yakın gibi görünmektedir. Zira ismin kökü olduğu söylenen “simetu” sözlükte, devenin tanınması için dağlanması veya kulağının delinmesi yoluyla üzerinde bırakılan nişan anlamına gelmektedir.<sup>24</sup>

İsim, üç zamandan biriyle beraber bulunmaksızın kendisinde bulunan bir mânaya delalet eden şeydir. Bu açıdan isim iki kısma ayrılabilir. Birincisi, Zeyd ve Amr gibi zâtıyla kâim olan bir mânaya delalet eden *ayn isim*; ikincisi ise, ilim gibi mânası vücûdî olsun veyahut da cehalet gibi mânası ademî olsun zâtıyla kâim olmayan bir mânaya delâlet eden *mâna ismidir*.<sup>25</sup> Nahivcilerin ismi üç kısma ayırdığını söyleyen Abdulkâhir el-Bağdâdî, bunların *mütemekkin isim*, *muzmer isim* ve *müphem isim* olduğu belirtir. Mütemekkin isim bilinen isimdir. Muzmer isim ise, zamir olarak gelen isimlerdir. Müphem isim ise men, mâ, haysu gibi isimlerdir. Bu üç tür isim de Allah Teâlâ'nın isimleri olabilir.<sup>26</sup>

Tekil olarak Kur'an'ı Kerim'de yirmi yedi defa zikredilen “ism” kelimesi, bunların yirmi üçünde Allah Teâlâ'ya nispet edilmektedir. İsm kelimesinin çoğulu olan esmâ ise dokuz yerde geçmekte olup beşinde Allah'a izâfe edilmektedir.<sup>27</sup> Kur'an'da Allah hakkında kullanılan esmâ kelimesinin beş ayetin dördünde “hüsnâ” sıfatıyla birlikte yani “el-esmâu'l-hüsnâ” şeklinde zikredilmesi, O'nun isimlerinden bahsederken gösterilmesi gereken edebe de dikkatleri çekmektedir.

---

<sup>20</sup> Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, VII, s. 321; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995, s. 982.

<sup>21</sup> Şemsuddîn Muhammed es-Semerkindî, *es-Sehâifu'l-İlâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif, Kuveyt: Mektebetu'l-Felâh, 1985, s. 395; İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. XXI, s. 2109.

<sup>22</sup> Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, VII, s. 318.

<sup>23</sup> Ebu'l-Kâsım Hüseyin Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Kilani. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y., s. 244.

<sup>24</sup> Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, VII, s. 321.

<sup>25</sup> Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 24.

<sup>26</sup> Ebu Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, İstanbul: Matbaatu'd-Devle, 1928, s. 116.

<sup>27</sup> Muhammed Fuad Abdulkâhî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Beyrut: Dâru'l-Marife, 2005, s. 116-118.



### 1.1.2. İsim- Sıfat İlişkisi

İsim-sıfat ilişkisi, Allah hakkında kullanılan isimlerle sıfatlar arasındaki bağlantıyı ifade etmektedir. Yani, Allah Teâlâ'ya nippet edilen bu iki kavram erken dönem bilginleri tarafından tamamen aynı anlamda, yoksa tamamen birbirinden ayrı veyahut da farklı kavramlar olmakla beraber birbirleriyle ilişkili olacak şekilde mi kullanılmıştır? Ehl-i sünnet bilginlerinin bu iki kavramı kullandıkları yerlere ve bunlarla ilgili söylemlerine dikkat edildiğinde kavramlar arasındaki iki ilişki dikkati çekmektedir: Tam girişimlilik ve iştikâk ilişkisi.

#### a. Tam girişimlilik

İki kavramdan sadece biri diğerinin tüm ferdlerini ihtiva ediyorsa aralarında tam girişimlilik vardır.<sup>28</sup> İsim veya sıfat olduğu söylenen kelimeler incelendiğinde isimlerin tamamı aynı zamanda sıfat diye nitelendirilirken, sıfatların tamamına isim denilmemiştir. Örneğin, ilim, kudret ve hayat gibi sübûti sıfatlara isim denilmezken Allah'ın isimleri olduğu kabul edilen lafızlara sıfat denilmiştir. O halde aralarındaki ilişkiyi daha iyi ifade etmek için “her isim sıfattır ama her sıfat isim değildir” şeklinde bir cümle kullanılabilir.

Eş'ârî, bu tür bir ilişkinin birinci yönünü İbn-i Küllâb'tan (ö. 240/854) “Allah'ın isimleri sıfatlarıdır” sözüyle nakleder. Mu'tezile ve Hariciler'in Allah'ın isim ve sıfatlarının kendi isimlendirmeleri ya da sözlerinden ibaret olduğunu iddia ettiklerini ifade eden Eş'ârî, hemen ardından İbn-i Küllâb'ın “Allah'ın isimlerinin aynı zamanda sıfatlarıdır” görüşünü zikreder.<sup>29</sup> Görülüyor ki İbn-i Küllâb, Allah'ın isimlerinin insanlara verilen isimlerde olduğu gibi hakikatı dikkate alınmadan yapılan bir isimlendirme olarak görülmesine karşı çıkmakta ve O'nun isimlerinin sıfatları olduğunu savunmaktadır. Örneğin insanlara verilen âlim ve âdil isimleri, onların bir sıfatı olmayıp bunların tam aksi olan câhil ve zâlim gibi sıfatlara sahip oldukları halde âlim ve zâlim

---

<sup>28</sup> İbrahim Emiroğlu, *Ana Konularıyla Klasik Mantık*, İstanbul: Asa Yayınları, 1999, s. 78.

<sup>29</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfî'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kâhire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1950, 1954., c. I, s. 232. Beyhâkî de Allah'ın isimlerinin sıfatları olduğunu söyleyip sıfatlarının ise zâtındaki vasıfların ifadesi olduğunu belirtir. Böylece o da sıfatların isimler olduğunu söyleyemeyip, isimle sıfat arasındaki ilişkinin tam girişimli değil eksik girişimli bir ilişki olduğunu ortaya koymaktadır.. Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn Beyhâkî, *el-İ'tikâd ve'l-Hidâye ilâ Sebîli'r-Reşâd*, thk. Ebu Abdullah Ahmed b. İbrahim Ebu'l-Ayneyn, Riyad: Dâru'l-Fadîle, 1999, s. 61.

olarak isimlendirilmiş olabilirler. Yani bazen âlim ve âdil vasfına layık olmayan insanlar, bu iki isimle isimlendirilmektedir. Hâlbuki Allah Teâlâ hakkında bu isimler aynı zamanda O'nun için birer sıfâttır ve bunların hakikati olan sıfatlar da O'nda en kemal derecede bulunmaktadır. Dolayısıyla hakikati en kemal derece kendisinde bulunduğundan Allah'ın her bir ismi, sıfatı da olmaktadır. Böyle olmakla birlikte Allah'ın her sıfatının ismi olduğu söylenmemiştir. Meselâ, hem İbn-i Küllâb hem de diğer bilginler ilim, kudret, hayat, sem' ve basarın Allah'ın sıfatları olduğunu belirtmekle birlikte<sup>30</sup> “Allah ilimdir, kudrettir, sem'dir” ifadesini kullanmazlar. Yani âlim ve kâdir isimlerini Allah için yüklem yaparken ilim ve kudreti yüklem yaptıkları görülmemiştir.

Mâturîdî ise “mâ huve?” sorusunun “mâ sıfetuhû?” olarak anlaşılması gerektiğini söyledikten sonra bu sorunun cevabının ise “ semî ve basîr” olduğunu belirtir.<sup>31</sup> Dolayısıyla bu isimler ona göre Allah'ın sıfâtı da olmaktadır.

İsimleri; zâta, zâtın cüzlerinden birisine ve zâtın haricindeki bir mânaya delâlet edenler olmak üzere üç kısma ayıran Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1209) ise, bu üçüncü kısımdaki isimlere sıfât denildiğini belirtir. Zâta delalet eden isimlerin de kendi içinde ayrıldığını belirten Râzî, kelamcılarının çoğunluğuna göre bunların Allah hakkında kullanılmayacağını söyler. Zâtın cüzlerinden birisine delâlet eden isimlerin Allah'a nispet edilmesi de muhaldir. Bu durumda sadece üçüncü kısımdaki aynı zamanda sıfât olarak da ifade edilen zâtın dışındaki bir mânaya delâlet eden isimler Allah'a izâfe edilebilmektedir.<sup>32</sup> Görüldüğü gibi Râzî Allah'a nispet edilen isimlerin yine O'nun sıfatları olduğunu ortaya koymaktadır.

## **b. İştikâk-Delâlet İlişkisi**

İsim ve sıfât farklı kavramlar olmakla beraber Allah hakkında kullanılan sıfatlar isimlerin köklerini oluşturmaktadır. Allah'ın isimlerinden her biri zâta ve kendisinden

---

<sup>30</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 232.

<sup>31</sup> Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, thk. Bekir Toğaloğlu ve Muhammed Arûçî, Beyrut-İstanbul: Dâru Sâder- Mektebetu İrşâd, 2007.s. 174.

<sup>32</sup> Ebu Abdullah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Levâmi'u'l-Beyyinât Şerhu Esmâillâhi Teâlâ ve's-Sıfât*, tashih: Muhammed Bedruddin Ebu Firâs el-Halebî. el-Matbaatü's-Şerefiyye, 1323/1905, s. 21-22.

müştak olduğu sığata delalet etmektedir.<sup>33</sup> Meselâ Allah'ın hayy, âlim, kâdir ve mütekellim gibi isimleri O'nun hayat, ilim, kudret ve kelâm gibi sıfatlarına delâlet etmektedir.<sup>34</sup> O halde ilim, kudret, halk ve sem' gibi kök mânalar sıfât kabul edilirken bunlardan türemiş bulunan âlim, kâdir, hâlık ve semî' ise isim olarak nitelendirilmektedir. Türeme olarak da ifade edebileceğimiz iki kavram arasındaki bu ilişki kaynaklarda çokça değinilmektedir.

Mâturîdî'ye göre Allah'ın isimlerinden bir kısmının mânası onun zâtına râci'dir. Vâhid, kadîm, rahman ve mabûd gibi. "Esmâu'z-zâtiyye" diye adlandırdığı bu isimler başkası için kullanılmaz ve bu isimlerde Allah'a ortak olunmaz. Yani bu isimlerin Allah'ın dışındaki herhangi bir varlığa nispet edilmesi uygun değildir. Âlim ve kâdir gibi bazı isimlerin mânası ise türedikleri sıfatlara râci'dir ki bunlara da esmâu's-sıfâtiyye denilir.<sup>35</sup> Diğer bir yerde o, Allah'ın kendisiyle isimlendirildiği rahman ve Allah gibi esmâ-ı zâtiyyesi ile kendisiyle vasıflandırıldığı ilim ve kudret gibi sıfât-ı zâtiyyesi vardır demektedir.<sup>36</sup> Böylece o, ilim ve kudret gibi kelimeler için sıfât-ı zâtiyye tabirini kullanırken bunlardan türeyen âlim ve kâdir kelimeleri için esmâu's-sıfâtiyye ifadesini kullanmak suretiyle iştikak ilişkisini ortaya koymaktadır. Nitekim o, âlim, semî' ve basîr isimlerinin sıfatlardan türemiş olduğunu dolayısıyla sıfatlar düştüğünde bu isimlerin lakabtan ibaret kalacağını belirtir.<sup>37</sup>

Âlim, kâdir, semî' ve hayy gibi isimlerin ilim, kudret, hayat ve sem'den türediğini söyleyen Eş'arî ise, muhaliflere Allah'ın ilmini nefyettikleri zaman isimlerini de nefyetmiş olacakları söylendiğinde onların da "Kur'an'da geçtiği için Allah'ın isimlerini kesinlikle nefyetmiyoruz" karşılığını verdiklerini belirtir. Ona göre eğer onlar bu söylediklerinde doğru olsalardı ilim ve kuvvet Kur'an'da geçtiği için bunları da inkâr

---

<sup>33</sup> Suat Yıldırım, *Kur'an'da Uluhiyyet*, İstanbul: Kayihan Yayınları, 1987, s. 51; Ayrıca bkz. Ramazan Biçer, *Ebu Bekir İbnu'l-Arabî ve el-Emedu'l-Aksâ Adlı Eseri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1999, s. 115; Ebu Abdullah Muhyiddîn Muhammed İbnu'l-Arabî, *Allah'ın İsimlerinin Sırları ve Mânalarının Keşfi*, çev. Ramazan Biçer, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010, s. 32.

<sup>34</sup> Ramazan Biçer, *Ebu Bekir İbnu'l-Arabî ve el-Emedu'l-Aksâ Adlı Eseri*, s. 115.

<sup>35</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 129; Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, thk. Fatma Yusuf Heymi, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004, c. V, s. 437.

<sup>36</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 160.

<sup>37</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 163.

etmemeleri gerekirdi.<sup>38</sup> Buradan anlaşılıyor ki Eş'arî, Kur'an'da geçtiğini söylediği ve Mu'tezile'nin de kabul ettiği türemiş olan âlim ve kâdir gibi kelimeleri isim olarak nitelemektedir. Ancak bunların kökleri olan ilim ve kudret ise sıfat olarak kabul edilmektedir.

Abdulkâhir el-Bağdâdî de Allah'ın zâtından dolayı layık olduğu (şey', mevcûd, zât gibi); zâtıyla kâim olan bir mânadan dolayı layık olduğu (hayy, âlim, kâdir, mütekellim ve mürîd gibi) ve fiilinden dolayı layık olduğu (hâlık ve gâfir gibi) isimleri olmak üzere üç çeşit esmâsının bulunduğunu söyler. Fiilinden ve zâtından dolayı layık olduğu isimler hakkında bilgi verdikten sonra o, zâtıyla kâim olan bir mânadan dolayı layık olduğu isimlerin izahına geçer. Burada o, bu isimlerin bir mânadan türemiş olup bu mânanın da Allah'ın sıfatı olduğunu belirtir. Bu isimlerin kendisinden türemiş olduğu veya delâlet ettiği hayat, kudret, ilim, irade, sem', basar ve kalam Allah'ın ezeli sıfatlarıdır.<sup>39</sup> Görüldüğü gibi Bağdâdî de isimlerle sıfatlar arasındaki türeme ilişkisi vurgulamaktadır.

Eş'arî, Mu'tezile'den Abbad b. Süleyman'ın (ö. 250/864) *yesmeu, yakdiru, ye'lemu* ve *yubsiru* gibi fiil kalıbındaki kelimelerin Allah'ın sıfatları; âlim, kâdir, semî' ve basîr gibi kelimelerin de Allah'ın isimleri olduğunu ileri sürdüğünü nakleder.<sup>40</sup> Bununla birlikte Mu'tezile'nin çoğunluğu Allah'ın isim ve sıfatlarını bizim sözlerimiz ve nitelememizden ibaret sayar.

### 1.1.3. Zât- Sıfat İlişkisi

Sıfatlar probleminin “ontolojik” ve “semantik” olmak üzere iki yönü olup daha sonra felsefeciler tarafından “mantıkî” denilen üçüncü bir yön daha eklenmiştir. Ontolojik yön, Kur'an'da geçen âlim, kâdir ve hayy gibi sıfatların ilahi zâtle ilişkisinin nasıl olduğu hususundaki tartışmaları ve ihtilafları ihtiva etmektedir. Yani bu sıfatlar zâtle tamamen aynı mıdır, yoksa zâttan farklı olarak ilim, kudret ve hayat gibi bir takım

---

<sup>38</sup> Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Beyrut: Dâru İbn-i Zeydûn, t.y., s. 146-147.

<sup>39</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 122-124; Beyhâkî, Allah âlim, kâdir ve hayy olarak nitelendiğinde zâid olan bir ilim, kudret ve hayat sıfatıyla da nitelenmiş olacağını söyler. Onun için, eğer mânalar olan bu sıfatlar olmazsa isimler sadece zâttan haber vermeye münhasır kalır. Böylece Beyhâkî de kök mânalar için sıfat terimini kullanırken, bunların müştakı olan kelimeler için de isim terimini kullanır. Bkz. Beyhâkî, *el-Esmâ ve's-Sifât*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî, Cidde: Mektebetu's-Sevâdî li't-Tevzî', 1993, c. I, s. 276.

<sup>40</sup> Eş'arî, *Makâlât*, II, s. 166.

mânalara mı işaret ederler? Semantik yön ise, Kur'an-ı Kerim ve hadislerde Allah'a nispet edilen insanlara ait bir takım niteliklerin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda ortaya çıkan problemleri ifade etmektedir.<sup>41</sup>

Semantik yön, haberî sıfatlara ilişkin bir problem olup, bir taraftan teşbih ve tecsim diğer taraftan da bütün sıfatların ve isimlerin Allah'tan nefyedilmesi aşırılığına yol açmıştır. Ontojik yön ise sübûtî sıfat olarak da ifade edilen zâtî sıfatlarla alakalı bir problemdir. Çünkü zât-sıfat ilişkisi açısından tartışma konusu olan daha çok zâtî sıfatlardır.<sup>42</sup> Âlim, kâdir ve hayy gibi Allah'ın sıfatlarının O'nun zâtının dışında bir gerçekliğinin olup olmadığı ya da bu sıfatların kök mânaları olan ilim, kudret ve hayat gibi sübûtî sıfatların ontolojik hakikatlerinin tartışma konusu olması bu yönle alakalı problemlerdir.

Araştırmamızda zât-sıfat ilişkisi probleminden bahsederken, “sıfatların ontolojik gerçekliği”, “sübûtî sıfatların varlığı”, “zâtî sıfatların gerçekliği” veya “âlim ve kâdir gibi zâtî sıfatların ilim ve kudret gibi kök mânalara delâleti” şeklinde aynı problemi anlatan farklı ifadeler kullandık. Araştırmamız, bu probleme ilişkin olduğu ve dolayısıyla her bölümünde bu problem anlatıldığı için burada daha fazla bilgi verilmesine gerek duyulmadı.

## 1.2. Zât-Sıfat İlişkisi Probleminin Tarihi Arka Planı

Zât-sıfat ilişkisine yaklaşımda problemlerin kaynağı konusunda ileri sürülen muhtelif görüşler bulunmaktadır. Tarihsel arka planı, bu görüşler çerçevesinde inceleyeceğiz. Bu doğrultuda, problemin ortaya çıkışının kaynağını dâhili unsurlara ve haricî unsurlara dayandıran iki farklı yaklaşım halinde inceleyebilir.<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> Harry Austryn Wolfson, “Philosophical Implications of The Problem of Divine Attributes in The Kalam”, *Journal of American Oriental Society*, 79/2, 1959, s. 73; Wolfson'un burada zikrettiği üç yöne Joseph Anthony Buijs, “Epistemolojik” olarak isimlendirdiği dördüncü bir yön daha eklemiştir. Bkz. Joseph Anthony Buijs, *Negative Language and Knowledge About God: A Critical Analysis of Maimonides' Theory of Divine Attributes*, (Basılmamış Doktora Tezi), University of Western Ontario, London Ontario 1976, s. 16; Ayrıca bkz. Hayrettin Nebi Güdekli, *Ebu Hâşim el-Cübbâi'nin Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008, s. 1.

<sup>42</sup> Sa'duddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makasid*, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrût: Âlemu'l-Kütüb, 1998, c. IV, s. 69; Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, İstanbul: Nun Yayınları, 1995, s. 185-204.

<sup>43</sup> İrfan Abdulhamid, *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, Ankara: TDV Yayınları, 2011, s. 234.

### 1.2.1. Tarihsel Arkapların İç Faktörler Bağlamında Açıklanması

Hz. Peygamber döneminde sahabeler itikad, ibadet, muamelât ve ahlak konularında herhangi bir problemle karşılaştıkları zaman hemen Allah'ın resulüne müracaat ediyorlardı. Allah'ın resulü de bizzat vahyin kaynağından aldığı cevaplarla Müslümanların müşküllerini ve aralarındaki ihtilafları onları tatmin edecek şekilde çözüme kavuşturuyordu.<sup>44</sup> Bununla birlikte Hz. Peygamber sahabelerin kader konusunda tartıştıklarını görünce onları bir fayda sağlamayan bu tür tartışmalardan nehyetmiş, onlar da bunun üzerine tartışmadan uzak durmuşlardır.<sup>45</sup> Hz. Ömer'in (ö. 23/644) kaderi insanın özgürlüğüne ve iradesine yer vermeyecek şekilde yorumlayan anlayışa karşı çıkması, yine Hz. Ali'nin (ö. 40/661) de insana ait tüm fiillerin kaderin şümulüne dâhil olmakla birlikte insanın özgür iradeye sahip olduğunu açıklaması gibi hadiseler ashap arasında bazı itikadî problemlerin konuşulduğu ancak bunların ciddi bir sorun oluşturmadığını göstermektedir.<sup>46</sup> Dolayısıyla Hz. Peygamber ve sahabe döneminde itikadî alanda sadece kader meselesinin tartışma konusu olduğu, bunun da ayrılıklara yol açmadığı söylenebilir.<sup>47</sup>

Diğer taraftan Hz. Peygamberin vefatından hemen sonra halifenin seçilmesi, halife seçilen Hz. Ebubekir'in (ö. 13/634) kendisine zekât vermek istemeyenlerle savaşması ile başlayan siyasî problemler Hz. Osman'ın (ö. 35/656) şehit edilmesi, Hz. Ali'nin halifeliği esnasında meydana gelen Cemel ve Sıffin savaşlarıyla ciddi bir noktaya ulaşmıştır.

Bu tür siyasi ihtilaflar, fûrûda birbirinden farklı görüşler ve kader konusundaki tartışmalara rağmen, bu zamana kadar devam eden ve ashapın çoğunluğunun hayatta olduğu dönemde itikadî konuda herhangi bir ayrışma söz konusu değildi. Zira akideleri temiz, niyetleri halis olan sahabelerin üzerinde nübüvvet nurunun tesiri hala devam

---

<sup>44</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Kelam", *DİA*, Ankara, 2002, XXV, s. 199.

<sup>45</sup> Tirmizî, "Kader", 1, c. IV, s. 443.

<sup>46</sup> Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Osman el-Huş, Kâhire: Mektebetu İbn-i Sînâ, 1988, s. 275-276; Yusuf Şevki Yavuz, "Kelam", *DİA*, s. 199.

<sup>47</sup> Muhit Mert, *Kelam Tarihinin Problemleri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008, s. 12. Burada kaderin Hz. Peygamber ve sahabe döneminde tartışıldığını gösteren birkaç olay daha zikredilmiştir. Ayrıntılı bilgi için adı geçen esere bakılabilir.

etmekteydi.<sup>48</sup> Ancak Cemel ve Sıffin savaşlarıyla birlikte mürtekb-i kebirenin durumunun tartışılmaya başlanması, dolayısıyla da imanın tarifi ve savaşta katl gibi büyük günahları işleyenin kendi özgür iradesiyle mi yoksa kaderinde olduğu için mi bu fiili işlediği şeklinde soru(n)lar gündeme gelmiştir.<sup>49</sup> Bununla birlikte Müslümanlar arasında vüku bulan bu kanlı olayların kaderin konusu olup olmayacağı veyahut da ezeli ilimle takdir ve tayin edilip edilmediği etrafındaki tartışmalar hicri I. asrın ikinci yarısından itibaren değişik çevrelerde farklı boyutlar kazanmıştır. Böylece hicri I. asırda meydana gelen bu siyasi problemlerin itikadi alanda kader veya Allah'ın ilminin ezeliyeti sorunu gibi ilk ihtilafların ortaya çıkmasına yol açtığı anlaşılmaktadır.<sup>50</sup>

Dört halife devrinden sonra Muâviye b. Ebi Süfyân (ö. 60/680) idaresi, ardından da Muâviye'nin, oğlu Yezid'i (85/704) kendi yerine atmasıyla başlayan ve meşrûluğu ciddi bir şekilde tartışılan Emevi saltanatının ortaya çıktığı dönem siyasî ve itikadî tartışmaların en yoğun yaşandığı zeminlerin oluşmasını da beraberinde getirmiştir. Bu dönemde siyasi iradenin *Emînullah (Allah'ın güvendiği)*, *el-İmâmu'l-Mustasfa (seçilmiş imam)* ve *Halifetullah (Allah'ın halifesi)* gibi birtakım unvanlar kullanarak ve yönetimini ezelde yazılmış kaderin bir tezahürü olduğunu ön plana çıkartarak kendisine dini bir alt yapı oluşturmaya çalışması ile karşılaşılan sıkıntılar esnasında sürekli bu tür dini söylemlere vurgu yapmak suretiyle saltanatını devam ettirme çabaları İslam bilginlerinin şiddetli tepkilerine yol açmıştır.<sup>51</sup> Bu durum kader meselesi tartışmalarının gündemdeki yerini almasını sağlamış, kader inancına aşırı bir tepki olarak da Mâbed el-Cühenî (ö.80/699) ve Gaylan ed-Dimeşkî (ö. 126/743) gibi kaderi tamamen inkâra giden ilk Kaderîlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.<sup>52</sup> Kaderle ilgili tartışmaların

---

<sup>48</sup> Eş'arî, *İstihsanu'l-Havd fi İlmi Kelam*, thk. Meclisu Dâiretu'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, Haydarâbâd: Mektebetu Sâdetu'l-Eşref, 1344/1926, s. 94-95; Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmîne Giriş*, İstanbul: Damla Yayınevi, 1981, s.20; Abdulhamit Sinanoğlu, "Allah'ın Ezeli İlminin İnsanın Özgürlüğünü Kuşatıcılığı Sorunu", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, sy. 4, s. 27.

<sup>49</sup> Fethi Kerim Kazanç, "İslam Kelamında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c.VII, sy. 4, 2007, s. 163; Ayrıca bkz. Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmîne Giriş*, s. 21; Hanifi Şahin, "İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, sy. 36, s. 51.

<sup>50</sup> Abdulhamit Sinanoğlu, "Allah'ın Ezeli İlminin İnsanın Özgürlüğünü Kuşatıcılığı Sorunu", s. 28.

<sup>51</sup> Hanifi Şahin, "İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü", s. 59.

<sup>52</sup> Hanifi Şahin, "İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü", s. 62; Yine aynı dönemde cebir düşüncesini siyasi yanlışlarını meşrûlaştırma aracı olarak kullandığından dolayı Emevi saltanatına karşı çıkan tabiûn bilginlerinden Hasan Basrî'nin bu konuda halife Abdülmelik b. Mervan'a gönderdiği söylenen mektub için bkz. Hasan Basrî, "Hasan Basrî'nin Kader Konusunda Halife Abdülmelik b.

kaynağını bir takım harici unsurlara dayandıranlar bulunmakla beraber, bu problemin kaynağını İslam toplumunda, bu toplumda meydana gelen hadiselerde ve dolayısıyla da Kur'an-ı Kerîm'in spesifik olarak okunmasında aramak daha isabetli görünmektedir.<sup>53</sup> Nitekim Kur'an-ı Kerîm'de müşriklerin “Allah dileyseydi şirk koşmazdık”<sup>54</sup> dediklerinin zikredilmesi cebr inancının İslamın doğduğu yıllarda Arap toplumu içindeki varlığını gösterirken<sup>55</sup> Tirmizî'de geçen bir rivayet Hz. Peygamber döneminde, daha önce işaret edildiği gibi dört halife döneminde meydana gelen bazı hadiseler de ashap döneminde kaderin insanların zihinlerini meşgul ettiğini göstermektedir.

Kaderi inkârın öncüleri sayılabilecek şahısların daha sonra halku'l-Kur'an'ı savunan ve Allah'ın sıfatlarını inkâr eden kişiler olarak kaynaklarda yer alması ise oldukça dikkat çekicidir.<sup>56</sup> Diğer bir ifadeyle kader inancı karşıtı söylemler ile sıfatların nefyedilmesinin ilk olarak aynı şahıslar tarafından dillendirilmiş olması, aynı sosyal şartlar ve zaman diliminde meydana gelmiş olmasının bir tesadüf olmayacağı açıktır. Ayrıca daha sonra ortaya çıkan Mu'tezilenin kader, halku'l-kur'an ve sıfatların hakikatinin inkârı olarak görülen zât-sıfât aynılığı gibi görüşlerini bunlardan aldığı ve bu yüzden ilk dönem Mu'tezilesinin Kaderiyye olarak nitelendirildiği bilinmektedir. Bunların kader konusunda aşırıya giderek cebre düşme korkusuyla kadîm bir bilgiyi nefyettikleri neticesine ulaşabilir.<sup>57</sup>

Böyle olmakla birlikte, halku'l-Kur'an görüşünü savunan Cehm b. Safvan'ın (ö. 128/745) hâdis ilim düşüncesini benimsediği ve cebir fikrini Ca'd b. Dirhem'den (ö. 124 /742 ) alıp temellendirdiği kabul edilmektedir.<sup>58</sup> Hâlbuki kaderi inkâr eden veyahut

---

Mervan'a Mektubu”, çev. Lütfü Doğan ve Yaşar Kutluay, *AÜİFD*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, III-IV, 1954, s. 75-84.

<sup>53</sup> Hanifi Şahin, “İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü”, s. 54.

<sup>54</sup> En'am, 6/148.

<sup>55</sup> Osman Aydın, “İlk Mu'tezile'nin Özgür İrade Söylemi: Amr b. Ubeyd ve Kader Anlayışı”, *Çorum Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, sy. 2, s. 129. Arap toplumunda daha önce var olan cebir anlayışının kader düşüncesine etkisinin ayrıntılı tahlili için bkz. Resul Öztürk, “İslam Düşüncesinde Kaderci Anlayışın Sosyal ve Kültürel Temelleri”, *KADER*, c. IX, sy. 1, 2011, s. 127-135.

<sup>56</sup> Hanifi Şahin, “İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü”, s. 66.

<sup>57</sup> Hasan Mahmud eş-Sâfî, *Kelama Giriş*, çev. Süleyman Akkuş, İstanbul: Değişim Yayınları, 2009, s. 70.

<sup>58</sup> Ebu'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn-i Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1417/1997, c. XIII, s. 148, 199; Remzi Tuncer, *İslam Mezheplerine Göre Halku'l-Kur'an Meselesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1986, s. 10; İrfan Abdulhamid, “Cebriyye”, *DİA*, Ankara, 1993, VII, s. 206.



zorunlu olarak kaderi inkâr düşüncesine götüren hâdis ilim ile halku'l-Kur'an fikrini benimseyen kişinin aynı zamanda cebir düşüncesini savunması bir çelişki olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle, kaynaklarda Cehm hem hâdis ilim ve halku'l-Kur'an gibi kaderi inkârla eşdeğer olan görüşlerin öncüsü şeklinde takdim edilmekte hem de Mu'tezile'nin kaderi kabul etmekle aynı paralelde gördüğü cebir düşüncesinin savunucusu kabul edilmektedir. Bu anlamda, Cehm'in bütün bu görüşleri aynı zamanda benimsediğini ileri sürmek nasıl mümkün olacaktır?

Burada problemin çözümü için yine aynı dönemde çokça tartışılan teşbih ve tecsimci yaklaşımlar ve bunların gelişim sürecine değinmek gerekmektedir.

Hz. Ali döneminde meydana gelen Cemal ve Sıffin savaşlarının önemli bir sonucu da Hariciler'in tarih sahnesindeki yerini almasına yol açmasıdır. Hz. Ali taraftarlarından bir grup, Sıffin savaşının hemen ardından başlayan hakem tartışmalarında, Kur'an-ı Kerim'den çıkardıkları "hüküm ancak Allah'a aittir" sloganıyla bir insanın hakem olmasına karşı çıkıp sadece Allah'ın kitabının hakemliğine başvurulması yönündeki taleplerini dile getirdiler.<sup>59</sup> İstekleri kabul edilmeyince bu grup, Hz. Ali'den ayrıldı ve Hariciler olarak adlandırıldı.<sup>60</sup> Hariciler'in ayrılmasında siyasi ve kültürel bazı faktörlerin yanı sıra ayetlerin Kur'an-sünnet bütünlüğünden veyahut bağlamından uzaklaştırılarak literal bir yöntemle okumalarının büyük etkisi bulunmaktadır. Böylece Hariciler, İslam dünyasında literal okumanın öncüleri olmuşlardır.<sup>61</sup>

Haricilerin ortaya çıkışında etkisini gösteren, dini hükümlerin belirlenmesinde ayetlerin esbâb-ı nüzûlü ve dilin özellikleri dikkate alınmadan, literal okunması yönteminin daha sonra bazıları tarafından Allah'ın eli, vechi, nefsi, nüzûlü ve istivası gibi haberî sıfatlara tatbik edilmeye başlandığı görülmektedir. Diğer bir ifadeyle, bazı Müslümanlar Kur'an ve hadislerde geçen Allah'ın sıfatları ile ilgili ifadeleri hiçbir şekilde te'vil etmeden bu sıfatları zahirî anlamda kabul ettiler. Böylece, Allah'ın eli, yüzü ve nefsinin insandaki bu sıfatlarla aynı olduğu görüşü ortaya çıkmış olmaktadır. Hatta bazıları bu görüşü daha da ileri götürerek Allah'ı tamamen cisimleştirmiş ve her yönüyle insana benzer bir varlık olarak algılamışlardır.

<sup>59</sup> Muhammed Mücahid Dündar, *İtikâdî Farlılıkların Teşekkülünde Siyasî-Sosyal Hâdiselerin Rolü ve Din- Siyaset Etkileşimi*, Konya: Aybil Yayınları, 2013, s. 157-159.

<sup>60</sup> Mustafa Akçay, *Hz. Ali'nin Hayatı ve Kişiliği*, (Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü içinde), Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 199-200.

<sup>61</sup> Mehmet Kubat, "Hariciliğin Doğuşunda Münafıkların Rolü", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2006, c. VI, sy. 4, , s. 133-134

Ehl-i sünnet bilginlerinin çoğunluğuna göre teşbihci yaklaşım ilk defa Abdullah b. Sebe (ö. 40/660), Beyân b. Sem'an et-Temîmî (ö. 119/773),<sup>62</sup> Hişâm b. Hakem gibi kişiler tarafından ortaya atılmıştır.<sup>63</sup> Bazı Şiîler ve Mu'tezile'ye göre ise, teşbih düşüncesi çelişkili rivayetleri Hz. Peygamber'e nisbet eden Sünnîler arasında görülmüş olup başta Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767) olmak üzere Sünnî hadisçilerin oluşturduğu Haşviyye yoluyla yayılma imkânı bulmuştur.<sup>64</sup> Öyle görünüyor ki bu problemin İslam düşüncesinde ortaya çıkması hicri I. asrın sonları, II. asrın başlarına rastlamaktadır.<sup>65</sup>

İrfan Abdulhamid, bu meselenin ortaya çıkış sebebinin, mezhepler tarihçilerinin aksine, dâhili olduğunu ve İslam'ın temel kaynaklarının yapısından neş'et ettiğini savunur. Zira Allah Teâlâ'ya haberî sıfatlar isnad eden birçok ayet ve hadis bulunmaktadır. Bu ayet ve hadislerin literal olarak anlaşılması ve zâhirî anlamda kabul edilmesi halinde teşbih ve tescime yol açması kaçınılmazdır.<sup>66</sup>

Böylece kader etrafındaki tartışmaların yoğunlaşmaya başladığı dönemde teşbihci ve tescimci yaklaşımların bulunduğu da anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Allah hakkında bu aşırıya varan inançların tam aksi yönde aşırı bir tepkiye yol açtığı görülmektedir. Nitekim Cehm b. Safvan ve Ca'd b. Dirhem tarafından temsil edilen Cehmiyye'nin de Allah'ın sıfatları konusunda müşebbihe ve mücessimeye tepki olarak doğduğu ve Cehm'in Müşebbihe'den Mukatil b. Süleyman ile şiddetli tartışmalar yaptığı ve ona karşı reddiyeler yazdığı zikredilmektedir.<sup>67</sup> Bu bağlamda Şehristânî'ye göre, sıfatları inkâr konusunda Mu'tezile ile aynı görüşü benimseyen Cehm, yaratılmışlara benzemeyi gerekli kılacağı gerekçesiyle Allah'ın, mahlûkâtın nitelendirildiği bir sıfatla

---

<sup>62</sup> Eş'arî, Beyân'ın Allah'ı insana benzettiğini yüzü hariç Allah'ın tamamen yok olacağını söyler. Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 66

<sup>63</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *İ'tikâdât-u Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, thk. Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabi, 2006, s. 80; Yusuf Şevki Yavuz, "Müşebbihe", *DİA*, Ankara, 2006, XXXII, s. 157; Yusuf Şevki Yavuz, "Teşbih", *DİA*, Ankara, 2011, XXXX, s. 558

<sup>64</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Müşebbihe", *DİA*, s. 157; Ebu Osman Amr b. Bahr el-Kinani el-Leysî Câhiz, *Resâilu'l Kelâmiyye*, thk. Ali Ebu Mulhim, Beyrut: Dâru Mektebeti Hilâl, 2002, s. 245

<sup>65</sup> İrfan Abdulhamid, *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 203.

<sup>66</sup> İrfan Abdulhamid, *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 204

<sup>67</sup> Şerafettin Gölcük, "Cehmiyye", *DİA*, Ankara, 1993, VII, s. 234; Muhit Mert, *Kelam Tarihinin Problemleri*, s. 35; Cehm'in müşebbihe tepki olarak sıfatları nefyettiği ile ilgili olarak bkz. Hâlid Ali, *Cehm b. Safvan ve Mekanetuhu fi'l-Fikri'l-İslâmî*, Bağdat: Menşûrâtü'l-Mektebetü'l-Ehliyye, 1965, s. 74.

vasıflanamayacağını ileri sürmektedir.<sup>68</sup> Zira Cehm, mümâselet için isimlerde müşterekliği yeterli görmektedir.<sup>69</sup> Benzer şekilde Bağdâdî onun Allah'ı mevcut, hayy, âlim ve mürîd şeklinde vasıflandırmaktan kaçınırken kâdir, mûcid, fâil, hâlık, muhyî ve mumît sıfatlarıyla nitelenebileceğini savunduğunu zikreder.<sup>70</sup> Şehristânî de onun, Allah'ın âlim ve hayy isimlerini nefyederken kâdir, fâil ve hâlık isimlerini isbât ettiğini söylemek suretiyle Bağdâdî'nin zikrettiği hususu te'kit eder.<sup>71</sup> Ancak Allah hakkında âlim nitelemesini kabul etmemeyen Cehm'in, hâdis ilim düşüncesini benimsediği hususunda Sünnî ve Mu'tezilî erken dönem kaynakları ittifak halindedir. Nitekim Cehm'in âlim nitelemesini kabul etmediğini söyleyen Şehristânî ve Bağdâdî de onun hâdis ilim görüşünü ileri sürdüğünü belirtirler. Hem âlim nitelemesini kabul etmemesi hem de hâdis ilim sıfatını benimsemesi durumunda Cehm'in, ezeli bir takdirin varlığını inkâr etmesi kaçınılmaz olmaktadır. Bu açıdan Cehm'in de kaderi inkâr ettiği söylenebilir. Cehm'in ileri sürdüğü hâdis ilim düşüncesinin kendisine nispet edildiği diğer bir erken dönem düşünürü Hişâm b. Hakem'in Allah'ın ezelde kullarının fiillerini bilmesinin imtihana aykırı olacağını söylemek suretiyle kaderi inkâra gitmesi de bunu te'kit etmektedir.

Diğer taraftan onun teşbihe tepki olarak ortaya çıkan, sadece Allah'ın kâdir sıfatıyla nitelenebileceği yönündeki görüşü de onu cebre götürmüştür. Şehristânî, hâdis kudreti kabul eden Cehm'in, insanın hiçbir güç ve kudreti olmadığını dolayısıyla fiillerin de insana ait olmadığını savunduğunu söyler.<sup>72</sup> Bu durumda insanda bulunan fiil kudretinin ona nereden geldiği sorulabilir. Buna vereceği muhtemel cevabı onun hâdis ilim görüşünün savunusunda getirdiği delilde bulabiliriz. Şöyle ki: ona göre kadîm ilim görüşü taaddüd-ü kudemâya götürdüğünden, Allah'ın ilminin hâdis olması gerekir. Bu durumda Allah, hâdis ilmi ya kendi zâtında var etmiştir ki O'nun zâtı hâdislere mahal olamayacağı için bu kabul edilemez. Ya da bu ilim sıfatı kendi kendisine herhangi bir mahal olmadan ihdâs olunmuştur. Sıfatın mahalsiz kâim olması imkânsız olduğu için bu da mümkün değildir. O halde geriye ilim sıfatını zâtının dışındaki bir şeyde var edilmesi

---

<sup>68</sup> Abdulkarim Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. William Curetion, London: Printed for Society for The Publication of Oriental Texts, 1942, s. 60.

<sup>69</sup> İrfan Abdulhamid, *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 241.

<sup>70</sup> Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s. 186.

<sup>71</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 60.

<sup>72</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 60.

ihtimali kalmaktadır.<sup>73</sup> Buradan hareketle, kudreti de hâdis kabul ettiğine göre onun düşünce sistemi açısından bu sıfatın ihdası için en uygun *mahall*'in mahlûkât olduğu söylenebilir. Dolayısıyla mahlûkâta bulunan fiil yapma kudreti de hakikatte Allah'a aittir, kulun herhangi bir etkisi ve kudreti yoktur. Böylece o bu görüşüyle, kulun istitaatini yok sayarak cebir noktasına varmıştır.

Bu doğrultuda, biri kaderin kabul edilmesi diğeri de kudret ve istitaatin kuldan nefyedilmesi olmak üzere iki çeşit cebir anlayışının bulunduğunu belirtmek gerekir. Mu'tezile'ye göre cebr, kulların fiillerinin ezeli bir takdirle belirlenmiş olduğunu, bunların kulun kısmî tesiriyle birlikte Allah'ın irade ve kudretiyle meydana geldiğini kabul etmek iken kadere inanan Ehl-i sünnet'e göre ise kulun herhangi bir fiil yapma kudreti ve istitaati olmadığı ileri sürmektir.<sup>74</sup> Dolayısıyla Mu'tezile, kadîm ilim sıfatını savunan ve kaderi imanın şartlarından sayan Ehl-i sünnet bilginleri ile Süleyman b. Cerîr ez-Zeydî<sup>75</sup> (ö. 187/803'ten sonra) ve Cehmiyye'yi bu görüşlerinden dolayı Cebriyye'den sayarken Ehl-i sünnet, sadece kulun kudretini ve istitaatini inkâr eden Cehm'i cebrî kabul eder.

Sonuç olarak zât-sıfât ilişkisi etrafındaki derin tartışmaların başlamasına yol açan sıfâtların hakikatini nefiy görüşü İslam toplumunun kendi içinde bulunan iki yaklaşımın antitezi olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Bunlardan Mu'tezile tarafından temsil edilen sıfâtları nefiy düşüncesi kader inancına bir tepki olarak zuhur ederken, Cehmiyye'nin savunduğu sıfatları nefiy görüşü ise teşbih ve tecsime aşırı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Böyle olunca Cehmiyye'nin Mu'tezile'den farklı olarak cebir düşüncesine gitmesi mümkün olmuştur.

Şu halde, tarihsel olarak bunlardan hangisi daha öncedir? Kaynaklarda sıfatları ilk defa nefyeden kişiler olarak Cehm b. Safvan ile Ca'd b. Dirhem zikredildiğine göre<sup>76</sup> teşbih ve tecsime tepki olarak ortaya çıkan sıfatları nefiy görüşünün daha erken başladığı

---

<sup>73</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 60.

<sup>74</sup> İrfan Abdulhamid, "Cebriyye", *DİA*, s. 205.

<sup>75</sup> Hâdî İlelhak onun Mücebbire'den olduğunu söyler. Bkz. Ebu'l-Hüseyn Yahya b. Hüseyin ez-Zeydî Hâdî İlelhak, *Mecmûu Resâil: er-Resâilü'l-Usûliyye*, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şâzelî. Amman: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2002, s. 200.

<sup>76</sup> Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ebu'l-Fidâ' Abdullah el-Kâdî, Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987, IV, s. 466; V, 77; VI, 121; Metin Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1984, s. 279.

söylenbilir. Ayrıca zât-sıfât ilişkisi probleminin tedvin döneminde başladığını söyleyen İbn-i Haldun (ö. 808/1406) haberî sıfatlar problemini daha erken bir tarihe dayandırır.<sup>77</sup> Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) da Müslümanlar arasında meydana gelen ihtilafları Ebû Ali el-Cübbâî'den (ö. 303/916) naklederek sırasıyla zikreder. Onun sıralamasına göre önce teşbih ve tecsim problemi, daha sonra halku'l-Kur'an meselesi ardından da zât sıfât ilişkisi problemi ortaya çıkmıştır.<sup>78</sup>

Aslına bakılırsa problemin ortaya çıkmasının tamamen dâhili faktörlere dayandırılması meselenin izah edilmesi için yeterli olmamaktadır. Sözgelimi tamamen iç unsurlar etkili ise ya da nassların yapısından kaynaklanıyorsa niye sahabe döneminde bu problem yoktu? Nasslarda değişen bir şey olmamakla birlikte sahabeden sonra farklı bir algı dünyasına sahip olan insanlar Kur'an'a muhatab olmuştur. Şüphesiz ki İslam'la yeni tanışan bu insanların algı dünyasının inşasında önceki dinleri, kültürleri ve sosyal çevrelerinin büyük etkisi olmuştur. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'i ya da hadisi değişik faktörlerin etkisinde gelişen algıları çerçevesinde okumaları kaçınılmazdır. O halde her ne kadar problemin çıkışı temelde dâhilî faktörlere bağlı olsa da şüphesiz ki bazı dış unsurlar da sıfatlar probleminin ortaya çıkmasında az da olsa etkili olmuş ya da bu süreci hızlandırmıştır denilebilir.

Bu açıdan, problemin diğer din ve kültürlerin etkisiyle ortaya çıktığını söyleyenlerin görüşlerinin de ifade edilmesinde fayda vardır.

### **1.2.2. Tarihsel Arkaplanın Dış Faktörler Bağlamında Açıklanması**

Bir kısım müsteşrikler ve İslam bilginleri, İslam düşüncesinde zât-sıfât ilişkisi bağlamında sıfatlar probleminin kaynağı olarak bir takım haricî unsurları ve İslam dışı din ve düşünce ekollerini göstermektedirler.

Aralarında Baker, Nicholson, Von Kremer, Macdonald, Joseph Schacht ve H. A. Wolfson'un da bulunduğu bazı batılı araştırmacılar, zât-sıfât ilişkisi tartışmalarında İslam mezheplerinin, Aziz Yuhanna ed-Dimeşki (ö. 132/749) ve talebesi Theodore Ebu Kurre'nin (ö. 196/812'den sonra) eserleri yoluyla İslam düşüncesini etkilemiş olan

---

<sup>77</sup> Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn-i Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991, c. II, s. 1084-1097.

<sup>78</sup> Ebu'l-Hasan b. Ahmed Kâdî Abdülcebbar, *Fazlu'l-İ'tizâl*, (*Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile* içinde), thk. Fuad Seyyid, Tunus: Dârü't-Tunusiyye, 1974, s. 149, 156, 161,162.

Hristiyan teolojisinin tesirinde kaldıklarını iddia etmektedirler. Bu araştırmacılar, problemin İslam ve Hristiyan teolojisindeki çözümlerini ve diğer bazı yönlerden görülen benzerlikleri kendi görüşlerini delillendirmek için ileri sürmektedirler.<sup>79</sup>

Bu araştırmacılara göre İslam kaynaklarında da kendi görüşlerini teyit eden bazı kayıtlara ulaşmak mümkündür. Örneğin Şehristânî, el-Allâf'ın "Allah zâtı olan bir ilimle âlimdir" görüşüyle sıfatları zâtın vecihleri kabul ettiğini ve bu görüşün Hristiyanların ekânîm inancının aynısı olduğunu belirtir.<sup>80</sup> Mu'tezile ise zâta zâid bir takım ezeli sıfatlar kabul etmenin teslitten bir farkı bulunmadığını hatta bunun daha büyük bir şirk ve küfür olduğunu söyler.<sup>81</sup>

Burada araştırmamız açısından önemli olduğundan H. A. Wolfson'un büyük ölçüde felsefi alt yapısını oluşturduğu görüş üzerinde biraz durmak gerekmektedir. Wolfson, sadece Mu'tezile'nin değil Ehl-i sünnet'in sıfatlar görüşünü de Hristiyan teolojisinin etkisinde ortaya çıktığını söyler. O bu görüşünün ispatı için gerekli delilin problemin tartışma konusu olduğu dönemin literatüründe bulunduğunu iddia eder. Bu doğrultuda o, öncelikle Mu'tezilî bilginlerin Eh-i Sünnet'in sıfat yaklaşımını Hristiyan teslisine benzettikleri yönünde kaynaklarda yer alan bilgiler üzerinde durur. Wolfson'un çokça başvurduğu bir müellif olan Şehristânî'nin de aynı suçlamayı Mu'tezile bilgini el-Allâf'a (ö. 235/850) yöneltmiş olması veya hem onun hem Eş'arî'nin birçok yerde Mu'tezile'yi felâsife ve Zenâdika'nın görüşlerine tabi olmakla suçlaması<sup>82</sup> da üzerinde durulması gereken bir husustur. Burada, mezheplerin muhaliflerinin görüşlerinden insanları uzaklaştırmak için akidelerini bilinen, yanlış olduğu genel kabul gören İslam dışı akidelere benzetme eğiliminin bugün olduğu gibi o dönemde de meşhur bir yöntem

---

<sup>79</sup> İrfan Abdulhamid, *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 234; H. Hüseyin Tunçbilek, "Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, c. VII, s. 1, s. 66; Bu araştırmacıların konuyla ilgili görüşlerinin ayrıntılı bilgisi için bkz. Duncan Black MacDonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Consitutional Theory*, London: George Routledge and Sons, 1903, s. 137, 146; Joseph Franz Schacht, "New Sources for the History of Muhammedan Theology", *Studia Islamica*, c. I, 1953, s. 26, 28; H. A. Wolfson, "Philosophical Implications of the Problem of Divine Attributes in the Kalam", s. 74; Arent Jan Wensinck, *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*, Cambridge: Cambridge University Press, 1932, s. 52; R. A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, Cambridge: Cambridge University Press, 1966, s. 221.

<sup>80</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 34.

<sup>81</sup> Fahrüddîn er-Râzi, *Kitâbu'l-Erbe'in fi Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmet Hicâzî es-Sekâ, Kahire: Mektebetu'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986, c. I, s. 224; Adududdîn el-Îcî, *el-Mevâkıf*, Beyrût: Âlemu'l-Kütüb, t.y., s. 280.

<sup>82</sup> Eş'arî, *Makâlât*, II, s. 158; Eş'arî, *el-İbâne*, s. 130, 142, 143.

olarak kullanıldığını söylemek daha isabetli görünmektedir. Yine bu bağlamda Wolfson, Saadia (ö. 331/942) ve Musa b. Meymun (ö. 601/1204) gibi bazı Yahudî bilginlerinin İslamdaki ilahi sıfatlardan bahsettikleri zaman bunu Hıristiyan teslisiyle karşılaştırmalarını da kendi görüşünü teyit eden bir husus olarak zikreder.<sup>83</sup> İkinci olarak Wolfson, Hıristiyan teslisinin üç ögesi için Hıristiyan teolojisinde kullanılan “hypostas” kavramı ile Ehl-i sünnet kelimasında zâta zâid mânalar için kullanılan “sıfat”, “vasıf” ve “mâna” kavramları arasında anlamsal ilişki kurmaya çalışır.<sup>84</sup>

Wolfson, “Hıristiyan teslisinin Ehl-i sünnet sıfat düşüncesine kaynaklık ettiği” iddiasında dayandığı üçüncü delili ise, teslisin üç unsuru ile hayat, ilim ve kudret sıfatları arasında kurduğu ilişkiden hareketle açıklar. Bu bağlamda o, daha çok İslam kaynaklarından Şehristânî’nin *el-Milel ve’n-Nihal*’inden hareketle sıfatlarla ilgili ilk tartışmaların ilim, kudret ve hayat üzerinde cereyan ettiğini ortaya koymaya ve bunu Hıristiyan teslisinin önemli bir etkisi olarak göstermeye çalışır.<sup>85</sup>

Wolfson dördüncü olarak da, Ehl-i sünnet’in sıfat düşüncesini temellendirmede dayandığı delilin Ortodoks Hıristiyanlığının teslisin ispatında kullandığı delille; Mu’tezile’nin sıfatların gerçekliğini inkârda kullandığı delilin de Hıristiyanlığın mezheplerinden Sebellianism ve Arianism’in teslisi reddetmek için ileri sürdükleri delillerle aynı olduğunu iddia eder. Böylece o, İslamın zât-sıfat ilişkisi yönünden sıfat düşüncesinin tamamen Hıristiyan kaynaklı olduğunu temellendirmeye çalışır. Her nedense Wolfson, Ehl-i sünnet ile Ortodoks Hıristiyanlığının delilleri arasındaki benzerliği ispatlamak için Gazzâlî’den (ö. 505/1111) yaptığı bir alıntı dışında herhangi bir şey söylemezken, Mu’tezile’yle ilgili daha ayrıntılı açıklama yapar. Ona göre, sıfatları inkârda Mu’tezile’nin ileri sürdüğü delilin iki parçası vardır. Birincisi, ezeli olan herhangi bir şeyin tanrı olacağı; ikincisi ise, tanrının birliğinin tanrıdaki herhangi bir dâhili kesreti kabul etmeyeceğidir. Daha sonra bu iki delilin de teslis karşıtı Hıristiyanlar’ın delilleriyle olan benzerliği izah eder.<sup>86</sup>

---

<sup>83</sup> H. A. Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001, s. 86.

<sup>84</sup> H. A. Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 87-91.

<sup>85</sup> H. A. Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 91-96.

<sup>86</sup> H. A. Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 100-105.

Bu araştırmanın amaçlarından birisinin de, İslamın erken dönem kelim kaynaklarından hareketle Wolfson'un "sıfatlarla ilgili ilk tartışmaların hayat ilim ve kudret sıfatları üzerinde cereyan ettiği" ile "Ehl-i sünnet'in sıfatların ispatı için getirdiği delillerin teslis inancının savunusu ve ispatında ileri sürülen delillere benzerlik arz ettiği" iddialarının gerçeği yansıtıp yansıtmadığı ortaya koymak olduğu daha önce belirtilmişti.

Sıfatlar problemini Yahudî kaynaklı kabul edenler ise, genelde İslam düşüncesinde bulunan halku'l-Kur'an tartışmalarının Yahudî ilahiyatında Tevrat'ın yaratılmışlığı etrafındaki tartışmalara benzerliği üzerinde dururlar. Onlara göre, Mu'tezile halku'l-Kur'an görüşünü Tevrat'ın mahlûk olduğunu ileri süren Yahudiler'den almıştır.<sup>87</sup> Yine onlara göre, iki kutsal kitapla ilgili bu yaklaşımların benzerlik göstermesinin yanı sıra, kaynaklarda Kur'an'ın yaratılmışlığını ilk defa ileri sürenlerin Yahudî asıllı oldukları yönünde nakillerin bulunması da bu hususu teyit etmektedir.

İbn-i Kuteybe, halku'l-Kur'an görüşünü ilk defa ortaya atanın Abdullah b. Sebe'nin taraftarlarından Muğîre b. Saîd el-İclî (ö. 119/737) olduğunu söylerken<sup>88</sup>, İbnu'l-Esîr (ö. 630/1233) ise bu görüşün ilk defa bir Yahudî olan Lebid b. A'sam tarafından ileri sürüldüğünü belirtir.<sup>89</sup> İbn-i Teymiyye (ö. 728/1328) de halku'l-Kur'an veya sıfatları nefiy düşüncesinin teşbihi inkârla bağlantılı olduğunu düşündüğünden, ta'til fikrinin Lebid b. A'sam'la başlayıp İslam düşüncesine geçtiğini belirtir.<sup>90</sup> Dolayısıyla ona göre, halku'l-Kur'an ile sıfatları nefiy Yahudî teolojisinin etkisinde teşbihi inkâr edenler tarafından İslam düşüncesine idhal edilmiştir.

Öte yandan Mu'tezile kelamcılarının Yunan felsefesi ile fikir düzeyinde irtibat halinde olduğuna dair kaynaklarda yer alan bilgileri göz önünde bulunduran bazı bilginler de sıfatlar problemini Yunan felsefesine dayandırır.<sup>91</sup> Bu bağlamda Şehristânî, Vasıl b. Ata'nın (ö. 131/748) ilim, kudret, hayat ve irade gibi sıfatları nefyetme ile ilgili görüşünün başta olgunlamamış olduğunu söyler. Öncelikle Vasıl, iki ezeli varlığın bulunmasının imkânsızlığı konusunda ittifak edilen zâhir görüşe dayanarak sıfatları

---

<sup>87</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, VI, 121.

<sup>88</sup> İbn-i Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, Kahire: Dâru'l-Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1996, c. II, s. 148-149.

<sup>89</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, VI, 121.

<sup>90</sup> Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn-i Teymiyye, *Mecmûatu'l-Fetâvâ*, düzenleyen: Âmir el-Cezzâr ve Enver el-Bâz, Dâru'l-Vefâ, 2005, c. V, s. 17.

<sup>91</sup> H. Hüseyin Tunçbilek, "Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi", s. 67.



nefye başladı ve bir sıfat ya da mâna isbât edenin iki ezeli ilah isbât etmiş olacağını ileri sürdü. Daha sonra onu takip edenler, felsefecilerin kitaplarına merak salıp, onların mütalaasına giriştiler ve bütün sıfatları inkâr ettiler. Sadece âlim ve kâdir'i zâtın halleri ve itibarları kabul ederek filozofların görüşlerini benimsediler.<sup>92</sup> Şehristânî'nin sözlerinden anlaşıldığı kadarıyla felsefenin etkisi ilk başta değil daha sonraları görülmeye başlanmıştır.

Eş'arî de Aristoteles'in (ö. milattan önce 322) "Allah tamamiyle ilimdir, tamamiyle kudrettir, tamamiyle hayattır, tamamiyle sem'dir, tamamiyle basardır" şeklindeki yaklaşımının el-Allâf'a süslü geldiğini, bundan etkilenerek onun da "Allah zâtı olan bir ilimle âlimdir" görüşünü ileri sürdüğünü zikreder.<sup>93</sup> Diğer bir yerde Eş'arî, Mu'tezile'nin "Allah'ın ilmi, kudreti, sem' ve basarı yoktur" görüşünü felsefeci kardeşlerinin "Kâinatın ezelde âlim, kâdir, semî' ve basîr olmayan bir sâniî vardır" görüşünden aldıklarını, ancak bunu felsefeciler gibi açık bir şekilde söylemekten çekindiklerinden onlardan farklı bir şekilde dile getirdiklerini belirtir.<sup>94</sup>

Problemin sadece iç faktörlere bağlı olarak ortaya çıkıp geliştiğini ileri sürmek mümkün olmadığı gibi sadece dış faktörler bağlamında açıklamanın da tutarlı olmayacağını düşünüyoruz. Kanaatimizce, yukarıda zikredilen tarihi bilgileri de göz önünde bulundurarak zât-sıfât ilişkisi probleminin İslam toplumunda yaşanan bazı hadiseler ve bunların etkisiyle ilgili nasların farklı şekillerde yorumlanmaya başlanmasıyla gün yüzüne çıkmaya başladığını kabul etmekle birlikte, dış tesirlerin etkisiyle problemin ortaya çıkışının hızlandığı ve geliştiği de inkâr edilemez.

### 1.3. Allah'ın Sıfatları

Hz. Peygamber sıfatları ya da isimleri tasnif etmediği gibi kendisini takip eden sahabeler de herhangi bir tasnifte bulunmamışlardır.<sup>95</sup> Şehristânî'ye göre, selef bilginlerinin ekseriyeti Allah Teâlâ hakkında ilim, kudret, hayat, irade, sem', basar, kelam, celâl, ikrâm, cûd, in'âm, izzet ve azamet gibi ezeli sıfatlar isbât etmekle birlikte bunları zâtî ve fiilî şeklinde ayırma gitmemişlerdir. Yine, selefın çoğunluğunun haberî

---

<sup>92</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 32.

<sup>93</sup> Eş'arî, *Makâlât*, II, s. 158.

<sup>94</sup> Eş'arî, *Makâlât*, II, s. 156.

<sup>95</sup> Metin Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, s. 129.

sıfatları isbât ettiklerini, te'vil etmediklerini ve nassla bilindikleri için de onları haberî sıfatlar şeklinde isimlendirdiklerini söyler.<sup>96</sup> Selefin kimler olduğuna dair bilgi vermeyen Şehristânî'nin, onların çoğunluğunun zâtî-fiilî tasnifi yapmadığını söylemekle bazı selef bilginlerinin böyle bir tasnifi yaptıklarını ima ettiği söylenebilir. Zira seleften hiç kimse sıfatları tasnif etmeseydi Şehristânî “selefin çoğunluğu” yerine “seleften hiç kimse” ifadesini kullanırdı. Ayet ve hadislerle sabit olup, olduğu gibi kabul edilen ve te'vil edilmeyen sıfatlar selefin çoğunluğu tarafından haberî sıfât şeklinde isimlendirilmektedir.

Gardet, her ne kadar sıfatların özel bir sistemde tasnifinin Cüveynî (ö. 478/1085) ile başladığını söylese<sup>97</sup> de bu iddianın pek tutarlı olduğu söylenemez. Zira erken dönemde yaşamış olan Hâdî İlelhak, Eş'arî ve Taberî gibi bilginler sıfatları tasnif etmekte ve bunlar hakkında bilgiler vermektedirler.<sup>98</sup>

Sahabe döneminde sıfât tasnifi olmamasına rağmen sonraki dönem bilginlerini tasnife götüren sâikin ne olduğu hep merak konusu olmuştur. Erken dönemde sıfatların genellikle zâtî, fiilî ve haberî şeklinde tasnif edilme sebebinin daha çok sıfatların tartışılma yönleriyle alakalı olduğu söylenebilir. Çünkü haberî sıfatların tartışılması daha çok bu sıfatların sadece nasslarla sabit olduğu için yorumlanmadan mı isbât edileceği, yoksa bu şekilde antropomorfizme yol açtığından te'vil edilmesi mi gerektiği? gibi noktalarda yoğunlaşmıştır. Diğer taraftan zât-sıfât ilişkisi problemine konu olan sıfatların özellikle kadîm mi hâdis mi oldukları, ya da zâtın aynı mı yoksa gayrı mı veya zâta zâid mi oldukları tartışmaların odak noktasını oluşturmuş ve bu yönlerden dolayı zât-sıfât ilişkisine yönelik farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla kâdim, hâdis, zâtın gayrı, zâtın aynı ve zâta zâid gibi hükümler yönünden sıfatların durumu farklılık gösterdiğinden sıfatların farklı kavramlarla isimlendirilmesi zarureti ortaya çıkmıştır.

Sıfatların tamamı hakkında yukarıda zikredilen belli hükümler kabul edildiğinde zâtî ve fiilî şeklinde bir tasnife de gerek kalmaz. Nitekim Mâturîdî, bu sıfatların tamamını zâta zâid ve kadîm kabul ettiği için zâtî ve fiilî sıfât ayrımına gitmeyip sadece zâtî sıfat

---

<sup>96</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 64.

<sup>97</sup> Louis Gardet, “Allah”, *The Encyclopedia of Islam (New Edition)*, Leiden: E.J. Brill, 1986, c. I, s. 411.

<sup>98</sup> İkinci bölümde bu bilginlerin sıfât görüşleri ayrıntılı tahlil edileceği için burada tekrar etmeye gerek görmedik. Bubilginlerin yaptıkları tasnif için ikinci bölümde ilgili yerlere bakılabilir.

şeklinde isimlendirdiği aşağıda kendi eserlerine başvurularak ortaya konulmuştur. Müteahhirun dönemi Mâturîdî bilginlerinden Nureddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184) de, Eş'arîyye'nin sıfatları zâtî ve fiilî şeklinde ikiye ayırdıklarını daha sonra da zâtî sıfatların kadîm ve zâtla kâim olduğunu, fiilî sıfatların ise hâdis olup zâtla kâim olmadığını iddia ettiklerini söylemesi, bu taksime mesafeli durduklarını göstermektedir.<sup>99</sup> Nitekim Eş'arî ve Mu'tezile bilginleri bu sıfatların farklı hükümlere sahip olduklarını düşündükleri için zâtî ve fiilî ayrımını yaptıkları görülmektedir.

Erken dönemde yapılan tasnifler zamanla farklılaşmış ve günümüze kadar farklı grup ve kişiler tarafından değişik sebeplerle birbirine mübâyin tasnifler yapılagelmiştir. Bugün kullanılan tasnifler ve sıfat grupları için kullanılan isimlendirmeler erken dönem isimlendirmesinden farklılık arz etmiştir. Dolayısıyla konunun iyi anlaşılabilmesi açısından bazı sıfat tasniflerine değinmek faydalı olacaktır.

#### **Tarihi Süreçte Sıfat Tasnifleri:**

Kaynaklarda yer alan en erken sıfat tasnifi Ebu Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-Ekber* adlı eserinde yer almaktadır. Eserde Ebu Hanîfe, sıfatları zâtî ve fiilî olmak üzere ikiye ayırır ve her iki çeşit sıfatın da ezeli olduğunu söyler. Her ne kadar W. Montgomery Watt, bu taksimin hicri IV. asrın sonlarına ait olduğunu iddia etse de<sup>100</sup> hicri III. asrın sonlarında vefat etmiş olan Hâdî İlelhak'ın eserinde de bu tasnifi görebiliyoruz. Daha da geriye gidecek olursak Ebu Hanife ile neredeyse aynı dönemde yaşamış olan Hişâm b. Hakem'in sıfat görüşünü aktaran Eş'arî, onun bazı zâtî sıfatlarla ilgili görüşünü izah ettikten sonra “diğer zâtî sıfatlar hakkındaki görüşü de bu şekildedir” ifadesini kullanır.<sup>101</sup> Bu ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla zâtî-fiilî ayrımı Hişâm'ın yaşadığı erken dönemde bile bulunmaktaydı. Böyle olmakla birlikte, Ebu Hanîfe'nin, zâtî-fiilî şeklinde tasnif ettiği sıfatların tamamının kadîm ve zâta zâid olduğunu düşünmesi ve Hanîfiliğin sistemleşmesinde önemli bir rol oynayan Mâturîdî'nin Allah'ın bazı

---

<sup>99</sup> Nureddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, thk. Bekir Topaloğlu, Ankara: TDV Yayınları, 2000, s. 26.

<sup>100</sup> W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, İstanbul: Şa-to Yayınları, 2001, s. 165.

<sup>101</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 108.

sıfatlarının fiilî addedilmesine sıcak bakmayıp onları da zâtî kabul etmesi bu tasnifin Ebu Hanîfe'ye ait olması ihtimalini azaltmaktadır.<sup>102</sup>

Eş'arî zâtî ve fiilî sıfât şeklindeki tasnifi kabul etmekle birlikte bazı yerlerde zâtî sıfâtı karşılayacak şekilde sıfât-ı nefis kavramını da kullanır.<sup>103</sup> Ayrıca günümüzde Eş'arîlerin benimsediği yedi tane zâtî ya da sübûtî sıfât, ilk defa Eş'arî tarafından bir arada zikredilmiştir.<sup>104</sup>

Zeydî bilgin Hâdi İlelhak, İmamiyye Şia'sı müelliflerinden Şeyh Sadûk (ö. 381/991) ile talebesi Şeyh Müfîd (ö. 413/1022) ve son dönem Mu'tezile âlimi Kâdî Abdülcebbar'ın da zâtî ve fiilî olmak üzere iki çeşit sıfât kategorisi üzerinde durdukları görülmektedir.<sup>105</sup>

İbn-i Sina (ö. 428/1037) sıfatları "selbî" (kıdem ve vâhid gibi), "izâfî" (hâlık, bâri, musavvir ve fiilî sıfatların tamamı gibi) ve bu ikisinden oluşan "mürekkebe" (mürîd ve kâdir gibi) olmak üzere üç kısma ayırır.<sup>106</sup> Şehristânî de, İslam filozoflarının Allah'ın sıfatlarını üç kısma ayırdıklarını belirtir: "sıfât-ı selbiyye", "sıfât-ı izâfiyye" ve bu ikisinin bir araya gelmesiyle meydana gelen "sıfât-ı mürekkebe" ya da "sıfât-ı müellefe". Onlara göre sıfât-ı selbiyye, Allah'ı tüm yönlerden kesretten takdis etmeyi ifade eden vâhid, hakk, ehad ve samed gibi sıfatlar ile maddeden münezze, imkân ve ademden uzak olduğunu gösteren akl ve vâcib gibi sıfatlardır. Sıfât-ı izâfiyye ise sâni', mübdi', hakîm, kadîr, cevvd ve kerîm gibi sıfatlardır. Sıfât-ı mürekkebe'ye Allah'ın bizâtihi aklıyla ve vücûbiyetiyle, kendisinden südür eden şeyler için isteksizlik

---

<sup>102</sup> Tasnifin ona ait olması ihtimalinin düşük olması kitabın ona nisbetini ortadan kaldırmaz. Bu tasnifin onun eserlerine daha sonraki bilginler tarafından şerh olarak dâhil edilmiş olması mümkündür. Yani Ebu Hanîfe'nin tasnif etmeden zikrettiği sıfatlar, sonraki dönemde çok kullanılan bir tasnif sistemi ile sınıflandırılmış olması muhtemeldir. Ayrıca eserin Ebu Hanîfe'ye nisbeti ile ilgili kısa bir açıklama ikinci bölümde Ebu Hanîfe'nin sıfât görüşünün zikredildiği kısımda dipnotta verilmiştir.

<sup>103</sup> Eş'arî, *Risâletun ilâ Ehl-i Segr*, thk. Abdullah Muhammed Şâkir el-Cüneydî, Medine: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2002, s. 177.

<sup>104</sup> Eş'arî, *Risâletun ilâ Ehl-i Segr*, s. 214-215.

<sup>105</sup> Hâdi İlelhak, *Mecmûu Resâil*, s. 102, 133-134; Ebû Cafer Muhammed b. Ali İbn Babeveyh Sadûk, *İ'tikâdât*, (*Silsiletü Müellefâti Şeyh Müfîd* içinde), thk. İsam Abdusseyyid, Beyrut: Dârul Müfîd, 1414/1993, c. V, s. 27; Muhammed b. Nu'man Şeyh Müfîd, *Tashihu İ'tikâdâti'l-İmâmiyye*, thk. Hüseyin Dergâhî, Kum: Müessesetu'l-İmâm es-Sâdik, 1992, s. 41; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, thk. Mahmud Muhammed Kasım, c. V, 257-258.

<sup>106</sup> İbn-i Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye fi Tevhîdihî Teâlâ ve Sıfâtihî*, (*Mecmu' Resâil-i Şeyhi'r-Reîs* içinde), Haydarâbâd: Dâiretu'l-Meârifî'l-Usmâniyye, 1936 (Hicri 1355), s. 7-8; Ali Kürşat Turgut, "Meşşâi Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, c. XXI, sy. 2, s. 10.

göstermeden bütünüyle hayır olan nizâmın başı olması mânasında mürîd sıfatı örnek verilebilir.<sup>107</sup>

Erken dönemden beri süregelen zâtî-filî şeklindeki tasnifin yanı sıra daha sonraları manevî ve meânî ayrımı yapılmıştır. Örneğin Gazzâlî, zâtî sıfatları manevî ve meânî olmak üzere iki kısma ayırır. Âlim, kâdir ve hayy gibi türemiş olan sıfatlara “manevî”; ilim, kudret ve hayat gibi kendilerinden isimlerin türetildiği sıfatlara da mânalar anlamına gelen “meânî” der. Ona göre meânî sıfatlar zâtla kâim ezeli sıfatlar iken, manevî sıfatlar da meânî’nin neticesidir.<sup>108</sup>

Fahrüddîn er-Râzî’ye bakıldığında, onun sıfatları sübûtî ve selbî olmak üzere ikiye ayırdığı görülmektedir. O sıfat-ı sübûtîye başlığı altında âlim, kâdir ve hayy gibi türemiş sıfatlar ile bunların kök mânaları olan ilim, kudret ve hayat gibi sıfatlara ilişkin meseleleri ele alır.<sup>109</sup> Diğer bir yerde Râzî bu tasnifi, İbn-i Sinâ’nın tasnifinden hareketle Ehl-i sünnet sıfat inancına göre genişletir. Buna göre sıfatlar sübûtî hakîki (mevcûd, şey ve hayy gibi), sübûtî izâfî (mabûd, malûm, mezkûr ve meşkûr gibi), selbî (kuddûs, selâm, ganî ve vâhid gibi) ve bu üçünden oluşan mürekkebe olmak üzere dörde ayrılır. Mürekkebe ise dört kısma ayrılır: hakîki-izâfî, hakîki-selbi, izâfî-selbî ve hakîki-selbî-izâfî.<sup>110</sup>

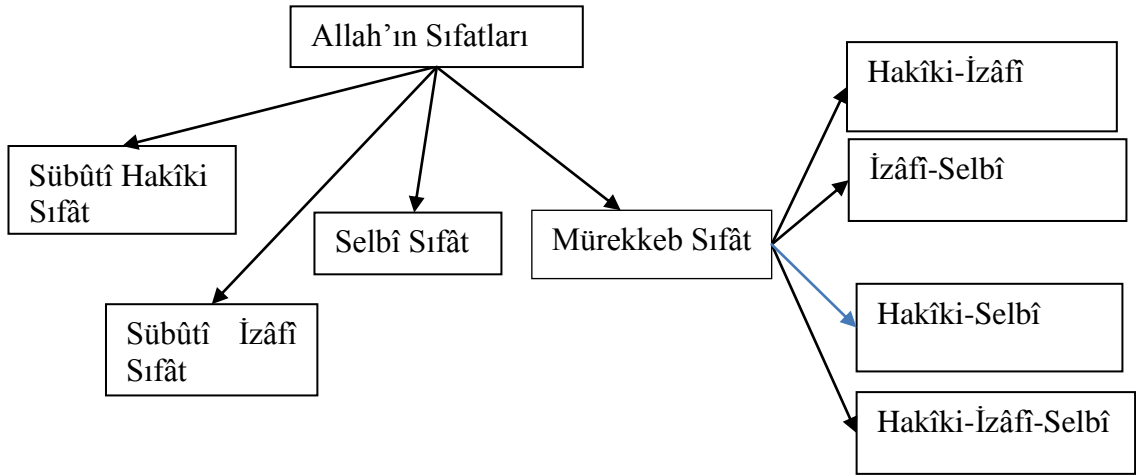
---

<sup>107</sup> Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm*, thk. Alfred Guillaume, London: Oxford University Press, 1934, s. 181-182.

<sup>108</sup> Muhammed Ebu Hâmid Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, thk. İnsâf Ramazan, Beyrut: Dâru Kuteybe, 2003, s. 71.

<sup>109</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Muhassal*, thk. Hüseyin Atay, Kum: Menşûrâtu Şerîf Rızâ, 1999, s. 357, 372-455.

<sup>110</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Levâmi'u'l-Beyyinât*, s. 22-23.



**Şekil 1:** Fahrüddîn er-Râzî'nin Sıfât Tasnifi

Râzî'nin yukarıdaki tasnifinin yanı sıra diğer bir tasnifi daha bulunmaktadır. Bu tasnifte Râzî, zâtî, fiilî ve manevî olmak üzere üç çeşit sıfattan bahseder.<sup>111</sup>

Şemsüddîn es-Semerkindî (ö. 702/1302) ise iki farklı tasnif yapmaktadır. Filozoflarla ilgili Şehristânî'nin naklettiği ve Râzî'nin Ehl-i sünnet düşüncesine uyarladığı tasnifin biraz daha sistematik hale getirilmiş görünümünde olan birincisine göre, Allah'ın sıfatları “basît” ve “mürekkeb” olmak üzere ikiye ayrılır. Daha sonra basît sıfatları da üçe ayıran es-Semerkindî bunları şöyle sıralar: Vücûd, hayat ve kudret gibi Allah'ın kendisi dışındaki bir varlığa kıyasla olmayan “vücûdî hakîki sıfât”; vücûb, kıdem, halk, rubûbiyyet, rezzâkiyyet ve mabûdiyyet gibi kendisi dışındakilere kıyasla olan “vücûdî izâfî sıfât”; Allah'ın herhangi bir şeye ihtiyaç duymaması ile bir zaman, mekân ve yönde bulunmaması gibi anlamları ifade eden “sıfât-ı selbiyye” ya da “sıfât-ı ademiyye”.<sup>112</sup> Ona göre, bu sıfatlardan vücûdiyyât, “sıfât-ı ikrâm”; ademiyyât ise “nuût-u celâl” diye de isimlendirilir. O, böyle bir tasnifle “zü'l-celâli ve'l-ikrâm”<sup>113</sup> ayetinin tefsir edilmiş olduğunu belirtir.<sup>114</sup> Böylece es-Semerkindî, yaptığı bu tasnifi nassa dayandırdığını göstererek görüşünü temellendirir. Mürekkeb sıfatların da dört kısma ayrıldığını ifade eden es-Semerkindî, bunları şöyle izah eder: Mürekkeb sıfatlar âlim, mürîd, mütekellim, semî' ve basîr gibi hem *sıfât-ı izâfiyye*'den hem de kâdir ve hayy

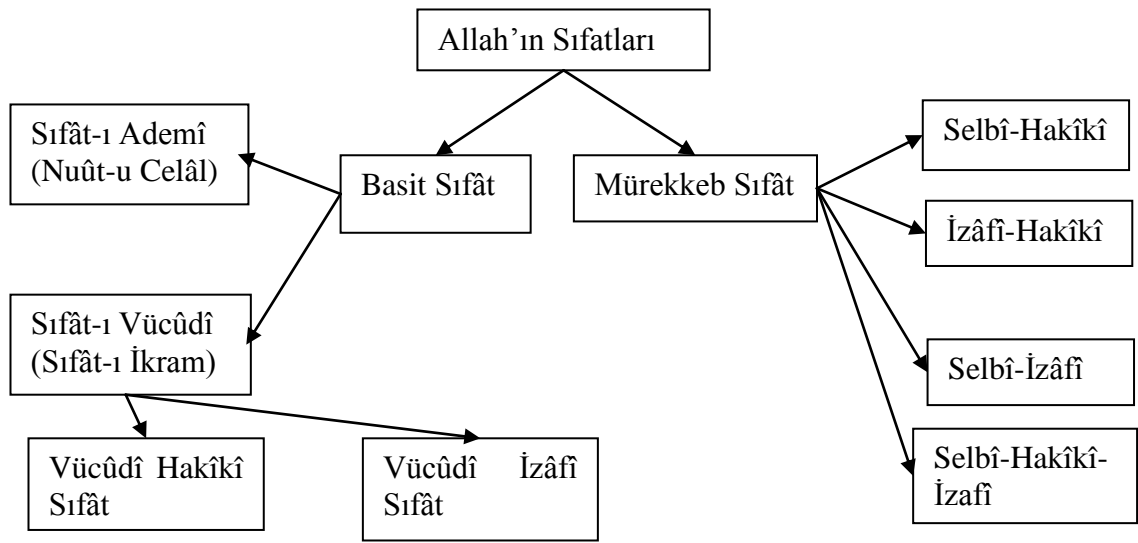
<sup>111</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Levâmi'u'l-Beyyinât*, s. 24.

<sup>112</sup> Şemsüddîn es-Semerkindî, *el-Mu'tekad*, thk. İsmail Yürük, İsmail Şık, Ankara: Araştırma Yayınları, 2011, s. 7; Şemsüddîn es-Semerkindî, *es-Sehâifu'l-İlâhiyye*, s. 297.

<sup>113</sup> Rahman, 55/27.

<sup>114</sup> Şemsüddîn es-Semerkindî, *es-Sehâifu'l-İlâhiyye*, s. 297; Şemsüddîn es-Semerkindî, *el-Mu'tekad*, s. 7.

gibi *sıfât-ı hakîkiyye*'den tereküb etmiş; Allah'ın vücûdunun başlangıcı bulunmaması anlamında ezelf, vücûdunun sonu olmasını nefyetme anlamında ebedî, şerîkinin imkânsızlığı anlamında vâhid olması gibi *sıfât-ı selbiyye* ve *hakîkiyye*'den tereküb etmiş; azamet ve türlü türlü nimetlerin sahibi olan Allah'ın celâli, kullarından cemalini ve nimetlerini esirgemek için perde olmaması anlamını ifade eden *sıfât-ı selbiyye* ve *izâfiyye*'den tereküb etmiş; gayrısı kendisiyle kâim olmasına rağmen O'nun gayrısıyla kâim olmaması mânasını izhar eden kayyûm ve vücûd gibi *sıfât-ı izâfiyye*, *hakîkiyye* ve *selbiyye*'nin üçünden de tereküb etmiştir.<sup>115</sup>



**Şekil 2:** Şemsüddîn es-Semerkindî'nin Sıfât Tasnifi

İkinci tasnife göre sıfatlar, Allah'ın mücid, vâcib, müessir, âlim, gani, gayr-ı cisim ve gayr-ı cismânî olması gibi aklın zorunlu kıldıkları; mütekellim ve mer'î olması gibi aklın zorunlu kılmadıkları olmak üzere ikiye ayrılır. Aklın zorunlu kılmadıkları, doğru haberle bilinmekle birlikte aklın yardımı ve delil bu haberin muhal olduğunu gösteriyorsa o zaman yapılması gereken onu te'vil etmektir.<sup>116</sup>

Adududdîn el-Îcî (ö. 756/1355), Allah'ın tenzihi başlığı altında sıfât-ı selbiyye'ye değinir.<sup>117</sup> Bu sıfatlardan bahsederken daha çok bazı noksanlıkları Allah'tan nefyetme

<sup>115</sup> Şemsüddîn es-Semerkindî, *el-Mu'tekad*, s. 7-8.

<sup>116</sup> Şemsüddîn es-Semerkindî, *es-Sehâifu'l-Îlâhiyye*, s. 306.

<sup>117</sup> Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 270.

şeklinde bir yol izler. Daha sonra da sıfât-ı vücûdiyye'den bahseder.<sup>118</sup> Burada ilim, kudret, hayat, irade ve kelim gibi sıfatlarla ilgili meseleleri ve problemleri ele alır.

Teftâzânî (ö. 793/ 1390) de Allah'ın selbiyyât (onun bir yerde veya mekânda olmaması gibi), izâfât (aliyy, azîm, evvel ve âhir gibi) ve efâlle (kâbiz, bâsit, hâfid ve râfi' gibi) vasıflanması konusunda herhangi bir tartışmanın olmadığını, ihtilafın sadece hakiki sübûtî sıfatlarda (âlim, kâdir gibi) olduğunu söyler.<sup>119</sup> Böylece o, *sıfât-ı selbiyye*, *sıfât-ı izâfiyye*, *sıfât-ı ef'al* ve *sıfât-ı sübûtiyye* olmak üzere dördü bir tasnifle sıfatları ele almış bulunmaktadır.

Kaynaklarda farklı zamanlarda bilginler tarafından ileri sürülen değişik tasniflerin sistematik şekilde yeniden tasnifini yapan İlyas Çelebi, öncelikle sıfatları zâtî, fiilî ve haberî olmak üzere üçe ayırır. Daha sonra zâtî sıfatları da üçe ayırır: Nefsî sıfat (vücûd), selbî sıfatlar ve sübûtî sıfatlar. Bunlardan sübûtî sıfatları da “manevî” (âlim, kâdir, hayy gibi) ve “meânî” (ilim, kudret, hayat gibi) şeklinde ikiye ayırmaktadır.<sup>120</sup>

Görüldüğü gibi zât-sıfât ilişkisi probleminin odak noktasını oluşturan ve ilk dönemde sıfât-ı zât olarak adlandırılan ilahî sıfatlar zamanla sıfât-ı nefis, sıfât-ı manevî ve meânî, sıfât-ı sübûtiyye, sıfât-ı mürekkebe, sıfât-ı vücûdî ve sıfât-ı ikram gibi farklı isimlerle de adlandırılmıştır.

Sıfât tasnifleri hakkında bu genel bilgilerden sonra şimdi de erken dönemde hangi sıfatların zâtî sıfât kabul edildiği, fiilî sıfatların zâtî sıfatlardan hangi yönlerden ayrıldığını inceleyeceğiz. Diğer bir ifadeyle zâtî ve fiilî sıfatların nasıl tespit edildiği hususunda erken dönem bilginlerinin görüşleri ele alınacaktır. Kaynaklarda yer almakla birlikte zâtî sıfatlarla doğrudan bir ilişkisi olmadığından haberî ve tenzihi sıfatlar hakkında ayrıca bilgi verilmeyecektir.

### 1.3.1. Zâtî Sıfatlar

Erken dönem bilginlerinden Eş'arî'nin sıfât-ı zât ile sıfât-ı nefis'i aynı anlamda kullandığı görülmektedir. Söz gelimi Eş'arî, daha önceden zâtî sıfât olduğunu belirttiği

---

<sup>118</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, s. 279.

<sup>119</sup> Sa'duddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makasid*, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyût: Âlemu'l-Kütüb, 1998, c. IV, s. 69.

<sup>120</sup> İlyas Çelebi, “Sıfat”, XXXVII, s. 104-105.



sıfatlara başka bir yerde sıfât-ı nefis der.<sup>121</sup> Diğer bir deyişle Eş'arî sıfât-ı zât diye isimlendirdiği ilim, hayat, kudret, sem ve basar gibi sıfatlar için zaman zaman sıfât-ı nefis kavramını da kullanmaktadır. O, ilim, kudret, sem', basar, kelam ve iradenin ezelde Allah'tan nefyedilmesi halinde bunların zıddı O'nun hakkında gerekli olacağı gerekçesiyle bu sıfatları ezeli kabul eder. Zira şâhitte bir hayat sahibi bu sıfatlardan herhangi birisiyle vasıflanmamışsa zıtlarıyla vasıflandığı görüldüğüne göre bu hüküm gâib için de geçerlidir. Fakat nasıl ki ezelde ilimle vasıflanmış olan bir kimsenin sonradan bu niteliği kaybetmesi imkânsız ise, aynı şekilde ezelde ilmin, kelamın ya da iradenin zıddı ile vasıflanan bir kimsenin sonradan bu nitelikleri kaybetmesi de mümkün değildir.<sup>122</sup> O halde Allah Teâlâ ezelde ilmin zıddı olan cehaletle vasıflanmışsa bu şekilde sonsuza kadar devam etmesi gerekir. Anlaşıldığı kadarıyla Eş'arî, ezelde nefyedildiğinde kendi cinsinden olmayan bir sıfatın hayat sahibi Allah hakkında gerekli olacağını düşündüğü mânalara zâtî sıfât içine dâhil etmektedir.

Mu'tezile'nin, bir sıfatın zâtî sıfat olduğunu anlamak ya da zâtî ve fiilî sıfatları birbirinden ayırmak için bazı kaideler ileri sürdüğü zikredilmektedir. Mâturîdî bu kaidelerden ilkinin, “bir sıfat halin ve şahsın değişmesini kabul diyorsa fiilî kabul etmiyorsa zâtî sıfattır” şeklinde ifade eder. Meselâ, âlim ya da ilim sıfatı halin ve şahsın değişmesiyle değişmediği için zâtî bir sıfattır. Yani Allah Teâlâ'nın bir şahsı ya da hali bilmesi başka bir şahsı ya da hali bilmemesi mümkün değildir. Mu'tezile'nin ikinci kaidesi ise, “kudretin üzerinde gerçekleştiği sıfât fiilî, gerçekleşmediği sıfat zâtîdir”.<sup>123</sup> Yani, kudretin kendisine taalluk etmediği sıfatlar zâtî sıfat olarak kabul edilmektedir. Meselâ, “Allah bilmeye kâdir midir veya değil midir?” denilemeyeceğinden âlim zâtî sıfattır.<sup>124</sup> Mu'tezile'nin zâtî ve fiilî sıfât ayrımını eleştiren Mâturîdî bazı deliller getirerek fiilî sıfatların da zâtî sıfât olduğunu ispat etmeye çalışır.

Eş'arî de Mu'tezile'nin zâtî sıfatların tespitinde iki kaideye dayandığını söyler. Birincisi, Allah'ın zıtlarıyla vasıflandığı sıfatlar fiilî, zıtlarıyla vasıflanmadığı sıfatlar

---

<sup>121</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 138, 228, 236.

<sup>122</sup> Eş'arî, *el-Luma' fi'r-Reddi ale Ehli'z-Zeygi ve'l-Bide'*, thk. Abdulaziz İzzeddin, Lübnan: Dâru Lübnan, 1987, s. 94-95.

<sup>123</sup> Ebu'l-Muîn en-Neseî de Mu'tezile'nin bu kaidesinin “kudret tahtına girenler fiilî, girmeyenler ise zâtîdir” şeklinde izah eder. Ayrıca o, Mu'tezile'nin “hem nefyedilen hem isbât edilenler fiilî, isbât edilip nefyedilmeyenler ise zâtî sıfattır” dediklerini de nakleder. Bkz. Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Tebziratu'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay, Ankara: TDV Yayınları, 1993, s. 484.

<sup>124</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 113.

zâtîdir. İkincisi ise, Allah'ın zıtlarına kâdir olmakla vasıflandığı sıfatlar fiilî, zıtlarına kâdir olmakla vasıflanmadığı sıfatlar zâtîdir. Birinci kaideye göre, Allah zâtî bir sıfat olan âlim'in zıddı kabul edilen câhillikle nitelendirilmez iken, ikinci kaideye göre ise, âlim'in zıttı olan cehalete kâdir olmakla vasıflanamaz.<sup>125</sup>

Buradan hareketle Mu'tezile'nin, kabul ettikleri zâtî sıfatları belli bir sayıya inhisar etmekten ziyade birçok sıfatı içine alabilecek kaideler koymaya çalıştığını söyleyebiliriz. Diğer bir deyişle onlara göre, zâtî sıfatlar sadece âlim, kâdir, hayy, semî ve basîr'le sınırlandırılmaz. Nitekim Eş'arî, Mu'tezile'nin Allah'ı ezelde gâni, azîz, azîm, celîl, kebir, seyyid, mâlik, kâhir ve âli gibi isimlerle nitelediğini fakat bu sıfatların anlaşılması hususunda ihtilafa düştüklerini belirtir.<sup>126</sup> Yine başka bir yerde Eş'arî, Bağdat Mu'tezilesinin ilim ve kudret gibi kök mânaları kabul etmeden Allah'ı ezeli olarak âlim, kâdir, kebîr, hayy, semî', basîr, ilah, kadîm, azîz, azîm, gani, celil, vahid, ehad, ferd, seyyid, mâlik, rabb, kâhir, raff', âli, kâin, mevcûd, evvel, bâki, râi, müdrik, sâmi ve mubsir olarak nitelediğini, diğer zâtî sıfatlar hakkındaki görüşlerinin de bu şekilde olduğunu belirtir.<sup>127</sup> Bu da Mu'tezile'nin zâtî sıfatları belli bir sayıyla sınırlamadığını, çokça zikredilen âlim, kâdir, hayy, semî' ve basîr'in dışında başka zâtî sıfatları da kabul ettiğini göstermektedir.

Hâdî İlelhak'a göre, ilim ve kudret sıfât-ı zâtîdir. Bu yüzden ezeli ve gayr-ı mahlûktur. Ona göre, her halde ve vakitte Allah'ın ezelde âlim ve kâdir olduğu doğru olunca ilim ve kudretin sıfât-ı zât olması da gerçek olur.<sup>128</sup> Hâdî İlelhak, bir sıfatı zâtî yapan faktörün "sıfatın her halde ve her vakitte Allah'ı nitelemesi" olduğunu ifade ettiğine göre, her ne kadar daha çok ilim ve kudret üzerinde dursa da başka zâtî sıfatlar da bu kaidenin kapsamına dâhil edilebilir. Ayrıca Hâdî İlelhak'ın zâtî sıfatı tespitinde kullandığı kaidenin bir şartı olan "sıfatın her hal ve her vakitte olması", aslında Mu'tezile'nin yukarıda zikredilen "sıfatın halin ve şahsın değişmesini kabul etmemesi" şeklindeki birinci kâidesinin farklı şekilde ifade edilmiş bir formudur.

---

<sup>125</sup> Eş'arî, *Makâlât*, II, 173-174.

<sup>126</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, 235-236.

<sup>127</sup> Eş'arî, *Makâlât*, II, 170; I, 242.

<sup>128</sup> Hâdî İlelhak, *Mecmûu Resâil*, s. 102.

Ka'bi'nin görüşlerinden hareketle Mu'tezile'nin zâtî ve fiilî sıfât ayrımına karşı çıkan Mâturîdî ise Allah'ı bir takım sıfatlarla niteyelen kişinin vasıflandırma açısından ayırım yapmadan Allah'ı ilim, kudret ve fiille vasıflandırdığına dikkati çeker.<sup>129</sup> Zâtî ve fiilî sıfatların hakikatının bir noktada toplandığını söyleyen Mâturîdî, nihayetinde Allah'ın fiilî sıfatının da zâtî olduğunu belirtir. Çünkü fiilî sıfatlar da Allah'ın zâtını tavsif eder. Meselâ, Allah'a hâlık, rahman ve rahim denildiğinde O'nun zâtı nitelendirilmektedir.<sup>130</sup>

Mâturîdî, Allah'ın isimlerini zâtî ve fiilî ayrımına tabi tutarken sıfatları için böyle bir ayırımı doğru bulmaz. Söz gelimi o, Rahman'a zâtî isim, rahîm'e ise fiilî isim demektedir. Çünkü her ne kadar ikisi de rahmet kökünden türemiş olsa da Rahman Allah'a mahsus olup, başkaları bununla isimlendirilemez. Mâturîdî, buna delil olarak da Arapların Rahman ismini inkâr ettikleri rahîm ismini ise hiç kimsenin inkâr etmemiş olmasını zikreder.<sup>131</sup> Yani, Rahman ismi Allah'a mahsus olduğu için Araplar ilk defa duyduklarından bu isme karşı çıkarken daha önce aşına oldukları rahîme karşı çıkmışlardır. Yine o, "*De ki: (Rabbinizi) ister Allah diye çağırın, ister Rahman diye çağırın. Hangisiyle çağırırsanız çağırın*"<sup>132</sup> mealindeki ayet-i kerimenin de Rahman'ın fiilî değil, zâtî isim olduğuna delâlet ettiğini zikreder. Dolayısıyla ona göre, sadece Allah için kullanılan isimler zâtî iken diğer varlıklar için de kullanılabilenler fiilîdir.

Mâturîdî'ye göre, Rahman zâtî isim ve rahîm fiilî isim olmakla birlikte fiilî isim de zâtî sıfattır. Diğer bir deyişle ona göre fiilî ismin de sıfât-ı zâttan olması isimleri zâtî ve fiilî şeklinde ayırmaya engel değildir. Çünkü ona göre, zâtının gayrısı sebebiyle Allah'ın bir sıfata sahip olması, medih ve övgüye mazhar olmak için mahlûkâtı yaratmasını dolayısıyla da kendi mahlûkâtına muhtaç olmasını zorunlu kılar.<sup>133</sup> Yani, Allah'ın sıfatları aynı zamanda bir övgü ve medih olduğuna göre, O'nun bu sıfatlarla vasıflanması için mahlûkâtın bulunmasının gerekli olması, övülmek için mahlûkâtı yaratmaya muhtaç olduğu anlamına gelir. Meselâ, fiilî bir sıfat olarak kabul edilen rezzâk ismi övgü ifade eden bir sıfattır. Eğer rızıklandırma fiili olduğundan dolayı Allah'ın bu sıfatla nitelendirildiği ve dolayısıyla da fiilî sıfat olduğu düşünülüyorsa,

---

<sup>129</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 114.

<sup>130</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 114.

<sup>131</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005, c. I, s. 16-17.

<sup>132</sup> İsrâ, 17/110.

<sup>133</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, s. 17.

rızıklandırmanın olması için rızıklandırılacak varlıkların olması gerekecektir. Öyleyse Allah'ın rezzâk sıfatını alması ve dolayısıyla bu sıfatla övülmesi için mahlûkâtı yaratması gerekecektir. Halbuki bu, Allah'ın övgü için mahlûkâta muhtaç olduğunu gösterir. Ancak Mâturîdî'ye göre, Allah bundan münezzehtir ve O bütün hamd ve övgülere gayrısı sebebiyle değil, zâtından dolayı layıktır.<sup>134</sup> Daha sonra Mâturîdî, Allah'ın layık olduğu bütün vasıfları zâtından dolayı hak ettiğinden, her ne kadar sıfatların üzerinde gerçekleştiği varlıklar olmasa da O'nu ezelde hâlık, rahîm ve cevvd olarak nitelediklerini belirtir.<sup>135</sup> Bu durumda, Allah'ın tüm sıfatları zâtî ve ezeli olduğundan zâtî ve fiilî diye ayırmaya gerek kalmamaktadır.<sup>136</sup>

Hangi sıfatların zâtî olarak değerlendirilmesi gerektiği daha çok mezheplerin zâtî sıfat tanımlarıyla ilişkilidir. Bu bağlamda, Mâturîdî bütün sıfatları zâtî sayarken, Mu'tezile Hâdî İlelhak ve Eş'arî aynı hükümlere sahip olmadıklarından dolayı sıfatlar arasında zâtî ve fiilî ayrımı yapıp oluşturdukları bazı kriterlere göre hangi sıfatı hangi gruba koyacaklarını belirlemektedirler. Diğer bir husus da zâtî ve fiilî ayrımını yapanlar, zâtî ya da fiilî sıfatları belli bir sayıyla sınırlı olduklarını söylememekle birlikte zâtî sıfatlardan bahsederken genelde hayy/hayat, âlim/ilim, kâdir/kudret, semî'/sem', basîr/basar gibi sıfatları zikretmektedirler.

### 1.3.2. Fiilî Sıfatlar

Ezelde nefyedildiğinde kendi cinsinden olmayan zıddının Allah'ta bulunması zorunlu olan sıfâta, zâtî sıfat diyen Eş'arî fiilî sıfatlara gelince, Allah'ın ezelde gayr-ı fâil olması halinde ya da ezelde fâil olmaması halinde fiilin zıddıyla vasıflanması gibi bir zorunluluğun söz konusu olmadığını söyler. Çünkü fiilin fiil olmayan bir zıddı yoktur ki Allah'ın ezelde onunla vasıflanması lazım gelsin. Meselâ, bir iş yapmanın (fiil) zıddı olarak görülebilen bir işi veya eylemi terk etmek (terk) de aslında bir iştir. Hâlbuki kelam ve irade gibi sıfatların onların cinsinden olmayan zıtları bulunduğundan hayat sahibi birisi bunlarla vasıflanmadığında zıtlarıyla vasıflanması zorunlu olmaktadır.<sup>137</sup>

---

<sup>134</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, s. 17.

<sup>135</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, s. 18.

<sup>136</sup> Mâturîdî'nin eserlerinde yer yer "fiilî sıfat" kavramını kullanması ise bu tasnifi kabul ettiğini göstermez. Zira bir müellif muhaliflerinin bir konuda görüşlerini reddetmek için onların kullandığı terimleri kullanabilir.

<sup>137</sup> Eş'arî, *el-Lumâ'*, s. 96.

Benzer şekilde Allah Teâlâ, âdil ve mufaddil gibi fiilî sıfatlarla ezelde vasıflanmadığı zaman bunların zıddı zorunlu olmaz. Çünkü bunların zıddı olan câir ve zâlim de fiil cinsinden olduğundan zorunluluk gerçekleşmez. Diğer taraftan insanlardan birisi kesinlikle ya âdil veya zâlim; mufaddil veya cimri olacak diye bir şey söz konusu değildir. Bazen âdil sıfatıyla vasıflandırmadığımız birisini zâlim olarak da nitelendirmeyiz. Aynı şekilde ikramda bulunanlara mufaddil denildiği halde ikramda bulunmamış herkese cimri denilmez. O halde, hayat sahibi olan şâhitte bu iki durumdan birisinin zorunlu olması söz konusu değilse hayat sahibi olan gâibte de iki zıt durumdan birisinin bulunması vâcip olmaz.<sup>138</sup>

Mu'tezile zâtî sıfatları tespit etmek için kullandıkları kaideleri olumlu yapıda fiilî sıfatları tespit için de kullanır. Onların, Mâtürîdî'ye göre, halin ve şahsın değişmesini kabul eden ya da Allah'ın kudretinin kendisine taalluk etmesi mümkün olan sıfatları; Eş'arî'ye göre ise Allah'ın zıtlarıyla vasıflandığı sıfatları ya da Allah'ın zıtlarına kâdir olmakla vasıflandığı sıfatları fiili sıfat kabul ettikleri daha önce belirtilmişti. Böylece Mu'tezile, Eş'arî'den farklı olarak kelimeler ve irade sıfatlarını da fiilî sıfat kategorisine dahil eder. Zira onlara göre, bu iki sıfat zikredilen kaideler çerçevesinde incelendiğinde fiilî sıfat oldukları anlaşılacaktır. Örneğin, “Allah Musa ile konuştu”<sup>139</sup> ve “Allah onlarla konuşmaz”<sup>140</sup> “Allah sizin için kolaylık irade eder zorluk irade etmez”<sup>141</sup> şeklinde hem olumlu hem de olumsuz formda Kur'an-ı Kerim'de geçmektedir. Ya da “Allah irade etmeye kâdirdir”, “Allah konuşmaya kâdirdir” denilmesinde herhangi bir sakınca yoktur.

Bunların dışında Eş'arî, Mu'tezile'nin fiilî sıfatları tespitinde kullandıkları iki kaide daha zikreder. Birincisi, Allah için kendi fiilinden türetilen her isim fiilî sıfattır. Mütefaddil,

---

<sup>138</sup> Eş'arî, *el-Lumâ'*, s. 97. Cürcânî'ye göre fiilî sıfatlar, Allah'ın zıddıyla vasıflanmasının caiz olduğu rıza-rahmet-saht-gadab gibi sıfatlardır. Bkz. Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 139. Görüldüğü gibi sıfatın zıddı derken Eş'arî'ler sıfatın olumsuz kullanımını değil tamamen zıddını anlamaktadırlar. Yani, rahmetin zıddı gadab, kelamın zıddı dilsizlik, görmenin zıddı körlük, iradenin zıddı cebr altında olmak, işitmenin zıddı sağırliktir. Kelam, irade, sem' ve basarın zıtlarıyla Allah'ın vasıflanması caiz olmadığı için bunlar zâtî sıfattır. Mu'tezile de zıtlarıyla Allah'ın nitelenmesinin câiz olduğu sıfatları fiili sıfat kabul etmektedir. Ancak onların zıttan kastekleri şeyin bazen kelimenin olumsuz kullanımını olduğu anlaşılmaktadır. Meselâ, Allah için kelam sıfatı hem olumlu yapıda izâfe edilmekte hem de olumsuz yapıda izâfe edilmektedir. Yine irade sıfatı için Kur'an'da hem “Allah murad eder” şeklinde olumlu kullanım var hem de “Allah murad etmez” şeklinde olumsuz kullanım vardır. Bu yüzden bu iki sıfat da fiilî sıfat olarak değerlendirilmelidir.

<sup>139</sup> Nisa, 4/164.

<sup>140</sup> Ali İmran, 3/77.

<sup>141</sup> Bakara, 2/185.

mün'im, râzık, cevvdâd, muhsin ve âdil gibi. İkincisi ise, kendisinin dışındakilerin fiilinden Allah için türetilen her isim fiilî sıfattır. Mabûd ve med'uvv gibi.<sup>142</sup>

Mu'tezile, fiilî sıfatların ezeli olmadığını hâdis olduğunu savunur.<sup>143</sup> Zeydî âlim Hâdî İlelhak da, fiilî sıfatların muhdes olduğu konusunda Süleyman b. Cerîr'in dışında kendilerine muhalefet edenin bulunmadığını zikreder.<sup>144</sup> Kalam ve iradeyi fiilî sıfat kabul eden Hâdî İlelhak, iradenin muhdesâtın ihdasıyla var olduğunu dolayısıyla iradenin de yaratılmış ve muhdes olduğunu söyler<sup>145</sup> Zira ona göre iradenin ezeli olması halinde mahlûkât da ezeli olacaktır.<sup>146</sup> Benzer şekilde fiilî olduğundan dolayı rızâ, seht, velâyet ve muhabbet gibi sıfatları hâdis kabul eden<sup>147</sup> Hâdî İlelhak, Allah'a ezelde cevvdâd, kerîm, muhsin, gafûr ve rahman denilemeyeceğini belirtir. Zira Allah'ın fiili olduğundan cûd, rahmet, afv gibi sıfatların ezeli olması halinde bunların mef'ullerinin de ezeli olması gerekecektir. Ayrıca ona göre, ezelde bu isim ve sıfatlarla Allah'ın vasıflanması doğru olmadığı gibi bunların zıtları olan gayr-ı cevvdad, gayr-ı kerim gibi isimlerle nitelenmesi de yanlıştır. Çünkü böyle bir niteleme, en güzel isimlerin sahibi Allah'a noksanlıkların izâfe edilmesi vehmini uyandırmaktadır.<sup>148</sup>

Bu bağlamda Mu'tezile'nin zâtî sıfatlardan farklı olarak fiilî sıfatların kök mânalarını da kabul ettiklerini belirtmek gerekir. Çünkü fiilî sıfatlar hâdis olduğundan bunların kök mânalarının kabul edilmesi taaddüd-ü kudemâya yol açmaz. Ayrıca Mu'tezile, fiili sıfatlardan saydığı irade sıfatını herhangi bir "mahal" olmaksızın hâdis olduğunu ileri sürmektedir.<sup>149</sup> Bu şekilde onlar hâdis kabul ettikleri fiilî sıfatların nerede ihdas olunacağına ilişkin problemi çözmeye çalışırlar.

Mâturîdî fiilî sıfatları da zâtî sıfat içine dâhil ederek bunların hâdis olmasını reddederken Eş'arî, Hâdî İlelhak ve Mu'tezile ise genelde ezelde mahlûkâtın

---

<sup>142</sup> Eş'arî, *Makâlât*, II, s. 174.

<sup>143</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 241-242; II, s. 171.

<sup>144</sup> Hâdî İlelhak, *Mecmûu Resâil*, s. 200.

<sup>145</sup> Hâdî İlelhak, *Mecmûu Resâil*, s. 102.

<sup>146</sup> Hâdî İlelhak, *Mecmûu Resâil*, s. 103.

<sup>147</sup> Hâdî İlelhak, *Mecmûu Resâil*, s. 200.

<sup>148</sup> Hâdî İlelhak, *Mecmûu Resâil*, s. 133-134.

<sup>149</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, thk. Semîh Dugaym, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1996, s. 47; Fahrüddîn er-Râzî, *el-Mesâilu'l-Hamsûn fî Usûli'd-Dîn*, thk. Muhammed Hicâzî es-Sekâ, Kahire: Mektebetu's-Sekâfi, 1989, s. 52-53.

bulunmasını zorunlu kılacağı gerekçesiyle fiilî sıfatların kadîm olmadığını düşünürler. Diğer taraftan da hangi sıfatların fiilî sıfat olduğu hususunda bir ittifak söz konusu değildir. Eş'arî, kelam ve iradeyi zâtî kabul ederken Mu'tezile bunları fiilî addeder. Bunların dışında daha birçok sıfatın zâtî mi fiilî oldukları tartışılmıştır. Dolayısıyla âlim, kâdir, hayy, semî', basîr, mütekellim ve mürîd sıfatlarının dışında başka sıfatların da zât-sıfat ilişkisi açısından tartışıldığını görebilmek mümkündür.

## BÖLÜM 2: ZÂT-SIFÂT İLİŞKİSİNE YÖNELİK YAKLAŞIMLAR

Sahabe döneminde tartışma meselesi olmayıp, daha sonraları tartışma konusu olan zât-sifât ilişkisine yönelik muhtelif yaklaşımlar geliştirilmiştir. Söz konusu yaklaşımlar bir taraftan, zâta zâid bir takım sıfatların teşbihçi metodla ele alınıp kabul edilmesi şeklinde aşırı ucu oluştururken diğer taraftan da bu teşbihçi yaklaşıma tepki olarak zâid sıfât anlayışının inkârı hatta bazen daha da aşırıya varan nefiy şeklinde ortaya çıkmıştır. Yine bu iki yaklaşımı uzlaştıran, zâta zâid sıfatları tamamen teşbihçi metodla veya nefiy metoduyla ele almayı orta bir yol takip etmeye çalışan yaklaşımlar da bulunmaktadır.

Bu bağlamda erken dönem kaynaklarında zât-sifât ilişkisi açısından görüşleri nakledilen mezheplerin yaklaşımları zaman zaman birbirine benzerlikler göstermekle birlikte çoğu zaman farklılık göstermiştir. Hatta bazen bir mezhebin kendi içinde bile zâti sıfatlar konusunda farklılıklar söz konusu olmuştur. Bu yüzden mezhepler ve alt gruplarının zâti sıfatlara yaklaşımlarının belli açılardan tasnif edilmesi ve sistematik olarak anlatılması son derece önem arz etmektedir.

Zât-sifât ilişkisine yaklaşımda ön plana çıkan Ehl-i sünnet zâta zâid sıfâtın ezeliğini benimsediği halde Ehl-i sünnetten farklı olarak bu sıfatların hâdis olduğunu ileri süren anlayışlar da bulunmaktadır. Dolayısıyla her iki anlayışı birbirinden ayırmak ya da farklı kategoride değerlendirmek gerekmektedir. Nitekim üçüncü bölümde belirtildiği üzere Mu'tezile de bu iki görüşe ayrı ayrı eleştiriler yöneltmektedir. Benzer şekilde Mu'tezile zâtın aynı kabul ettiği sıfatların ezeli olduğunu savunurken, Mu'tezile'den farklı olarak zâtın aynı olan bu sıfatların hâdisliğini iddia eden anlayışlar da bulunmaktadır. Her iki anlayışı birbirinden ayırmak için yine farklı bir isimlendirme ile bu anlayışları incelemek zorunlu olmaktadır.

İrfan Abdulhamid Ehl-i sünnet'in sıfât yaklaşımı için "zâta zâid kadîm sıfatlar" ifadesini kullanmasına<sup>150</sup> rağmen erken dönemde mevcûd farklı anlayışların her birisi için buna benzer bir isimlendirme yapmamaktadır. Biz onun Ehl-i sünnet'in sıfât düşüncesini ifade etmek için kullandığı bu nitelemenin esaslarını Gazzâlî'de bulup diğer anlayışlara aynı esasları tatbik ederek tüm yaklaşımların sistemli bir tasnifini yapmaya çalışacağız. Daha sonra da sistematik tasnifini verdiğimiz bu anlayışların hangi mezhepler ya da

---

<sup>150</sup> İrfan Abdulhamid, *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 232.



bilginler tarafından temsil edildiğini, bu bilginlerin söz konusu anlayışın temel özelliklerini nasıl ortaya koyduklarını inceleyeceğiz. Burada şunun da belirtilmesi gerekmektedir. Bu farklı sıfat anlayışlarını kategorize ettikten sonra erken dönem kaynaklarını inceleyip tasnifteki anlayışların altını doldurmak yerine, önce kaynakları inceleyip, birbirinden farklı çok sayıda anlayışın olduğunu görüp daha sonra bunların nasıl daha iyi sistematize edileceğini düşündükten sonra böyle bir sınıflandırmaya gittik.

Gazzâlî, manevî ve meânî sıfatlar arasındaki farktan bahsederken, öncelikle ilim, kudret, hayat, sem', basar, irade ve kelama sıfat-ı meânî; âlim, kâdir, hayy, semî', basîr, mürîd, mütekellim gibi türemiş isimlere sıfat-ı manevî der. Daha sonra Gazzâlî meânî sıfatların hepsi için geçerli olan şu dört hükmü zikreder:

1. Allah'ın sıfatları zâtın aynı ya da zâttan ayrı değil, zâta zâiddir.
2. Allah'ın sıfatları kadîmdir, hâdis değil.
3. Allah'ın sıfatları zâtıyla kâimdir.
4. Bu sıfatlardan türemiş olan Allah'ın isimleri ezeli ve ebedi olarak onunla beraberdir.<sup>151</sup>

İlk iki madde tahlil edildiğinde yaklaşımların tasnifi için gerekli ilkeleri bulabiliyoruz. Gazzâlî, bu ilk ikisinde Ehl-i sünnetin kabul ettiği hükmü zikrederken başka grupların bunun alternatifini olarak benimsediği hükümleri de nakletmektedir. Bu durumda birinci maddede Gazzâlî, sıfatlar hakkında kendisinin kabul ettiği dâhil olmak üzere üç hüküm zikretmektedir: Zâtın aynı, zâttan ayrı, zâta zâid. İkincisinde ise kendi görüşü olan “kadîm” ve anti tezi olan “hâdis” olmak üzere iki hükme değinmektedir.

Erken dönem sıfat anlayışları söz konusu edildiğinde üçüncü madde birincisine ircâ' edilebilir. Çünkü sıfatları zâtın aynısı kabul edenler için sıfatın zâtle kâim olması gibi bir durum söz konusu olmaz. Zira sıfatlar zâtın aynısı olduğu için herhangi bir mahall'e ihtiyaç duymaz. Diğer taraftan, “zâta zâid” kabul edenlerin tamamı da sıfatın “zâtle kâim” olduğunu söylerler. Diğer bir deyişle onlar, sıfatların kendi kendisine ve zâtın dışındaki bir şeyle kâim olmasını reddedip zatıyla kâim olduğunu savunurlar. Dolayısıyla zâta zâid ile zâtle kâim olmayı aynı değerlendirmek gerekmektedir. Zâten “zâtın gayrı” hükmünü benimseyenlere göre sıfat, zâtın gayrıyla kâim olmaktadır. Benzer şekilde dördüncü madde de ikincisine ircâ' edilebilir. Çünkü bu maddede de

<sup>151</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 74, 99.

netice itibariyle çıkabilecek hükümler “ezelî” ve “hâdis” olmak üzere iki tanedir ki bu da ikinci maddedeki hükümlerle aynıdır.

O halde, öncelikle birinci maddedeki hükümlerden dolayı anlayışları üç gruba (Zâtın aynı sıfât, zâtın gayrı sıfât ve zâta zâid sıfât) ayırmak; daha sonra bunların her birisini ikinci maddedeki hükümlerden dolayı kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür ki bu durumda altı farklı sıfât anlayışı karşımıza çıkmaktadır. Fakat kaynaklarda “zâtın gayrı olan sıfât” anlayışını sadece hâdis hükmüyle niteleyenler bulunduğu için anlayışlar beşe inmektedir:

1. Zâid-kadîm sıfât
2. Zâid-hâdis sıfât
3. Ayn-kadîm sıfât
4. Ayn-hâdis sıfât
5. Gayr-hâdis sıfât

Ayrıca zikrettiğimiz bu beş yaklaşımı birbirine uzlaştırmak için birbirine zıt hükümleri sıfatlar hakkında kabul eden Ebu Hâşim’in “Haller Teorisi” şeklinde adlandırılan yaklaşımı da bulunmaktadır. Diğer taraftan, hem sıfatları hem de bunlardan türeyen isimleri kabul etmediği söylenen grupların görüşleri hakkında yukarıda geçen hükümler tatbik edilemez. Bu yüzden onların yaklaşımını “Mutlak nefiy” olarak adlandıracağız.<sup>152</sup> Buradaki Mutlak nefiy ifadesini, onların hiçbir isim ve sıfat kabul etmedikleri mânasında değil, bazı sıfatları nefyettikleri gibi bunların türevleri olan isimleri de nefyettikleri şeklinde anlaşılmalıdır. Dolayısıyla bu iki yaklaşımı da dâhil ettiğimizde sayı yediye ulaşmaktadır:

1. Zâid-kadîm sıfât
2. Zâid-hâdis sıfât
3. Ayn-kadîm sıfât
4. Ayn-hâdis sıfât
5. Gayr-hâdis sıfât
6. Haller Teorisi

---

<sup>152</sup> İrfan Abdulhamid, ilâhi sıfatların yanı sıra esmâ-i hüsnâyı da inkâr edenlerin “Mutlak İnkârcılar” diye isimlendirildiğini söyler. Bkz. İrfan Abdulhamid, *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 240; Şehristânî de nefiyden daha ileri ucu ifade eden *ta'til-i mahz* tabirini kullanır. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 61.

## 7. Mutlak Nefiy

Şimdi ise, erken dönem kaynaklarında sıfat görüşlerinden bahsedilen mezhepleri zikredip bu mezheplerin yukarıda tasnif ettiğimiz anlayışlardan hangisi ya da hangilerini nasıl benimsediğini açıklayacağız.

### 2.1. Ehl-i sünnet'in Zâid –Kadîm Sıfat Anlayışı

Müslüman çoğunluğun benimsediği mezhep olan Ehl-i sünnet zât-sıfat ilişkisi tartışmalarında merkezi bir role sahiptir. Sıfatların ontolojik gerçekliğini kabul eden Ehl-i sünnet aklî ve naklî delillerle bunu ispatlamaya çalışır. Sıfat tartışmalarında nassı öne çıkaran ve bu çerçevede hüküm vermeye çalışan Ehl-i sünnet, Kur'an ve hadislerde geçen her isim ve sıfatın gerçek olduğu bir takım aklî argümanlar da geliştirerek savunma çabası içinde olmuştur. Sıfatların hakikatını isbât ve kabul etmelerinden dolayı kendilerine “sıfatiyye” de denilmiştir. Ancak Ehl-i sünnet'in dışında sıfatların mânalarının gerçekliğini savunmakla birlikte bazı noktalarda kendilerinden ayrılan Müşebbihe ve Kerrâmiyye gibi mezheplere de “sıfatiyye” denilmiştir.<sup>153</sup> Yine ilim ve kudret gibi sıfatları Allah hakkında isbât ettiği halde bunları hâdis veya zâtan ayrı bir varlık şeklinde düşünen Cehmiyye ve Şiâ'dan bazı grupların yaklaşımlarının Ehl-i sünnet'ten ayrı değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu açıdan Ehl-i sünnet'in yaklaşımını diğerlerinden ayırmak amacıyla “Zâid-kadîm sıfat anlayışı” şeklinde isimlendirilmesi uygun olacaktır.

Ehl-i sünnet bilginlerinin zât-sıfat ilişkisine yaklaşımları genelde zâtî/ sübûtî sıfatların zâta zâid ve kadîm olduğuna inanmak şeklinde belirginleşmiştir. Burada zâta zâid ifadesinden kastedilen, sıfatların zâtın dışında bir gerçekliğe sahip bulunmakla birlikte tamamen zâtan ayrı olmayıp zâtle kâim olmasıdır. Diğer bir ifadeyle bu sıfatların zâtın ne aynı ne de gayrı olmasıdır. Şimdi ise Ehl-i sünnet bilginleri Ehl-i hâdis ve Kelamcılar şeklinde ayrılarak kronolojik sıralama da dikkate alınıp onların zât-sıfat ilişkine yönelik görüşleri incelenecektir.

#### a. Ehl-i Hadis (Selef Âlimleri)

Ehl-i sünnet düşüncesinin oluşmasına büyük katkısı olan İmam Şâfi'ye (ö. 204/820) göre, Allah hayatla hayy, ilimle âlim, kudretle kâdir, sem' ile semî, basarla basîr,

<sup>153</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 64-65.

kelamla mütekellim ve bekâ ile bâkîdir. Bütün bu ezeli sıfatlar ondan zıtlarını uzaklaştırmaktadırlar.<sup>154</sup> Şâfiî ekolünün imamlarından olan Fahrüddîn er-Râzî de, *el-Menâkib* adlı eserinde onun fikhî hükümlerinden yola çıkarak sıfatlar konusundaki görüşlerini tespit etmeye çalışır. Ona göre Şâfiî iki nev’i sıfat kabul etmektedir: Celâl ve İkrâm sıfatları. İkrâm sıfatlarından kastedilen Allah’ın âlim, kâdir ve hayy olmasıdır. Ona göre Şâfiî *İman* adlı eserinde Allah’ın dışındaki şeylere yemin edildiği takdirde keffâretin gerekmeyeceğini söyler. Meselâ, Kâbe’ye veya bir kişinin başına yemin edildiğinde keffâret gerekmediği gibi “Allah’ın ilmine, kudretine ve hakkına yemin olsun” şeklinde yapılan bir yeminden eğer malûm, makdûr ve kullara vacib kıldığı şeyler kastediliyorsa keffâret gerekmez. Çünkü bu hallerde Allah’ın dışındaki şeylere yemin edilmiştir. Eğer bunlardan Allah’ın sıfatlarına yemin etmek murâd edilirse keffâret gerekir. Daha sonra Râzî, mezhep bilginlerinin Şâfiî’nin bu hükmünden hareketle onun “sıfatların zâtın gayrı değildir” görüşünü benimsediği sonucuna ulaştıklarını belirtir. Çünkü sıfatların zâtın gayrısı olduğuna inansaydı onlara yemin edildiğinde keffâretin gerekli olmayacağını söylerdi.<sup>155</sup>

Ahmed b. Hanbel’in Allah’ın isim ve sıfatları konusundaki tutumu tamamen nassa dayalıdır. Ona göre, Allah’ın kendisi hakkında veya Hz. Peygamber’in O’nun hakkında isbât ettiği her isim ve sıfatı hakikatı üzere isbât etmek gerekir.<sup>156</sup> Allah’ın hayy, kâdir, âlim, semî’ ve basîr olduğu ayetle sabittir.<sup>157</sup> Daha sonra Ahmed b. Hanbel, Allah’ın bir ilimle âlim ve sem’ ile semî’ olduğunu söyleyerek isimlerin kök mânalarının hakikatını te’kit eder.<sup>158</sup> Allah’ın ilmi veya kudreti eksik ve kusurların kendisine bulaştığı mahlûkâtın ilim ve kudretinden farklıdır. Kudreti olmadan kâdir olması ya da ilmi olmadan âlim olması mümkün değildir. Bu doğrultuda sıfat görüşünü izah eden Ahmed

---

<sup>154</sup> İmam-ı Şâfiî, *el-Fıkhü'l-Ekber*, Süleymaniye Ktp., İzmirli İsmail Hakkı, nr. 894, s. 12-13. *el-Fıkhü'l-Ekber* adındaki bu risale nispet İmâm-ı Şâfiî’ye edilmektedir. Ancak elimizde farklı nüshaları bulunan *el-Fıhu'l-Ekber*’de İmam’ın döneminde tartışılmayan bazı meselelerin eserde yer alması nisbeti konusunda bazı soru işaretlerine yol açmaktadır. Muhtemelen daha sonraki mezhep bilginlerinden birisi tarafından İmam’ın görüşleri şerhedilerek esere dâhil edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Salih Gör, *el-Fıkhü'l-Ekber Eserleri Bağlamında Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî’nin Kelâmî Görüşleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2012, s. 53-57.

<sup>155</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Menâkibu'l-İmâmi's-Şâfiî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986, s. 114-115; Ayrıca bkz. M. Hayri Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnet’in Kurucu Ataları Ashabu'l-Hadise Göre Allah’ın Sıfatları Meselesi*, Ankara: Otto Yayınları, 2011, s. 173-174.

<sup>156</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Akide*, thk. Abdülazîz Sirvani, Dımaşk: Dâru Kuteybe, 1988, s. 45.

<sup>157</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Akide*, s. 102.

<sup>158</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Akide*, s. 103.

b. Hanbel, Allah'ın ilminin kendisinden farklı ya da âlimin gayrı olmadığını söyleyerek teşbihi anımsatacak her türlü düşünceden uzak durduğunu gösterir.<sup>159</sup> Ayrıca Allah Teâlâ'nın bütün sıfatlarıyla kadîm olduğunu söyleyen Ahmed b. Hanbel, sıfatların hâdis olduğunu iddia edenlerin görüşünü açıkça reddetmektedir.<sup>160</sup>

### b. Ehl-i Sünet Kelamcıları

İsimlerle birlikte sıfatların da ezeli olarak varlığının kabul edilmesini en erken Ebu Hanîfe'ye dayandırabiliriz. Günümüze kadar ulaşan eserlerinde Zât-sıfât ilişkisi bağlamında sıfatlar problemine değinen Ebu Hanîfe, Allah'ın sıfatlarını sıfât-ı zâtiyye ve sıfât-ı fiiliyye şeklinde ikiye ayırarak her ikisinin de ezeli olduğunu ifade etmektedir.<sup>161</sup> Ona göre Allah, ezelde sıfatı olan ilimle âlim, ezelde sıfatı olan kudretle kâdir, ezelde sıfatı olan kelamla mütekellim, ezelde sıfatı olan tahlîkle hâlik ve ezelde sıfatı olan fiille fâildir.<sup>162</sup>

*el-Fıkhu'l-Ekber*'de daha çok Allah'ın sıfatlarının ezeliyeti vurgulanırken *el-Vasiyye*'de, sonraki dönemlerde zât-sıfât ilişkisini ifade etme bağlamında klişeleşen **“zâtın ne aynı ne gayrı”** cümlesi halku'l-Kur'an ile ilgili görüşü açıklanırken kullanılmaktadır. Ebu Hanîfe, Allah'ın kelamı olan Kur'an'ın mahlûk olmadığını söyledikten sonra Kur'an için **“بل صفة على التحقيق”** (o, zâtın ne aynıdır ne de gayrıdır) ve **“لا هو ولا غيره”** (gerçek mânada onun sıfatıdır) ifadelerini kullanır.<sup>163</sup> Yani Kur'an Allah kelamıdır, mahlûk değildir, zâtın ne aynı ne de gayrıdır, belki zâtın sıfatıdır. Dolayısıyla Ebu

<sup>159</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Akide*, s. 105.

<sup>160</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Akide*, s. 112.

<sup>161</sup> Kaynaklar *el-Fıkhu'l-Ekber*'in, birisi Ebû Mutî' el-Belhî'ye diğeri Hammad'a dayanan iki tane rivâyetinin olduğunu bildirmektedirler. A. J. Wensinck, L. Gardet ve M. Watt gibi Batılı araştırmacılar da Ebû Mutî' el-Belhî'den gelen rivâyeti *el-Fıkhu'l-Ekber-I*, Hammad'tan gelen rivâyeti de *el-Fıkhu'l-Ekber-II* olarak isimlendirip Hammad rivâyetinin üslup ve muhteva açısından Hicri III. asra ait olabileceğini iddia etmektedirler. İslam bilginlerinin çoğunluğu ise Hammad rivâyetinin Ebû Hanîfe'ye nispetinin sağlam olduğunu düşünmektedirler. Biz de bu tezimizde Hammad rivâyetini kaynak olarak aldık. Ayrıntılı bilgi için bkz. Wensinck, *The Muslim Creed*, s. 102-124; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 164-166, 332-335; Ramazan Altıntaş, “Ebû Hanîfe'nin Kelâm Metodu ve 'el-Fıkhu'l-Ekber' adlı Eserine Yöneltilen Bazı İtirazlar”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi (Ebû Hanîfe Özel Sayısı)*, c. XV, sy. 1-2, 2002, s. 195-196; İlyas Çelebi, “Risâleleri ve İtikâdî Görüşleri ile İmam-ı Azam Ebû Hanîfe”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi (Ebû Hanîfe Özel Sayısı)*, c. XV, sy. 1-2, 2002, s. 66, 68; Arif Aytakin, “Fıkıh-ı Ekber Risâleleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV/1, 2010, s. 212-220; Salih Gör, *el-Fıkhu'l-Ekber Eserleri Bağlamında Ebû Hanîfe ve İmam Şâfi'nin Kelâmî Görüşleri*, s. 49-50.

<sup>162</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, (el-Mağnisâvî, *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber* içinde), İstanbul: Daru'n-Nil, 2010, s. 5.

<sup>163</sup> Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, (*İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde), 88.

Hanîfe, açıkça Allah'ın sıfatının onun zâtının ne aynı ne de gayrı olduğunu söylemektedir. Onun kelam sıfatı için kullandığı “zâtın ne aynı ne de gayrıdır” ifadesi aynı mantıkla diğer sıfatlara da teşmil edilebilir. Burada Ebu Hanîfe, “ale't-tahkîk” kaydını koymakla da isimlerin kök mânası olan sıfatların hakikatini kabul etmeyen Mu'tezile ve diğer fırkalara göndermede bulunup, “ne ayn ne de gayr” olan sıfatların tamamen zihni varlıklardan ibaret olmayıp ontolojik gerçekliklerinin de bulunduğunu vurgulamaktadır. Yine aynı eserin diğer bir yerinde Allah'ın kelam sıfatı için kullandığı “*kâimun bi-zâtihi*” ifadesi<sup>164</sup> de Ehl-i sünnetin sıfat düşüncesinin teşekkülünde çok önemli bir yer işgal etmektedir. Bu ifadeyle sıfatların hem kendi başlarına kâim varlıklar olmadığını hem de zâtının dışında olan başka bir varlıkla kâim olmadığını açıklamaktadır.

Eserleri dikkate alındığında Ebu Hanîfe'nin sıfatlarla ilgili görüşü, klasik Ehl-i sünnet düşüncesiyle tam bir muvâfakât içindedir. Fakat Eş'ari, onun “halku'l-Kur'an”ı kabul ettiğine dair bazı rivâyetler nakletmek suretiyle genel kabule aykırı bir beyanda bulunur.<sup>165</sup> Ancak bu rivâyetlerin birinde talebesi Ebû Yûsûf'un (ö. 192/798) bu konuda onunla yaklaşık iki ay tartıştığı ve daha sonra da hocasının “halku'l-Kur'an” görüşünden döndüğü belirtilmektedir.<sup>166</sup> Bu tür rivâyetler bulunmakla birlikte, Kur'an'ı telaffuz etmenin mahlûk olduğunu söyleyen ilk kişi olmasına binaen re'y karşıtı Haşviyye tarafından “Kur'an mahlûktur” görüşünün kendisine izâfe edilmesi ihtimalini ve akâidle ilgili diğer görüşlerini de göz önünde bulundurduğumuzda Ebu Hanîfe'nin, Kur'an'ın mahlûk olmadığını savunması daha makûl görünmektedir.<sup>167</sup> Nitekim Eş'arî ve Mâtûrîdî'nin çağdaşı olan Hanefî ekolü temsilcilerinden Hâkim es-Semerkândî de Ebû Yûsûf'un, hocası Ebu Hanîfe ile halku'l-Kur'an konusunda altı ay tartıştığını nihâyetinde ise Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyenlerin küfre düşeceklerinde ittifak ettiklerini haber vermektedir.<sup>168</sup>

---

<sup>164</sup> Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, s. 89.

<sup>165</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, s. 105-106. Ahmet b. Hanbel de Ebu Hanîfe'nin ashabından bazılarının Cehm'in görüşüne tabi olduğunu ileri sürer. Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, thk. Sabri b. Selame Şahin, Riyad: Dâru's-Sebât li'n-Neşr ve't-Tevzi', 2003, s. 97.

<sup>166</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, s. 106.

<sup>167</sup> Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'an görüşüyle ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Hanîfe”, *DİA*, Ankara, 1994, X, s. 139-40.

<sup>168</sup> Hâkim es-Semerkândî, *es-Sevâdu'l-A'zam*, Beyâzıt Ktp., nr. 1705, vr. 18<sup>a-b</sup>.

Ebu Hanîfe'nin sıfât anlayışını benzer ifadelerle Ehl-i sünnet öncülerinden biri olarak görülen İbn Küllâb'ta görebiliyoruz. Ona göre, “Allah âlimdir” in mânası “Allah'ın ilmi vardır”; “ Allah kâdirdir”in mânası “ Allah'ın kudreti vardır” ve “Allah hayydir”in mânası da “Allah hayat sahibidir”. Eş'arî *Makâlât*'ında, zâtî-fiilî ayrımı yapmaksızın onun diğer sıfât ve isimler hakkındaki görüşünün de bu şekilde olduğunu açıklar.<sup>169</sup> Yine bu bağlamda İbn Küllâb'ın, “Allah ezeli olarak ilimle alîm, kudretle kâdir, hayatla hayy, sem' ile semî, basarla basîrdir” diyerek toplam otuz tane isim ve bu isimlerin kök mânası olan yirmi üç tane de sıfâtı aynı tertip üzere kullandığı Eş'arî tarafından nakledilir.<sup>170</sup> Allah'ın bu isim ve sıfatlarıyla ezeli olduğunu vurguladıktan sonra,<sup>171</sup> ezeli kabul ettiği sıfatların Allah ile kâim, “**zâtın ne aynı ne de gayrı**” olduğunu söyleyen<sup>172</sup> İbn Küllâb'ın, Ebu Hanîfe'de sadece kelam sıfatı ile ilgili açıklamada zikredilen bu formülü diğer isim ve sıfatlara da açıkça teşmil ettiği görülmektedir. Belki de bundan dolayı o, “**la huve ve lâ gayruhu**” formülünü ilk defa ortaya koyan kimse olarak kabul edilmektedir. Fakat bize göre kaynakları göz önünde bulundurduğumuzda bu formülü ilk ortaya atanın Ebu Hanîfe olduğunu söylemek daha isabetli olacaktır.

Diğer taraftan İbn-i Küllâb'ın, kelam sıfatının Allah'ın zâtının kendisi olduğunu söylediğine dair bir takım haberler sonraki dönem müelliflerinden İbn-i Nedim (ö. 385/995)'in *el-Fihrist*'inde yer almaktadır. İbn-i Küllâb'ın Haşeviyye'den olduğunu söyleyen İbn-i Nedim, Abbad b. Süleyman'ın onunla münâzaralar yaptığını söyleyerek Abbad'dan nakiller yapar. Buna göre Abbad, onun “Allah'ın kelamı Allah'tır” diyerek Hıristiyanlığın görüşünü benimsemiş olduğunu söylemektedir.<sup>173</sup> *el-Fihrist*'te yer alan bu haberleri değerlendiren Sübkî (ö. 771/1369) ise bu rivayetleri Mu'tezilî olan Abbad'tan aktardığını söyler. Ona göre, İbn-i Küllâb'ı hiç sevmeyen Mu'tezile'nin ve

---

<sup>169</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 229; İbn-i Küllâb'ın zâtî ve fiilî sıfatlar arasında ayrım yapmadığını Şehristânî de açıkça ifade eder. Bkz. Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm*, s. 181.

<sup>170</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 229. Allah'ın ilimle âlim, kudretle kâdir, hayatla hayy, sem' ile semî, basarla basîr, irade ile mürîd, kelamla mütekellim ve bekâ ile bâkî olduğunu belirten Şehristânî daha sonra, seleften bazılarının bu sıfatlara kıdem, kerem ve cûd sıfatlarını eklediğini hatta İbn-i Küllâb'ın bu sekiz sıfata on beş tane sıfat daha eklediğini söyler. Bkz. Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm*, s. 181. Bu durumda Şehristânî'nin önce zikrettiği sekiz sıfata on beş sıfat daha eklendiğinde ortaya çıkan sonuç Eş'arî'nin listesindeki yirmi üç sıfata tekabül eder. Muhtemelen Şehristânî de öncülerini olan Eş'arî'nin verdiği bilgileri esas almıştır.

<sup>171</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 229,325; Eş'arî, *Makâlât*, II, s. 202; Ayrıca bkz. Muammer Esen, “Sünnî Kelâmın Öncülerinden İbn Küllâb'ın Kelâmî Görüşleri”, *AÜİFD*, 2002, c. XLIII, sy.1, s. 68.

<sup>172</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 229, 325; Eş'arî, *Makâlât*, II, s. 202.

<sup>173</sup> İbn-i Nedim, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd, Tahran, 1971, s. 230.

yine Mu'tezilî olduğu iddia edilen İbn-i Nedîm'in ona bu tarz görüşler isnad ederek iftirada bulunduğu gayet açıktır. Çünkü İbn-i Küllâb, zâtî sıfatların zâtın ne aynısı ne de gayrısı olduğunu söyleyerek Ehl-i sünnetle aynı görüşü paylaşmıştır. Fakat Abbad, sıfatları isbât eden Sıfâtiyye yani Ehl-i sünnet hakkında Hıristiyanlardan daha ileri gittikleri ve ezeli yedi sıfatla küfre düştükleri şeklindeki Mu'tezilî söylemlerin aynısını İbn-i Küllâb için ileri sürerek iftirada bulundu.<sup>174</sup> Bunun yanı sıra İbn-i Küllâb'ın, Ehl-i sünnetin görüşlerini akli metodlarla ortaya koymak için ortaya çıkmış bir öncü olması ve sıfatlar konusundaki tartışmalarda Mu'tezile'ye galip gelmesinden dolayı diğer Ehl-i sünnet bilginlerine nispetle Mu'tezile'nin saldırılarına daha çok maruz kaldığı ifade edilmektedir.<sup>175</sup>

Burada İbn-i Küllâb'ın fiili sıfatları kabul etmediği yönündeki iddialar üzerinde de durmak gerekmektedir. Küllâbiyye ve onlara tabi olanların fiilî sıfatları nefyettiğini ileri süren İbn-i Teymiyye'ye göre, onlar bu görüşü şöyle temellendirmektedirler: Sonradan olan fiili sıfatlar kendisiyle beraber bulunduğu Allah, havâdise mahal olur. Daha sonra Allah için var olan bu hâdisler eğer kendisi için bir kemal ise hâdisin varlığından önce Allah'ta noksanlığın bulunması gerekirdi. Eğer Allah için bir kemal ifade etmiyorsa, bu durumda Allah'ın onunla vasıflanması caiz olmazdı.<sup>176</sup> Ali Sâmî Neşşâr da, İbn-i Teymiyye'nin bu söylediklerinden hareketle, fiilî sıfatların hâdislerle ilişkili olması, Allah ile kâim olduğunda ise hâdis şeylerin onun zâtında meydana gelmesinin söz konusu olmasından dolayı İbn-i Küllâb'ın fiili sıfatları kabul etmediği sonucuna ulaşır.<sup>177</sup> Hâlbuki onun görüşlerini kendisinden öğrendiğimiz en erken Sünnî müelliflerden biri olan Eş'arî'nin bildirdiğine göre, İbn-i Küllâb'ın ezeli kabul ettiği yirmi beş tane sıfât arasında kerâhet, rızâ, suht ve hubb gibi fiilî sıfatlar da yer almaktadır. Yine Eş'arî'nin, zâtî-fiilî ayırımı yapmadan mutlak olarak onun "Allah sıfât ve isimleriyle ezelidir" sözünü naklettiği daha önce belirtilmişti. Eş'arî'nin söylediği bu iki önemli husus göz önünde bulundurulduğunda İbn-i Küllâb'ın fiilî sıfatları nefyettiği sonucuna varmak çok zor olacaktır. Ayrıca İbn-i Teymiyye'nin (ö. 728/1328),

---

<sup>174</sup> Ebu Nasr Taceddin Abdülvehhab b. Ali es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyye*, thk. Mahmud Muhammed Tanahi ve Abdülfettah Muhammed Huluv, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyyi , t.y., c. II, s. 299-300.

<sup>175</sup> Ali Sâmî Neşşâr, *Neş'et-u Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, Kahire: Dâru'l-Meârif, t.y., c. I s. 273.

<sup>176</sup> İbn-i Teymiyye, *Mecmûatu'r-Resâil ve'l-Mesâil*, nşr. Muhammed Reşid Rızâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992, c. IV-V, s. 194; Ayrıca bkz. Tevfik Yücedoğru, *Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllab ve Küllabiye Mezhebi*, Bursa: Emin Yayınları, 2006, s. 68-69.

<sup>177</sup> Ali Sâmî Neşşâr, *Neş'et-u Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, I, s. 273.



Küllâbiyye hakkında aktardığı rivayetler de aslında söylediğimizi destekler mahiyettedir. Çünkü bu rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Küllâbiyye, muhtemelen hâdis olan fiilî sıfatlar benimsendiğinde düşülecek çelişkileri akli metodlarla izah etmektedir. Yani aslında İbn-i Küllâb ve tabiipleri, hâdis olan fiilî sıfat inancını reddederek onların ezeli olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır.

Bu bağlamda İbn-i Küllâb'ın fiilî sıfatları nefyettiği iddiasının, bazı sıfatları “fiilî” olarak isimlendirmeyi nefyetmek ile fiilî olarak isimlendirilen sıfatların gerçekliğini nefyetmenin birbirine karıştırılmasından kaynaklanması da mümkündür. Zira nihâi olarak “fiilî sıfat” şeklindeki adlandırmayı reddetme sonucuna götüren İbn-i Küllâb'ın bütün sıfatları ezeli ve zâtî kabul etmesi görüşü, onun fiilî sıfatların gerçekliğini nefyettiği şeklinde bir algıya yol açmış gibi görünmektedir.

Ehl-i sünnet'in önemli bilginlerinden olan İbn Kuteybe, sıfatlarla ilgili Sünnî yaklaşımı savunmaktadır. O, akli tefekkürde derinleşmiş olan bazılarının teşbihi nefyetmek gayesiyle sıfatların inkârına kadar gittiklerini, Allah'a halîm, kâdir ve âlim denilmesini caiz görürken hilimle halîm, kudretle kâdir ve ilimle âlim denilmesini kabul etmediklerini ifade eder. Bu anlayışa karşı çıkan İbn Kuteybe, kâdir'in kudret sahibi, 'âfi'nin (affeden) afv sahibi, celîl'in celal sahibi, âlim'in ilim sahibi olduğunu söyleyerek hem isimleri ve hem de isimlerin masdarları olan sıfatların varlığını kabul eder.<sup>178</sup> Ayrıca o, erken dönemde üzerinde çok fazla tartışmanın yapıldığı kelimelerin ontolojik gerçekliğini ayetlerin yanı sıra dilbilimsel tahliller ve şiiirlerden istişhadler getirerek savunmaya çalışır.<sup>179</sup>

İbn Kuteybe'nin görüşleri Ehl-i sünnetin sıfat görüşlerine muvâfık olmasının yanı sıra o, sıfatların gerçekliğine dair seleften farklı olarak icma ve dilbilimsel delil gibi bir takım argümanlar da geliştirmiştir. Bundan dolayı onu Ehl-i sünnet kelamcıları arasında zikretmeyi uygun bulduk.

Taberî'ye (ö. 310/ 923) göre, Allah'ın ezeli olan ilmi, kudreti ve kelamı diğer varlıkların ilim, kudret ve kelamına benzemez. Zira yaratılmışlara bu sıfatların zıtları olan acizlik ve sükût arız olurken Allah'a noksanlık ifade eden böyle zıtların ilişmesi mümkün

---

<sup>178</sup> Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, thk. Ömer b. Mahmud Ebu Ömer, Riyad: Dâru'r-Râye, 1991, s. 36.

<sup>179</sup> İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-Lafz*, s. 38-39.

değildir.<sup>180</sup> Zâtî sıfatların herhangi bir vahiy olmaksızın akılla da bilinebileceğini ileri süren Taberî Allah'ın bazı isim ve sıfatlarının da ancak nassa ile bilinebileceğini söylemektedir. Ona göre, Kur'an ve sünnetle sabit olup, akıl ve tefekkürle idrak edilmesi imkânsız olduğu için bu isim ve sıfatları, kendisine tebliğ ulaşmamış kimsenin bilmemesi mazur görülebilir.<sup>181</sup> Taberî, ayetlerde zikredildiği üzere *semî'*, *basîr*, *yedân* (iki el), *yemîn* (sağ el) ve *vech* gibi sıfatları ve hadislerde geçtiği üzere *kadem* (ayak), *dahk* (gülme), *hebt* (inme) ve *esâbi'* (parmaklar) gibi Allah'ın sıfatlarının bulunduğunu belirtir. Nassa sabit olan bu sıfatlara Taberî'nin yaklaşım tarzı *hakikatlerini isbât* ve *teşbihi nefyetmek* şeklindedir.<sup>182</sup> Bu bağlamda o, *semî'* ve *basîr* gibi isimlerin mânaları olan *sem'* ve *basarın* gerçekliğini kabul etmeyi *hakikatlerini isbât*; ses, kulak ve göz gibi vasıtalara gerek duymadan Allah'ın işitmesi ve görmesini de *teşbihin nefyi'*ne örnek verir.<sup>183</sup> Dolayısıyla o, teşbihi nefiy prensibiyle teşbihci ve tecsimci yaklaşımları, sıfatların hakikatlerini kabul etmek prensibiyle de Mu'tezile'nin tenzihçi yaklaşımını reddetmek suretiyle Ehl-i sünnetin sıfât anlayışını çok güzel bir şekilde ortaya koymaktadır.

Burada belirtilmesi gereken önemli bir husus vardır ki o da, Taberî'nin, her ne kadar ayet ve hadislerin kişiye ulaşmasıyla bilinebilecek bu sıfatların nassa dayalı olduğunu kabul etse de, bunların mânalarının gerçekliğinin akılla da bilineceğini savunmasıdır.<sup>184</sup> Diğer bir ifadeyle ona göre, *semî'* ve *basîr* gibi isimlerinin Allah'a izâfesi ancak nassa bilinirken, *sem'* ve *basar* gibi kök mânaların varlığı akılla da bilinir. Nitekim onun kök mânaların ispatı için kullandığı akli deliller üçüncü bölümde zikredilmiştir.

Eş'arî'ye göre Allah'ın, kâinatı yaratmadan önce ezeli olarak vâhid, âlim, kâdir, mürîd, mütekkellim, *semî'* ve *basîr* gibi isim ve sıfatları vardı.<sup>185</sup> Eş'arî, *el-Luma'* da öncelikle Allah'ın varlığı ve birliği ile *alîm*, *kâdir*, *hayy*, *semî'* ve *basîr* olduğunu ispat ettikten sonra Allah'ın ezeli olarak *ilim*, *kudret*, *hayat*, *sem'* ve *basar* sıfatlarıyla vasıflandığını, aksi takdirde bunların zıtlarıyla niteleneceğini belirtir. Hâlbuki böyle bir durumun kabul

---

<sup>180</sup> Taberî, *et-Tabsîr fî Meâlimi'd-Din*, thk. Ali b. Abdulaziz eş-Şibl, Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1996, s. 127.

<sup>181</sup> Taberî, *et-Tabsîr fî Meâlimi'd-Din*, s. 132-133.

<sup>182</sup> Taberî, *et-Tabsîr fî Meâlimi'd-Din*, s. 133-140.

<sup>183</sup> Taberî, *et-Tabsîr fî Meâlimi'd-Din*, s. 140-142.

<sup>184</sup> Taberî, *et-Tabsîr fî Meâlimi'd-Din*, s. 142.

<sup>185</sup> Eş'arî, *Risâletun ilâ Ehl-i Segr*, s. 209-210.

edilmesi mümkün görünmemektedir.<sup>186</sup> Daha sonra zât-sıfât ilişkisine yönelik açıklamalarını ilim sıfatı üzerinden devam ettirerek, ilmin ve diğer sıfatların zâtın ne aynı ne de gayrı olduğu sonucuna ulaşır.<sup>187</sup>

Eş'arî sıfatların ontolojik varlığını kabul etme açısından Selef düşüncesini takip ettiği gibi sıfatların kıdemi noktasında da onlarla aynı görüşü paylaşır. O, Allah'ın bir hayatla ezeli olarak hayy, bir kudretle ezeli olarak kâdir ve bir ilimle ezeli olarak âlim olduğunu söyleyerek, müteahhirun Eş'arîler tarafından kabul edilen yedi tane sübûtî sıfâtı da aynı şekilde beyan edip ümmetin bunun üzerinde icma ettiğine değinir.<sup>188</sup>

Ebu Hanîfe'nin akâid görüşlerini kendi bulunduğu zaman ve mekâna biraz uyarlayarak zikreden Tahâvî (ö. 321/933), Allah'ın sıfatlarının ezeli olduğunu ve mahlûkât var olmadan önce de bu sıfatların olduğunu savunur. Fakat o, bu sıfatların hangileri olduğunu ve zâtla ilişkisine hiç değinmez.<sup>189</sup> Sıfatlar konusunda görüşlerinin tekrardan öteye gitmediğini ve bu anlamda kendisinden önceki Ehl-i sünnet bilginlerinin söylediklerine fazla bir katkıda bulunmadığı söylenebilir.

Eş'arî, Bağdat'ta Ehl-i sünnetin sıfât görüşünü açıklayıp savunurken, aynı dönemde Mâverâünnehir bölgesinde de İmam Mâturîdî bu görevi yerine getirmiştir. Ehl-i sünnet düşüncesinin akla uygun bir şekilde izahında ve sistematik hale gelmesinde büyük katkısı bulunan Mâturîdî, sıfatların ezeli olarak hakikatte var olduğunu savunur. Yine ona göre, sıfatların ezeli olması mahlûkâtın da ezeli olmasını gerektirmez. Ayrıca sıfatların ezeli olması zorunlu olarak zâtla kâim olmalarını gerektirmektedir. Çünkü sıfatlar zâtın dışında herhangi bir şeyle kâim olması durumunda o şeyin sıfatlardan önce var olması gerekir ki, sıfatlar kendisiyle kâim olsun.<sup>190</sup> Hâlbuki bu, teselsül ve devir gibi kabul edilemeyecek sonuçlara ulaştırmaktadır.

Mâturîdî, Kur'an ve kelamın Allah'ın ezeli olarak kendisiyle mevsûf bulunduğu sıfatı; mushaflar, yeryüzü ve kalpte bulunanın da Kur'an'ın ta kendisi olduğunu söyleyen

---

<sup>186</sup> Eş'arî, *el-Luma'*, s. 87-88.

<sup>187</sup> Eş'arî, *el-Luma'*, s. 89.

<sup>188</sup> Eş'arî, *Risâletun ilâ Ehl-i Segr*, s. 214.

<sup>189</sup> Tahâvî, *el-Akâdetu't-Tahaviyye*, Beyrut: Dâru İbn-i Hazm, 1995, s. 8-9; Ayrıca bkz. Ziya Erdinç, "İlk Dönem Akaid Eserlerinin Temel Nitelikleri: *el-Fıkhul-Ekber* ile *Akâdetu't-Tahaviyye* Örneği", *KADER*, 2012, 10/2, 297-298.

<sup>190</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 199.

Haşeviyye'nin görüşlerinin çelişkili bulur. Çünkü eğer Kur'an Allah'ın zatının ne aynı ne de gayrısı olan bir sıfatı ise bizâtihi mushaflarda, yeryüzünde ve kalplerde bulunması caiz değildir. Kelam sıfatı ve Kur'an Kerim bağlamında Mâturîdî, kendi zamanında artık tam olarak yerleşmiş bulunan “sıfâtın zâtın ne aynı ne de gayrı olduğu” cümlesini kullanarak Ebu Hanîfe'ye paralellik gösterir.<sup>191</sup>

Bazı yerlerde Mâturîdî'nin “*âlimun bi-zâtihî*” (zâtıyla âlim) ifadesini kullanması Mu'tezile'nin sıfatların inkârı için istimal ettikleri cümleyi çağrıştırmakla birlikte, söz konusu yerler dikkatlice tedkik edildiğinde ve eserlerinde sıfatlara ilişkin genel görüşleri göz önünde bulundurulduğunda bu ifadelerin başka anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Mâturîdî bu tür ifadelerden hemen sonra Allah'ın arızî bir kudretle kâdir olmadığına değinir.<sup>192</sup> Öyle görünüyor ki o, bu söylemleriyle Allah'ın sıfatlarının zâtî olmasını kastetmektedir. Bir başka ifadeyle Allah'ın, arızî olan ve dışa bağımlı olan bir sıfatla değil zâtî olan bir sıfatla nitelendirilebileceğini vurgulamaktadır.

Mâturîdî'nin çağdaşı ve aynı zamanda talebesi olduğu söylenen Hâkim es-Semerkândî ilim ve kudret bağlamında Allah'ın zâid sıfatlarının olduğunu aksi takdirde Allah'ın hakiki anlamda değil de, mecazî anlamda âlim ve kâdir gibi isimlerle isimlendirilmesi gerekli olacağını söyler.<sup>193</sup>

## 2.1. Mu'tezile

Mu'tezile bilginlerinin zât-sıfât ilişkisine yaklaşımı Ebu Hâşim'e kadar genelde aynı çizgide devam etmektedir. Mu'tezile'nin görüşünü, zâtî sıfatların zâtın dışındaki ontolojik gerçekliğini kabul etmeyip, bunları zâtla aynı ve aynı zamanda da kadîm olarak düşündükleri için “ayn-kadîm sıfât anlayışı” şeklinde isimlendirdik.

Eş'arî, Mu'tezile'nin yanı sıra Hariciler'in tevhid ve sıfatlar konusunda benzer yaklaşım içinde olduklarını belirtir.<sup>194</sup> Yine ona göre, Hariciler ve Mürchie'nin çoğunluğu ilim ve kudret gibi zâta zâid sıfatlar kabul etmemektedirler.<sup>195</sup> Dolayısıyla zikredilen bu iki

---

<sup>191</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Halil İbrahim Kaçar, İstanbul: Mîzân Yayınevi, 2006, c. VIII, s. 351.

<sup>192</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 201, 203.

<sup>193</sup> Hâkim es-Semerkândî, *es-Sevâdu'l-A'zam*, vr. 35<sup>b</sup>-36<sup>a</sup>.

<sup>194</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 189, 216-217.

<sup>195</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 224-225.

fırka isimlerin ezeli olmasını benimseme ve zâid mânaları inkâr açısından temelde Mu'tezile ile benzer bir yaklaşım sergilemektedirler.

Ebu Hâşim, sıfatları zâtın birtakım halleri olarak algıladığından onun bu yaklaşımına “Haller Teorisi” adında ayrı bir başlık altında kısaca değinilecektir.

### 2.1.1. Ayn- Kadîm Sıfât Anlayışı

Mu'tezile, Allah'ın ezelde âlim, kâdir ve hayy gibi isimlerle mevsûf olduğunda ittifak etmektedir.<sup>196</sup> Varlık âleminde meydana gelen muhkem, sanatlı ve hikmetli binlerce fiil Allah'ın ezelde âlim, kâdir ve hayy olduğunun en büyük delilidir.<sup>197</sup> Mu'tezile, zâtın aynısı kabul ettiği bu ezeli sıfatların Allah'a nispetinde herhangi bir problem görmez. Zira zâtın dışında bir hakikatleri olmadığı için bu sıfatların kabul edilmesi tevhid inancına zarar vermez. Ayrıca Kur'an'ın birçok yerinde Allah'ın bu sıfatlarla nitelendirilmiş olmasının da Mu'tezile'nin bunları kabul etmesinde etkili olduğu söylenebilir.

Fakat sıfatların Kur'an'da zikredilmiş olması Mu'tezile açısından her zaman için bunların olduğu gibi kabul edilmesini gerekli kılmamıştır. Söz gelimi, yukarıda zikredilen sıfatlarla aynı sigada bulunan ve Kur'an'da açıkça Allah'ın kendisiyle tavsif edildiği semî' ve basîr isimlerin nispetinin nasıl olacağı hususunda ihtilaf söz konusudur. Çünkü onlara göre, bu iki isim haberî sıfatlarda olduğu gibi Allah hakkında göz ve kulak gibi organları zihne getirdiğinden bazı gruplar tarafından teşbih ve tecsim ifade edecek şekilde anlaşılabilir. Aslında bu iki isimle ilgili Mu'tezile'nin ihtilaf noktası büyük ölçüde bu sıfatların hakiki mânada mı anlaşılacakları yoksa başka bir anlamda mı anlaşılması gerektiğiyle alakalıdır. Yani bu iki isimle ilgili ontolojik

---

<sup>196</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 218. Burada Eş'arî, isimler yerine sıfatlar terimini kullanır fakat Mu'tezile, âlim, kâdir ve hayy sigasındaki kelimeleri hem isim hem de sıfat kabul ederler. Yani onlara göre isim ve sıfatlar arasında herhangi bir fark söz konusu değildir, aynı şeylerdir. Bu yüzden biz burada Mu'tezile'nin görüşlerini aktarırken âlim ve kâdir sigasındaki kelimeler için hem sıfat hem de isim kavramını kullanacağız.

<sup>197</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, s. 146; Eş'arî, *el-Luma'*, s. 87-88; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyye'l-Âmmeti li'l-Kütüb, 2009, s. 156-158. Kâdî Abdülcebbar, Allah'ın sıfatlarında istidlal yoluyla ilk bilinen sıfatın kâdir sıfatı olduğunu daha sonra diğer sıfatların da buna bağlı olarak bilindiğini belirtir. Çünkü öncelikle varlıkları yokluktan vücûda çıkararak bir muhdisi gösteren deliller bu muhdisin kâdir olmasını da göstermektedir. Yani âlemin bir muhdisinin bulunduğu doğrudan bilindiği gibi o muhdisin kâdir olması da vasıtasız bilinir. Fakat diğer sıfatların bilinmesi böyle değildir, onlarda bazı vasıtaların da olması gerekir. Ayrıca Allah zâtından dolayı bu sıfatlarla vasıflandığı için sıfatların ezeli olması gerekir. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*, s. 151, 155.

problem dışında bir de semantik problem söz konusudur. Bu doğrultuda Eş'arî, Mu'tezile'nin çoğunluğunun Allah'ın ezelde semî' ve basîr olduğunu kabul ettiklerini belirtmektedir.<sup>198</sup> Her ne kadar Fahrüddîn er-Râzî, Ka'bî'nin "Allah'ın semî', basîr ve mürîd olmadığını" söylediğini ifade etse de, Eş'arî böyle bir bilgi nakletmez. O halde er-Râzî'nin söylediklerini Eş'arî'nin ifade ettiği bu genel hüküm çerçevesinde anlamak gerekmektedir. Bu durumda Ka'bî'nin de bazı Mu'tezililer gibi bu sıfatları başka mânalara yorumladığı ve hakiki mânalarından uzaklaştırdığı için er-Râzî'nin onun hakkında böyle bir değerlendirmede bulunduğu söylemek mümkündür.<sup>199</sup> Nitekim erken dönem müelliflerinden Mâtürîdî de zâtî-fillî sıfat ayrımıyla ilgili görüşlerini eleştirmek bağlamında, Ka'bî'nin ileri sürdüğü ilkenin âlim ve semî'in de zâtî sıfat olmaması neticesine ulaştırdığını söylemektedir.<sup>200</sup> Dolayısıyla Mâtürîdî, âlim ve semî isimlerini zâtî sıfat olarak kabul eden Ka'bî'nin fiilî sıfatların tespiti için koyduğu ilkenin bu iki ismin de fiilî sıfat olmasını zorunlu kılacağını söylemek suretiyle onun kendi kendisiyle çeliştiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Netice itibariyle Mâtürîdî'nin Ka'bî hakkında ifade ettiği bu ve bunun gibi diğer hususlar onun semî' ve basîr isimlerini inkâr etmediğini göstermektedir.

Yine Eş'arî'ye göre Mu'tezile'nin çoğunluğu Allah'ın âlim, kâdir, hayy, semî' ve basîr olmasını hakiki anlamda kabul etmektedirler.<sup>201</sup> Fakat Bağdat Mu'tezilesinden bazıları son iki ismi âlim mânasında yorumlamasının yanı sıra<sup>202</sup> Basra Mu'tezilesinden olan Abbad b. Süleyman da işitilen ve görülenlerin ezeliyeti sonucuna götüreceği gerekçesiyle Allah'ın ezelde semî' ve basîr olduğunu inkâr edip, bu isimleri *âlimun bi'l-mesmûât ve'l-mubsirât* şeklinde te'vil etmiştir.<sup>203</sup> Eş'arî'ye göre Mu'tezile'nin bazıları ise bu isimleri âlim, kâdir ve hayy isimleri ile ilgili anlayışları doğrultusunda yorumlama yoluna gitmişlerdir.<sup>204</sup>

---

<sup>198</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 233-234; Mâtürîdî de Muhammed b. Şebib'in Allah'ın ezeden beri âlim, semî' ve basîr olduğunu kabul ettiğini nakletmektedir. Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 196.

<sup>199</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *İ'tikâdât-u Firak*, s. 44-45.

<sup>200</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 114, 117.

<sup>201</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 240.

<sup>202</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 228. Eş'arî, semî' ve basîr isimlerini âlim ismi mânasında yorumlayan Mu'tezililere *el-İbâne*'de şiddetli eleştiriler yöneltir. Bkz. Eş'arî, *el-İbâne*, s. 151-152.

<sup>203</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 233.

<sup>204</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 233-234.

Mu'tezile, genel olarak zâtın aynısı olan âlim ve kâdir gibi isimleri kabul etmekle birlikte bunların kökleri olan ilim, kudret ve hayat gibi zâta zâid bir takım mânalara, tevhide aykırı gördükleri için, şiddetle karşı çıkarlar. Bu çerçevede Eş'arî, Mu'tezile'nin çoğunluğunun Allah'ın ilim, kudret ve hayatla değil zâtıyla âlim, kâdir ve hayy olduğunu söylediklerine değinir.<sup>205</sup> Diğer bir ifadeyle onlara göre, Allah kendisi için ilim, kudret, sem' ve basarın hakikati isbât edilmeksizin sadece isimlendirme yoluyla âlim, kâdir, semî' ve basîrdir.<sup>206</sup> Mu'tezile, beş ilkesinden birincisi olan tevhid ilkesinin zedelenmemesi için bu mesele üzerinde çok fazla durmuştur.<sup>207</sup>

Semî ve basîr isimlerindeki tartışmaların yanı sıra Mu'tezilî bilginler, mânaların Allah'a izâfe edilmesi ile diğer zâtî isimlerin anlamları konusunda da farklı görüşler ileri sürmektedirler. Diğer bir söylemle onlar, ilim, kudret ve hayat gibi zâta zâid mânaların ontolojik gerçekliklerinin nefyedilmesinde ittifak içinde olmakla beraber, bunların zâta nispetinin nasıl olacağı ve bunlardan türeyen âlim, kâdir ve hayy gibi isimlerin/sıfatların mânaları konusunda da farklı görüşler ileri sürmektedirler.

Mânaların zât-ı İlahîye'ye izâfesinin nasıllığındaki farklı görüşlerin, ilim ve kuvvetin açıkça Allah'a nispet edildiği bazı ayetlerin aklî düzlemde te'vil edilmesi neticesinde ortaya çıktığı söylenebilir. Mu'tezile her ne kadar aklı nakle takdim etse de nakli tamamen inkâr etme yoluna tevessül etmemiştir. Aksine onlar nakli kabul etmişler, fakat ortaya koydukları aklî prensiplerle çeliştiği yerde te'vile gitmişlerdir.

Bu çerçevede Mu'tezile, âlim mânasında ilmin ve kâdir mânasında kudretin Allah'a nispetini caiz görürken; hayat, sem' ve basarın nispetini caiz görmediler. Dolayısıyla onlar, Allah'ın bu ikisini kendisine nispet ettiğini ileri sürerek sadece ilim ve kuvvet/kudret sıfatlarının Allah hakkında kullanılmasını uygun görmüşlerdir.<sup>208</sup> Burada Eş'arî ilk önce Mu'tezile'nin ilim ve kuvvet sıfatının nispetini caiz gördüğünü söylerken daha sonra kuvvet yerine kudret sıfatını kullanmayı tercih eder. Aslında, ilim ve

---

<sup>205</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 224.

<sup>206</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, s. 142.

<sup>207</sup> er-Râzî'nin Mu'tezile'nin ittifak ettiği üç husustan birincisinin "ilim ve kudret gibi sıfatları nefiy" olduğunu söylemesi bu meselenin onlar için sahip olduğu önemi ortaya koymaktadır. Bkz. er-Râzî, *İ'tikâdât-u Firak*, s. 33.

<sup>208</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 224-225. Ayrıca Eş'arî, diğer zâtî sıfatlar hariç sadece ilim ve kudret sıfatlarının Allah'a izâfesi görüşünü Nazzâm ve Bağdat ile Basra Mu'tezilesinin ekseriyetinin benimsediğini zikreder. Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 243.

kudretin izâfe edilmesinde Eş'arî'nin Mu'tezile hakkında ileri sürdüğü "Allah'ın kendisine nispet etmiş olması" yani "Kur'an'da zikredilmiş olması" gerekçesini dikkate alırsak daha sonra zikredilen kudretin de kuvvet olarak algılanması gerekmektedir. Zira Kur'an'da ilim ve kuvvet sıfatları Allah'a nispet edilmesine rağmen kudret sıfatının nispet edildiği herhangi bir ayet bulunmamaktadır.<sup>209</sup> Muhtemelen kudretle kuvvet eşanlamlı olduğu için Eş'arî bunları birbirinin yerine kullanmakta bir beis görmemiştir. Veyahut da müstensih tarafından bu iki kelimenin Kur'an'da zikredilmiş olmaları açısından aralarındaki fark bilinmediğinden ve aynı anlama sahip oldukları düşünülerek birbirlerinin yerine kullanılmış olabilir.

Dolayısıyla kudret ile kuvvet arasındaki bu fark dikkate alınırsa Mu'tezile'nin, bilinen yedi veya sekiz sübûtî sıfattan sadece ilmin Allah'a nispetini kabul ettiği görülmektedir. Nitekim Gazzâlî, Mu'tezile'nin sıfâtı seb'a olarak bilinen hayat, ilim, kudret, sem', basar, kelam ve iradenin tamamını ilim sıfatına, ardından ilmi de zâta ircâ' ettiğini söylemektedir.<sup>210</sup>

Mu'tezile genel itibariyle ilim ve kuvvetin Allah'a izâfesini caiz görmekle beraber, "Allah bir ilimle âlim, bir kuvvet/kudretle kâdirdir" şeklindeki ifadeyi doğru bulmamışlardır. Zira Kur'an'da Allah'a nispet edilen her sıfatı Allah hakkında olduğu gibi kullanmak doğru değildir. Hatta biraz daha ileri giden Hişâm el-Fuvatî (ö. 218/833'ten önce ), Allah için caiz olmayacak mânaları zihne getireceği gerekçesiyle vekîl sıfatıyla Allah'ın nitelendirilmesini bile doğru bulmaz. Çünkü ona göre, vekîli tevkîl edenin vekîlden daha üstün olduğu yaygın olarak insanlar tarafından bilinmektedir. Hişâm, Kur'an'da, "حسبنا الله و نعم الوكيل" (Allah bize yeter o ne güzel vekildir) sözünü söyleyen bir kavmin övüldüğü şeklinde kendisine yöneltilen eleştirilere de bu sözü bütün olarak söylemenin övgü olduğunu ancak müstakil olarak *el-vekîl* sıfatını kullanmanın övgü olmadığı için *el-mütevekkel aleyh* sözü ile değiştirmek gerektiğini söyleyerek cevap vermiştir. Hayyat, ihtiyatından dolayı bir lafzı diğerinin

---

<sup>209</sup> İlim sıfatının Allah hakkında doğrudan kullanıldığı ayetler: Bakara, 2/255; Nisa,4/166; Hud, 11/14; Fatır, 35/11. Kuvvet sıfatının Allah hakkında doğrudan kullanıldığı ayetler: Bakara, 2/165; Kehf, 18/39; Fussilet, 41/15; Zâriyat, 51/58.

<sup>210</sup> Gazzâlî, *el-Maksadu 'l-Esnâ*, thk. Fazluhu Şehâde, Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1971, s. 175.



yerine kullanmayı gerekli görmekle Hişâm'ın hataya düştüğünü kabul eder ancak ona göre bu hata, bir kısım Râfizîlerin hatası kadar büyük değildir.<sup>211</sup>

Gazzâlî'nin belirttiği üzere bütün sıfatların ilme ircâsı, ilim sıfatının da zâta ircâ' ettirilmesi şeklindeki Mu'tezilî yaklaşımın en net ifadesini el-Allâf'ın sıfât düşüncesinde görebiliyoruz. Eş'arî, onun Allah'ın kendisi olan bir ilimle âlim, kendisi olan bir kudretle kâdir ve kendisi olan bir hayatla hayy olduğuna inandığını belirtir. Dahası Eş'arî'ye göre el-Allâf sem', basar, kıdem, izzet, azamet, celal, kibriya ve diğer zâtî sıfatlar için benzer yaklaşıma sahiptir.<sup>212</sup> Yine başka bir yerde Eş'arî, Mu'tezile'den ilmi kabul edip zâtın aynı gibi görenlerin sem' ve başarı da benzer şekilde yorumladıklarına değinir.<sup>213</sup> Böylece Eş'arî'ye göre, el-Allâf'ın yaklaşımı sadece ilim ve kudrete mahsus değil, Allah'ın zâtından dolayı vasıflandığı sıfatların tamamı içi geçerlidir.

Bununla birlikte, Eş'arî'den önce yaşamış olan Mu'tezilî bilgin Hayyat'ın bu konuda söyledikleri konuyu biraz daha açığa kavuşturmaktadır. el-Allâf'ın "Allah'ın ilmi kendisidir, kudreti kendisidir" şeklindeki görüşünden hareketle kıyas yoluyla onun ilmi kudretle aynı kabul ettiği sonucuna ulaşan İbn-i Râvendî'nin<sup>214</sup> bu söylediklerine şiddetle karşı çıkan Hayyat'a göre el-Allâf, Allah'ın kadîm veya hâdis bir ilimle âlim olmasının yanlışlığını görünce nefsiyle/zâtıyla âlim olduğu sonucuna ulaşmıştır. Fakat daha sonra o, Kur'an'da "أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ"<sup>215</sup> (onu ilmiyle indirdi) ayetinde geçtiği üzere Allah'a ilmin nispet edilmiş olduğunu görünce bu ilmin onun mânası olduğunu söyledi. Hayyat'a göre bu sadece lafızda kalan bir hatadır.<sup>216</sup>

---

<sup>211</sup> Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Yahya er-Râvendî, *Fadîhatu'l-Mu'tezile*, (*Ibn ar-Riwandis Kitab Fadîhat al-Mu'tazilah* içinde), thk. Abdul Amir A'sam, Beyrut-Paris: Editions Oueidat, 1975-1977, s. 123, 165; Hayyat, *İntisâr*, s. 57-58.

<sup>212</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 225, 236, 243; II, s. 157, 158; Eş'arî'nin ifadelerinin te'kidî için bkz. Ka'bî, *Zikru'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, Tunus: Dârü't-Tunusiyye, 1974, s. 69.

<sup>213</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 233; Şehristânî de el-Allâf'ın ilim, kudret ve hayatı zâtın aynısı gördüğünü söylemektedir. Muhtemelen o da Eş'arî'nin verdiği bilgilere dayanarak bu üç sıfatı zikretmektedir. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 34.

<sup>214</sup> İbn-i Râvendî, *Fadîhatu'l-Mu'tezile*, s. 130.

<sup>215</sup> Nisâ, 4/166.

<sup>216</sup> Ebu'l-Hüseyn Abdurrahim b. Muhammed Hayyat, *İntisâr ve'r-Redd ale İbni'r-Râvendî el-Mülhid*, thk. H. S. Nyberg, Beyrut: Mektebetu'd-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1993, s. 85, 86. Eş'arî'ye göre ise el-Allâf'ın bu görüşünün temeli, Allah'ın tamamen ilim, tamamen kudret, tamamen hayat, tamamen sem' ve tamamen basar olduğunu söyleyen Aristoteles'e dayanmaktadır. Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, II, s. 158. Şehristânî de onun bu görüşlerini "Allah'ın zatının bir olduğunu zâtında hiçbir vecihle çokluğun

Burada Hayyat, İbn-i Râvendî'den, iki önemli bilgi nakletmektedir. Öncelikle İbn-i Râvendî, el-Allâf'ın "Allah'ın ilmi kendisidir, kudreti kendisidir" dediğini söylemekte, daha sonra ise bu görüşün kabul edilmesi halinde ilimle kudretin aynı olacağını söyleyerek el-Allâf'ı eleştirmektedir. Hayyat ise İbn-i Râvendî'nin ilk olarak zikrettiği hususa eleştiri yönelmemektedir. Fakat o, el-Allâf'ın bu görüşünün nasıl teşekkül ettiğini zikrederken sadece ilmin Allah'a izâfe edildiği ayeti zikretmekte, kudretle ilgili herhangi bir ayet söylememektedir.

el-Allâf'ın sıfât görüşünde dikkat çeken önemli bir nokta da, sıfatların illetini genel Mu'tezilî yaklaşımdan farklı şekilde açıklamasıdır. Mu'tezile'nin çoğunluğu Allah'ın ilimsiz âlim, kudretsiz kâdir ya da zâtından dolayı âlim ve kâdir olduğunu söylerken el-Allâf Allah'ın zâtının aynı olan bir ilimle âlim, bir kudretle kâdir olduğunu söylemektedir.<sup>217</sup> Eş'arî, Mu'tezile'nin bu genel yaklaşımı doğrultusunda Allah'ın ilim, kudret, hayat sem', basar ve kıdem ile değil ezelde zâtıyla âlim, kâdir, hayy, semî', basîr ve kadîm olduğunu söyler.<sup>218</sup> Abbad b. Süleyman'ın da açık bir şekilde Allah'ın ilimsiz âlim, kudretsiz kâdir, hayatsız hayy olduğunu söylediği Eş'arî tarafından nakledilmektedir.<sup>219</sup> Benzer şekilde Hişâm el-Fuâtî'nin de bu görüşü benimsediğini Hayyat nakleder.<sup>220</sup> Câhız (ö. 255/869) ise "biz Allah'ın hayatsız hayy ilimsiz âlim olduğuna iman ediyoruz" diyerek bunun Mu'tezile'nin genel bir itikadı olduğunu vurgulamaktadır.<sup>221</sup> Nitekim Ka'bî de, el-Allâf'ın "Allah'ın ilmi ve kudreti Allah'tır" görüşünden dolayı Mu'tezile'den infirad ettiğini belirtmek suretiyle onun bu görüşünde tek başına kaldığını ifade etmektedir.<sup>222</sup>

---

olmadığını söyleyen filozoflardan aldığını söyler. Ona göre, el-Allâf'ın sıfatları zâtın vecihleri olarak görmesi Hıristiyanların ekânîm ve Ebu Hâşim Cübbâî'nin ahvâl nazariyesiyle aynıdır. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 34; Ali Sâmî Neşşâr, *Neş'et-u Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, I, s. 454-455.

<sup>217</sup> Eş'arî, *Makâlât*, II, s. 170.

<sup>218</sup> Eş'arî, *Makâlât*, II, s. 159. Aynı yerde Eş'arî onun diğer zâtî sıfatlar için de böyle söylediğini belirtir.

<sup>219</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 225, 243.

<sup>220</sup> Hayyat, *İntisâr*, s. 60.

<sup>221</sup> Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Kahire: Mektebetu Mustafa el-Bâbî'l-Halebi ve Evlâduhu, 1966, c. IV, s. 90.

<sup>222</sup> Ka'bî, *Zikru'l-Mu'tezile*, s. 69; Şehristânî'ye göre, ilim olmaksızın zâtıyla âlim olmak ile zâtının aynısı olan bir ilimle âlim olmak arasında şöyle bir fark vardır: Birincisi, sıfatları nefyetmek anlamına gelirken ikincisi, sıfatların aynısı olan zât ya da zâtın aynısı olan sıfatlar isbât etmektedir. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 34. Dolayısıyla ona göre, Mu'tezile'nin çoğunluğu önceliği nefye verirken el-Allâf ise isbâta veriyor.

Yine bu çerçevede Eş'arî'nin görüşlerini naklettiği diğer bir Mu'tezilî bilgin Muammer b. Abbad'dır (ö. 215/830). Eş'arî'ye göre Muammer, Allah'ın bir ilimle âlim olduğunu, ilmin de bir mânadan dolayı ilim olduğunu, o mânanın da başka bir mânadan dolayı öyle olduğunu ve bu şekilde sonsuza kadar devam ettiğini iddia etmektedir. Yine Muammer mânalar teorisini, Eş'arî'nin bildirdiğine göre, diğer sıfatlar için de ileri sürmektedir.<sup>223</sup> Muammer'in söz konusu mânalar teorisine, eserleri günümüze kadar ulaşan erken dönem Mu'tezile'sinden hem Hayyat hem de Ka'bî değinmekle birlikte onlar mânalar teorisini Eş'arî'nin anladığından farklı izah etmektedirler. Söz gelimi Ka'bî'ye göre Muammer'i diğer Mu'tezilîlerden farklı kılan meâni görüşü şöyle açıklanabilir: Hareket, kendisinin gayrı olan bir mânadan dolayı sükûndan farklıdır. Benzer şekilde sükûn da kendisinin gayrı olan bir mânadan dolayı hareketten farklıdır. Bu iki mâna da kendilerinden ayrı olan bir mânadan dolayı birbirinden farklıdır. Bu şekilde sonsuza kadar gitmektedir.<sup>224</sup> Hayyat da benzer şekilde mânalar teorisini sadece hareket ve sükûn gibi arazlarla ilişkili olarak anlatmaktadır.<sup>225</sup> Dolayısıyla ne Ka'bî ne de Hayyat Muammer'in bu görüşünü Allah'ın sıfatları hakkında ileri sürdüğüne değinmezler. O halde, kendi mezhebinden olan bilginlerin görüşleri esas alınarak onun sonsuza kadar giden mânalar teorisini sadece arazlarla ilgili olarak ileri sürdüğünü Allah'ın sıfatları hakkında ileri sürmediğini belirtmek gerekmektedir.<sup>226</sup>

Nazzâm'ın (ö. 231/845) da el-Allâf gibi ayetlerle aklî temellere dayanan sıfât görüşünü uzlaştırma çabasına girdiği görülmektedir. O'nun ilim, kudret ve hayat gibi sıfatları nefyettiğini açıkça zikreden Eş'arî'ye göre o, kendisine Allah'ın ilminin olup olmadığı sorulduğunda, mecazî anlamda Allah'ın ilminin olduğunu söyleyerek cevap verir. Ama Nazzâm mecazî olarak Allah'ın ilmi olduğunu söyledikten sonra aynı zamanda Allah'ın âlim olduğunu isbât eder. Diğer taraftan Nazzâm benzer bir yaklaşımı kudret sıfatı için ileri sürerken sem', basar ve hayat sıfatlarına teşmil etmez. Zira ona göre, sadece ilim ve

---

<sup>223</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 228; II, 160.

<sup>224</sup> Ka'bî, *Zikru'l-Mu'tezile*, s. 71.

<sup>225</sup> Hayyat, *İntisâr*, s. 55.

<sup>226</sup> Neşşâr, Muammer'in Allah'ın sıfatlarının mânalardan ibaret olduğunu ifade ettiğini, dolayısıyla ona göre mânaların ilahî sıfatlar olduğunu ileri sürer. Neşşâr'a göre, Eş'arî'nin mânalar için ne küll ne cem' olduklarını söylemesi de, onların basit olduklarını, mürekkep olmadıklarını ortaya koymaktadır ki bu açıdan da ilahî sıfatlar oldukları anlaşılmaktadır. Yine ona göre Hayyat, Muammer'in sıfatlar probleminin çözümü için ileri sürdüğü görüşünün bu yönünü fark edememiştir. Ali Sâmî Neşşâr, *Neş'et-u Fikri'l-Felsefi fi'l-Islam*, I, s. 506-507.

kudret Allah'a mutlak olarak nispet edilmektedir. Nazzâm, “أنزله بعلمه”<sup>227</sup> ayetinde ilmin, “أشد منهم قوة”<sup>228</sup> *eşeddu minhum kuvveten* ayetinde de kudretin mutlak olarak zikredildiğini söyler.<sup>229</sup> Eş'arî her ne kadar Nazzâm'ın Fussilet Suresinin 15. ayetini kudret için ileri sürdüğünü ifade etse de aslında bu ayette kudret değil kuvvet sıfatı geçmektedir. Bu durumun kuvvet ile kudretin aynı anlama gelmesinden dolayı birbirinin yerine kullanıldığı şeklinde izah edilmesi mümkündür.

Görüldüğü gibi görüşleri erken dönem kaynaklar çerçevesinde incelendiğinde Mu'tezile, her ne kadar Allah'ın isimlerle nitelendirilmesinin illetini açıklama ile ilim ve kudret gibi sıfatların Allah'a izâfe edilmesinde farklı görüşler ileri sürüyor gibi görünseler de aslında ulaştıkları sonuç aynıdır. Bunun yanı sıra Mu'tezile'nin çoğunluğu Allah'ın âlim ve kâdir olmasının illetini zâtı kabul ederek O'na ilim ve kudret gibi bir takım mânalar nispet etmemektedir. Ancak el-Allâf, akılla-nakli uzlaştırmak için öncelikle Allah'a ilim ve kudret gibi sıfatların nispetini caiz görerek Allah'ın bir ilim ve kudretle âlim ve kâdir olduğunu söyler, daha sonra ise bu ilim ve kudretin Allah'ın kendisi olduğunu belirtir. Aslında o, Hayyat'ın da ifade ettiği gibi Kur'an-ı Kerim'de yer alan ilim ve kuvvet gibi sıfatları Allah mânasında kabul etmiş olmaktadır. Fakat ilim Allah mânasında olduğu takdirde, ayette geçen “ilmillahi” ifadesi yerine “Allahillahi” ifadesini kullanmak mümkün olacağından Allah'ın Allah'a izâfe edilmesi gibi kabul edilemeyecek bir netice ortaya çıkacağı aşikârdır. Anlaşıldığı kadarıyla o, bir taraftan nassa aykırı hareket etmemek diğer taraftan da Mu'tezile'nin sıfatların ontolojik gerçekliğini nefyetme görüşüne muhalefet etmemek için zorlama bir te'vile gitmiştir. Yine el-Allâf'ın çağdaşı olan Nazzâm ise, Allah'ın zâtını âlim ve kâdir olmasının illeti olarak görmek ve sıfatların hakikatını nefyetmekle beraber, Kur'an-ı Kerim'de mutlak olarak zikredilmiş olduğu gerekçesiyle sadece ilim ve kudreti mecazî anlamda O'na nispet etmeyi caiz görmüştür.

Mu'tezile bilginleri, meâni sıfatlardan türeyen âlim ve kâdir gibi zâtî sıfatların hangi anlamları ihtiva ettiğini ve bunların birbirinden farklı olmasını da değişik bakış açılarıyla izah etmişlerdir. Ehl-i sünnet bilginleri, Allah'ın farklı isimlerle

---

<sup>227</sup> Nisa, 4/166.

<sup>228</sup> Fussilet, 41/15.

<sup>229</sup> Eş'arî, *Makâlât*, II, s. 159.

isimlendirilmesini bu isimlerin mânaları olan ilim, kudret ve hayatın farklı olmasına dayandırırken Mu'tezile farklılığı tenzihçi sıfat anlayışlarına zarar vermeyecek şekilde açıklamaya çalışmaktadırlar. Bu bağlamda el-Allâf, Eş'arî'nin bildirdiğine göre, Allah hakkında zâtının aynı olan ilmi isbât ettiğinde cehli, zatının aynı olan kudreti isbât ettiğinde aczi, yine zatının aynı olan hayatı isbât ettiğinde ölümü O'ndan nefyetmeyi murad ettiğini söylemektedir.<sup>230</sup> Yine diğer bir yerde el-Allâf'ın Allah'ın semî' olduğunu söylemekle sem'in O olduğunu isbât etmeyi ve dolayısıyla ondan sağırlığı nefyetmeyi kastettiği zikredilir.<sup>231</sup> el-Allâf sıfatların farklı olmasının sebebinin ise malûm ve makdûrun farklı olmasına dayandırmaktadır.<sup>232</sup> Nazzâm da benzer şekilde "Allah âlimdir" sözünün öncelikle Allah'ın zâtının isbât edilmesi daha sonra ise cehlin O'ndan nefyedilmesi anlamına geldiğini söyler. O, bu yaklaşımı diğer bütün zâtî sıfatlara genelleştirmektedir. Diğer taraftan Nazzâm, sıfatların farklı olmasını da sıfatların kastedildiği birinci mânada isbât edilen zâtın farklılığına değil ikinci mânada sıfatların zıtlarının farklı olmasıyla ilişkilendirir.<sup>233</sup> Abbad b. Süleyman ise Allah'ın âlim, kâdir ve hayy olduğunu isbât ettiğini ancak O'nun ilim, kudret, hayat, sem' ve basarını isbât etmediğini söyler. Bu çerçevede ona göre "Allah âlimdir" sözü, O'na isim isbât etmek ve o isimle malûmu bildiğini isbât etmek mânalarını ihtivâ etmektedir. Diğer isimler için de aynı yaklaşımı sergileyen Abbad'ın, sıfatların farklılığını neye dayandırdığına değinilmemektedir.

Eş'arî, Dırar b. Amr'ın (ö. 200/815) da Allah'ın âlim olmasını câhil olmaması, kâdir olmasını aciz olmaması, hayy olmasını da ölü olmaması anlamında te'vil ettiğini söylemektedir.<sup>234</sup> Ancak Hayyat, Dırar'ın Mu'tezilî olmadığını aksine mahiyet ve mahlûk ile ilgili görüşlerinden dolayı müşebbiheden olduğunu söyler.<sup>235</sup> Ka'bî de onun,

---

<sup>230</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 225,243; II, s. 157,158. Eş'arî, başka bir yerde el-Allâf'ın hem ilmin kudret olduğunu söylemeyi hem de kudret olmadığını söylemeyi yanlış olarak gördüğünü söyler. Eş'arî'ye göre el-Allâf bu görüşüyle inkâr ettiği İbn-i Küllâb'ın görüşüne benzerlik göstermektedir. Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 236. Eş'arî burada muhtemelen İbn-i Küllâb'ın sıfatların zâtın ne aynı ne de gayrı olduğunu ifade eden görüşünü kastetmektedir.

<sup>231</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 233.

<sup>232</sup> Eş'arî, *Makâlât*, II, s. 158.

<sup>233</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 227, 236; II, s. 159.

<sup>234</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 226, 313.

<sup>235</sup> Hayyat, *İntisâr*, s. 133-134.

her ne kadar el-menzile beyne'l-menzileteyn görüşünü kabul etse de, tevhide muhalefet ettiği için Mu'tezilî olarak kabul edilmediğini söyler.<sup>236</sup>

Sonuç olarak sıfatların hangi anlamları ihtiva ettiği konusunda Mu'tezile bilginleri farklı görüşler ileri sürse de bunların birbirinden çok uzak ya da çelişir nitelikte olmadığı görülmektedir. Ayrıca genel olarak Mu'tezile'nin, zâtî sıfatların zıtları olan mânaların Allah'tan nefyedilmesini bu sıfatların anlamı olarak zikretmeleri de aslında onların sıfatları tenzih ifade eden selbî sıfatlara inhisar ettikleri neticesine ulaştırmaktadır. Zira her ne kadar onlar "Allah âlimdir" sözünü kabul etse de onlar için bunun "Allah câhil değildir" sözünden mâna açısından bir farklılığı yoktur.

### 2.1.2. Haller Teorisi

Eş'arî'nin üvey kardeşi olan Ebu Hâşim'in savunduğu haller teorisi hakkında incelediğimiz dönemde herhangi bir bilgiye rastlamadık. Ebu Hâşim'le aynı dönemde yaşayan ve beraber ders görmüş olan Eş'arî'nin onun sıfât görüşüyle ilgili herhangi bir şey nakletmemesi oldukça ilginçtir. Dolayısıyla sonraki dönem kaynaklarından faydalanarak haller teorisi ile ilgili kısa bir bilgi vereceğiz.

Ebu Hâşim, Kur'an'a uygun bulmakla birlikte tevhide aykırı bazı sonuçlara yol açtığını düşündüğü Ehl-i sünnet'in anlayışı ile tevhide ve akla uygun bulmakla birlikte netice itibariyle sıfatları inkâra götürdüğünü düşündüğü Mu'tezile bilginlerinin yaklaşımının aşırı yönlerini kendine göre yontmaya çalışmış ve haller teorisini geliştirmiştir.<sup>237</sup> Ebu Hâşim'e göre Allah zâtıyla veyahut da ilim ve kudretle değil, sahip olduğu âlimiyyet hâliyle âlim, kâdiriyyet hâliyle kâdirdir. Allah'ın sahip olduğu bu hallerin bağlı bulunduğu başka bir hal daha vardır ki Ebu Hâşim onu "ilâhîlik hal" ( es-sıfatu'l-ilâhiyye) olarak isimlendirir.<sup>238</sup>

---

<sup>236</sup> Ka'bi, *Zikru'l-Mu'tezile*, s. 75; Şehristânî ise, Dırrariyye mezhebini Mu'tezile arasında zikretmemekle birlikte sıfatlar konusunda Eş'arî'nin Dırrar hakkında söylediklerine benzer şeyler söyler. Bu anlamda Şehristânî, kendisinde önceki bu üç müellifin izahlarını uzlaştırıcı bir şekilde bir araya getirmiş olmaktadır. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 63.

<sup>237</sup> Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011, s. 240-241.

<sup>238</sup> Hayrettin Nebi Güdekli, *Ebu Hâşim el-Cübbâi'nin Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi*, s. 156.

Kelamcılar, “mevcûd ve madum olmayan bir sıfat” şeklinde tanımlanmasını dikkate alarak hâl’in varlık ve yokluk arasında bir vasıta olduğunu söylerler.<sup>239</sup> Yani hallerin zâttan bağımsız varlıkları olmadığından kendi başlarına bir ontolojik değer taşımazken zâtla anlam kazandıklarından ve zâtla birlikte var olduklarından dolayı da madûm sayılmazlar.<sup>240</sup>

Şehristânî’ye göre el-Allâf’ın sıfatlar konusundaki vücûh-u zât görüşü Ebu Hâşim’in ahvâl nazariyesi ile aynıdır.<sup>241</sup> Neşşâr da Ebu Hâşim’in, kadîm Yunan filozoflarından etkilenmiş olmakla beraber ahvâl düşüncesini ortaya koymada el-Allâf’ın vücûh-u zât görüşünün etkisinde kaldığını savunur.<sup>242</sup>

## 2.2. Cehmiyye’nin Gayr-Hâdis Sıfât Anlayışı

Sıfatlar konusunda birçok farklı görüşün kendisine isnad edildiği Cehmiyye’nin yaklaşımını “Gayr-hâdis sıfât anlayışı” şeklinde ifade ettik. Farklı ekollere ait erken dönem kaynakları hatta bazen de sonraki dönem kaynaklarından hareketle Cehmiyye’nin sıfât anlayışının bu şekilde isimlendirilmesinin isabetli olacağını düşündük. Burada Cehmiyye’nin sıfat yaklaşımı hakkında kaynaklarda yer alan ifadeler uzlaştırılarak yukarıda zikredilen isim altında birleştirildi.

Eş’ari, Cehm’in Allah hakkında hâdis ve zâtın gayrı olan ilim sıfatı kabul ettiğini belirtir. Cehm’e göre, Allah eşyadan önce var ettiği bir ilimle eşyanın tamamını bilir.<sup>243</sup> Yani Allah önce kendisi için ilmi ihdas edip daha sonra ise bu ilimle eşyanın tamamını bilir. İbn-i Küllâb’ın ashabı, Cehmiyye’nin ‘Allah’ın ilmi onun gayrıdır’ ve bazı Mu’tezile’nin de ‘Allah’ın ilmi zâtının kendisidir’ şeklinde ileri sürdükleri görüşlerini doğru bulmayarak her iki görüşe de karşı çıkmaktadırlar.<sup>244</sup> Dolayısıyla erken dönem Ehl-i sünnet kelamcılarının biri olan İbn-i Küllâb ve ashabı Cehmiyye’nin “zâtın gayrı ve hâdis olan ilim sıfatı” görüşünü benimsediklerini düşünmektedirler. Öte yandan Eş’arî adını vermediği bir râvînin, Cehm’e bunun aksi yönde bir görüş izâfe ettiğini

<sup>239</sup> Hayrettin Nebi Güdekli, *Ebu Hâşim el-Cübbâî’nin Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi*, s. 95.

<sup>240</sup> Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler’in Kelam Sistemi*, s. 246.

<sup>241</sup> Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 34.

<sup>242</sup> Ali Sâmî Neşşâr, *Neş’et-u Fikri’l-Felsefi fi’l-İslam*, I, s. 457.

<sup>243</sup> Eş’arî, *Makâlât*, II, s. 164.

<sup>244</sup> Eş’arî, *Makâlât*, I, s. 325; Ayrıca bkz. Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhid*, s. 170.

söyler. Bu râvîye göre ilmin maduma taalluk etmeyeceğini benimseyen Cehm, eşyâyı yaratılmadan önce şey değil, *ma'dûm* olarak kabul ettiğinden, eşyânın varlığa çıkmadan önce yani madum iken bilinmesinin ya da bilinmemesinin söz konusu olmadığını savunmaktadır. Cehm'e bu görüşünden dolayı muhalifleri tarafından, Allah'ın ezeli olarak değil daha sonra âlim olduğunu iddia ettiği söylenerek hâdis ilim görüşü isnad edilmiştir. Fakat Eş'arî, bu kişinin Cehm hakkında söylediklerine, kabul edildiği takdirde Cehm'in kudret ve hayat için de aynı şeyleri ileri sürmesi zorunlu olacağını söyleyerek karşı çıkar.<sup>245</sup>

İbn Râvendî, Cehm'in her ne kadar Mu'tezilî olmasa da muvahhid olduğunu ve Câhız'ın da eleştirdiği Hişâm b. Hakem'e nispet edilen görüşün benzerini söylediğini belirtir.<sup>246</sup> Diğer bir ifadeyle İbn Râvendî, Hişâm b. Hakem'in benimsediği, "Allah'ın ilmi zâtın gayrıdır"<sup>247</sup> fikrini her ne kadar Câhız kabul etmese de Mu'tezile'ye yakın bir isim olan Cehm'in benimsediğini ve dolayısıyla aralarında tenâkuzun olduğunu söylemektedir. Hayyat ise Cehm'in Hişâm b. Hakem'in "hâdis ilim" görüşüne katılmasının Hişâm'ın lehine bir delil olmadığını aksine ikisinin de aleyhine olduğunu belirtir. Ancak Hayyat, İbn Râvendî'nin Cehm'i Mu'tezile'ye nispet etmesinin, çoğunluğun halku'l-Kur'an konusundaki görüşlerinden dolayı onu Mu'tezile'ye nispet etmesine benzediğini söyleyerek Cehm'in Mu'tezilî sayılmasına karşı çıkar. Çünkü ona göre, sadece bir görüşte Mu'tezile'ye benzerlik, kişinin Mu'tezilî olması için yeterli değildir. Mu'tezilî olabilmek için kişinin usûl-u hamse konusundaki görüşlerinde Mu'tezile'ye katılması gerekmektedir.<sup>248</sup>

---

<sup>245</sup> Eş'arî, *Makâlât*, II, s. 164; Hayyat ise Eş'arî'nin bir râviden naklettiği görüşün savunulması bağlamında zikrettiği bu ifadeleri Hişâm b. Hakem'den nakleder. Fakat Hişâm bu ifadeleri savunduğu hâdis ilim görüşünün ispâtı bağlamında zikreder. Bkz. Hayyat, *İntisâr*, s. 123.

<sup>246</sup> İbn-i Râvendî, *Fadîhatu'l-Mu'tezile*, s. 148; Hayyat, *İntisâr*, s. 126.

<sup>247</sup> Görüldüğü gibi İbn Râvendî ve Hayyat, sıfatlar hakkında ileri sürülen zâta zâid olma ile zâtın gayrı olma hükümlerini aynı kabul etmektedirler. Bu yüzden de Hayyat, sıfatların zâta zâid olduğunu savunan Ehl-i Sünnet'i zâtın dışında başka varlıkları ezeli kabul etmekle suçlar. Benzer şekilde Hayyat, Hişâm b. Hakem hakkında önce "zâtın gayrı olan sıfat" görüşünü daha sonra da "hâdis ilim sıfatı" görüşünü ileri sürmektedir. Hâlbuki Eş'arî, onun hâdis kabul etmekle birlikte aslında onun hâdis kabul etmekle birlikte sıfatların zâtın ne aynı ne de gayrı yani zâid olduğunu ileri sürdüğünü belirtir. Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 108.

<sup>248</sup> Hayyat, *İntisâr*, s. 126; Hayyat'ın Bişr el-Mu'temir'e ait olduğunu söylediği bir şiirde o, Dırar ile Hafs el-Ferd'in Mu'tezileden değil Cehm'in grubundan olduğunu ifade etmekte ve her ikisine de eleştiriler yöneltmektedir. Bkz. Hayyat, *İntisâr*, s. 134.



Cehm'in sıfat görüşüne yukarıda zikrettiğimiz kaynaklar çerçevesinde baktığımızda Eş'arî, İbn-i Küllâb, İbn-i Râvendî ve Hayyat'ın aralarında bazı farklılıklar olmakla birlikte onun hâdis ve zâtın gayrı olan sıfât anlayışını benimsediğinde ittifak ettikleri görülmektedir.

Ancak *el-ibâne* adlı eserinde Eş'arî, Cehmiyye ile ilgili *Makâlât*'ta ifade ettiklerinden çok daha farklı bilgiler zikretmektedir. *el-İbâne*'de Mu'tezile ile Cehmiyye aynı görüşe sahip fırkalar olarak tasvir edilir. Buna göre Cehmiyye, Allah'ın ilim, kudret, hayat, sem' ve basar sıfatlarını kabul etmemektedir. Eş'arî'ye göre bu görüşleriyle onlar, Allah'ın alîm, kadîr, hayy, semî' ve basîr isimlerini nefyetmeyi ve tevhidi ta'tile uğratmayı istemektedirler. Çünkü ilim ve kudreti inkâr etmek alîm ve kadîr olmayı inkâr etmektir. Cehmiyye kılıç korkusundan dolayı zındıka ve ta'til ehlinde aldığı bu görüşlerini açıkça izhar edemediler sadece mânalarını inkâr etmekle yetindiler.<sup>249</sup> Benzer ifadeleri Mu'tezile için de kullanan Eş'arî, burada her iki mezhebi sıfatlar konusunda aynı kabul etmektedir. Eş'arî'nin *el-İbâne*'de Cehmiyye ile Mu'tezile'yi aynı gördüğünü te'kit eden şöyle bir husus daha var: Eş'arî, Cehmiyye'nin görüşlerini reddettiği bölümde, onların önde gelenlerinden birisinin "Allah'ın ilmi kendisidir" görüşünü ileri sürdüğünü belirtir.<sup>250</sup> Görüldüğü üzere Eş'arî, Mu'tezile bilgini olan Ebu Huzeyl el-Allâf'a ait olduğu birçok kaynakta, hatta *Makâlât* adlı diğer eserinde bile yer alan bu görüşün sahibini Cehmiyye'nin önde gelenlerinden biri olarak takdim etmektedir. Dolayısıyla bir taraftan hâdis ve zâtın gayrı sıfât anlayışını kabul ettiği söylenen Cehm'e diğer taraftan da sıfatları nefiy izâfe edilmektedir.

Benzer şekilde Mâturîdî de, Allah'ın ezelde zâtını bileceği bir ilim sıfatının olmadığını söyleyerek sıfatları inkâr edenlerin Cehm'in görüşü olan isim ve sıfatların nefyi ve onların hâdis olduğu sonucuna ulaştıklarını söyler. Burada Mâturîdî birincisi, isim ve sıfatların nefyi; ikincisi ise, isim ve sıfatların hâdis olması şeklinde Cehm'e iki görüş nispet etmektedir.<sup>251</sup> Aslında eğer Cehm, sıfatları nefyediyorsa, nefyedilen bir şeyin

---

<sup>249</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, s. 130, 142, 143; Eş'arî, Cehmiyye'nin semî' ve basîr isimlerinin hakiki anlamda alınmayıp âlim manasında anlaşılması gerektiğini söylemeleriyle Hıristiyanlara benzemiş olduklarını savunur. Zira Hıristiyanlar da semî' ve basîr'i alîm mânasında almışlardı. Bkz. Eş'arî, *el-İbâne*, s. 130,151.

<sup>250</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, s. 130.

<sup>251</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 130.

hâdis olması imkânsız olduğundan kendisine ikinci görüşün nispet edilmesi anlamsız olmaktadır.

Burada Cehm'e gayr olan sıfât anlayışı ile birlikte sıfatları nefiy görüşü de nispet edilerek bir çelişkinin olduğu görülmektedir. Cehm'in görüşlerinde iki nokta göz önünde bulundurulduğunda kısmen de olsa bu çelişkinin ortadan kalkacağını söyleyebiliriz.

Birinci nokta, Eş'arî Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra Ehl-i sünnet'in safına geçer. Ehl-i sünnetin safına geçişinin akabinde, benimsediği itikadın Kur'an ve sünnette açıklanan sahabe, tabiûn ve Ahmed b. Hanbel'in itikadı olduğunu ifade eder ve bu itikadı açıklamak için *el-İbâne* adlı eserini kaleme alır.<sup>252</sup> Dolayısıyla Eş'arî Ehl-i sünnete geçişinin ilk zamanlarında yazdığı bu eserde, daha çok Hanbelî düşünceye yakındır.

Hanbelî firak geleneğinde çokça bahsedilen Cehmiyye kavramı ise daha farklı şekilde anlaşılmaktadır. Yani, Hanbelî kaynaklarda Cehmiyye kavramının kapsamı geniştir ve Mu'tezile de bu kapsama dâhil edilmiştir.<sup>253</sup> Ayrıca Cehm'in bazı konularda Mu'tezile'ye yakın görüşler ileri sürmesinden dolayı her iki grub da sıfatları nefyedenler olarak kabul edilmektedirler. Nitekim Hayyat da, Cehm'in halku'l-Kur'an görüşünden dolayı çoğunluk tarafından kendileriyle aynı görüldüğüne değinir.<sup>254</sup>

İkinci nokta ise, Cehm'in sıfât görüşüne karşı çıkan Eş'arî, Allah'ın gayrı olan zâtî bir sıfâtın, zâtının dışındaki bir varlıkta yaratıldığında, Allah'ın değil kendisinde ihdas olduğu varlığın sıfatı olacağını söyler.<sup>255</sup> Dolayısıyla Cehm'in savunduğu “zâtın gayrı ve hâdis sıfât görüşü”, Allah'ın sıfâtını tamamen inkâr etmek anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Mâturîdî de, her iki görüşü benzer kabul edip aynı kefeye koymaktadır ki aynı anda ikisini Cehm'e nispet etmektedir. Zira Cehm'in inandığı hâdis ilim sıfatı zâtın gayrıdır ve Allah'ın dışındaki bir varlıkta yaratıldığı için aslında O'nun sıfatı değildir. Dolayısıyla Mâturîdî açısından, hâdis ve zâtın gayrı bir ilim kabul eden Cehm'in, ilmi nefyeden Mu'tezile'den bir farkı kalmadığı için Mu'tezile'ye dâhil edilmesinde de bir

---

<sup>252</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, s. 52.

<sup>253</sup> W. M. Watt, *İslamic Philosophy and Theology*, New Brunswick and London: Division of Transaction Publishers, 2009, s. xiv-xv.

<sup>254</sup> Hayyat, *İntisâr*, s. 126.

<sup>255</sup> Eş'arî, *el-Lumâ'*, s. 99.

sakinca bulunmamaktadır. Hayyat'ın zâtın gayrı bir varlıkta yaratılan ilim sıfatının gerçekte Allah'ın değil, o sıfata mahall olan varlığın sıfatı olduğunu ileri sürerek bu yaklaşımı eleştirmesi<sup>256</sup> de yine bu noktayı te'kit etmektedir.

Cehmiyye ile ilgili kaynaklarda muhtelif ve bazen de birbirini nakzederek bilgiler yer almaktadır. Görüldüğü gibi bazen Cehmiyye'nin sıfatları tamamen inkâr ettikleri<sup>257</sup> bazen de hâdis olan veya zâtın gayrı olan bir ilim sıfatını kabul ettikleri nakledilmektedir.<sup>258</sup> Durum böyle olunca, doğru tespitlerde bulunmak için yakın dönemdeki kaynakları, bilginlerin sıfât anlayışlarını mukayeseli bir şekilde değerlendirmek gerekmektedir.

### 2.3. Şia

Erken dönemde Şia'nın muhalifleri onları genellikle Râfıza'nın bir alt kolu olarak zikrederken Şiî müellifler veya Şia'ya yakın müellifler de ayrı bir fırka olarak Şia'yı açıkça zikrederler. Bu bağlamda Mekhûl en-Nesefî, fırkaları altı ana gruba ayırıp, bu altı ana gruptan birinin Revâfıza olduğunu ve Şia'nın da Revâfıza'nın on iki alt kolundan biri olduğunu belirtir.<sup>259</sup> Benzer şekilde mezhepleri altı tane ana fırkaya ayıran Malatî de Şia yerine Râfıza kavramını tercih eder.<sup>260</sup> Eş'arî ise Şia'yı üç sınıfa ayırarak bunların Gâliyye, Râfıza ve Zeydiyye olduğunu söyler.<sup>261</sup>

Diğer taraftan Eş'arî'nin Râfîzî olarak nitelendirdiği<sup>262</sup> İbn-i Râvendî'ye göre ise beş ana mezhep vardır: Şiâ, Havâric, Mürctie, Mu'tezile, Ashâbu'l-Hadîs ve'r-Rivâye.<sup>263</sup> Aynı şekilde Şiî müellif Nevbahtî de bütün fırkaların usullerinin dört grupta

---

<sup>256</sup> Hayyat, *İntisâr*, s. 111, 107.

<sup>257</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, s. 130

<sup>258</sup> Eş'arî, *Makâlât*, II, s. 164

<sup>259</sup> Mekhûl en-Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, haz. Marie Bernand, Kahire, 1980, s. 61. Ona göre bu altı fırka Harûriyye, Revâfıza, Kaderiyye, Cebriyye, Mürctie ve Cehmiyye'dir.

<sup>260</sup> Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red*, thk. Muhammed Zeynum Muhammed Azab, Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1992, s. 16, 70. Malatî'ye göre bu altı ana fırka; Zenâdika, Cehmiyye, Kaderiyye, Mürctie, Revâfıza ve Harûriyye'dir.

<sup>261</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 66, 87, 129.

<sup>262</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 94.

<sup>263</sup> İbn-i Râvendî, *Fadîhatu'l-Mu'tezile*, s. 153. Oysa İbn-i Râvendî'nin bu tasnifini nakleden Mu'tezile kelamcısı Hayyat, Şia yerine daha çok Revâfıza kavramını kullanır. Bkz. Hayyat, *İntisâr*, s. 139, 140.

toplanabileceğini, bunların da Şia, Mu'tezile, Mürcie, Havaric olarak<sup>264</sup> tasnif edilebileceğini söyleyerek Râfıza yerine Şia kavramını kullanmayı tercih eder ve ilk sırada ona yer verir. Görüldüğü gibi Şia bilginleri olumsuz bir mâna çağrıştıran Râfıza isminin yerine kendileri için Hz. Ali'nin taraftarları anlamında olumlu bir mâna ihtiva eden Şia ismini kullanmayı tercih etmektedirler. Dolayısıyla biz de çalışmamızda bu hususu göz önünde bulundurarak kaynaklarda Râfıza'nın sıfat görüşü olarak zikredilen bilgileri de Şia başlığı altında ele alacağız. Ancak Eş'arî'nin Şia'nın alt fırkası olarak zikrettiği Zeydiyye'yi ayrı bir başlık altında inceleyeceğiz.

### 2.3.1. Zâid-Hâdis Sıfat Anlayışı

Kaynaklarda sıfatlar konusunda görüşleri yer alan en erken Şia fırkası Zürâriyye'dir. Zürâriyye, bir Şia kelamcısı olan Zürâre b. A'yen'e (150/767) nispet edilen ve Makâlât yazarlarının Râfıza'nın alt fırkası olarak kabul ettikleri bir gruptur.<sup>265</sup> Zürâriyye'nin sıfat görüşüne değinen Eş'arî'ye göre Zürâre b. A'yen, "Allah ezelde **bunu kendi zâtı için yaratıncaya** kadar semî', alîm ve basîr değildi" demektedir.<sup>266</sup> Zürâre'ye göre, Allah'ın daha sonra bu isimlerle nitelendirilmesinin "bunu kendisi için yaratması" durumuna bağlı olduğunu ifade eden Eş'arî, "bu" zamirinin kime/neye râci' olduğunu açıkça zikretmez. Fakat Eş'arî'nin önemli bir takipçisi olan Abdulkâhir el-Bağdâdî, Zürâriyye'nin görüşünü naklederken, "Allah ezelde kendi zâtı için hayat, ilim, irâde, kudret, sem' ve başarı yaratıncaya kadar hayy, âlim, mürîd, kâdir, semî' ve basîr değildir. Zâtı için bu sıfatları yarattıktan sonra hayy, alîm, kâdir, mürîd, semî' ve basîr oldu" der.<sup>267</sup> Diğer bir ifadeyle Zürâriyye, Allah'ın sıfatlarının insanların sıfatları gibi hâdis olduğunu iddia etmiş olmaktadır.<sup>268</sup> Dolayısıyla Eş'arî'nin kapalı bıraktığı zât için yaratılan şeyin hayat, ilim ve kudret gibi sıfatlar olduğu bu şekilde izah edilmektedir. Burada, zât için yaratılmış olan ilim ve kudret gibi sıfatlara inanmaları onların zâta zâid

<sup>264</sup> Ebû Muhammed Hasan b. Musa Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, thk. Abdulmunim el-Hafenî. Kahire: Dâru'r-Reşâd, 1992, s. 28.

<sup>265</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 100, el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s. 69. İbn-i Nedim, onun Şiâ'nın en büyük fakîh, muhaddis ve kelamcılarının biri olduğunu söyler. Bkz. İbn-i Nedim, *el-Fihrist*, s. 276; İsferrâinî, *et-Tebîr fi'd-Dîn*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983, s. 23; A.S. Tritton, *İslam Kelamı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983, s. 69

<sup>266</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 107.

<sup>267</sup> Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s. 69, 289.

<sup>268</sup> Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s. 201; İsferrâinî de Zürâriyye'nin mahlûkâtın sıfatları gibi Allah'ın da hâdis olan hayatı, ilmi, kudreti, sem' ve başarı olduğunu iddia ettiklerini söyler. Bkz. İsferrâinî, *et-Tebîr fi'd-Dîn*, s. 121.

sıfatlar kabul ettiklerini göstermektedir. Zira ilim ve kudret gibi zâttan farklı olarak kabul edilen mânalar zâta zâid ya da zâtın gayrı gibi iki farklı durumda bulunabilmesine rağmen Eş'arî'nin bunların zât için yaratıldığını ifade etmesi zâta zâid oldukları kanısını vermektedir. Dolayısıyla Zürâriyye Allah hakkında zâid ve hâdis olan sıfatlar ispat etmiş olmaktadır.<sup>269</sup> Nitekim Hayyat da Hişâm b. Hakem ve bir kısım Râfızî müşebbihenin hâdis olan ilim sıfatı kabul ettiğini söyler.<sup>270</sup> Diğer bir yerde o, Râfızîlerin çoğunluğunun ilmi muhdes kabul ettiklerini, önce gayr-ı âlim olan Allah'ın daha sonra âlim olduğuna inandıklarını belirtir.<sup>271</sup>

Zürâriyye, zâta zâid mânalar olarak bir takım sıfatların varlığını kabul etmekle birlikte, bu sıfatların hâdis olduğunu iddia etmeleri açısından Ehl-i sünnet bilginlerinden farklı yaklaşım sergilemektedir.

Erken dönem kaynaklarında sıfatlar konusundaki görüşlerine sıkça değinilen diğer bir Şîi bilgin ise Hişâm b. Hakem'dir.<sup>272</sup> Allah'ın bir ilimle âlim olduğunu söyleyen Hişâm,<sup>273</sup> ilim, kudret, sem' ve basar gibi zâta zâid bir takım sıfatlar kabul etmektedir. Hişâm'a göre, ilim ne Allah, ne onun gayrı ne de ondan bir parçadır. Çünkü bu bir sıfattır, sıfat ise vasıflanmaz. Eş'arî'ye göre Hişâm, diğer zâtî sıfatlar için de aynı görüşü ileri sürer. Bunun yanı sıra Eş'arî onun, aynı sebepten dolayı Kur'an'a hâlik veya mahlûk veyahut da gayr-ı mahlûk denilemeyeceği görüşünde olduğunu belirtir.<sup>274</sup> Hişâm'ın zât-sıfat ilişkisi bağlamında söylemiş olduğu “ sıfatların zâtın ne aynı ne de gayrı olduğu” cümlesi her ne kadar Ehl-i sünnet'in yaklaşımına benzerlik gösterse de ifade ettikleri mânalar biraz farklıdır. Çünkü Eş'arî, Hişâm'ın bu görüşünün illetini, onun “sıfatların vasıflanamayacağı” ilkesine dayandırır. Dolayısıyla Hişâm ilim, kudret gibi sıfatların vasıflanamayacağını düşündüğü için bu sıfatlar için zâtın aynıdır, gayrıdır, gibi nitelemelerde de bulunulamayacağını savunur. Hâlbuki “zâtın ne aynı ne

---

<sup>269</sup> Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s. 69, 289; Tritton, *İslam Kelamı*, s. 69.

<sup>270</sup> Hayyat, *İntisâr*, s. 60, 106.

<sup>271</sup> Hayyat, *İntisâr*, s. 6.

<sup>272</sup> Cafer es-Sadık (ö. 148/765) ve oğlu Musa el-Kâzım (ö. 183/799 ) dönemindeki Şia'nın önemli kelimcilerinden bir olan Hişâm b. Hakem önceleri Cehm'e intisap etmiş Cafer es-Sadık'la görüştüktan sonra Şia'ya geçmiştir. İmamet, tevhid ve diğer kelami konularda muhaliflerinin görüşlerine reddiye niteliğinde kaleme aldığı otuza yakın eseri olduğu söylenmekle birlikte bu eserler günümüze ulaşmamıştır. Mustafa Öz, “Hişâm b. Hakem”, *DİA*, Ankara, 1998, XVIII, s. 153-154.

<sup>273</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 108.

<sup>274</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 108.

de gayrı” ifadesiyle Ehl-i sünnet bir taraftan sıfatların hakikatini inkâra götüren nefiyden, diğer taraftan da Allah’ın sıfatlarını mahlûkâtın sıfatlarıyla aynı gören teşbih ve tecsimci yaklaşımdan uzaklaşmayı amaçlamıştır.

Hişâm’ın sıfât görüşüne değinen Hayyat ise daha çok onun Allah Teâlâ hakkında “hâdis bir ilim” iddia ettiği üzerinde durur. Hişâm, Hayyat’a göre, Allah’ın önce âlim değilken daha sonra âlim olduğunu söyler.<sup>275</sup> Eş’arî de Hişâm’ın “Allah’ın ezelde zâtıyla varlıkları bilmesini” imkânsız gördüğünü ve Allah’ın ezelde âlim olmayıp sonradan âlim olduğu görüşünü benimsediğini ifade eder. Zirâ mevcûd olan bir malûm olmaksızın âlim olunamayacağından eğer Allah ezelde âlim olsaydı bilinenler de ezelde mevcûd olacaktı. Yani âlim olmak için malumun mevcûd olması gerekiyorsa, ezelde âlim olmak için de ezelde malumun var olması gerekmektedir. Diğer taraftan Allah’ın ilmi ezelde var olsaydı kulların fiillerini imtihan ve deneme söz konusu olmazdı.<sup>276</sup> Dolayısıyla Allah’ın ezelde insanların fiillerini bilmesi de mümkün değildir. Hayyat, muhtemelen bu görüşlerinden hareketle birçok yerde Hişâm’ın, “Allah hâdis bir ilimle âlimdir” görüşünde olduğunu vurgular.<sup>277</sup> Hâlbuki Eş’arî, onun “sıfat vasıflanamaz” ilkesini dikkate alarak ilim ve kudret gibi sıfatlar için hâdis ve kadîm denilmesinin caiz olmayacağını savunduğunu belirtir.<sup>278</sup> Her ne kadar Hişâm, Eş’arî’nin bildirdiğine göre, sıfatların kadîm veya hâdis olduğu söylenemeyeceğini iddia etse de, onun hem ilim sıfatının varlığını kabul etmesi hem de imtihana aykırı olduğu gerekçesiyle Allah’ın ezelde bu sıfatla vasıflanmadığını söylemesi, “hâdis sıfat” düşüncesin zorunlu kılmaktadır. Zira ontolojik varlığı kabul edilen ve ezeli olmadığı söylenen bir şeyin hâdis olmasını kabul etmek kaçınılmaz olmaktadır. Dolayısıyla, Hayyat haklı olarak ısrarla onun “hâdis ilim” sıfatı kabul ettiğini ileri sürer.

---

<sup>275</sup> Hayyat, *İntisâr*, s. 60, 108.

<sup>276</sup> Eş’arî, *Makâlât*, I, s. 108.

<sup>277</sup> Hayyat, *İntisâr*, s. 60, 108, 109, 110.

<sup>278</sup> Eş’arî, *Makâlât*, I, s. 108. Burada Eş’arî, “ ilim hâdistir veya kadîmdir denilmesi mümkündür. Çünkü ilim bir sıfattır sıfat ise vasıflanamaz.” demektedir. Bu ifadede sebeple sonuç arasında bir çelişki söz konusudur. Çünkü eğer ilim için hâdis, kadîm gibi nitelemelerin söylenilmesi mümkün olsa bir sıfat olan ilim vasıflanmakta ve dolayısıyla “ çünkü o bir sıfattır sıfat ise vasıflanamaz” şeklinde sebep cümlesi anlamsız olmaktadır. Dolayısıyla Eş’arî’nin Hişâm b. Hakem’in sıfât görüşüyle ilgili verdiği bilgiler göz önünde bulundurulduğunda ve anlamlı bir sebep sonuç ilişkisinin oluşması için baştaki cümlenin “ ilim hâdistir veya kadîmdir denilmesi mümkün değildir” şeklinde olumsuz bir yapıda olması gerekir. Muhtemelen Eş’arî’nin eseri istinsah edilirken ya da tahkik esnasında cümlenin başında olup cümleye olumsuz anlam katan “lâ” edatı düşürülmüştür.

Fakat Hayyat, Hişâm'ın hâdis ilim düşüncesine yönelik eleştirilerini onun Allah'ı ezelde kâdir olarak kabul ettiği savından hareketle yapmaktadır. Yani Hayyat, Hişâmın ezeli kudreti kabul ettiğini düşünmektedir. Şöyle ki: Hişâm, şeylerin yaratılmadan önce *şey*' olarak nitelendirilemeyeceğini, ilmin ancak *şey*'e taalluk ettiğini, dolayısıyla da ezelde ilmin kendisine taalluk edeceği herhangi bir *şey*' olmadığından Allah'ın ezelde âlim olmayacağını iddia eder.<sup>279</sup> Hayyat ise eğer Hişâm bu görüşüyle “şeyler”in yaratılmadan önce mevcûdât addedilmemesini murad ediyorsa “bu doğrudur” der, ancak bir şeyin bilinmek için mevcûd olmasının zorunluluğunu kastediyorsa bunun kabul edilemeyeceğini söyler. Bu çerçevede Hayyat, sadece mevcûd olan şey'in malûm olması söz konusu ise aynı şekilde sadece mevcûd olan şeyin makdûr olacağını da kabul etmek gerekeceğini söyler. Dolayısıyla “şeyler” mevcûd iken *malûm*, mevcûd değilken *gayr-ı malûm* olarak nitelendiriliyorsa; aynı şekilde mevcûd iken *makdûr*, mevcûd değilken de *gayr-ı makdûr* şeklinde nitelendirilmesi gerekir. Böylece, Allah'ın ezelde âlim olmadığı kabul edildiğinde ezelde kâdir olmadığının da kabul edilmesi zorunlu olacaktır.<sup>280</sup> Bu eleştirileri dikkate alındığında Hayyat, Hişâm'ın kabul ettiğini düşündüğü “Allah ezelde kâdir” hükmünden hareketle yine ileri sürdüğü “Allah ezelde âlim değildir” görüşünü çürütmeye çalışmaktadır. Öyleyse o, Hişâm'ın Allah'ın ezeli olarak kâdir olduğunu kabul ettiğini düşünmektedir. Nitekim Eş'arî de Hişâm'ın “Allah'ın ezelde âlim olmadığını” iddia ettiğini belirtirken kudret sıfatıyla ilgili herhangi bir şey söylemez.

Hişâm hakkında erken dönem kaynaklarında yer alan bu bilgileri tedkik ettiğimizde onun sıfât görüşüyle ilgili üç hususun öne çıktığı söylenebilir. Birincisi, Ehl-i sünnet bilginleri gibi o da zâid sıfatlar kabul etmektedir. İkincisi, zât-sıfât ilişkisinin nasıllığı bağlamında, sıfatların zâtın ne aynısı ne de gayrısı olduğunu kabul etmektedir. Üçüncüsü ise, bir ilimle âlim olan Allah, ezelde âlim ismiyle nitelenemeyeceğinden dolayı hâdis bir ilme sahiptir. Böylece Hişâm, zât-ı ilâhî için zâid sıfatlar isbât etmek suretiyle Ehl-i sünnet'e yaklaşmakla birlikte zikredilen son görüşü dolayısıyla Ehl-i sünnet'in sıfât görüşünden ayrılmaktadır. Ayrıca ikinci sırada zikredilen hususta da Ehl-i sünnet ile Hişâm'ın görüşleri farklı değerlendirilebilir.

---

<sup>279</sup> Hayyat, *İntisâr*, s. 122

<sup>280</sup> Hayyat, *İntisâr*, s. 122-123

### 2.3.2. Ayn-Hâdis Sıfât Anlayışı

Şia bilginlerinden zâta zâid sıfatlar isbât edip bunların hâdis olduğunu düşünen Zürâre, Hişâm ve taraftarlarının yanı sıra, kök mânalarını kabul etmedikleri isimler isbât edip bunları hâdis görenler de bulunmaktadır. Bu ikinci yaklaşımı ileri sürenlere örnek olarak Şeytan et-Tâk (ö. 160/777) zikredilebilir. Eş'arî'ye göre o, Allah'ın câhil değil zâtında âlim olduğunu düşünmektedir. Şeytan et-Tâk'a göre, Allah'ın şeyleri bilmesi ancak onları irade ve takdir ettiğinde gerçekleşir, takdirden önce bilmesi imkânsızdır. Fakat Allah'ın bunları takdirden önce bilmemesi âlim olmadığından değil "şey" in ancak takdir ve irade gerçekleştikten sonra "şey" olmasıdır.<sup>281</sup> Yani Allah'ın takdir ve iradesinin taallukundan önce "şey" madûmdur ve maduma ilmin taalluk etmesi ise imkânsızdır. Aslında onun bu görüşleri Hişâm'ın yaklaşımına çok benzemektedir. Zira o da Hişâm gibi bir şeyin malûm olması için mevcûdiyetine gerekli görmektedir. Hâdî İlelhak, Allah'ın şey'i takdirden sonra bildiğini iddia eden dolayısıyla da O'nun ezelde âlim olmasını imkânsız görenleri eleştirmesine rağmen bunlar hakkında başka bir bilgi vermez.<sup>282</sup>

Onlar, madûmun malûm olmayacağını iddia etmekle, ezelde Allah'ın âlim ismiyle nitelenmediği gibi gayr-ı âlim olarak da nitelenemeyeceğini ispat etmeyi amaçlamaktadırlar. Her ne kadar Allah'ı "ezelde gayr-ı âlim" şeklinde nitelediklerine dair kaynaklarda bilgi yer almasa da, ezelde Allah'ın şeyleri bilemeyeceğini söylediklerinden dolayı Allah'ı bu şekilde vasıflandırmakla suçlanmışlardır.

Eş'arî'ye göre Râfıza'nın üçüncü fırkası da Allah'ın sıfatlarla ezeli olarak nitelendirilemeyeceğini, ancak mahlûkâtı yarattıktan sonra âlim, kâdir ve semî' şeklinde vasıflandırılabilirliğini iddia etmektedirler. Bu gruba göre, hiçbir şey yok iken Allah'ın ilim ve kudretle vasıflanması mümkün değildir. Benzer şekilde Eş'arî'nin zikrettiği dokuz gruptan dördüncüsü de Allah'ın ezelde hayy olmadığını daha sonra hayy olduğunu iddia etmektedir.<sup>283</sup>

---

<sup>281</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 107.

<sup>282</sup> Hâdî İlelhak, *Mecmûu Resâil*, s. 89.

<sup>283</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 107. Burada Eş'arî, Şeytan et-Tâk gibi Râfıza'nın başka bir grubunun daha Allah'ın bir şeyi irade ettikten sonra bildiğini iddia ettiklerini zikretmektedir.



Zât-sıfât ilişkisi probleminin ortaya çıktığı döneme çok yakın olan iki Şia kelamcısının özellikle Allah'ın ezeli olarak eşyayı veya insanın fiillerini bilmediğini temellendirmek için gösterdikleri çaba gözden kaçmamaktadır. İnsanın fiillerinin ezelde bilinmesini imtihana aykırı gören Hişâm, Allah'ın ezelde bilmemesinin noksanlıktan kaynaklanmadığını, sadece mevcûda ilmin taalluk ettiğini söylemek suretiyle ispat eder. Şeytan et-Tâk ise, bir şeyin bilinmesi için irade ve takdir edilmiş olmasını şart koşar. İrade ve takdir ezeli olmayıp sonradan gerçekleştiğine göre bilmenin taalluku da ezeli değildir. Böylece her iki bilgin de her şeyin ezelde Allah'ın ilminde bulunmasının veyahut ezeli bir kaderin inkârını Allah'a noksanlık ilişmeyecek şekilde izah etme gayreti içindedirler. Dolayısıyla, bu bilginlerin Allah'ın ilim sıfatına yönelik görüşlerinin teşekkülüne kaderi inkâr fikrinin öncülük ettiği ve temel oluşturduğu görülmektedir. Bu durumun zât-sıfât ilişkisi probleminin kaderle olan bağlantısını ortaya koyduğu söylenebilir.

### **2.3.3. Ayn-Kadîm Sıfât Anlayışı**

Şia zât-sıfât ilişkisi bağlamında birçok farklı anlayışı içinde barındırabilmiştir. Şia'nın alt gruplarında birbirinden çok uzak olan anlayışları benimseyen fırkalar bulunmaktadır. Bu çerçevede kaynaklarda, sıfatları zâid ve hâdis kabul eden gruplarının yanı sıra Mu'tezile gibi zâtın aynı ve kadîm olarak gören Şia fırkalarına rastlamak da mümkündür. Râfıza'nın sıfatlar konusunda dokuz gruba ayrıldığını belirten Eş'arî, bunlardan sekizinci grubun bir kısmının "Allah'ın ezelde zâtıyla âlim olduğu" görüşünü savunduğunu zikreder. Yine Eş'arî bunlardan dokuzuncu grubun da Allah'ın ezelde hayy, kâdir olduğunu söylemekle teşbihi nefyetmeye meylettiklerini söyler. Bu gruba göre Allah'ın hâdis bir ilme sahip olması da mümkün değildir.<sup>284</sup>

### **2.3.4. Mutlak Nefiy Anlayışı**

Teşbihe tepki olarak ortaya çıkan ve İsmailiyye diye de adlandırılan Şia'nın alt fırkası olarak kabul edilen Bâtıniyye, Allah'ın insanların nitelendiği isim ve sıfatlarla vasıflandırılmasına karşı çıkar. Bu yüzden onları Mutlak Nefiy başlığı altında inceyeceğiz.

---

<sup>284</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 108.

Mâturîdî, Bâtıniyye'nin teşbih endişesiyle sıfatların yanı sıra isimleri de nefyettiklerini, Allah'ın zâtî isim ve sıfatı olmadığını savduklarını haber verir. Hâlbuki Mâturîdî'ye göre, onlar "Allah'ın zâtî ismi yoktur" demekle kendi kendilerini çürütmektedirler. Çünkü Allah da zâtî bir isimdir. Diğer bir yerde Mâturîdî, onların lafza-i celal dışında mübdi' gibi bazı isimleri de kabul ettiklerini söyler.<sup>285</sup>

Eş'arî İsmailiyye'yi Râfıza'nın bir alt kolu olarak zikretmekle birlikte,<sup>286</sup> bu grubun sıfât görüşüne ayrıca değinmez.

Muahhar dönem Makâlât yazarlarından Şehristânî de ilk dönem Bâtıniyye'sinin, düşüncelerini felsefecilerin fikirleriyle mezcedip bu metodla kitaplarını telif ettiklerini söylemektedir. Yine o, Bâtıniyye'nin Allah'a mevcûd–gayrı- mevcûd, âlim-câhil, kâdir-âciz" gibi nitelermelerde bulunmayı yanlış gördüğünü ve bütün sıfatlar hakkında benzer yaklaşım sergilediklerini vurgular. Onlar, hakiki mânada isimleri ve sıfatları isbât etmenin Allah ile diğer varlıklar arasında bir cihette hakiki ortaklığı ve benzerliği zorunlu kıldığı gerekçesiyle isimleri ve sıfatları gerçekte nefyedip ilâhî zâtın sıfatlardan tamamen uzak olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>287</sup>

Bâtıniyye bu konuda görüşlerini desteklemek için Muhammed el-Bâkır'dan (ö. 114/733) şunu nakletmektedirler: "Allah âlimlere ilim verdiği zaman kendisine âlim denilir, kâdirlere kudret verdiği zaman kendisine kâdir denilir. Yani Allah ilim ve kudreti vermesi mânasında âlim ve kâdirdir yoksa ilim ve kudrete sahip olması veyahut ilim ve kudretle vasıflanması anlamında değil."<sup>288</sup> Bâtınîler'in, Muhammed el-Bâkır'a dayandırdıkları bu görüşten onun Allah'ın âlim, kâdir gibi isimlerle nitelendiren ayetleri reddetmediği sadece farklı şekilde yorumladığı anlaşılmaktadır. Ancak onlar, Bakır'ın söylediklerini mutlak anlamda isim ve sıfatları nefyeden bu yaklaşımlarına bir dayanak şeklinde sunmaktadırlar.

Erken dönem kelim kaynaklarında teşbihe karşı çıkararak mutlak anlamda Allah'a isim ve sıfat nisbet edilemeyeceği görüşü Bâtıniyye'nin yanı sıra genelde filozoflara da nispet edilmektedir.

---

<sup>285</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, s 162-163.

<sup>286</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 98.

<sup>287</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s.147.

<sup>288</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 147.

Eş'arî, bazı filozofların Allah'ın âlim, kâdir, hayy, semi' ve basîr olarak nitelendirilemeyeceğini söylediklerini nakleder. Çünkü böyle bir adlandırmada ezeli olan Allah ile kendisi dışındaki varlıklar arasında bir ortaklık söz konusu olacaktır.<sup>289</sup> Benzer şekilde Mâturîdî de, bir kısım İslam mensuplarının Allah'a kendisiyle vasıflanacağı zâtî bir sıfat ve kendisiyle bilineceği zâtî bir isim nispet etmediklerini söyler. Zira bu durumda diğer varlıklara nispet edilen isim ve sıfatlarla nitelenmiş olur ki, bu da benzeşmeyi gerektirir. Dolayısıyla bu düşünce mensuplarına göre Allah için âlim, kâdir ve şey gibi isimler kullanmak caiz değildir.<sup>290</sup>

Mâturîdî, isim ve sıfatları nefyeden filozofların bu görüşleriyle ta'tili kabul etmiş olmayacaklarını belirtir. Çünkü ona göre, filozoflar Allah'a akl, asl gibi mânalar izâfe etmekte ve dolayısıyla zâta bir mâna isbât eden herkes ta'tili reddetmiş olmaktadır.<sup>291</sup>

Görüldüğü gibi "mutlak nefiy" olarak ifade ettiğimiz bu anlayış mensupları her ne kadar bazı isimleri ve isimlerin kök mânaları olan sıfatları nefyetseler de, bunların Allah'a hiçbir isim ve mâna izâfe etmedikleri söylenemez. Zaten hiçbir ismi ve niteliği olmayan bir ilah bilinemez. Kaldı ki sıfatları nefyetmekle ön plana çıkan İslam bilginleri teşbih ve cebr gibi meselelerdeki hassasiyetlerinden dolayı bazı isim ve sıfatları kabul etmemekle birlikte Allah'a birçok isimlerin nispet edildiği Kur'an-ı Kerim'i az ya da çok bilmektedirler ve delil olarak kabul etmektedirler. Burada bilinmesi gereken önemli husus da, bu bilginlerin Kur'an'da geçmesine rağmen âlim veyahut kâdir gibi bazı isimleri ve bunların kökleri olan ilim ve kudretin hakikatını kabul etmemeleri Sünnîlerin tepkisine yol açmıştır. Zaman zaman aşırıya varan tepkiler bu bilginler hakkında bütün isim ve sıfatları nefyettikleri şeklinde genelleştirmelerin yapılmasına da zemin hazırlmıştır.

Sonuç olarak, Erken dönem Şia'sında sıfatlar konusunda çok farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bunlar dört ana grupta toplanabilir. Birincisi, teşbihe düşme endişesiyle felâsife gibi hem isimleri ve sıfatları inkâr edenler; ikincisi, Mu'tezile gibi zâid sıfatları nefyedip sadece isimlerin ezeliyetini isbât edenler; üçüncüsü, zâid sıfatları isbât etmekle

---

<sup>289</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 240.

<sup>290</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 118, 159.

<sup>291</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, s 91-92.

birlikte bunların hâdis olduğunun iddia edenler; dördüncüsü, zâid sıfatları nefyedip sadece isimleri kabul eden ancak bu isimleri de hâdis sayanlar.

## 2.4. Zeydiyye

Zeydiyye'nin sıfât görüşlerinde diğer meselelerde olduğu gibi zaman içinde Mu'tezile'ye bir kaymanın olduğu görülmektedir. Bu yüzden Zeydiyye'nin ilk dönemdeki sıfât anlayışı ile erken dönemin sonlarına doğru benimsediği sıfât anlayışı arasında bazı farklılıklar görülmektedir.

### 2.4.1. Zâid-Kadîm Sıfât Anlayışı

Ehl-i sünnet bilginlerinin zât-sıfât ilişkisine benzer bir yaklaşım sergileyen başka fırkaların da mevcûd olduğunu erken dönem kaynaklarından Eş'arî'nin *Makâlât*'ında görebiliyoruz. Eş'arî, Zeydiyye'nin sıfatlar konusunda iki gruba ayrıldığını belirtir ve bunlardan birincisi olan Süleymaniyye'nin lideri Süleyman b. Cerir ez-Zeydî<sup>292</sup> ve ashabının görüşlerini nakleder. Bunlara göre Allah, zâtının ne aynısı ne de gayrısı olan bir ilimle âlim ki bu ilim aynı zamanda şeydir, yine zâtının ne aynısı ne de gayrısı olan bir kudretle kâdirdir. Eş'arî, hayat, sem' ve basar gibi diğer sıfât-ı zât veya sıfât-ı nefis içinde de aynı görüşü benimsediklerini belirtir.<sup>293</sup>

Ceririyye'nin âlim, kâdir gibi zâtî isimlerin ezeliyetini kabul ettiğine dair bir bilgi vermemekle birlikte fiilî isimlerle ilgili görüşlerini naklederken Eş'arî, bunların "Allah'ın ezeli olarak kârih, râzî ve sâhit (kızan)" olduğunu iddia ettiklerine değinmektedir.<sup>294</sup> Öyleyse Eş'arî her ne kadar Süleymâniyye'nin zâtî isimlerin ezeliğine inandığını açıkça belirtmese de, fiilî isimler hakkındaki görüşünden hareketle onların zâtî isimleri de ezeli olarak kabul ettiği söylenebilir. Çünkü fiili isimleri ezeli kabul edenler evleviyetle zâtî isimleri de ezeli kabul ederler. Fakat Süleymaniyye'nin, isimlerin kök mânaları olan zâtî veya fiilî sıfatları yani zâid sıfatları ezeli kabul ettiğine dair Eş'arî'nin *Makâlât*'ında herhangi bir bilgiye rastlamadık.

<sup>292</sup> Süleymân b. Cerir ez-Zeydî, Zeydiyye fırkalarından biri olan Süleymâniyye'nin kendisine nispet edildiği şahıstır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, s. 22, 62; İsfârîni, *et-Tefsîr fi'd-Dîn*, s. 28; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 119-120; Muhammed Aruçi, "Süleyman b. Cerir ez-Zeydî", *DİA*, Ankara, 2010, XXXVIII, s. 82; Wilferd Madelung, "Suleyman b. Djarîr al-Rakkî", *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, Leiden: Brill, 1997, c. IX, s. 824.

<sup>293</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 138, 224; Wilferd Madelung, "Suleyman b. Djarîr al-Rakkî", s. 824.

<sup>294</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 138.

Zeydiyye'nin önde gelen bilginlerinden Hâdî İlelhak da, fiilî sıfatların muhdes olduğu konusunda Süleyman b. Cerîr'in dışında kendilerine muhalefet edenin olmadığını zikreder. Ona göre Süleyman b. Cerîr, Allah'ın kendisine karşı çıkacağını bildiği kimselere ezelde sâhit (kızan), kendisine itaat edeceğini bildiği kimselere ezelde râzidir.<sup>295</sup>

İbn-i Râvendî, Hişâm b. Hakem'in ilim sıfatı ile ilgili görüşlerini naklederken onun zatından dolayı veya kadîm bir ilimle âlim olmayı reddettiğini söyler. Burada İbn-i Râvendî, Hişâm'ın reddettiği bu iki görüşten zatından dolayı âlim olmayı Mu'tezile'ye, kadîm bir ilimle âlim olmayı ise Zeydiyye'ye nispet eder.<sup>296</sup> İbn-i Râvendî'nin kadîm sıfat görüşünü kendisine nispet ettiği Zeydiyye, büyük bir ihtimalle Süleymaniyye fırkasıdır. Zira Eş'arî'nin, sıfatlar konusunda iki gruba ayrılan Zeydiyye'den sadece birinci grup olan Süleymâniyye'nin zât-ı ilâhî için zâid sıfatlar kabul ettiğini bildirdiği yukarıda belirtilmişti. Böylece Süleymâniyye'nin zâtî sıfatları ezeli mi yoksa hâdis mi kabul ettiği hususunda Eş'arî'nin eksik bıraktığı bilgiyi İbn-i Râvendî ve onun görüşlerini nakleden Hayyat'tan öğrenmiş bulunuyoruz.

Süleymâniyye fırkasının zât-sıfat ilişkine yaklaşımları Ehl-i sünnet'in sıfat yaklaşımıyla büyük ölçüde benzerlik gösterirken özellikle de İbn-i Küllâb'ın sıfat anlayışıyla aynı olmasına rağmen Şehristânî Sıfatiyye arasında bu fırkayı zikretmez. Dahası ne bu fırkanın ne de genel olarak hiçbir Zeydiyye fırkasının sıfat görüşlerine değinmez.<sup>297</sup> Çünkü Şehristânî İslâmî fırkaların tasnifinde sıfat ve tevhid(1); kader ve adl (2); va'd, va'id, esmâ ve ahkâm (3); sem', akıl, imâmet ve risâlet(4) olmak üzere dört ana kâideyi esas alır. Daha sonra bu kaideler çerçevesinde mezhepleri dört ana fırka olarak sınıflandırır: Sıfâtiyye, Kaderiyye, Havâric ve Şia.<sup>298</sup> Görüldüğü gibi Şehristânî fırkaları, daha önce zikrettiği dört kâideden hangisi ya da hangileri merkezli ortaya çıktığına bağlı olarak tasnif etmektedir. Zeydiyye ve alt fırkalarında ise diğer Şia fırkalarında olduğu gibi asıl vurgu ya da merkezî inancı, ilahî sıfat ve tevhid değil, imâmet düşüncesi oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle Zeydiyye fırkalarının çıkış noktası ya da ayrı mezhep olarak kabul edilmeleri sıfatlar konusundaki değil imâmet

<sup>295</sup> Hâdî İlelhak, *Mecmûu Resâil*, s. 200.

<sup>296</sup> İbn-i Râvendî, *Fadîhatu'l-Mu'tezile*, s. 143; Ayrıca bkz. Hayyat, *İntisâr*, s. 108.

<sup>297</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 115-121.

<sup>298</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 2-4.

konusundaki farklı görüşleridir. Bu yüzden Zeydiyye ve Şia toplamda beş tane farklı sıfat anlayışını içinde barındırmaktadır. Eğer ilahi sıfatlar meselesi ya da tevhid merkezli bir konuma sahip olsaydı bu kadar farklı anlayışın görülmesi mümkün olmazdı.

#### 2.4.2. Ayn- Kadîm Sıfat Anlayışı

Zeydiyye'nin sıfatlar konusunda iki fırkaya ayrıldığını belirten Eş'arî, ikinci fırkanın Allah'ın ilimsiz âlim, kudretsiz kâdir, hayatsız hayy, sem'siz semî' ve basarsız basîr olduğu görüşünü benimsediğini söyler. Eş'arî'ye göre bu fırkanın diğer zâtî sıfatlar hakkındaki görüşleri de bu doğrultudadır. Bu fırka, Allah'ın ezeli olarak mürîd, kârih, râzî, sâhit olduğunu söylemekten kaçınırlar.<sup>299</sup> Dolayısıyla bu fırka da tıpkı Mu'tezile gibi zâtî sıfatlar için zâta zâid mânalar kabul etmemekte ve fiili sıfatların ezeli olmasına karşı çıkmaktadır.

Eş'arî, Ehl-i sünnet'in sıfat anlayışına yakın görüşler ileri süren Zeydiyye'nin birinci fırkasının Süleyman b. Cerir ve taraftarları olduğunu ifade etmesine rağmen Mu'tezile'nin sıfat yaklaşımını yansıtan ikinci fırkanın müntesiplerinin kimler olduğuna değinmez. Ancak kendisinden önce yaşamış olan Zeydî bilginlerden Kasım b. İbrahim er-Ressî ve onun torunu Hâdî İlelhak Yahya b. Hüseyin b. Kasım b. İbrahim'in sıfatlarla ilgili görüşleri incelendiğinde onun zikretmiş olduğu anlayışın ikinci fırkanın görüşlerine muvafık olduğu görülmektedir.

Allah'ı bilmenin aklî olduğuna dikkat çeken er-Ressî, marifetin isbât ve nefiy olmak üzere iki şekilde olduğunu belirtir. Ona göre isbât, Allah'ı yakînen kabul etmek ve ikrar iken nefiy ise teşbihin O'ndan nefyedilmesidir. Teşbihîn nefyedilmesinin de tevhid olduğunu ifade eden er-Ressî, teşbihi nefyetmenin üç şekilde olduğunu söyler:

1. Allah'ın zâtı ile mahlûkâtın zâtı arasında
2. Allah'ın sıfatları ile mahlûkâtın sıfatları arasında. Bu, kadîm olan Allah'ın muhdeslerin sıfatlarıyla nitelenmemesi içindir.

---

<sup>299</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 138.

3. Allah ile kulların fiilleri arasında. Bu da kadîmin fiilinin muhdeslerin fiillerine benzetilmemesi içindir.<sup>300</sup>

Tevhid konusunda daha çok teşbihin reddi, Allah'ın hiçbir yönden mahlûkâta benzetilmemesi gibi hususlar üzerinde duran er-Ressî, zât-sıfât ilişkisine yönelik görüşleriyle ilgili ayrıntılı bir değerlendirmede bulunmaz. Ancak onun ilim ve kudret gibi sıfatları, Allah'a nispet ettiği görülmektedir. Söz gelimi, "Allah'ın eli onların eli üzerindedir"<sup>301</sup> mealindeki ayette geçen "yedullah" izâfetini "kudretihî" şeklinde yorumlar.<sup>302</sup> Dolayısıyla er-Ressî'nin sıfât düşüncesinde Mu'tezile etkisini ya da paralelliğini bulmak çok zor görünmektedir. Nitekim er-Ressî'nin çağdaşı Mu'tezile bilgini Hayyat, Hişâm'ın reddettiği iki görüşten zatından dolayı âlim olmayı Mu'tezile ile ilişkilendirmesi ve kadîm bir ilimle âlim olmayı da Zeydiyye ile ilişkilendirmesi, Zeydiyye'nin sıfât yaklaşımının onun döneminde daha Mu'tezile'ye kaymamış olduğunu göstermektedir.<sup>303</sup>

Diğer önemli bir Zeydî bilgin Hâdî İlelhak'a göre Allah ezelde âlim ve kâdir olup sonsuza kadar da âlim ve kâdir olacaktır. Ona göre, Allah'ın kudret, ilim, sem' ve başarı vardır. Ancak bu, ikinci bir şeyin Allah'a izâfesi anlamına gelmemelidir.<sup>304</sup> Zira ona göre "Allah'ın ilmi vardır" ifadesi bir kaç mânada kullanılmaktadır:<sup>305</sup>

1. Allah'ın peygamberlere indirdiği, yine onlara ve tabilerine öğrettiği bir ilmi vardır. Kur'an, İncil, Tevrat, Zebur. O, bu anlamıyla ilmi Allah hakkında kullandıklarını söyler.
2. Allah'ın eşyaya "âlîm" olması yani bilmesi, gizli veya aşikâr hiçbir şeyin O'ndan saklanamayacağını, olacakları da bilici olması anlamına gelmektedir ki Hâdî, bu anlamıyla da ilmi istimal ettiklerini söyler.
3. "Allah olacak olan halleri kendisi vasıtasıyla bileceği zâtının dışında bir ilme sahiptir" ifadesinde kastedilen mânada da ilim kullanılmaktadır.

---

<sup>300</sup> Kasım b. İbrahim b. İsmail er-Ressî, *Usûlü'l-Adl ve't-Tevhîd*, (nşr. Muhammed İmâre, *Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde), Kahire: Dâru's-Şurûk, 1988, c. I, s. 126.

<sup>301</sup> Fetih, 48/10.

<sup>302</sup> er-Ressî, *el-Adl ve't-Tevhîd ve Neşyu't-Teşbih*, s. 135. Kudreti Allah'a izâfe ettiği başka bir örnek için bkz. er-Ressî, *el-Adl ve't-Tevhîd ve Neşyu't-Teşbih*, s. 136.

<sup>303</sup> Hayyat, *İntisâr*, s. 108.

<sup>304</sup> Hâdî İlelhak, *Mecmû Resâil*, s. 88.

<sup>305</sup> Hâdî İlelhak, *Mecmû Resâil*, s. 135.

İlk iki mânanın hakk olduğunu söyleyip Kur'an'dan örnekler gösteren Hâdî İlelhak üçüncü mânayı kabul etmez.<sup>306</sup>

Benzer şekilde o, ilim ve kudretin ezeli olduğunu söylemesine rağmen bu durumu farklı şekilde yorumlamaktadır. Hâdî İlelhak, 'ilim ve kudret ezeli iki sıfattır' dedikten sonra bu ifadeyle neyi kastettiklerini şöyle açıklar: "Bizim 'iki sıfat kadîmdir' sözümüzün Allah'ın kendisiyle beraber olup nitelendirildiği sıfatının olması; sıfat ya da mevsûf olması, Allah'ın dışında meçhul ya da marûf bir şeyin olması şeklinde anlaşılması gerekir. Biz "iki sıfat" sözümüzle, bu iki sıfatın muhdes veya mükevven olmadığını; o ikisinin zât, zâtın da onlar olduğunu kastediyoruz. O halde Allah zâtıyla âlimdir, kudretiyle kâdirdir."<sup>307</sup>

Bu sözleriyle Hâdî İlelhak, sıfatın, "zâtla beraber olup zâtın kendisiyle nitelendiği şey" veya "zâtın dışındaki bir şey" şeklinde anlaşılması gerektiğini söyleyerek Ehl-i sünnetin ve zâtın dışında hâdis sıfatlar kabul edenlerin sıfat anlayışlarını açıkça reddeder. Daha sonra da o, "iki sıfatın Allah, Allah'ın da onlar olduğunu" belirterek el-Allâf'ın sıfat düşüncesine yaklaştığını gösterir. Fakat o bu benzerlikle birlikte, el-Allâf gibi "zâtının aynısı olan bir ilimle âlim" ifadesi yerine Mu'tezile'nin çoğunluğunun sıfatlar konusundaki yaklaşımını ifade eden "zâtıyla âlim" ve "zâtıyla kâdir" cümlelerini kullanır.

O, sıfatlar konusunda benimsediği görüşü net bir şekilde ortaya koymak için yaklaşımları beşe ayırır:

1. Allah'ın ilmi ve kudretinin muhdes olduğunu; ya da gayr-ı âlim ve kâdir iken daha sonra Allah'ın bilici ve güç yetirici olduğunu söyleyen kimsenin büyük bir söz söylediğini ifade ederek eleştirir.<sup>308</sup>

2. İlim, kudret, sem' ve basarın Allah'ın sıfatları olduğunu; Allah'ın, mahlûkâtını yaratmadan ve hiç kimse de bu sıfatlarla vasıflanmadan önce ezelde bunlarla nitelendiğini söyleyen ve yine bunların Allah'ın ne aynı ne de gayrı olduğunu iddia eden kimselerin görüşü. Ona göre bu görüşü benimseyenler de çirkin ve yalan bir söz söylemiş ve açık bir günah işlemişlerdir.<sup>309</sup> Böylece Hâdî İlelhak açıkça Ehl-i sünnet'in sıfat anlayışını yanlış bulduğunu izah etmektedir.

---

<sup>306</sup> Hâdî İlelhak, *Mecmûu Resâil*, s. 135.

<sup>307</sup> Hâdî İlelhak, *Mecmûu Resâil*, s. 197.

<sup>308</sup> Hâdî İlelhak, *Mecmûu Resâil*, s. 88.

<sup>309</sup> Hâdî İlelhak, *Mecmûu Resâil*, s. 88-89.



3. Allah'ın ilim, kudret, sem' ve basarı bulunmadığını söyleyenleri şiddetli bir şekilde eleştirir.<sup>310</sup>

4. "Allah'ın ilmi vardır ya da yoktur" denilemeyeceğini iddia edenler de ona göre yanlış yapmışlardır.<sup>311</sup>

5. "Allah'ın ilmi O'dur, kudreti O'dur, sem'i O'dur, basarı O'dur" diyenler ona göre, bu konuda doğru görüşte olanlardır.<sup>312</sup>

Dolayısıyla, diğer yaklaşımları reddeden Hâdî İlelhak'ın sıfatlar konusunda Mu'tezilî el-Allâf'ın görüşünü benimsediği açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Bu görüşüyle aslında o, her ne kadar Mu'tezile'nin sıfat anlayışını benimsemiş olsa da, görüşünü ifade etmede Mu'tezile ile el-Allâf arasında bir söylem geliştirdiği dikkat çekmektedir. Zira o, bir taraftan el-Allâf'ın görüşünün iki yönünü oluşturan "Allah bir ilimle âlimdir" ve "ilmi zâtıdır" önermelerinden sadece "ilmi zâtıdır"ı almakta, diğer taraftan da el-Allâf'ın "Allah bir ilimle âlimdir" önermesi yerine Mu'tezile'nin "Allah zâtıyla âlimdir" önermesini kullanmayı tercih eder. Böyle bir söylem geliştirmesinde, tıpkı el-Allâf gibi Kur'an-ı Kerim'in Allah'ın ilminden bahseden ayetlerinin önemli ölçüde etkisinin bulunduğu söylenebilir.

Allah'ın sem' ve basarı bulunduğunu<sup>313</sup> söylemesine rağmen Hâdî İlelhak, semî' ve basîr isimlerinin mânasını ifade etmede Mu'tezilî çoğunluğa yakındır. Bu bağlamda o, semî' isminin dört anlamda kullanılabileceğini söyleyip bunları "âlim", "dualara cevap veren", "şükürü mükâfatlandırma" ve "seslere kulak verme ya da seslerin dalgalarının kulaktan içeri girmesi" şeklinde ifade ettikten sonra ilk üç mânanın Allah hakkında caiz olup dördüncü mânanın kullanılmasını doğru bulmaz.<sup>314</sup> Benzer bir yaklaşımla Hâdî İlelhak, basîr isminin iki mânada kullanılabileceğini belirtir. Birincisi, alîm mânasında; ikincisi ise, gözle bakma ve görme anlamındadır. Basîr isminin birinci mânada Allah hakkında kullanılması caiz, ikinci mânada kullanılması ise O'nun mahlûkâta benzetilmesine yol açtığı için uygun değildir.<sup>315</sup>

---

<sup>310</sup> Hâdî İlelhak, *Mecmûu Resâil*, s. 89.

<sup>311</sup> Hâdî İlelhak, *Mecmûu Resâil*, s. 89.

<sup>312</sup> Hâdî İlelhak, *Mecmûu Resâil*, s. 89.

<sup>313</sup> Hâdî İlelhak, *Mecmûu Resâil*, s. 88.

<sup>314</sup> Hâdî İlelhak, *Mecmûu Resâil*, s. 140-141.

<sup>315</sup> Hâdî İlelhak, *Mecmûu Resâil*, s. 143-144.

Hâdî İlelhak hem semî' hem de basîr ismini genelde âlim mânasında kabul ettiğine göre bu açıdan da onun Mu'tezile'nin çoğunluğu ile aynı çizgide olduğu söylenebilir. Zira Mu'tezile de daha önce ifade edildiği gibi genel olarak semî' ve basîr isimlerini âlim mânasında yorumlamaktadır.

Zeydiyye ile Mu'tezile'nin sıfât görüşlerinin yanı sıra diğer konulara ilişkin görüşlerinin de paralellik gösterdiği dikkat çeken bir husustur. Öyle ki bu benzerlik Mu'tezile'nin el-menzile beyne'l-menziletayn dışındaki beş esası, Kasım b. İbrahim er-Ressî ve Yahya b. Hüseyin'den itibaren birçok Zeydî bilginin eserlerinde de ele alınmaktadır. Bu konuların ele alınması esnasında görüşlerini desteklemek isteyen Zeydî bilginler, kendi bilginlerinin yanı sıra Mu'tezile bilginlerinin görüşlerini de naklederler.<sup>316</sup> Mu'tezile ile Zeydiyye arasındaki fikri yakınlaşmayı ya da paralelliği, Zeyd b. Ali'nin Vasıl b. Ata'dan Mu'tezilenin ilkelerini almış olduğu görüşünden hareketle hicri I. Asrın sonları ile II. asrın başlarından itibaren başlatanlar bulunmakla birlikte, bu iki âlimin bir araya geldiklerine dair sağlam ve güvenilir tarihi bir kaynağın olmayışı bu yakınlaşmanın daha sonraki dönemlerde başladığı kanaatini uyandırmaktadır. Nitekim ilk dönemlerdeki Ebû Carûd b. Ziyad b. Münzir (ö. 150/767), Hasan b. Salih b. Hay (ö. 168/784) ve Süleyman b. Cerir gibi Zeydî âlimlerinin görüşlerinin Mu'tezile'den farklı olması da bunu te'kit etmektedir. Kendisinden önceki Zeydî bilginlerden bazıları teşbihin reddi ve halku'l-Kur'an gibi birkaç konuda Mu'tezile ile aynı görüşleri ileri sürmüş olmakla beraber tam anlamıyla Mu'tezile'ye bir fikri yakınlık gösteren ilk Zeydî âlimin Kasım b. İbrahim er-Ressî olduğu söylenebilir. Bu anlamda Kasım b. İbrahim er-Ressî Zeydiyye -Mu'tezile etkileşimine zemin hazırlamıştır.<sup>317</sup> Ancak görüldüğü gibi sıfât anlayışı konusunda er-Ressî'nin Mu'tezilî düşünceden etkilendiğini açık bir şekilde gösteren bilgilere rastlanılmamaktadır.

Bu bağlamda Zeydiyye'nin sıfât görüşünün Süleyman b. Cerir gibi ilk dönem bilginlerinde Ehl-i sünnet düşüncesine paralellik gösterirken Hâdî İlelhak ve sonrası Zeydî bilginlerde ise Mu'tezilî anlayışa paralel bir seyir izlediği söylenebilir. Ayrıca Eş'arî, Mu'tezile'nin sıfât görüşünü naklederken aynı görüşü benimseyenler arasında

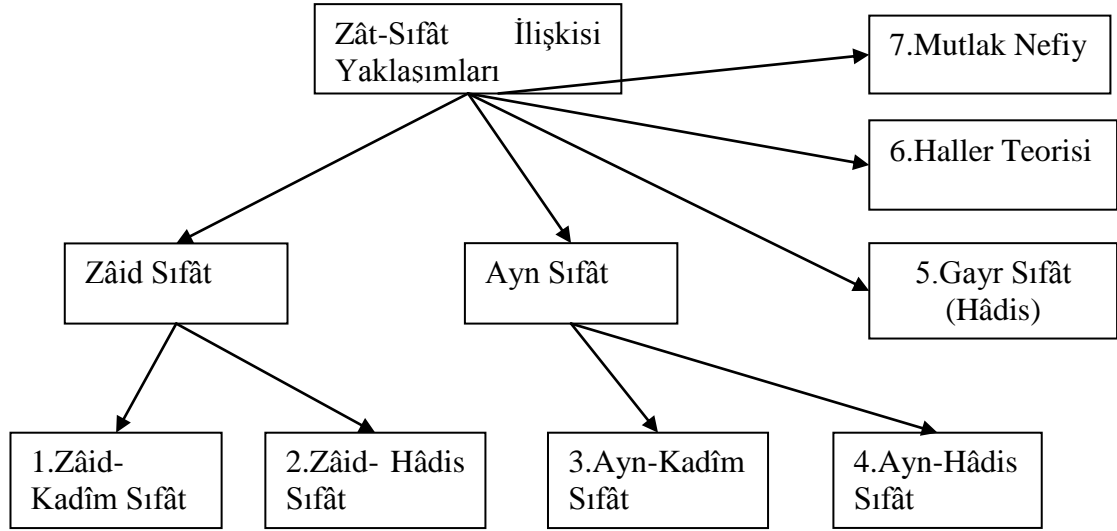
---

<sup>316</sup> Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010, s. 217.

<sup>317</sup> Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, s. 218-219

Mürcie ve Haricilerinin çoğunluğunun yanı sıra Zeydiyye'nin bir kısmının da varlığından bahsetmektedir.<sup>318</sup>

Sonuç itibariyle “Haller Teorisi” ve “Mutlak Nefyi” de dâhil edildiğinde zât-sıfât ilişkisine yönelik yedi farklı yaklaşım görülmektedir.



**Şekil 3:** Erken Dönem Kelam Kaynaklarında Sıfât Anlayışları

Öncelikle bu yaklaşımların sıfât görüşlerinde üç hüküm ön plana çıkmaktadır: sıfatların zâta zâid olması, zâtın aynı olması ve zâtın gayrı olması. Bunlardan zâta zâid sıfatlar ve zâtın aynı olan sıfat görüşleri de kendi aralarında kadîm ve hâdis şeklinde ayrılarak dört grup oluşmaktadır. Ancak, sıfatları zâtın gayrı kabul edenler arasında kadîm-hâdis şeklinde bir ayrımın olmaması, hepsinin sıfatları hâdis kabul etmesi dikkat çekmektedir. Bu durum, erken dönem zât-sıfât ilişkine yönelik oluşan anlayışlardan hiçbirisinin Hıristiyanlığın teslis inancıyla benzeşmediğini göstermektedir. Bu bağlamda kaynaklar dikkate alındığında Hıristiyan teslisinin İslamın sıfat düşüncesi üzerinde her hangi bir etkisinin bulunduğunu söylemek kabil görünmemektedir. Çünkü teslisin üç unsurundan her birisi ayrı müstakil bir varlığa sahip birer tanrı olup kadîm olmakla nitelenir. Yani zât olarak kabul edilen Baba; hayat veya ilim veyahut da hikmet olduğu söylenen Oğul; hayat veya hikmet veya ilim yahut da kudret olduğu söylenen Kutsal Ruh kadîm müstakil varlıklardır.<sup>319</sup> O halde zâtın gayrı olan ezeli sıfatlar düşüncesinin teslisle eşdeğer olduğunun farkında olan İslam bilginleri bu görüşten uzak durmuşlardır. Eğer,

<sup>318</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 224-225

<sup>319</sup> H. A. Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 96-97.

Hıristiyan teslisi İslamdaki sıfatlar düşüncesine kaynaklık etmiş olsa idi, zât-sıfât ilişkisi probleminin ortaya çıktığı ilk dönem ve geliştiği erken dönemde en azından bir tane yaklaşımda teslise benzer söylemlerin bulunması gerekirdi.

Burada İslam kaynakları açısından Hıristiyan teslisinin Ehl-i sünnet'in zâid-kadîm sıfât anlayışına kaynaklık etmediğini gösteren diğer bir hususa işaret etmek faydalı olacaktır. Müslüman çoğunluğunun ulûhiyet inancına taalluk eden Allah'ın sıfâtları meselesine kaynaklık edecek kadar İslam düşüncesinde yayılma imkânı bulan Hıristiyan ilahiyatının teslis doktrinine, bu meselenin ortaya çıktığı dönemde eleştiri ve reddiyelerin yöneltmemiş olması dikkat çekmektedir. Özellikle de ilk defa halku'l-Kur'an ve sıfatların nefyi düşüncelerini ortaya atanların aynı zamanda Hıristiyan teslisine yönelik ciddi esaslı reddiyeler yazmış olmaları gerekmez miydi? Zira muhaliflerin, Ehl-i sünnet'in sıfât düşüncesine yönelik eleştirilerden ziyade bunun kaynağını eleştirmeleri, dolayısıyla insanları Hıristiyan teslisinin yansması olan bu düşünceden uzalaştırma çabaları kaçınılmaz olacaktır. Hâlbuki bu dönemde ne sıfâtları ilk nefyedenlerin ne de Vasıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd gibi Mu'tezile'nin öncülerinin bu anlamda bir reddiye kaleme aldıkları ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Aksine kaynaklarda Hıristiyanlığa yönelik ilk reddiye, Hayyat'ın müşebbiheden olduğunu<sup>320</sup> söylediği Dırar b. Amr'a nispet edilmektedir. Ancak bu reddiye günümüze kadar ulaşmadığı için hangi konular üzerinde durulduğu hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadık.<sup>321</sup> Günümüze kadar ulaşan Abdullah b. İsmail el-Haşimî'nin (ö. 205/ 850) "*Risale ilâ Abdi'l-Mesih İshâk el-Kindî*" adlı risalesi önemli bir çalışma olmasına rağmen, gerçek anlamda Hıristiyanlığa karşı yazılmış teslise yönelik ilk reddiyenin Ali b. Rabban et-Taberî'nin (ö. 240/ 855) "*Kitâbu'r-Red Ale'n-Nasarâ*" adlı eseri olduğu kabul edilmektedir.<sup>322</sup>

Görüldüğü gibi zât-sıfât ilişkisi probleminin teşekkül ettiği dönemde bu tür reddiye çalışmalarının olmaması Hıristiyan teolojisinin sıfât anlayışlarına kaynaklık ettiği

---

<sup>320</sup> Hayyat, Dırar'ın bir Mu'tezilî değil mahiyet ve mahlûk ile ilgili görüşlerinden dolayı müşebbiheden olduğunu söyler. Bkz. Hayyat, *İntisâr*, s. 133-134; Ka'bî de Dırar b. Amr'ın her ne kadar el-menzile beyne'l-menzileteyn görüşünü kabul etse de tevhide muhalefet ettiği için Mu'tezilî olarak kabul edilmediğini söyler. Bkz. Ka'bî, *Zikru'l-Mu'tezile*, s. 75.

<sup>321</sup> Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddîyeler ve Tartışma Konuları*, Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1989, s. 41

<sup>322</sup> Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddîyeler ve Tartışma Konuları*, s. 43-45; Ali b. Rabban et-Taberî ve bu eseri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Fuat Aydın, "Ali b. Rabban et-Taberî Hayatı ve Eserleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, I, s. 322-326.

yönündeki iddiaları zayıflatmaktadır. Böyle olmakla beraber Hıristiyan ilahiyatının, problemin gelişmesinde etkili olduğu da inkar edilemez. Zira Müslümanların Hıristiyanlarla tartışmalarında, teslisin akla aykırı olduğunu vurgulamalarına karşı onlar teslisi savunmak amacıyla İslamdaki sıfât düşüncesini veya yaklaşımlarını teslise benzetme yoluna gitmişlerdir. Daha sonra Hıristiyan teolojisinin bu savunmasının Mu'tezile tarafından da kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Nitekim Wolfson'un Yahya ed-Dimeşkî'den alıntıladığı, sıfâtlar meselesinin İslam düşüncesine giriş hikâyesi olarak sunduğu bir Hıristiyanla Müslüman arasındaki tartışma<sup>323</sup> bu düşüncüyü te'kit etmektedir. Hıristiyan, kendisiyle teslisi tartışan Müslüman'ı, teslisi İslamdaki ilahî sıfatlara benzeterek tartışmada ilzam eder. Ehl-i sünnet'in sıfât görüşüyle teslis arasında benzerlik kurma çabasına ilk defa Hıristiyan bir müellifin eseri olan bu kaynakta rastlanmaktadır.

---

<sup>323</sup> Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 97-98.

### **BÖLÜM 3: ANLAYIŞLARIN SAVUNUSUNDA KULLANILAN DELİLLER**

Herhangi bir konuda zikredilen bir görüşün tutunabilmesinde ve insanlar tarafından benimsenmesinde görüşü temellendiren deliller çok önemlidir. Delilin üzerine inşa olunduğu kaynak ise hakkında konuşulan konuya bağlıdır. Akıl ve nakil gibi farklı kaynaklardan beslenen delillerin bu bağlamda hangi yapıda olması gerektiği ve öncelikli olarak hangi kaynaktan teşekkül edilmesi gerektiği, üzerinde tartışılan ve konuşulan konuya bağlıdır. Meselâ, bilimsel bir olguyla ilgili konuşulduğunda akli argümanlar ön plana çıkması gerekirken, dini bir konuda her ne kadar aklın yönlendirici rolü bulunsa da daha çok naklî veya nakil temelli argümanlardan faydalanılması gerekmektedir. Metafizik konularda da yine akıldan ziyade güvenilir haber esas alınmak suretiyle yapılan akıl yürütmelerde daha isabetli sonuçlara ulaşmak mümkündür. Bu yüzden metafizik bir varlık alanı olan Allah'ın sıfatlarına yönelik bir takım hükümlerde bulunan İslam bilginlerinin bu hükümlerini tamamen akla dayanarak temellendirmeleri mümkün değildir.

İslam bilginlerinin, zât-sıfât ilişkisi bağlamında ileri sürdükleri görüşleri savunurken daha çok hangi delillere dayandıklarının ortaya çıkarılması problemin kaynağının tespit edilmesine de katkıda sağlayacaktır. Bu anlamda Wolfson'un görüşünü dayandırdığı öncüllerden biri olan "Ehl-i sünnet'in sıfatların ontolojik gerçekliğini savunmak amacıyla ortaya koydukları deliller, Hıristiyan kelamcılarının teslisi savunmak amacıyla ileri sürdükleri delillere; Mu'tezile'nin Ehl-i sünnet'in sıfât anlayışına karşı ileri sürdüğü deliller de, teslis karşıtı Hıristiyanların teslisi red bağlamında geliştirdikleri delillere benzemektedir" şeklindeki iddiasının ne derece doğru olduğu da ortaya çıkmış olacaktır.

Zât-sıfât ilişkisine yönelik ortaya çıkan yedi yaklaşımdan Haller teorisi ile Ayn-hâdis sıfât anlayışını ileri sürenlerin kendi anlayışlarını nasıl temellendirdiklerine dair erken dönem kaynaklarında çok fazla bir bilgiye rastlayamadık. O yüzden bu iki görüşü tekrar incelemeyeceğiz. Ayrıca Gayr-hâdis sıfât anlayışını savunan Cehm'in, görüşünü temellendirmek için ileri sürdüğü delillere ilişkin erken dönem kaynaklarında fazla bir veriye rastlamadık. Onun için bu bölümde söz konusu yaklaşım üzerinde de

durulmayacaktır. Ancak tarihsel arkaplanda sonraki dönem kaynaklarından hareketle ileri sürdüğü argümanlara kısaca değinildiğinin de belirtilmesi gerekmektedir.

### 3.1. Zâid- Kadîm Sıfât Anlayışı

Zâta zâid mânalar olarak sıfatların ontolojik anlamda varlığını kabul eden ve bunların kadîm olduğunu savunanlar görüşlerini savunmak için bir takım deliller ileri sürmüşlerdir. Bu anlayışı benimseyen Zeydiyye'nin bir alt kolu olan Süleymâniyye'nin dayandığı delillerle ilgili kaynaklarda yeterli bilgi mevcûd değilken Ehl-i sünnet'in ileri sürdüğü deliller hakkında çok sayıda bilgi vardır. Her ne kadar Ehl-i sünnet kaynaklarında Allah'ın sıfatlarının hâdis olduğunu benimseyenlerin öne sürdükleri bazı deliller ve bunların eleştirisi yer alsada, bu delillerin odak noktası sıfatların hâdisliği meselesi olduğu için bu başlık altında onlar üzerinde durmayacağız. Dolayısıyla biz burada kadîm sıfatların gerçekliği hususunda daha çok Ehl-i sünnet'in kullandığı delilleri incelemek durumunda kalacağız.

#### 3.1.1. Nakli Deliller

Ehl-i sünnetin öne sürdüğü nakli deliller ayetler ve hadisler olmak üzere genel olarak iki kısımda incelenebilir.

##### 3.1.1.1. Ayetler

###### a. İlim Sıfatı:

1. **يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ**

*“O Allah, onların önlerindeki ve arkalarındaki (yaptıklarını ve yapacaklarını) bilir. Onlar O'nun ilminden, kendisinin dilediği kadarından başkasını kavrayamazlar.”*<sup>324</sup>

Ahmed b. Hanbel, Allah'ın ilmi bulunduğunu ve bir ilimle âlim olduğunu söyleyip görüşünü bu ayetle temellendirir.<sup>325</sup> Mâturîdî de, tefsirinde bu ayetin Mu'tezile'yi reddettiğini söylemektedir. Çünkü bu ayet O'nun ilmi bulunduğunu haber vermesine

---

<sup>324</sup> Bakara, 2/255.

<sup>325</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Akide*, s. 104; Abdülilâh b. Selmân el-Ahmedî, *el-Mesâil ve'r-Resâilü'l-Merviyeye ani'l-İmâmi Ahmed b. Hanbel fi'l-Akide*, Riyad: Dâru Tayyibe, c. I, 1991, s. 283.

rağmen onlar Allah'ı ilimle vasıflandırmaktan kaçınmaktadırlar.<sup>326</sup> Eş'arî de bu ayeti, Allah'ın hakiki anlamda ilmi bulunduğunu gösteren beş ayetten biri olarak zikreder.<sup>327</sup> Her iki müellif de muhtemelen ilim sıfatı ayette açıkça Allah'a izâfe edildiğinden olacaktır ki çok ayrıntılı izaha girmeye gerek duymamışlardır.

2. لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا

“Fakat Allah, sana indirdiğini kendi ilmiyle indirmiş olduğuna şahitlik eder. Melekler de buna şahitlik eder. Şahit olarak Allah yeter.”<sup>328</sup>

Bu ayetin tefsirinde Mâturîdî ilim sıfatının varlığına delâlet ettiğine dair herhangi bir açıklamada bulunmazken Eş'arî *el-Luma*'da ilim sıfatının aklî delillerini zikrettikten sonra bu ayeti de delil getirir.<sup>329</sup> Daha sonra bu ayeti, isimlerin kendisinden türediği sıfatların isbâtına delâlet eden ayetlerden biri olduğuna dikkat çeker.<sup>330</sup> Selef bilginlerinden Ahmed b. Hanbel de bu ayetin ilmin varlığına delalet ettiğini zikreder.<sup>331</sup>

3. فَاِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا اَنَّ مَا اُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَاَنْ لَا اِلَهَ اِلَّا هُوَ فَهَلْ اَنْتُمْ مُسْلِمُونَ

“Eğer size cevap veremedilerse, bilin ki o (Kur'an) ancak Allah'ın ilmiyle indirilmiştir ve O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur. Şu halde teslim olmayacak mısınız?”<sup>332</sup>

Cehmiyye'ye karşı bu ayeti delil getiren Ahmed b. Hanbel'in<sup>333</sup> yanı sıra Mâturîdî de bu ayetin hem Mu'tezile hem de Cehmiyye'nin ilmi Allah'tan nefyetme yönündeki görüşlerinin yanlışlığına delâlet ettiğini ve ilmi Allah hakkında isbât ettiğini söyler.<sup>334</sup> Eş'arî de bunu, ilmin varlığına işaret eden beş ayetten biri olarak zikreder.<sup>335</sup>

<sup>326</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, İstanbul: Mîzân Yayınevi, c. II, 2005, s.157.

<sup>327</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, s.141.

<sup>328</sup> Nisâ, 4/166.

<sup>329</sup> Eş'arî, *el-Luma*, s. 91.

<sup>330</sup> Eş'arî, *Risâletun ilâ Ehl-i Segr*, 217; Ayrıca *İbâne* adlı eserinde de Eş'arî bu ayeti nakli delil olarak gösterir. Bkz. Eş'arî, *el-İbâne*, s. 141.

<sup>331</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Akide*, s. 104; Abdülilâh b. Selmân el-Ahmedî, *a.g.e.*, I, s. 283.

<sup>332</sup> Hûd, 11/14.

<sup>333</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Akide*, s. 105; Abdülilâh b. Selmân el-Ahmedî, *a.g.e.*, I, s. 283.

<sup>334</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk. Hatice Boynukalın, İstanbul: Mîzan Yayınevi, 2006, VII, s. 141.

<sup>335</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, s. 141.; Fahrüddîn er-Râzî, *el-Mesâilu'l-Hamsûn fî Usûli'd-Dîn*, s. 51.



4. وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ

“Allah’ın ilmi olmaksızın hiçbir dişi ne hamile kalır, ne de doğurur”<sup>336</sup>

Eş’arî, benimsediği yolun önde gelenlerinin kabul ettiği üzere Allah’ın ilminin bulunduğunu ve bu ayetin de buna delil olduğunu açıklar.<sup>337</sup> O, Allah’ın ilmini inkâr edenlerin zikredilen bu ayetleri inkâr etmekle karşı karşı kalacağını şöyle ifade eder: Mu’tezile, Cehmiyye ve Harûriyye’ye “ Allah’ın, daha önceden eşyaya, hâmile kalan her bir kadına ve hamile kalmasına, indirdiği her bir şeyin indirilmesine taalluk eden bir ilminin olduğunu söyler misiniz? diye sorulur. Eğer onlar ‘evet’ derlerse ilmi isbât edip bizim dediğimizi kabul etmiş olurlar. Eğer ‘hayır’ derlerse ilmi Allah’a izâfe eden yukarıda zikredilen ayetleri inkâr etmiş olurlar.”<sup>338</sup>

5. فَلَنَقْصِنَ عَلَيْهِمْ بِعِلْمِهِ

“Şüphesiz ki, onlara (yaptıklarını) tam bir bilgi ile anlatacağız”

Bu ayetin Allah’ın ilmine delâlet ettiğini sadece Ahmed b. Hanbel söyler. Ona göre Allah bir ilimle âlimdir ve bu ilmi mahlûkâtın cehl, tagayyür ve nişyana maruz kalan ilminden farklıdır.<sup>339</sup>

**b. Kudret Sıfatı**

1. أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ

“Kendilerini yaratan Allah’ın onlardan daha güçlü olduğunu görmediler mi? Halbuki Onlar bizim âyetlerimizi inkâr ediyorlardı.”<sup>340</sup>

Eş’ari bu ayetin Allah’ın kuvvet sıfatına delil olduğunu söyler.<sup>341</sup> Yine başka bir yerde kuvvetin Allah hakkında sâbit olduğunu belirtip ardından bu ayeti zikreder.<sup>342</sup>

2. إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ

<sup>336</sup> Fâtır, 35/11.

<sup>337</sup> Eş’arî, *el-İbâne*, s. 54.

<sup>338</sup> Eş’arî, *el-İbâne*, s. 148-149.

<sup>339</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Akide*, s. 105.

<sup>340</sup> Fussilet, 41/15.

<sup>341</sup> Eş’arî, *el-İbâne*, s. 141-145.

<sup>342</sup> Eş’arî, *el-İbâne*, s. 54.

“Hiç şüphesiz O Allah, rızık veren metin, kuvvet sahibidir”<sup>343</sup>

Eş’arî bunun kudret sıfatının mevcûdiyetine delil olduğunu söyler.<sup>344</sup> Ahmed b. Hanbel de her iki ayeti de Allah’ın kudret sıfatına delil sadedinde zikretmektedir. Bu ayetlerin dışında birkaç ayet daha nakletmekle birlikte bu ayetlerde doğrudan kudret sıfatı geçmediğinden sadece kâdir ismi geçtiğinden burada ayrıca belirtmeye gerek duyulmadı.<sup>345</sup>

### c. Kelam Sıfatı

1. وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا “Allah, Mûsa ile de doğrudan konuştu.”<sup>346</sup>

Mâturîdî, gerçekte Allah’ın kelam sıfatının varlığı konusunda ittifakın olmakla birlikte, ihtilafın kelamın mahiyeti hakkında bazı ihtilafların bulunduğu dikkat çeker. Ona göre bu sıfatın hakiki anlamda varlığı akıl ve nakille sabittir. Bu bağlamda Mâturîdî, “teklîm” şeklinde masdarın zikredilmesinden dolayı bu ayetin kelam sıfatının hakiki varlığına delil olduğunu söyler. Çünkü dilde masdar, masdarı olduğu kelimenin gerçekliğini te’kit eder.<sup>347</sup>

2. أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يَحْرَفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ

“Şimdi, bunların size inanacaklarını mı umuyorsunuz? Oysa içlerinden birtakımı, Allah’ın kelamını dinler, iyice anladıktan sonra, onu bile bile tahrif ederlerdi.”<sup>348</sup>

Mâturîdî, bu ayeti de Allah’ın kelam sıfatının varlığını gösteren bir delil olarak zikreder.<sup>349</sup>

Ehl-i sünnet kelamcıları ve hadisçileri, benimsedikleri sıfatların ontolojik varlığını ispat etmek için birçok Kur’an ayetleri zikrederler. Onlara göre isimler nasıl ki Kur’an-ı Kerim’de geçtiği için varlığı inkâr edilemiyorsa, aynı şekilde sıfatlar da Kur’an-ı

<sup>343</sup> Zâriyât, 51/58.

<sup>344</sup> Eş’arî, *el-İbâne*, s.141.

<sup>345</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Akide*, s. 105.

<sup>346</sup> Nisâ, 4/164.

<sup>347</sup> Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhid*, s. 120; Mâturîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’an*, IV, s. 111.

<sup>348</sup> Bakara, 2/75.

<sup>349</sup> Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhid*, s. 120.

Kerim’de zikredildiğinden dolayı inkâr edilmemesi gerekmektedir. Bu çerçevede Eş’ari, sıfatları inkâr edenlerin Kur’an’da geçtiği için isimleri inkâr etmedikleri yönündeki iddialarını çelişkili bulur. Çünkü ona göre, Kur’an-ı Kerim isimleri açıkça zikrettiği gibi ilim ve kuvvet gibi bazı sıfatları da açıkça zikretmektedir.<sup>350</sup>

### 3.1.1.2. Hadisler

Burada Ehl-i sünnet bilginlerinin yaklaşımlarının savunusunda dayandıkları hadisler zikredilecektir. Ehl-i sünnet kelam âlimleri bu konuda hadislerden delil getirmedikleri için fazla bir şey bulunamadı. Bazı bilginler âlim, kâdir ve mürîd gibi türemiş sıfatlarla ilgili hadisler zikretmiş olsa da biz onları değil ilim ve kudret gibi kök mânaların geçtiği hadisleri esas aldık.

#### a. İlim

Allah’ın sıfatlarının hakiki manada varlığını kabul eden Dârimî (ö. 280/894) şu iki hadisi ilim sıfatı için delil getirir.<sup>351</sup>

جفّ القلم على علم الله

“Kalem (in mürekkebi) Allah’ın ilmi üzerine kurudu”<sup>352</sup>

سبق علم الله في خلقه

“Allah’ın ilmi yaratmasını geçmiştir”<sup>353</sup>

#### b. Kelam

Dârimî, kelam sıfatının varlığını ispatlamak için bazı ayetler zikrettikten sonra aşağıdaki hadisi delil getirir.<sup>354</sup>

فضل كلام الله على سائر الكلام كفضل الله على خلقه

“Allah’ın kelamının diğer kelimelere üstünlüğü Allah’ın mahlûkâtına üstünlüğü gibidir.”<sup>355</sup>

<sup>350</sup> Eş’arî, *el-İbâne*, s. 146.

<sup>351</sup> Ebu Said Osman b. Said ed-Dârimî, *er-Redd ale'l-Cehmiyye*, thk. Bedr b. Abdullah Bedr, Kuveyt: Dâru İbni'l-Esir, 1995/1416, s. 130

<sup>352</sup> Tirmizi, “İman”, 2642.

<sup>353</sup> Bu hadisin kaynağını bulamadık.

<sup>354</sup> Dârimî, *er-Redd ale'l-Cehmiyye*, s. 159

<sup>355</sup> Tirmizi, “Fezâilu'l-Kur’an”, 2926.

### c. Sem'

سبحان من وسع سمعُهُ الاصوات

“Sem'inin, sesleri kuşattığı kimse (Allah) her türlü kusurdan münezzehtir”<sup>356</sup>

Ahmed b. Hanbel bu hadisi zikrettikten sonra, Allah'ın sem' olmaksızın işitmesi caiz olsa ilimsiz bilmesi de caiz olacağı mânasını ifade ettiğini belirtir. İlimsiz bilmesi imkânsız olduğuna göre, Allah bir ilimle âlim ve sem' ile de semîdir.<sup>357</sup>

#### 3.1.2. Akli Deliller

Zâid-kadim sıfatların varlığını ispat etmek için Ehl-i sünnet bilginleri nassın yanı sıra bazı aklı deliller de ileri sürmektedirler. Bunları beşe ayırmak mümkündür.

##### 3.1.2.1. Dilbilimsel Delil

Ehl-i sünnet kelimcilerinin sıfatların ontolojik varlığını ispat etmek için en çok üzerinde durdukları delilin dilbilimsel delil olduğu görülmektedir. Bu delilin esasını Arapçanın dil bilgisi yani sarf ve nahiv kâidelerinin Allah'ın isim ve sıfatlarına tatbik edilmesi oluşturur. Arapça sarf ilmine göre, alîm, kadîr ve hayy gibi isimler ilim, kudret ve hayat gibi kök mânalardan türemiştir. Dolayısıyla bu isimler bir şey hakkında kullanıldığında o varlık hakkında kök mânalar da zihne gelir.

Dilbilimsel yolla sıfat görüşünün ispat edilme çabalarına en erken Ahmed b. Hanbel'in *el-Akîde*'sinde rastlanılmaktadır. Ona göre, şayet ilim sıfatı kabul edilmezse, Allah hakkında âlim isminin kullanılması hakiki mânası bulunmayan lakabtan ibaret kalır. Kudret ve ilmi olmaksızın Allah'ın kâdir ve âlim olmasının mümkün olmadığını belirtmek suretiyle o, ilim ve kudret gibi sıfatların âlim ve kâdir isimlerinin kök mânası olduğunu vurgulamaktadır.<sup>358</sup> Ahmed b. Hanbel, her ne kadar sistematik bir şekilde bu delili kullanmamışsa da mânası gerçek olmayan isimleri lakab şeklinde nitelemek suretiyle onun sonraki kelimcilerin esmâu'l-alkâb, esmâu's-sıfât ayırımına öncülük ettiği söylenebilir.

<sup>356</sup> Buhârî, “Tevhid”, Bâbu Kavli'l-lâhi “ve kâne'l-lâhu semîan basîran”, c. IV, s. 381; İbn-i Mâce, *Mukaddime*, 13/ 188, s. 49.

<sup>357</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Akide*, s. 102.

<sup>358</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Akide*, s. 105.

İbn Kuteybe, Allah'a sıfatların nispet edildiği ifadeler, ya mecaz veyahut da hakikattir der. Ona göre, mecaz olarak kabul edildiğinde söz gelimi "Allah bağışladı" cümlesi de böyle anlaşılacak ve bu cümle "Allah'ın aslında hiç kimseyi bağışlamadığı" mânasını ifade edecektir. Fakat böyle bir sonucu hiçbir Müslüman kabul etmez. Eğer mecaz değil de hakikat olarak alınırsa bu durumda, masdarların da hakikat olarak kabul edilmesi gerekir. Aksi takdirde masdarın mecaz olarak kabul edilip ondan türeyen kelimelerin ise hakikat olarak anlaşılması gibi çelişkili bir durum ortaya çıkar.<sup>359</sup>

Dilbilimsel metodla sıfatları ispat eden Taberî ise, dilde ve örfte semî' ve basîr denilince ancak sem' ve basarî olan kişinin zihne geldiğini belirttikten sonra ayrıntılı tahlillere geçer. Burada Taberî, semî' ve basîr isimlerinin de sem' ve basardan oluştuğu bilindiğine göre, sem' ve basarî olmayanın işitmesi ve görmesi mümkün addedilmesi halinde kelam, rahmet ve ikâbı olmayanın da konuşması, merhamet etmesi ve cezalandırmasının mümkün olacağını söyler. Ancak ona göre, hem kendileriyle aynı görüşte olanlar hem de muhalifleri kelam, rahmet ve ikâbı bulunmayan kimsenin konuşması, merhamet etmesi ve cezalandırmasının da imkânsız olduğunu düşünmektedirler. Bu çerçevede o, tüm bilginlerin bunda ittifak etmelerini sem' ve basarsız işitme ve görmenin mümkün olduğunu savunanların görüşlerinin yanlışlığını gösteren en önemli delillerden biri olarak sunar.<sup>360</sup>

Bu delili ileri sürmekle aslında Taberî isimlerin bir takım kök mânalardan türemiş olduğu ilkesinin genel bir kabul görmesine rağmen, Mu'tezile gibi bazı grupların inhisarcı bir yaklaşımla bu ilkeyi bazı sıfatlara tatbik edip diğerlerine tatbik etmemesinin çelişkiye yol açtığını ispat etmektedir. Diğer bir ifadeyle ona göre, tutarlı olmak adına bir yerde kabul edilen ilkenin diğer bir yerde de kabul edilmesi zorunludur.

Bu doğrultuda Taberî, haberî sıfatlar bağlamında Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilerle de onların sıfatlar konusundaki tutarsızlıklarını te'kit etmeye çalışır. Onlar, her iki çeşit sıfat da nassla sabit olmasına rağmen âlim ve kâdir gibi zâtî isimleri başka bir mânaya te'vil etmeden Allah'ın ilim ve kudretsiz âlim ve kâdir olduğunu savunurken; hâbit (inen) gibi haberî sıfatları ve isimleri te'vil edip tamamen nefyetmek suretiyle farklı bir

<sup>359</sup> İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-Lafz*, s. 37.

<sup>360</sup> Taberî, *et-Tabsîr fi Meâlimi'd-Din*, s. 140-141; Mu'tezile, mütekellim ve rahîm gibi isimleri fiili sıfat kabul ettiği ve fiilî sıfatların da hâdis olduklarını savundukları için kelam ve rahmet gibi kök mânaların isbâtında bir beis görmezler. Zira bu fiili sıfatlar kadîm olmadıkları için sübûtî sıfatları inkârlarının temel sebebi olan taaddüd-ü kudemâya yol açmazlar.

yaklaşım sergilemişlerdir. Dolayısıyla onlar, mânalarını kabul etmeksizin âlim ve kâdir gibi isimleri Allah hakkında caiz gördükleri gibi hâbit ve sâib isimlerini de mânasını kabul etmeksizin Allah hakkında caiz görmeleri gerekirken, böyle yapmayı te'ville bu isimleri hakiki mânalarından uzaklaştırma yoluna gitmişlerdir.<sup>361</sup>

Eş'arî'ye gelince o, dilbilimsel delille sıfatların varlığını şöyle isbât eder: Âlim isminin ilimden, kâdir isminin kudretten, hayy isminin hayattan, semî' isminin sem'den ve basîr isminin de basardan türediği bilinmektedir. Allah'ın isimlerinin *müştak olma, mânasını ifade etme* ve *talkîb* (lakab olarak kullanılma) olmak üzere üç durumdan biriyle kullanılmış olması dışında başka bir ihtimal yoktur. Allah'ı, gerçek mânasını murad etmeksizin, bir sıfattan türemiş olmayan isimlerle sadece talkîb yoluyla isimlendirilmesi doğru olmaz. Diğer bir ifadeyle, Allah'ın isimlerinin ilk iki durumda bulunmasına rağmen talkîb durumunda bulunması mümkün değildir. Yine “Allah âlim veya kâdirdir” denildiğinde bu isimlendirme Zeyd ve Amr isimleri gibi talkîb olmadığına dair Müslümanlar ittifak etmiştir. Bu durumda âlim ve kâdir isimleri ilim ve kudretten türediği halde talkîb olmadığı anlaşılınca, ilim ve kudretin de isbâtını yani hakiki anlamda varlığını kabul etmek zorunlu olur.<sup>362</sup>

Benzer bir yaklaşımla dilbilimsel delili açıklayan diğer bir bilgin de Mâturîdî'dir. O da, dilbilgisi ilkelerini göz önünde bulundurarak, türemiş oldukları kök sıfatların gerçekliğini kaybetmesiyle isimlerin de gerçekliklerini kaybedeceğini belirtir. Diğer bir ifadeyle, ilim, kudret ve hayat gibi sıfatların varlığını kabul etmemek aslında âlim, kâdir ve hayy gibi isimleri kabul etmemekten çok da farklı değildir. Dolayısıyla kök mâna olan sıfatların gerçeklikleri nefyedildiği takdirde isimler sadece “esmâu'l-elkâb” tan (lakab isimleri) ibaret kalır.<sup>363</sup> Nitekim Mâturîdî, Ka'bî'nin “hakikatte Allah'ın sıfatı yoktur, bunlar sadece vasıflandırmanın vasıflandırmasıdır” dediğini bildirmektedir.<sup>364</sup> Yani Ka'bî, kök mâna kabul edilmediğinde sıfatların hakikatının da ortadan kalktığının farkında olduğundan sıfatların hakikatı olmadığını, sadece bir isimlendirmeden ibaret kaldığını iddia etmektedir.

---

<sup>361</sup> Taberî, *et-Tabsîr fî Meâlimi'd-Din*, s. 145-146.

<sup>362</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, s. 147-148.

<sup>363</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 197.

<sup>364</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 113-114.

Sıfatlardan türemiş olan isimlerin “esmâu’s-sıfât”<sup>365</sup> olduğunu belirten Mâturîdî, bunların sıfatlar kastedilmeksizin herhangi biri için kullanıldığı durumlarda ise, esmâu’l-elkâb olacaklarını zikreder. Allah’ın esmâu’l-elkâb ile nitelendirilmesi caiz değildir. Çünkü eğer esmâu’s-sıfâtın temel mânaları kastedilmeksizin Allah hakkında kullanılması caiz olsaydı, benzer şekilde kendilerinden anlaşılan mânanın gerçekliği murâd edilmeksizin mahlûkâtın nitelendirildiği bütün isimlerle Allah’ın vasıflanması caiz olurdu.<sup>366</sup> Bu durum ise Allah’ın birçok noksan isim ve sıfâtla vasıflanması sonucunu doğurmaktadır.

Dilde âlim, kâdir ve mürîd gibi isimler bazen gerçek anlamları dışında mecazî mânada da kullanılır. Allah dışındaki varlıklar için böyle bir kullanım cârî iken Allah hakkında söz konusu değildir. Bu bağlamda Eş’arî, ayette<sup>367</sup> duvar için “yurîdu” (murad ediyor) fiilinin kullanılmasını örnek gösterir. Hakikatte duvarın irâdesi olmadığı halde, bu fiilin ayette zikredilmiş olması mecazî mânâ ifade etmeye yöneliktir. Kendisinden isimlerin türediği sıfatların hakikatı kabul edilmeksizin bu isimler Allah hakkında söylenildiğinde, duvar için “yurîdu” fiilinin mecazî mânâ ifade etmesi ile aynı sonuç ortaya çıkar.<sup>368</sup> Yani, duvarın irade etmesi imkânsız olduğundan mânâ mecaze hamledildiği gibi âlim ve kâdir isimlerinin de asıl mânaları Allah hakkında imkânsız olduğundan mecaza hamledilmesi gerekli olur. Çünkü her iki durumda da kök mânâ olan masdarların gerçekliklerinin mevsûflarda bulunmaması söz konusudur.

### 3.1.2.2. İcma (Toplumsal İttifak) Delili

Ehl-i sünnet fakîhleri, Hz. Peygamber’den rivâyet edilmiş pek çok hadisin ümmetin herhangi bir konuda hata üzerine birleşmeyeceklerini haber vermesinden hareketle fikhî konularda icmâyı bir delil olarak kabul ettikleri gibi<sup>369</sup> Ehl-i sünnet kelimcileri de bu hususu göz önünde bulundurarak itikada taalluk eden meselelerde<sup>370</sup> icmâyı bir delil

---

<sup>365</sup> Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhid*, s. 198.

<sup>366</sup> Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhid*, s. 129; Ayrıca bkz. Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli’-d-Dîn*, s. 27; Metin Yurdağür, *Allah’ın Sıfatları*, s. 141.

<sup>367</sup> Kehf, 18/77.

<sup>368</sup> Eş’arî, *Risâletun ilâ Ehl-i Segr*, s. 216-217.

<sup>369</sup> Zekiyüddin Şa’ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fikh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: TDV Yayınları, 2007, s.110.

<sup>370</sup> Hâkim es-Semerkândî, *es-Sevâdu’l-A’zam*, vr. 9<sup>a</sup>.

olarak kabul etmektedirler. Bu anlamda İbn-i Hazm *Merâtibü'l-İcmâ' fi'l-İbâdât ve'l-Muâmelât ve'l-İ'tikâdât* adlı eserinde ibadet ve muâmelâtın yanı sıra üzerinde icmânın bulunduğu itikad konularına da değinir.

İcmâyı sıfatların gerçekliğine delil getiren İbn-i Kuteybe, havl ve kuvvetin Allah'a ait olduğu konusunda Müslümanların icmâ ettiklerini belirtirmesinin yanı sıra<sup>371</sup> ilim, kudret ve hilm gibi kök mânaları kabul etmeyenleri Müslümanların *أسألك عفوك* (affını istiyorum) ve *يعف بحلم و يعاقب بقدرة* (Allah hilimle affeder ve kudretle cezalandırır) şeklindeki sözleri söyleme hususundaki icmâlarını görmemezlikten gelmekle suçlar.<sup>372</sup>

Zira bu sözlerle Müslümanlar Allah'a dua ederken zâid sıfatları açıkça kendisine izâfe etmektedirler. Bu anlamda İbn Kuteybe'nin zikrettiği cümlelerde geçen *hilm*, *kudret* ve *afv* gibi sıfatların Müslümanlar tarafından ittifakla Allah'a nispeti sıfatları nefyedenlere karşı önemli bir delil olarak kullanılmaktadır.

Eş'arî, ezeli sıfatların varlığına delalet eden dört delilin bulunduğu ifade ettikten sonra bunları akıl, Kur'an, dil ve icmâ şeklinde sıralar.<sup>373</sup> Böylece sıfatlar konusunda icmânın delil olduğuna inanan Eş'arî, *Risâletun ilâ Ehl-i Segr* adlı eserinde Müslümanların üzerinde icmâ ettiği usûl konularını açıklayacağını söyleyerek elli bir tane icmâ edilen hususu tek tek izâh eder.<sup>374</sup> Bu bağlamda o, Müslümanların Allah'ın kendisiyle ezeli olarak hayy olduğu bir hayat, âlim olduğu bir ilim, kâdir olduğu bir kudret, mütekellim olduğu bir kelam, semî' olduğu bir sem' ve basîr olduğu bir basarın isbâtında icmâ ettiklerini söyler.<sup>375</sup> Eş'arî, bu söylediklerini te'kidten diğer bir yerde, Müslümanların daha Cehmiyye, Mu'tezile ve Harûriyye gibi fırkalar ortaya çıkmadan önce, Allah'ın ezeli ilmi bulunduğu konusunda icmâ ettiklerini bildirmektedir. Dolayısıyla ona göre, Müslümanların çoğunluğu Allah'ın ezeli ilmi bulunduğunu kabul ettiklerinden bunun aksini iddia edenler icmâyâ muhâlefet etmişlerdir.<sup>376</sup>

---

<sup>371</sup> İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-Lafz*, s. 37.

<sup>372</sup> İbn-i Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-Lafz*, s. 36.

<sup>373</sup> Eş'arî, *Risâletun ilâ Ehl-i Segr*, s. 218.

<sup>374</sup> Eş'arî, *Risâletun ilâ Ehl-i Segr*, s. 205, 310.

<sup>375</sup> Eş'arî, *Risâletun ilâ Ehl-i Segr*, s. 214-215.

<sup>376</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, s. 143.



İslam bilginleri, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadiste ifade ettiği şekilde dalâlet üzerine birleşmeyeceğini bildirdiği kimselerin sıradan Müslümanlar değil de, âlimler veyahut müçtehidler olduğunu söylerler.<sup>377</sup> Böylece onlar icmânın sağlam bir delil olduğu konusunda akla gelebilecek bir takım şüpheleri izâle etmeye çalışırlar. Çünkü herhangi bir husus üzerinde birleşmiş olanların zekâ, bilgi ve doğruluk derecelerinin üstünlüğü icmânın kuvvetini arttırmaktadır. Bu bağlamda Mâturîdî, sıfatların ispatı konusunda mucizeyle doğrulukları ispatlanmış olan peygamberlerin icmâsına değinir. O, peygamberlerin isimlerin kök mânalarının farkında olarak, Allah'ı bunlarla isimlendirdiğini belirtir. Diğer bir ifadeyle insanların en zekisi olan peygamberler Allah'a izâfe ettikleri âlim, kâdir, semî' ve basîr gibi isimlerin esmâu's-sıfât olduklarının bilincinde idiler.<sup>378</sup>

### 3.1.2.3. Kıyas Delili

Taberî isimlerin sıfatlara delâletini “innehu” (muhakkak ki o) ile “ O âlimdir” lafzı arasında kurduğu ilişkiyle ispat etmeye çalışır. Ona göre, bazı kimseler “innehu” lafzının, delalet ettiği kişinin ademini ve nefyini değil varlığını ve mevcûdiyetini gösterdiğini kabul etmektedirler. Fakat bu kimseler “O âlimdir” lafzının işaret ettiği zâtın ilim sahibi olduğunu göstermeksizin câhil olmadığını ortaya koyduğunu savunmaktadır. Hâlbuki birincisinde lafzın delâlet ettiği müspet mâna kabul edildiği takdirde ikincisinde de lafzın delâlet ettiği müspet mânanın kabul edilmesi zorunludur.<sup>379</sup> Çünkü her kelimenin delâlet ettiği ve telaffuz edildiğinde ilk etapta zihinde çağrıştırdığı olumlu bir mâna vardır. Meselâ, “o konuşandır” dediğimizde “konuşan” lafzının zihinde çağrıştırdığı ilk anlam o kişinin “konuşma sıfatı”nı kendisinde bulundurmasıdır. Yoksa menfi mâna olan söz konusu şahıstan sükûtun nefyedilmesi değildir.

Taberî, lafızların müspet mânalara delâlet etmesinin kudret, kelam, irade, izzet, azamet, kibriyâ ve cemal gibi diğer zât sıfatları için geçerli olduğuna da değinir.<sup>380</sup> Dolayısıyla ona göre lafzın müspet mânayı iktiza etmesi sadece âlim ismi için geçerli bir hakikat

<sup>377</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu ve diğerleri, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000, s. 169.

<sup>378</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 198.

<sup>379</sup> Taberî, *et-Tabsîr fi Meâlimi'd-Din*, s. 129.

<sup>380</sup> Taberî, *et-Tabsîr fi Meâlimi'd-Din*, s. 129.

olmayıp tüm zâtî isimler için geçerlidir. Bu bağlamda Taberî, tikelden tikele doğru giden bir kıyas değil, tümelden tikele giden bir kıyasla dil bilimsel açıdan meseleyi ispat etmektedir. Diğer bir ifadeyle aslında onun, en üste “her lafzın müspet mânaya delâlet ettiği” şeklindeki küllî önermeyi koyduktan sonra altına sırayla “âlim bir lafızdır”, “kâdir bir lafızdır” gibi önermeleri koyup “âlim, kâdir ve diğer sıfatların tamamının müspet mânaya delâlet ettiği” sonucuna ulaştığı söylenebilir. Bu endüktif kıyas formunu şöyle gösterebiliriz.

Her lafız müspet bir mânaya delâlet eder

Âlim bir lafızdır

O halde âlim de müspet bir mânaya delâlet eder ki o da ilimdir.

Böylece aklî delille zâtî sıfatları ispat etmeye çalışan Taberî, kendisine peygamberin tebliği ulaşsın ya da ulaşmasın veyahut kendisi dışındaki diğer varlıkları görmüş olsun ya da olmasın mükellefiyet çağına ulaşmış her bireyin bu sıfatları bilmesi gerektiğini ve bilmemekten dolayı mazur görülemeyeceğini söyler.<sup>381</sup> Çünkü ona göre akıl ve tefekkür yoluyla bu sıfatların bilgisine ulaşmak mümkündür hatta zorunludur.

Eş’arî sıfatların zâtın aynı olması ihtimalini çürütmek için şöyle bir akıl yürütme yapar: Eğer “Allah’ın ilmi Allah’tır, kudreti Allah’tır” denilirse, bu durumda Allah’ın ilmi ile kudreti aynı şey olacaktır. Hâlbuki bu iki önermeyi ayrı ayrı kabul eden el-Allâf, kıyas yoluyla bunlardan zorunlu olarak çıkan sonucu kabul etmez. Nitekim Eş’arî, el-Allâf’ın Allah’ın kudretinin ilmiyle aynı olduğunu kabul etmediğini söyler. Bununla birlikte acaba el-Allâf böyle bir akıl yürütmeyi kabul etmiyor muydu? diye düşünülebilir. Diğer bir ifadeyle el-Allâf, öncülleri kabul etmekle birlikte kıyasın kendisini mi kabul etmiyor acaba? Eğer kıyasın bu türünü kabul etmiyorsa sonucu kabul etmemekle çelişkiye düşmüş olmayacaktır. İşte Eş’arî akla gelebilecek bu soruya cevap olarak, onun Seneviyye’ye karşı nur ve zulmet inancını red etmek bağlamında bu çeşit bir akıl yürütmeyi kullandığını belirtir. Dolayısıyla Eş’ari, onun hem öncülleri hem de bu tür akıl yürütmeyi kabul ettiği halde, sonucu kabul etmemekle büyük bir çelişki içinde olduğu sonucuna ulaşır. Böylece ona göre, el-Allâf Allah olmayan sıfatları değil sadece

---

<sup>381</sup> Taberî, *et-Tabsîr fi Meâlimi’ d-Din*, s. 132.

Allah'ın zâtını isbât etmiş olmaktadır.<sup>382</sup> Görüldüğü gibi Eş'arî, A eşittir B ve C eşittir B ise A eşittir C şeklinde bir akıl yürütme metodu kullanmaktadır.

#### 3.1.2.4. Sebr ve Taksim Delili

Mâturîdî ve Eş'arî gibi Ehl-i sünnet kelimcilerinin âlim, kâdir ve hayy gibi isimlerin ilim, kudret ve hayat gibi sıfat ya da mânalardan türemiş olması konusundaki görüşleri ikiye ayırdıkları söylenebilir.<sup>383</sup> Bunlardan birincisi, isimlerin kendisinden türemiş olduğu sıfatların kabul edilmemesi ve dolayısıyla Allah'a ilim, kudret ve hayat gibi herhangi bir sıfat nispet edilmesinin caiz görülmemesidir. Diğeri ise, bu tür sıfatların kabul edilmesi ve dolayısıyla Allah'a nispetinin uygun görülmesidir. Dolayısıyla Ehl-i sünnet kelimcilerinin muhaliflere eleştirilerinde öncelikle üzerinde durdukları ihtimalleri ikiye ayırmak mümkündür.

1. İsimler sıfatlardan/kök mânalardan türememiştir
2. İsimler sıfatlardan ya da mânalardan türemiştir.

Ehl-i sünnet kelimcileri, öncelikle birinci ihtimal olan sıfatların isimlere kaynaklık etmemesi yaklaşımını çürütmeye çalışırlar. Bu bağlamda, sıfatların Kur'an'da açıkça Allah'a nispet edilmesi, ümmetin bu konuda icmâsının bulunması ve dil kâideleriyle bu ihtimalin yanlışlığını ortaya koyarlar. Ehl-i sünnet bilginlerinin bu delilleri nasıl kullandıklarını daha önce açıklamıştık. Birinci olasılığın geçersizliği ortaya çıkınca, geriye isimlerin sıfatlardan müştak olması şeklinde ifade ettiğimiz ikinci ihtimal kalmaktadır. Daha sonra ise kabul edilen kök mânaların zât-ı ilâhi ile ilişkisi bağlamında farklı yaklaşımlar oluşmuştur. Söz gelimi el-Allâf, kök mânaların Allah'a nispetini ve bu kök manalar sebebiyle Allah'ın âlim ve kâdir olduğunu kabul etmekle birlikte bunların zâtın aynısı olduğunu ve gerçekliklerinin bulunmadığını savunmaktadır. Bunun yanı sıra, sıfatları zâtın gayrısı olarak görenler olmuştur. Ehl-i sünnet bilginleri ise bu sıfatların zâtın ne aynısı ne de gayrısı olduğunu savunmuşlardır. Bu sıfatların zâtla ilişkisi bağlamında Ehl-i sünnet kelimcilerinin temelde üç ihtimal

---

<sup>382</sup> Eş'arî, *Makâlât*, II, s. 157-158.

<sup>383</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 129-130.

üzerinde durduklarını görebiliyoruz<sup>384</sup>: Sıfatların (1) zâtın aynısı, (2) zâtın gayrısı veya (3) zâtın ne aynısı ne gayrısı olması.

Şimdi erken dönem Ehl-i sünnet kelamcılarının sebr ve taksîm metodunu kullanarak birinci ve ikinci ihtimali nasıl geçersiz kılıp, üçüncü ihtimalin doğruluğu sonucuna ulaştıkları açıklanacaktır.

### 1. Sıfatın zâtın aynısı olması

Eş'arî, Allah'ın ilim, kudret ve hayatın bizâtihi kendisi olmasını çelişkili görerek zâtın aynısı olan sıfatlar ihtimaline karşı çıkar. Ona göre fiiller, âlim, kâdir ve hâyî olan bir zâttan meydana gelir. Diğer bir ifadeyle fiillerin kaynağı ilim, kudret ve hayat olan bir zât değil âlim, kâdir ve hayî olan bir zâttır. Dolayısıyla bu sıfatlar zâtle aynı olduğunda hiçbir fiilin Allah'tan meydana gelmemesi gerekir. Çünkü Eş'arî'nin düşüncesinde her ne kadar isimler sıfatlardan türemiş olup onlara delâlet ederse de, Allah'ın eylemlerinin kaynağı isimlerdir.<sup>385</sup>

Özdeşlik ilkesi gereği, özdeş olan iki şeyden A için geçerli olan hükümler B için de geçerlidir. Eğer A için geçerli olan ahkâm B için geçerli olmuyorsa, A ile B'nin farklı oldukları ortaya çıkar. Bu iki durum aynı anda kabul edildiğinde ise A'nın bir taraftan B ile aynı diğer taraftan da ondan farklı olduğu sonucuna varılır ki böyle bir sonuç da çelişmezlik ilkesine aykırılığı zorunlu kılar. Çünkü her şey kendisiyle aynıdır ya da özdeştir hiçbir şey kendisinde başka bir şeyle aynı veya özdeş olamaz.<sup>386</sup> Çelişmezlik ilkesine aykırı görüş beyan etmek ise aslında aklın hilafına hareket etmek anlamına gelmektedir.

Eş'arî, iki önemli mantık prensibi olan *özdeşlik* ve *çelişmezlik* ilkelerine kavram olarak değinmemekle birlikte sıfatlarla zâtı aynı kabul edenlere yaptığı eleştirileri muhteva olarak bu kapsamda görmek mümkündür. Şöyle ki: O, ilimle Allah'ın zâtını aynı/özdeş görenlere, “ Ey Allah beni bağışla bana merhamet et” dedikleri gibi, “ Ey ilim beni bağışla bana merhamet” demelerini söyler. Bu çerçevede eleştirilerini sürdüren Eş'arî, onların bunu söylemekten kaçındıklarını dolayısıyla da kendi söyledikleriyle

---

<sup>384</sup> Eş'arî, *Risâletun ilâ Ehl-i Segr*, s. 218-219.

<sup>385</sup> Eş'arî, *Risâletun ilâ Ehl-i Segr*, s. 219.

<sup>386</sup> Doğan Özlem, *Mantık (Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi)*, İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2004, s. 50-51.

çeliştiklerini söyler.<sup>387</sup> Çünkü ilimle Allah'ın zâtının aynı olmasının zorunlu sonucu ikisinin aynı özelliklere sahip olması ve birbirlerinin yerlerine kullanılabilmesidir.

el-Allâf'ın bu yaklaşımının yanı sıra yine isimlerin bir takım mânalardan türediğini kabul ettiği halde bunların zâtın dışında gerçekliğe sahip olmalarını tevhide aykırı gören diğer Mu'tezile bilginleri ise bu mânaları isimlerin ve zâtın içinde eritmek suretiyle zâtla aynileştirmişlerdir.

## 2. Sıfâtın zâtın gayrı olması

Ehl-i sünnet kelimcileri, zâttan ayrı sıfatlar kabul etmemekle aslında “taaddüd-ü kudemâ” düşüncesini nefyemeyi amaçlarlar. Her ne kadar “taaddüd-ü kudemâ” kavramı ilk defa Mu'tezile tarafından Ehl-i sünnetin ezeli sıfât anlayışını reddetmek için ortaya atılmışsa da Eş'arî, bu kavramın ifade ettiği mânayı Mu'tezile'den biraz daha farklı yorumlayarak kullanmıştır. Bu çerçevede Eş'arî, deliller Allah'ın hem zâtı hem de ilminin ezeliyetini gösterdiğinden zâtla ilim sıfatını birbirinden ayrı olmasını imkânsız görür.<sup>388</sup> Çünkü bu durumda birbirinden ayrı ezeli varlıkların sayısı artacak ve tevhid inancı zarar görecektir. Dolayısıyla Eş'arî, Mu'tezile'den farklı olarak sadece zâttan ayrı ezeli sıfatları kabul etmenin taaddüd-ü kudemâyâ yol açacağını savunmaktadır.

Zâttan ayrı sıfatları reddetme bağlamında Eş'arî diğer bir yerde, bu görüşün kabul edilmesi halinde, “âlimdir” sözümüzün Allah'a râci' olmayacağını söyler.<sup>389</sup> Yani, ilim sıfatı başka bir cisimde var edilmişse, bu ilim Allah'ın değil, o cismin ilmi olur ve dolayısıyla “âlimdir” sözümüz o cisme döner. Eş'arî, bu çerçevedeki eleştirilerini daha çok kelam ve irade sıfatları üzerinden devam ettirerek, bu sıfatların zâtın dışında başka bir cisimde var edildiğinde o cismin, mütekellim ve mürîd olacağını söyler.<sup>390</sup>

Allah'ın sıfatları bazı hükümler açısından bizim sıfatlarımızdan farklı olduğu için, sıfatların tüm hükümlerinde şâhitle gâibe istidlalde bulunmak caiz değildir. Söz gelimi, bizim sıfatlarımız hâdis iken O'nun sıfatları kadîm veya bizim sıfatlarımız bizden ayrılabilirken, Allah'ın sıfatlarının kendisinde ayrılması mümkün değildir. Bu bağlamda Eş'arî, bazı hükümlerdeki farklılığı dikkate alarak bizim sıfatlarımız için caiz olan her

---

<sup>387</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, s. 130, 142.

<sup>388</sup> Eş'arî, *el-Luma'*, s. 90.

<sup>389</sup> Eş'arî, *el-Luma'*, s. 90.

<sup>390</sup> Eş'arî, *el-Luma'*, s. 99-100; Eş'arî, *el-İbâne*, s. 89, 90, 96, 97.

şeyin, Allah'ın sıfatları için geçerli olmayacağını dolayısıyla sıfatlarımız için geçerli olan zâttan ayrılabilme olgusunun Allah için caiz olmayacağını savunur.<sup>391</sup>

Mâturîdî de isimlerin kendisinden türediği sıfatların zâtın gayrısı olmasının, Allah hakkında değişme gibi noksanlıkları zorunlu kılacağını söyler.<sup>392</sup> Yani ona göre, Allah'ın dışındaki her şey değişmeye maruz kaldığından, zâttan ayrı bulunduğu anda sıfatlar da değişmeye maruz kalacaklardır. Sıfatları değişen bir Allah inancını doğurduğundan bu durumun kabul edilmesi mümkün değildir.

### 3.1.2.5. Şâhidin Gâibe Delili

Gâibin şâhide kıyas yapılması veya şâhidin gâibe delil getirilmesi duyulur âlemden duyular ötesi âleme veya bilinenden bilinmeyene doğru yapılan bir akıl yürütme yöntemidir. Diğer bir ifadeyle, aralarındaki illet birliğinden dolayı şâhide verilen bir hükmün, gâibe de verilmesidir. İslam kelmacıları itikadî meselelerin izahında bu metoda çokça başvurmuşlardır. Bu yolun temsil/analoji ile aynı olduğu söylenmektedir. Analoji, A ve B'nin, X gibi bir ortak özelliğinin bulunması dolayısıyla aralarında bulunan benzerlikten hareketle, A'nın Y gibi bir özelliğinin olması durumunda, B'nin de aynı özelliğe sahip olduğu sonucuna ulaşmaktır.<sup>393</sup> Gazzâlî, temsîlin fıkıhçılar tarafından kıyas, kelmacılar tarafından da *reddu'l-gâib ilâ'ş-şâhid* şeklinde adlandırıldığını söyler. Bununla birlikte o, bu metodun bazen küllîden cüzîye gitme tarzında bir tündengelim olarak da kullanıldığını açıklar.<sup>394</sup> Özellikle de Gazzâlî'nin kelmacıların yöntemlerini eleştirmesinden dolayı bazı çağdaş bilginler, şâhidle gâibe kıyas metodunun bir tür analoji olduğu sonucuna varmışlardır.<sup>395</sup> Bunun bir yanığı olduğu ifade eden Türker, Cüveynî öncesi Eş'arî kelmacılarının bu metodu bir tür analoji olarak değil tündengelim olarak uyguladıklarını savunur.<sup>396</sup>

---

<sup>391</sup> Eş'arî, *Risâletun ilâ Ehl-i Segr*, s. 218-219.

<sup>392</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 129.

<sup>393</sup> Doğan Özlem, *Mantık*, 44.

<sup>394</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, thk. Süleyman Dünya, Mısır: Dâru'l-Meârif, 1961, s. 165-166.

<sup>395</sup> Ömer Türker, "Bir Tündengelim Olarak Şâhidle Gâibe İstidlal Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", *İslam Araştırmaları Dergisi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2007, sy. 18, s. 1-2.

<sup>396</sup> Ömer Türker, "Bir Tündengelim Olarak Şâhidle Gâibe İstidlal Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler". s. 2.

Eş'arî, insanlarda hikmetli ve sanatlı şekilde yapılmış şeylerin bir âlime delâlet ettiği gibi kâinatta yaratılmış olan hikmet ve sanat eserlerinin de bir âlime delâlet ettiğini söyleyerek, birinci aşamada şâhidle gâibe kıyas metoduyla Allah'ın âlim olmasını ve diğer zâtî isimlerini ispatlar.<sup>397</sup> Daha sonra ikinci aşamada, yine insanlarda yapılan hikmetli işlerin, eylemlerin onların ilim sahibi olmasına delâlet ettiği gibi Allah'ın hikmetli fiillerinin onun ilim sahibi olduğuna delâlet ettiğini zikreder. Böylece Eş'arî, ilim sıfatını ve diğer zâtî sıfatları benzer yöntemle ispatlar.<sup>398</sup>

Eş'arî, Mu'tezile'nin Allah'ın âlim olduğunu ispatlamak için bu metodu tek aşamalı kullandığından çelişkiye düştüğünü iddia eder. Mu'tezile, insanların hikmetli ve sanatlı eserler yapmasının, onların âlim olmasına delâlet ettiğinden hareketle Allah'ın hikmetli ve sanatlı eserlerinin de kendisinin âlim olmasına delâlet ettiğini ileri sürmekle gâibin şâhilde delil getirilmesi metodunu kullanmaktadır. Fakat onlar, birinci aşamada yapılan akıl yürütmeyi kabul etmelerine rağmen, ikinci aşamadaki sonucu kabule yanaşmazlar. Böylece Eş'arî, onların bir aşamada böyle bir akıl yürütmeyi kabul edip; diğer bir aşamada ise inkâr etmelerini eleştirerek kendi düşüncesini temellendirmeye çalışır.<sup>399</sup>

Bu çerçevede eleştirilerini devam ettiren Eş'arî, şâhitte sanat eserlerinin, yapıcısının ilmini göstermediği takdirde, âlim olduğunu da göstermeyeceğini söyler. Çünkü şâhitte âlim denildiğinde "ilim sahibi" zihne geldiğinden, gâibte de âlimin ilim sahibi mânasında anlaşılması gerekmektedir. Bu durumda Eş'arî, şâhitten getirilen delille, hikmetli eserlerin Allah'ın âlim olduğuna delâlet edip ilim sahibi olduğuna delâleti olmayacağını söylemenin hikmetli eserlerin Allah'ın ilim sahibi olduğuna işaret edip âlim olmasına işaret etmeyeceğini söylemekten hakikatte çok da farklı olmadığını vurgular. Diğer bir ifadeyle, nasıl ki hikmetli bir eserin, yapıcısının ilim sahibi olduğunu gösterip âlim olduğunu göstermemesi aklın kabul etmeyeceği bir şey ise, âlim olduğunu gösterip ilim sahibi olduğunu göstermemesi de benzer şekilde makûl görülemez.<sup>400</sup>

---

<sup>397</sup> Eş'arî, *el-Luma'*, s. 87-88; Eş'arî, *el-İbâne*, s. 150.

<sup>398</sup> Eş'arî, *el-Luma'*, s. 89; Eş'arî, *el-İbâne*, s. 151; Gazzâlî'nin şâhidle gâibe kıyası bir tündengelim olarak Allah'ın ilimle âlim olmasına nasıl uyguladığını görmek için bkz. Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, s. 167.

<sup>399</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, s. 146.

<sup>400</sup> Eş'arî, *el-Luma'*, s. 89; Eş'arî, *el-İbâne*, s. 142.

Eş'arî kudret, hayat, sem' ve basar, kelim ve irade gibi diğer zâtî sıfatlar için de aynı hükümlerin geçerli olduğunu söyler.<sup>401</sup>

Eş'arî, mahlûkâtta ilim sahibi olan kimsenin mertebe olarak, ilim sahibi olmayandan daha üstün olacağı hakikatinden hareketle Allah'ın ilim sahibi olmaması durumunda, ilim sahibi mahlûkâtın kendisinden mertebe olarak daha üstün olacağını söyler.<sup>402</sup> Böyle bir şey ise Allah'ın şanına yakışmaz.

Eş'arî'nin, sıfatların ontolojik varlığını ispat bağlamında şâhidle gâibe kıyas metodunu kullandığı diğer bir nokta ise, sıfatların ademi durumunda bunların zıtlarının Allah'a izâfe olunacağını ileri sürmesidir. Diğer bir ifadeyle ona göre, eğer Allah ezeli olarak bir ilimle âlim, bir kudretle kâdir değilse bunların zıtları olan cehalet ve acizlik kendisine ilişir. O, şâhidin gâibe delil getirilmesi metodundan hareketle, mahlûkâtta ilmi olmayan bir kimseye ilmin zıttı olan cehâlet arız olduğu gibi, Allah'ın da ilmi bulunmadığı takdirde kendisine cehâletin arız olacağını söyler. Dolayısıyla ona göre sıfatları inkâr edenler Allah'a cehâlet gibi noksanlıkları izâfe etmek durumunda kalacaklardır. Hâlbuki Allah'ın noksanlıklardan beri olduğu tüm Müslümanlar tarafından kabul edilen bir husustur.<sup>403</sup>

### 3.2. Zâid- Hâdis Sıfât Anlayışı

Hişâm b. Hakem ve Zürâre b. A'yen'e nispet edilen zât-sıfât ilişkisine yönelik bu yaklaşımın ispatı bağlamında ileri sürülen delilleri aklî ve naklî delil olmak üzere ikiye ayrılabiliriz.

#### 3.2.1. Nakli Deliller

Sıfatların hâdis olduğunu iddia eden Erken dönem Şia'sının çoğunluğunun, bu yaklaşımlarını hangi nakli delillere dayandırdıklarına dair kaynaklarda fazla bilgiye rastlayamadık. Sadece Hişâm b. Hakem'in sıfatların hâdis olduğunu ispatlamak için bazı ayetler delil getirdiği zikredilmektedir. Hişâm'ın zikrettiği ayetler şunlardır:

---

<sup>401</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, s. 142-143.

<sup>402</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, s. 150.

<sup>403</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, s. 150.



1. لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ “ Nasıl amel edeceğinizi görelim diye”<sup>404</sup>

2. أَلَا إِنَّ خَفَّ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا

“ Şimdi ise, Allah yükünüzü hafifletti ve sizde muhakkak bir zaaf olduğunu bildi ”<sup>405</sup>

İbn-i Râvendî, Hişâm b. Hakem’in hâdis ilim görüşüne geçen iki ayeti delil getirdiğini söyler. İkinci ayetin delâleti bağlamında Hişâm, vav atıf harfi ile ikinci cümle birinci cümleye atfedildiğinden birinci cümledeki tahfif şu an içinde yani şimdi gerçekleştiği gibi ikinci cümledeki zayıflığı bilmenin de şimdi gerçekleştiğini söyler. Ona göre, bu iki ayetle benzer şekilde ilmin hadis olduğuna delâlet eden ayetler çoktur.<sup>406</sup> Böyle bir yorumla bu ayetlerin hâdis ilim görüşünün savunulması amacıyla delil getirilmesine karşı çıkan Hayyat, her bir ayetin iki te’vili olduğunu söyleyip bunları izah eder.<sup>407</sup>

### 3.2.2. Akli Deliller

Burada zâid-hâdis sıfât anlayışını savunan Hişâm’ın bu bağlamda ileri sürdüğü argümanları inceleyeceğiz. Kaynaklardan ulaşabildiğimiz kadarıyla onun icma ile sebr ve taksim olmak üzere iki tür akli delil geliştirdiği görülmektedir.

#### 3.2.2.1. İcmâ Delili

Hişâm’a göre, Müslümanların “Dünya sıkıntı yeridir, akıl sahipleri onda imtihan olunmak için yaratılmışlardır” sözlerinde icmâ etmiş olmaları aynı zamanda sıfatların hâdis olduğuna dair bir icmâdır. Çünkü imtihandan önce ezelde her şeyin hakikatini bilen bir kimse için imtihanda bulunmak mümkün olmaz. Eğer her yönünü bildiği bir şeyde birisinin imtihan yapması caiz olsa her yönünü bildiği bir şeyi ona tanıtmak da caiz olur. Taarrüf caiz olmayacağına göre imtihanın da caiz olmaması gerekir.<sup>408</sup> Diğer bir ifadeyle Allah Teâlâ, bir kişinin yapacağı bütün eylemleri biliyor olsaydı imtihan etmesine gerek kalmazdı. Allah’a her yönünü bildiği bir şeyi tanıtmak saçma olduğu gibi herşeyi bildiği bir meselede imtihan yapması da aynı şekilde saçma olacaktır. Meselâ, öğretmen öğrencilerinin bildiklerini öğrenmek için onları imtihan eder. Eğer

<sup>404</sup> Yunus, 10/14.

<sup>405</sup> Enfal, 8/66.

<sup>406</sup> İbn-i Râvendî, *Fadîhatu’l-Mu’tezile*, s. 144-145; Hayyat, *İntisâr*, s. 115.

<sup>407</sup> Hayyat, *İntisâr*, s. 116.

<sup>408</sup> İbn-i Râvendî, *Fadîhatu’l-Mu’tezile*, s. 145; Hayyat, *İntisâr*, s. 116.

kimin neyi bildiğini kesin olarak bilseydi onları imtihan yapması gereksiz olurdu. Eş'arî de Hişâm'ın imtihanı anlamsız kılacağı gerekçesiyle ilmin ezeli olması görüşünü kabul etmediğini belirtir.<sup>409</sup>

İbn-i Râvendî'ye göre, Hişâm ehl-i tevhidin ezelde hiçbir şey yokken Allah'ın tek başına olduğu hususunda icmâ ettiklerini söyleyerek ezeli ilim görüşüne karşı çıkar. Ezelde Allah dışında hiçbir şey olmadığı ve ilim de sadece şey'e taalluku ettiğine göre Allah'ın ezelde eşyayı bildiğini söylemek icmâya aykırılık oluşturur. Çünkü ona göre, eşya yaratılmadan önce şey' olarak nitelendirilemeyeceğinden ezelde şey'in varlığından bahsedilemez.<sup>410</sup> Dolayısıyla ilmin ezelde kendisine taalluk edeceği bir şey' de yoktur. Nihayetinde ise Allah Teâlâ'nın "ezelde âlim" şeklinde nitelendirilmesi mümkün değildir.

Hayyat'a göre ehl-i tevhidin bu sahih icmâsından hareketle Allah'ın ezelde eşyayı bilemeyeceği sonucunu çıkarmak doğru değildir. Çünkü Mu'tezile Allah'ın ezelde eşyayı bildiğini söylemek suretiyle eşyanın ezelde mevcûdiyetini murad etmeyip, Allah Teâlâ'nın ezeli olarak, "şeyler" in var olacağını ve onları varlık mertebesine çıkarttıktan sonra hâdis olacaklarını bilmesini kastetmişlerdir.<sup>411</sup>

### 3.2.2.2. Sebr ve Taksim Delili

Hişâm'ın Allah'ın âlim olması hususunda üç ihtimalin dışında başka bir ihtimalin bulunmadığını söylediği nakledilmektedir. Buna göre Allah ya zatından dolayı âlimdir (Mu'tezile'nin görüşü) ya kadîm bir ilimle (Zeydiyye'nin görüşü) âlimdir ya da hâdis bir ilimle (Hişâm'ın görüşü) âlimdir.<sup>412</sup>

#### 1. Allah'ın, zâtından dolayı âlim olması

Eğer Allah zâtından dolayı ezeli olarak işlerin inceliklerini biliyor olsa o zaman cismin de hareketli olduğunu zâtından dolayı ezeli olarak bilecektir. Çünkü şimdi zâtından dolayı bunu biliyor ve şimdi bildiği şeyi de ezeli olarak biliyordu. Bu durumda cisim de ezeli olarak hareketli olacaktır. Çünkü ezelde cismin hareketli olduğunu bilmesi ancak

<sup>409</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 108.

<sup>410</sup> İbn-i Râvendî, *Fadîhatu'l-Mu'tezile*, s. 146-147; Hayyat, *İntisâr*, s. 122.

<sup>411</sup> Hayyat, *İntisâr*, s. 122-123.

<sup>412</sup> Hayyat, *İntisâr*, s. 108-109

bilgisinin gerçekleştiği hareketli cismin varlık âleminde olması halinde mümkün olur.<sup>413</sup> Başka bir deyişle, ezelde hiçbir hareketli cisim yokken Allah ezelde cismin hareketli olduğu bilgisine sahip olduğu takdirde bilgisi realiteyle uyuşmayan yanlış bir bilgi olacaktır. Dolayısıyla ezeli olarak cismin hareketli olduğu bilgisinin olması ezelde gerçekten var olan bir hareketli cisme bağlıdır.

Allah'ın zâtından dolayı ezeli olarak âlim olması hareketli cisimlerin de ezeli olmasını zorunlu kıldığı gibi sonsuz olmasını da zorunlu kılacaktır. Çünkü ilerleyen zamanların herhangi birinde Allah'ın hareketli cisme dair bilgisinin olması o zaman içinde hareketli cismin var olmasını gerekli kılmaktadır. Bunun aksi düşünüldüğünde yukarıda geçtiği üzere Allah'ın yanlış ilme sahip olduğu inancını kabul etmek gerekecektir. Şu halde, hareketli cisme dair Allah'ın bilgisi sonsuza kadar devam etmek zorunda mı? Diğer bir ifadeyle, Allah'ın hareketli cisim hakkındaki bu bilgisi sonsuza kadar devam etmese hareketli cismin sonsuz olması gerekliliği ortadan kalkmaz mı? Hişâm b. Hakem'e göre *zâttan dolayı ezeli olarak âlim olma* ihtimali kabul edildiğinde zorunlu olarak Allah'ın bilgisi sonsuz olacağı için soruya verilecek cevap olumsuz olacaktır. Çünkü hareketli cisim hakkındaki Allah'ın bilgisinin kendisi sayesinde var olduğu nefis/zât sonsuza kadar var olacaktır.<sup>414</sup>

## 2. Allah'ın kadîm ilimle âlim olması

Hayyat, Hişâm'ın birinci olasılığı nasıl çürütmeye çalıştığı hakkında bilgi verirken, ikinci ihtimal olarak zikrettiği "Allah'ın kadîm bir ilimle âlim olması" görüşünü nasıl eleştirdiği üzerinde durmaz. Ancak Eş'arî, her ne kadar sebr-taksim metoduna göre zikretmese de Hişâm'ın bu görüşü nasıl eleştirdiği üzerinde durmaktadır. Eş'arî'nin bildirdiğine göre Hişâm, mevcûd olan bir malûm olmaksızın âlim olunamayacağını düşündüğünden, şayet Allah ezelde âlim olsaydı bilinenlerin de ezelde mevcûd olacağını iddia etmektedir. Benzer şekilde Allah'ın ilmi ezelde bulunsaydı ve ezelde her şeyi bilseydi kulların fiillerini imtihan etmesi ve deneme söz konusu olmazdı.<sup>415</sup> Çünkü imtihan kişinin bir konuda bilgisini, davranışını ve tutumunu öğrenmek amacıyla yapılır. Eğer o kişinin ne yapacağı zaten belli ise imtihan etmek gereksiz olur.

---

<sup>413</sup> Hayyat, *İntisâr*, s. 108-109

<sup>414</sup> Hayyat, *İntisâr*, s. 109

<sup>415</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 108.

Hişâm, bu ihtimali eleştirirken Mu'tezile'den farklı bir perspektiften bakmaktadır. Mu'tezile ilmin ontolojik varlığını kabul etmediği için ilmin kadîm olmasını da kabul etmez. Bu yüzden kadîm bir ilmi Allah'ın dışında başka kadîmlerin ortaya çıkmasına yol açtığı için kabul etmez. Oysa Hişâm, ilmin ontolojik varlığını kabul ettiğinden ona göre problem kadîm ilmin varlığında değil taallukundadır. Diğer bir ifadeyle ona göre, ilim sadece bir sıfat olduğundan ezelde Allah'tan başka bir de ilmin varlığı sorun oluşturmamasına rağmen, bu ilmin ezelde taallukuyla malûmun da mevcûd olmasını zorunlu kılması temel problemi oluşturmaktadır. Yine bu taalluk, ona göre, insanların eylemlerinin ezelde bilinmesini gerektirmekte, nihayetinde ise imtihanı anlamsız kılan, insanların özgürlüklerini ortadan kaldıran ve onların zaten bilinen veyahut var olan bir takım eylemleri icra ettikleri gibi bir takım neticeleri zorunlu kılan bazı sonuçlar doğurmaktadır. Bu sonuçların Allah'ın adaletine aykırı olduğu ise bilinen bir gerçektir. Böylece aslında Hişâm Mu'tezile'den farklı olarak ilmin kendisine değil kadîm olmasına odaklanmak suretiyle bu görüşün hem tevhid hem de adl açısından sakıncalarını izah etmeye çalışır.

Hişâm b. Hakem, zâid-kadîm sıfât anlayışına yönelik eleştiriler bağlamında bir takım aklî ve naklî deliller kullanan ve bu delilleri erken dönem kelim kaynaklarında da yer alan ilk şahıslardandır. Bu anlamda onun zikrettiği hem naklî hem de aklî delillerin kaderi inkârda yoğunlaşması, zât-sıfât ilişkisi etrafında cereyan eden tartışmaların ortaya çıkmasında kader inancına yönelik tepkilerin etkisini göstermektedir.

### **3.3. Ayn-Kadîm Sıfât Anlayışı**

Sıfâtları zâtın aynısı ve kadîm kabul eden Mu'tezile ile bu konuda erken dönemin sonlarına doğru kendileriyle paralellikler göstermeye başlayan Zeydiyye bu görüşlerini ispatlamak için bazı deliller ileri sürmüşlerdir. Onların ileri sürdükleri bu delilleri diğer anlayışlarda olduğu gibi naklî ve aklî deliller olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür.

#### **3.3.1. Nakli Deliller**

Mu'tezile, itikadi konularda haber-i vâhidi delil kabul etmediği için görüşlerini hadislere dayandırmamıştır. Fakat haber-i vâhidin itikadî konularda delil olmaması şeklindeki prensiplerini çoğu zaman görmezden gelerek âhad haberleri kullandıklarını

da belirtmek gerekir.<sup>416</sup> Sıfatlar konusunda kendi yaklaşımlarını te'kit eden hadis bulunmadığından herhangi bir hadis zikretmedikleri söylenebilir. İlim ve kudret gibi zâid sıfatları nefiyde dayandıkları naklî delillerden sadece şu ayeti bulabildik:

“وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ” *Her ilim sahibinin üstünde bir alîm var*<sup>417</sup>

Mâturîdî, Allah'ın ilimle âlim olmasını kabul etmeyenlerin bu ayetin zahirini kendi görüşlerine delil gösterdiklerini söyler. Çünkü onlara göre bu ayette Allah Teâlâ, ilmi diğer varlıklara nispet etmesine rağmen kendisine nispet etmeyip sadece alîm ismini kullanır. Fakat o, Allah Teâlâ'nın zâtı için alîm derken ilmi de isbât ettiğini savunur. Zira *fevke külli'l-ulemâi alîm* sözü ile yukarıda geçen ayet mâna açısından aynı olduğuna göre *alîm* denildiğinde *zî-ilim* kastedilmektedir.<sup>418</sup>

Mu'tezile'nin muahhar dönem bilginlerinden olan Kâdî Abdülcebbar da Allah'ın kadîm ilim veya hâdis ilim ile âlim olmasının mümkün olmadığını izah ettikten sonra görüşünü te'kit etmek için Mâturîdî'nin zikrettiği bu ayeti delil getirir. Ona göre, eğer Allah ilim sahibi olsa ayetteki “her ilim sahibinin üzerinde bir alîmin bulunduğu” şeklindeki hüküm gereğince O'nun da üzerinde bir alîmin bulunması gerekir. Çünkü ayette geçen “külli zî-ilmin” ifadesi mutlak olarak bütün ilim sahiplerine şâmidir. Dolayısıyla, Allah'ın ilim sahibi olduğunu söyleyenler onun üstünde bir alîm bulunması gibi bir muhali kabul etmek zorunda kalacaklar.<sup>419</sup>

Mâturîdî, Mu'tezile'nin ayette mahlûkât için zî-ilim ve Allah hakkında alîm isminin kullanılmış olmasından yola çıkarak istidlalde bulduklarını söylemekle yetinirken, Abdülcebbar ayetten yaptıkları istidlali biraz daha sağlam temellere dayandırmaktadır. Zira Mâturîdî'nin belirttiği şekilde yalnızca bu ayette Allah'a ilmin izâfe edilmemesinden hareketle Mu'tezile, Allah'ın ilme sahip olmadığını savunursa ilmin Allah'a izâfe edildiği diğer ayetler gösterilerek çok kolay bir şekilde görüşleri çürütülmüş olurdu. Hâlbuki Abdülcebbar ayette açıkça belirtilen küllî önermeyi esas

---

<sup>416</sup> Hüseyin Aydın, “Akîde İnşasında Haber-i Vâhidin Epistemolojik Değeri”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler-*, c. VII, sy. 15, 2003, s. 89-90,94; Adil Bebek, “İmam Mâturîdî ve Kâdî Abdülcebbar'a Göre Haber-i Vâhidin Epistemolojik Değeri”, *Kelamda Bilgi Problemi*, Bursa: Arasta Yayınları, 2003, s. 50-51.

<sup>417</sup> Yûsuf, 12/76.

<sup>418</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, VII, s. 341.

<sup>419</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Fazlu'l-İ'tizal*, s. 162

olarak çıkarımda bulunmaktadır. Böylece aslında Abdülcebbar, ayeti olduğu gibi delil göstermek yerine kıyasî bir formda kullanmak suretiyle aklî delille birleştirmiştir. Abdülcebbar'ın kullandığı bu kıyas aşağıdaki forma dönüştürülebilir:

Her ilim sahibinin üstünde bir alîm var. ( ayetten çıkarılan önerme)

Allah da ilim sahibidir. ( Sıfatları kabul edenlerin önermesi)

Allah'ın üstünde bir alîm vardır. (sonuç)

Abdülcebbar'ın kullandığı bu kıyasa göre, ilk iki önerme doğru kabul edildiğinde zorunlu olarak çıkan üçüncü önermenin de kabul edilmesi gerekir. Sonuç önermesinin yanlışlığı herkesin malumu olduğuna göre, ilk iki önermeden birisi ya da her ikisinin yanlış olması gerekir. Birinci önermenin doğruluğu ayetle sabit olduğuna göre sıfatçılarının görüşü olan ikinci önermenin yanlışlığı zorunlu olarak ortaya çıkmış olur.

Erken dönemde Mu'tezile'nin bu ayeti Abdülcebbar'ın zikrettiği kıyas metoduyla görüşlerini savunmak için ileri sürdüğü fakat bu istidlalin eksik bir şekilde Mâturîdî'ye ulaştığı söylenebileceği gibi; Mu'tezile'nin önceleri ayetten, Mâturîdî'nin ifade ettiği vecihle delil getirirken sonraki dönemde Abdülcebbar'ın yaptığı gibi kıyasın bir önermesi olacak şekilde ayetten istidlalde buldukları söylenebilir. Hangisinin doğru olduğuna dair kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte Mu'tezile'nin erken dönemden itibaren ayetleri kendi görüşleri doğrultusunda kıyas metodunu da kullanarak yorumladıkları göz önünde bulundurulduğunda ilkinin kabul etmek daha makul görünmektedir.

### **3.3.2. Akli Deliller**

Mu'tezile'nin ayn-kadîm sıfât anlayışını savunmak için ileri sürdüğü aklî deliller iki kısma ayrılabilir.

#### **3.3.2.1. Sebr ve Taksim Delili**

Genel olarak Allah'ın kendi zâtıyla âlim, kâdir olduğunu iddia eden Mu'tezile, sübûtî sıfatları ya da zâta zâid mânaları ileri süren yaklaşımlara karşı çıkar, onları eleştirir. Bu eleştirilerini yaparken kullandıkları aklî delillerden biri de sebr ve taksîmdir. Erken dönemde zât-sıfât ilişkisi bağlamında Mu'tezile'nin bu delili kullanım örnekleri

Hayyat'tın *el-İntisar* adlı eserinde görülmektedir. Kendi yaklaşımının doğruluğunu ispat etmek için Hayyat, öncelikle diğer görüşleri çürütmeye çalışır. Çünkü diğer görüşler çürütülünce kendi görüşü doğrudan ispat edilmiş olacaktır. Bu çerçevede ilk aşamada ona göre zât-sıfât ilişkisi açısından söylenebilecek iki ihtimal söz konusudur:

1. *Allah'ın zâtıyla âlim olması* (Hayyat'ın kendi görüşü)
2. *Alah'ın bir ilimle âlim olması* (Diğer yaklaşımlar)

Daha sonra Hayyat, “Allah'ın ilimle âlim olması” görüşünün yanlışlığını ortaya koymak için ilmin kadîm veya hâdislik açısından iki durumda bulunmasının zorunlu olacağını söyler.

### 2.1. *Allah'ın kadîm bir ilimle âlim olması*

Hayyat'a göre bu ihtimalin doğru kabul edilmesi mümkün değildir. Çünkü ilmin kadîm kabul edilmesi Allah'ın dışında ikinci bir kadîmin varlığını zorunlu kılmaktadır.<sup>420</sup> Hâlbuki kadîmin birden fazla olması aklen ve dinen mümkün değildir. Dolayısıyla o, ilim ezeli kabul edilmesi halinde zâtle beraber ikinci bir kadîmin de varlığının zorunlu olması gibi akla ve nassa aykırı bir sonucun ortaya çıkacağını ileri sürerek kadîm ilim görüşünü reddetmektedir.

Görüldüğü gibi Hayyat, Ehl-i sünnet gibi, Allah'ın zâtına zâid bir ilimle ve zâtının gayrı bir ilimle âlim olması şeklinde bir ayırım yapmamaktadır. Çünkü o, “zâta zâid olan ilim sıfatı” anlayışını da “zâtın gayrı olan ilim sıfatı” anlayışı ile bir tutmaktadır. Bu yüzden de sıfatların kadim olduğunu savunan Ehl-i sünnet'in anlayışını da zâtın gayrı ve kadîm sıfatlar şeklinde algılayıp onları taaddüd-ü kudemâ ile suçlar.

### 2.2. *Allah'ın hâdis bir ilimle âlim olması*

Hayyat, ilmin ihdâs edilmiş olması durumunda ihdâsın meydana geldiği yer hakkında üç ihtimalin söz konusu olacağını söyler.<sup>421</sup> Daha sonra Hayyat bu ihtimallerin her birisinin doğurduğu çelişkileri, aykırılıkları izah ederek ve eleştirerek bu görüşü de çürütür.

#### 2.2.1. *İlmin ihdâs edildiği yer, Allah'ın zâtıdır*

---

<sup>420</sup> Hayyat, *İntisâr*, s. 111.

<sup>421</sup> Hayyat, *İntisâr*, s. 111.

Eğer ilmi zâtında ihdâs etse, zâtı hâdislerin mahalli olur. Hâdislere mahall olan da muhdes olur ki Allah Teâlâ hakkında böyle bir şey söylemek mümkün değildir.

2.2.2. *İlmin ihdâs edildiği yer Allah'ın zâtının dışındaki bir şeydir.*

Şayet zâtının dışında başka bir şeyde ilmi var ederse bu durumda kendisi değil de zâtının dışında ilmin mahalli olan şey âlim olacaktır. Hayyat'ın bu ihtimale yönelik ayrıntılı eleştirisi şâhidle gâibe kıyas başlığı altında tahlil edilecektir.

2.2.3. *Hiçbir yere ya da şeye gerek kalmadan ilim kendi kendine kâim olmuştur.*

İlim bir sıfat olduğu için kendi kendisine kâim olması akla aykırıdır. Bu ihtimale yönelik eleştirisi de şâhitle gâibe kıyas başlığı altında ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Böylece Hayyat, her bir ihtimalin yanlışlığını ispat edince, ilmin hâdis olması görüşünü de çürütmüş olur.<sup>422</sup> Ayrıca ona göre, Allah'ın hâdis bir ilimle âlim (2.2.) ve iki kadîmin imkânsızlığından dolayı da kadîm bir ilimle âlim olması (2.1.) akla aykırı olunca bir ilimle âlim olma (2.) ihtimali çürütülmüş olacağından geriye sadece zâtından dolayı ezeli olarak âlim olması (1.) ihtimali kalır.<sup>423</sup>

Zeydî bilginlerden Hâdî İlelhak da Allah'ın zâtının dışında bir ilme sahip olması görüşünü sebr ve taksim metodundan yararlanarak eleştirir. Ona göre, bu şekilde kabul edildiğinde hakikatte Allah'tan uzak olması gereken iki mânadan birisi kaçınılmaz olacaktır.<sup>424</sup>

1. *Bu ilmin Allah'la beraber ezeli, kadîm, evvel olması*

Bu durumda da ezeli iki şey sabit olup, iki kadîm için kıdem gerçekleşir. Hâlbuki böyle bir sonuç tevhidi ortadan kaldırmak, vahdaniyette Allah'a şirk koşmak ve Kur'an-ı Kerim'in bildirdiğini reddetmektir diyen Hâdî İlelhak, bu görüşü çürüttüğünü düşündüğü Allah'ın evvel olduğunu ifade eden ayetleri zikreder.<sup>425</sup>

2. *Bu ilmin daha sonra Allah tarafından yaratılmış ve yokluktan varlığa çıkarılmış olması*

---

<sup>422</sup> Hayyat'a göre, İbn-i Küllâb'ın ilmin kıdemini ileri sürmesi ilmin hâdis olduğunu iddia eden görüşten daha kuvvetlidir. Bkz. Hayyat, *İntisâr*, s. 111.

<sup>423</sup> Hayyat, *İntisâr*, s. 111.

<sup>424</sup> Hâdî İlelhak, *Mecmûu Resâil*, s. 135, 137. Hâdî İlelhak ilim sıfatı ekseninde yaptığı eleştirilerin aynısını kudret sıfatı için de yapmaktadır. Bkz. Hâdî İlelhak, *Mecmûu Resâil*, s. 137-139.

<sup>425</sup> Hâdî İlelhak, *Mecmûu Resâil*, s. 136.



Bu mâna kabul edilmesi halinde Allah cehâletle nitelendirmiş olur. Çünkü eğer Allah Teâlâ eşyayı, yarattığı bu ilim sayesinde biliyorsa, ilmi yaratmadan önce Allah'ın gayr-ı âlim olması gerekir. Ayrıca ilim ve cehâlet zıt olduklarından, herhangi bir durumda Allah'tan eşyayı bilici olma niteliği kalkmışsa, bu durumda hemen onun yerine cehl niteliği gelir. Hâlbuki herhangi bir durumda Allah'a cehl nispet etmek veya herhangi bir vakitte ondan ilmi nefy etmek Allah'a şirk koşmak ve O'nu inkâr etmektir.<sup>426</sup>

Diğer bir yerde ise o, zâtî sıfatların hâdis kabul edilmesi düşüncesini eleştirirken şöyle der: Zât sıfatlarından olan ilim ve kudret hâdis olduğu takdirde, Allah'ın âlim ya da kâdir olmadığı bir an olması gerekir. Eğer Allah bir an için gayr-ı âlim veya gayr-ı kâdir olursa bu takdirde de kendisine bunların zıttı olan cehalet ve acz arız olur.<sup>427</sup>

### 3.3.2.2. Şâhidin Gâibe Delili

Sübûti sıfatları nefyeden Mu'tezile, dolayısıyla da Allah'ın bir ilimle âlim ya da bir kudretle kâdir olmasını da kabul etmez. Onlara, göre Allah'ın zâtıyla âlim ve kâdir olması aklen en doğru olanıdır. Bu doğrultuda, Mu'tezilî yaklaşımın ispatını yapan Hayyat, Allah'ın bir ilimle âlim olması durumunda bu ilmin hâdis ya da kadîm olduğunu kabul etmek gibi iki durumla karşı karşıya kalınacağını belirtir. İşte Hayyat bu şekilde sebr ve taksim metodunu kullandıktan sonra ilmin hâdis olması durumunu şâhidle gâibe kıyas metodunu kullanarak reddeder.

Bu bağlamda Hayyat, ilmi hâdis olan kişinin sınırlı bir ilme sahip olması gerekeceğini söyler.<sup>428</sup> Çünkü şâhitte görüldüğü gibi hâdis ilme sahip insanların ilimleri sınırlıdır. Gâibte olan Allah'ın ilmi hâdis olduğu takdirde insanların ilmi gibi sınırlı olacaktır.

Diğer bir eleştirisinde ise o, ezelde âlim olmayıp daha sonra ilim sahibi olan kişide değişikliğin gerçekleşmiş olmasının zorunluluğunu ileri sürer.<sup>429</sup> Böylece o, şâhitte bu hükmün doğru olduğuna dair insanların bilgisini dikkate alarak aynı şeyin Allah'ın hâdis kabul edilen ilmi için de geçerli olacağını iddia eder.

---

<sup>426</sup> Hâdî İlelhak, *Mecmûu Resâil*, s. 136. Eş'arî de bu delili kullanırken şâhitten yola çıkarak görüşünü temellendirir. Fakat Hâdî İlelhak, şâhitten hareketle bu hükmün gâib için de geçerli olduğu hususunda herhangi bir şey söylemez. O yüzden Eş'arî'nin buna benzer olan delili şâhitle gâibe kıyas başlığı altında incelendi.

<sup>427</sup> Hâdî İlelhak, *Mecmûu Resâil*, s. 102.

<sup>428</sup> Hayyat, *İntisâr*, s. 107.

<sup>429</sup> Hayyat, *İntisâr*, s. 107.

Bunun yanı sıra Hayyat, ilim hâdis kabul edildiği takdirde nerede ihdâs olunacağı hakkında ortaya çıkan üç ihtimalden birisinin zorunlu olacağını belirttikten sonra bu ihtimallerden ikinci ve üçüncüsünün eleştirisini yine şâhitte gâibe kıyas yoluyla yapar. Hayyat'ın, ilmin ihdâs edileceği yer olarak zikrettiği ikinci ihtimal daha önce belirtildiği gibi Allah'ın zâtının gayrısıdır. Bu ihtimale göre ilim, mekân olarak Allah'ın dışındaki herhangi bir varlıkta var edilmiştir. Fakat Hayyat'a göre, şayet Allah, zâtının dışında başka bir şeyde ilmi var etmişse, kendisinin değil de zâtının dışında ilmin mahalli olan şey âlim olacaktır.<sup>430</sup> Çünkü şâhitte görüldüğü gibi rengin kendisinde yaratıldığı varlık renkli, hareketin kendisinde yaratıldığı varlık hareketli olurken Allah'ın renkli ve hareketli olması muhaldır. Hayyat, şâhitteki bu iki örneği delil göstererek zâtın dışında ihdâs edilmesi halinde ilmin, kendisinde ihdâs olunduğu varlığın âlim olacağını fakat Allah'ın âlim olmayacağını söyler.<sup>431</sup> Hayyat, şâhitte geçerli olan bir ilkenin gâib için de geçerli olduğunu iddia ederek kendi görüşünü ispata çalışır. Bu ilke, “bir sıfat kendisiyle kâim olduğu mahalli etkiler, nitelendirir” şeklinde ifade edilebilir. Bu ilkeye göre Allah'ın ilim sıfatının da zâtının dışında ihdâs olunduğu için kendisini değil var edildiği mahalli nitelemesi gerekir.

İhdâsı için bir yer olmaksızın ilmin kendi kendine kâim olması şeklindeki üçüncü olasılığın imkânsızlığını ispat bağlamında o, renk ve hareketin bir cisim veya yer olmadan kendi kendilerine kâim bulunmalarının muhâliyeti gibi ilmin de kendi kendine kâim bulunmasının imkânsız olacağını söyler.<sup>432</sup> Yani renk ve hareketin bir araz veyahut sıfat olduğundan kendi kendisine kâim olamayacağı bilinen bir gerçektir ve şâhitte görülmektedir. Bu sıfatlar için kabul edilen hükmün bilgimiz dâhilinde olmayan ve bir sıfat olan Allah'ın ilmi için de geçerli olması zorunludur. Bu şekilde Hayyat, şâhitte kabul edilen bir hükmü gâibe uygulayarak ilmin kendi kendisine kâim olmasının imkânsızlığını ispatlar.

Hayyat, Allah'ın ezelde âlim olmaması düşüncesini Allah'a noksanlıkların ilişmesine sebep olduğu ve daha sonra hiçbir fiilin kendisinden ortaya çıkmamasını zorunlu kıldığı gerekçesiyle kabul etmez. Çünkü bir kişi yapacağı bir işin öncesinde kudrete sahip olmadığında bu işin gerçekleşmesinin imkânsız olması gibi yapacağı fiilin nasıl

---

<sup>430</sup> Hayyat, *İntisâr*, s. 111.

<sup>431</sup> Hayyat, *İntisâr*, s. 111.

<sup>432</sup> Hayyat, *İntisâr*, s. 111.

yapılacağını bilmediği takdirde de işin gerçekleşmesi muhal olur. Daha sonra Hayyat, yüzmeyi ve kitâbeti bilmeyen birisinden bu fiillerin meydana gelmemesi ancak bunların nasıl yapılacağını öğrendiğinde gerçekleşebileceği örneklerini vererek her fâil için geçerli olan genel bir hükme ulaşır. O hüküm de, fâilin işini yapmadan önce keyfiyetini bilmesi gerektiği aksi takdirde o işin ondan meydana gelmeyeceğidir.<sup>433</sup> Acaba, Allah'ın zâtı için fiilden önce bir ilim ihdas edip daha sonra bu ilimle eşyanın keyfiyetini bilip varlığa çıkarmış olması mümkün değil midir? Hayyat'a göre böyle bir durum mümkün değildir. Çünkü ilmin yaratılması bir fiilin kendisinden gerçekleşmesine denk olduğundan Allah'ın o ilmi ihdâs etmesi de ilmin mahiyetini bilmeye mütevakıftır. Diğer bir deyişle, bir fiili ihdâs etmeden önce Allah'ın onun keyfiyetini bilmesi zorunlu olduğu gibi ilmin ihdâsından önce de keyfiyetinin bilinmesi gerekir. Hâlbuki Allah'ın ezelde âlim olmadığını savunanlar ezelde câhil olduğunu benimsemiş olduklarından câhil birisinin de keyfiyetini bilmediği halde ilim gibi bir fiil yarattığını kabul etmeye mecbur kalacaklardır. Bir kişinin herhangi bir şeyin keyfiyetini bilmeksizin onu gerçekleştirmesi, kâdir olmayan bir zâttan kudret eseri olan bir fiilin meydana geldiğini iddia etmek gibi büyük bir çelişkidir.<sup>434</sup>

Ebu Ca'fer b. Harb (ö. 236/850-851 ?), Allah'ın ezelde âlim, kâdir ve hayy olmadığı konusunda kendisiyle tartışan Sekkâk adında bir şahsın görüşlerini eleştiri sadedinde, “Allah ezelde kâdir ve hayy olmayıp sonradan hayat ve kudret sahibi olduysa, hayat ve kudreti ya kendisi zâtına vermiş ya da kendisinden başkası vermiştir” der. Kendisi yapmış denilirse bu durumda şâhitte nasıl ki aciz ve ölü bir varlığın kendisine hayat ve güç vermesi mümkün değilse gâibte de böyle bir şey caiz olmaz.<sup>435</sup> Başkasının Allah'a ilim ve kudreti vermesi ihtimalinin imkânsızlığı açık olacak ki Hayyat, Ebû Ca'fer'in bu olasılığa yönelik eleştirilerini zikretme gereği duymaz.

Sonuç olarak, Mu'tezile, zât-sıfât ilişkisine yönelik kendi yaklaşımının doğruluğunu ortaya koymak için hadisleri delil gösterdiğine dair ne kendi kaynaklarında ne de muhaliflerinin eserlerinde herhangi bir bilgiye rastlamıyoruz. İlk başta bunun sebebi olarak, Mu'tezile'nin itikadî konularda âhad haberi delil kabul etmemeleri düşünülebilir. Ancak Mu'tezile'nin kimi zaman itikadî görüşlerini te'kit eden hadisleri

---

<sup>433</sup> Hayyat, *İntisâr*, s. 109.

<sup>434</sup> Hayyat, *İntisâr*, s. 110.

<sup>435</sup> Hayyat, *İntisâr*, s. 110.

âhad bile olsa muhaliflerine karşı delil olarak sunduklarını dikkate alırsak bu sebebin çok da yeterli görülemeyeceği âşikardır. Bu konuda, doğrudan veya dolaylı olarak Mu'tezile'yi destekleyen âhad bile olsa hadislerin bulunmamasının asıl sebep olması daha makûl gözükmektedir.

Muhaliflerinin iddia ettikleri zâta zâid sıfatların eleştirisi bağlamında Mu'tezile'nin sadece bir ayeti delil getirdiği görülmektedir. Ayrıca muhaliflerin görüşlerini destekleyen ayetleri de kendi görüşleri doğrultusunda yorumlamaktadırlar. Nitekim Hayyat, el-Allâf'ın sıfât düşüncesinin oluşumunu açıklarken bu hususu te'kit eden açıklamalarda bulunur. Ona göre el-Allâf, Allah'ın kadîm veya hâdis bir ilimle âlim olmasının yanlışlığını görünce nefsiyle/zâtıyla âlim olduğu sonucuna ulaşmıştır. Fakat daha sonra el-Allâf, Kur'an'ın *enzelehû bi-ilmihî*<sup>436</sup> (onu ilmiyle indirdi) ayetinde geçtiği üzere Allah'ın ilminin bulunduğunu ifade ettiğini görünce bu ilmin onun mânası olduğunu söyledi. Hayyat el-Allâf'ın ulaştığı sonucu lafzî bir hata olarak zikrederken metoda herhangi bir eleştiride bulunmaz.<sup>437</sup> Hayyat, el-Allâf'ın sıfât düşüncesinin nakle mi yoksa akle mi dayandığını da burada açığa kavuşturmuştur. Hayyat'ın ifadelerinden anlaşıldığına göre, Allâf önce sebr ve taksim yoluyla hâdis ilim ve kadîm ilim ihtimallerini reddedip, ilimsiz âlim olma ihtimalini seçer. Çünkü eğer ilmin varlığı kabul edilirse bu durumda ilim hâdis olmak veya kadîm olmak ihtimallerinden uzak olamaz. Allah hakkında akla aykırı sonuçlara yol açtığı için her iki ihtimalin de kabul edilmeleri mümkün olmadığından ilmi inkâr etmek gerekir. Fakat daha sonra el-Allâf, Allah'a ilim nispet eden ayetle karşılaşınca akıyla ulaştığı sonuç ve nakil arasında bir tezâdın söz konusu olduğunu görür. Bu durumda Allâf, ayeti inkâr etmeksizin ilmin Allah mânasında olduğunu söyleyerek her iki kaynağı uzlaştırma yoluna gitmiştir. Çünkü akıyla naklin çatışması halinde Mu'tezile'nin genel kâidesi, aklın esas alınıp naklin te'vil edilmesidir. Mu'tezilî düşüncede bu kâidenin sıfatlar konusunda uygulanmasının en açık bir örneği olarak el-Allâf hakkında bu söyledikleri kabul edilebilir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin nassa çok az yer vermesi ve eleştirilerini büyük ölçüde aklî düzlemde yapmaları onların sıfât düşüncelerini şekillendiren en önemli unsurun akıl olduğunu göstermektedir.

---

<sup>436</sup> Nisâ, 4/166.

<sup>437</sup> Hayyat, *İntisâr*, s. 85, 86.

Mu'tezile'ye karşı sert tutumuyla tanınan İbn Kuteybe bir kısım insanların aklî tefekkürde çok ileri gittiklerini, daha sonra teşbihi yaratıcıdan nefyetmekle itikadı düzeltme iddiasında bulduklarını ve neticede ise sıfatları iptale gittiklerine değinir.<sup>438</sup> Metnin bağlamından Cehmiyye ve Mu'tezile'yi eleştirdiği anlaşılan İbn Kuteybe'nin söylemlerinden, öncelikle bu grubun aklî tefekkürde derinleştiklerini vurguladığı görülmektedir. Mu'tezile aklî tefekkürde aşırı gitmelerinin bir sonucu olarak teşbihi nefyetmekle aslında çoğunlukla vahyin alanına giren itikadın tashihini yaptıkları düşüncesine kapılırlar. Hâlbuki onlar bu şekilde ifrata varıyor ve bu ifrata varan tutumları sıfatların ibtaline yol açıyor. Aslında burada *aklî tefekkürde derinleşme, teşbihi nefyetmekle itikadı tashih ve sıfatların iptali* şeklinde İbn Kuteybe'nin zikrettiği sıralama, görüldüğü gibi bir neden-sonuç ilişkisi içinde cereyan etmekte ve netice itibariyle Mu'tezile'nin sıfatlar konusunda *nazarı* (aklî tefekkürü) öne çıkarttıklarını te'kit edici niteliktedir.

Mu'tezile'nin ve Zeydiyye'nin muhaliflere yönelttikleri eleştirilere dikkat edildiğinde genelde "hâdis sıfatlar" yaklaşımı üzerinde bir yoğunlaşmanın olduğu görülmektedir. Ehl-i sünnet'in savunduğu "zâid-kadîm sıfatlar" yaklaşımına taaddüd-ü kudemâya yol açtığını söylemek dışında bir eleştiride bulunmadıkları görülüyor.<sup>439</sup> Yani Mu'tezile ve Zeydiyye gibi zâid sıfatları kabul etmeyen ekollerin asıl tehlikeli gördükleri ve tartıştıkları yaklaşım "hâdis sıfatlar" görüşüdür. Bu yüzden Hayyat, İbn-i Küllâb'ın ileri sürdüğü "kadîm ilim" görüşünün Hişâm b. Hakem'in iddia ettiği "hâdis ilim" görüşünden daha kuvvetli olduğu söyler.

### 3.4. Mutlak Nefiy Anlayışı

Mutlak nefiy anlayışı olarak ifade ettiğimiz hem isim hem de isimlerin kök mânalarının nefyedilmesi şeklindeki görüş Bâtuniyye ve Felâsife'ye nispet edilmektedir. Allah'ı yaratılmışlara benzetmeye varacak kadar sıfatlara yönelik aşırı isbâtçı yaklaşımların tevhide zarar verdiğini düşünen bu iki ekol zıt yönde aşırı bir görüş olan sıfatların nefyini ileri sürmüşlerdir. Ancak Mâtürîdî'nin de belirttiği gibi her ne kadar bunlar sıfat

---

<sup>438</sup> İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-Lafz*, s. 36.

<sup>439</sup> Sonraki dönem bilginlerinden Fahrüddîn er-Râzî, sıfatları nefyetmede dayandıkları delillerden (er-Râzî, bunlara "şüpheli" der) üç tanesi sadece ilim sıfatına, iki tanesi sadece kudret sıfatına ve altı tanesi de sıfatların geneline yönelik olmak üzere toplam on bir tane delil zikreder ve bunlara cevap verir. Sıfatların geneline yönelik olanlardan üçü taaddüdü kudemâ ile ilişkili olmakla birlikte diğerleri tamamen farklıdır. Bkz. Fahrüddîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Erbe'in fi Usûli'd-Dîn*, I, s. 222-235.

ve isimleri nefyetseler de Allah hakkında bütün isimleri inkâr ettikleri ve ta'tili benimsedikleri söylenemez. Çünkü isim ve sıfatları inkâr edenler mutlaka Allah'a bir mâna izâfe ederler. Böyle olmazsa Allah hakkında hiçbir şekilde konuşulamaz.<sup>440</sup>

### 3.4.1. Nakli Deliller

Burada Mutlak nefyi benimseyenlerin erken döneme ait kendi kaynakları günümüze ulaşmadığından onların görüşlerini neye istinad ettirdikleri hakkında yeteri kadar bilgi mevcûd değildir. Bu yüzden görüşlerini hangi ayetlere dayandırdıkları yönünde bir bilgiye rastlayamadık. Fakat muhtemelen Allah'ın aşkınlığını ifade eden ayetler bağlamında yaklaşımlarını temellendirmeye çalışmışlardır.

### 3.4.2. Akli Deliller

Mutlak nefiy yaklaşımını benimseyenlerin isim ve sıfatları nefiy için dayandıkları temel argüman isim ve sıfatların benzerliğinden zâtların benzeşeceği şeklinde yaptıkları kıyaslamadır. Yani onlara göre Allah'ın isim ve sıfatları mahlûkâtın isim ve sıfatlarıyla aynı olduğunda Allah mahlûkâta benzetilmiş olmaktadır.<sup>441</sup> Diğer bir ifadeyle bu anlayışı benimseyenler teşbih için sadece isimlendirmedeki müşterekiyeti yeterli görmektedirler. Burada, Bâtıniyye ve Felâsife'nin temsil ve analogi olarak da ifade edilen şâhidle gâibe delil yöntemine dayanarak görüşlerini temellendirdikleri görülmektedir. Çünkü iki şey arasındaki ortak bir benzerlikten hareketle başka yönlerden de aralarında benzerliğin bulunduğunu ileri sürmek analogidir. Ancak sadece böyle bir benzerlikten yola çıkarak başka benzerliklerin olduğunu ileri sürmek zayıf bir analogidir. Meselâ, tavuk ve kuşun kanatlarının bulunması ortak özelliğinden hareketle ikisinin de uçuyor olabileceğini ileri sürmek yanlış sonuca ulaştırır.

Hâlbuki İslam geleneğinde ilk dönemlerden itibaren fıkhıta kullanılan daha sonra da kelama geçen temsil yöntemi illete dayalı bir yöntemdir. Meselâ, içkinin haramlığının illeti olan sarhoş edicilik birada varsa bira da haramdır. Yani içki ve birada bulunan sarhoş edicilik müşterek illetinden dolayı her ikisi için haramlık sonucuna ulaşılmaktadır. İşte bu şekilde illet ortaklığından dolayı o illetin sonucu olan hükümde benzerliğin bulunduğunu söylemek bir sorun oluşturmamaktadır.

<sup>440</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, s 91-92.

<sup>441</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, s 162-163.

## SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Tarih boyunca insanları düşündüren en önemli meselenin âlemin yaratıcısının hangi sıfatlarla ne ölçüde nitelenebileceği problemi olduğu söylenebilir. Tarihi süreç içerisinde en çok tartışılan meselelerden biri olan kötülük problemini düşünürlerin kemal ve kudret gibi ilahî sıfatlar ekseninde ele alması veyahut kader problemini ilim, irade, hikmet ve adalet gibi sıfatlar bağlamında izah etmeye çalışmaları da âlemin yaratıcısının sıfatları meselesinin birçok problemin çözümünde kilit noktayı oluşturduğunu göstermektedir.

İslamın temel kaynakları olan Kur'an-ı Kerim ve hadisler, yanlış ilah algılarına karşın birçok defa, kemal sıfatlar ve en güzel isimlerle muttasıf aynı zamanda noksan sıfatlardan da münezzeh ve beri olan Allah'ın varlığını vurgulamıştır. İki temel kaynaktan, bu isim ve sıfatlarla vasıflanmış olan Allah'a cismaniyeti çağrıştıran bir takım haberî sıfatlar nispet edilmiştir. Kur'an'ın ilk muhatapları ve Hz. Peygamber'in çağdaşları olan sahabe neslinin bu sıfatlarla ilgili herhangi bir tartışmaya girmedikleri bilinmektedir. Hicri I. Asrın sonlarına doğru ilahî sıfatlar probleminin semantik yönü olarak da ifade edilen haberî sıfatlar etrafında ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Hemen ardından da hicri II. asrın ilk yarısında ilahî sıfatların ontolojik yönü olan zât-sıfât ilişkisine yönelik tartışmalar en önemli itikadî sorunlar arasındaki yerini almıştır. Hatta sıfatlara ilişkin bu tartışmalar o kadar yaygınlaştı ki itikadî konuları ele alan kelim ilminin “zât ve sıfât ilmi” olduğu söylemiştir.

Zât-sıfât ilişkisi bağlamında ortaya çıkan fikir ayrılıklarına haberî sıfatlar problemi ile Hz. Peygamber zamanından beri tartışılmalı ve iç savaşlardan sonra fikir ayrılıklarına yol açmaya başlayan kader probleminin öncülük ettiği söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında zât-sıfât ilişkisi problemi her ne kadar haricî unsurların hızlandırıcı rolü olsa da daha çok iç faktörlerin etkisinde ortaya çıkmıştır. Ancak bazı araştırmacılar ve İslam bilginleri problemin dış etkilerle ortaya çıktığını iddia ederler. Hatta bir kısım batılı araştırmacılar sıfatların ontolojik gerçekliğini nefyedenlerin yanı sıra gerçekliğini savunan Ehl-i sünnet'in de Hıristiyanlığın etkisinde kalarak sıfât görüşünü oluşturduğunu savunmaktadır.

İslam düşüncesinde Ehl-i sünnet'in sıfât anlayışına Hıristiyan teslisinin, Mu'tezile'nin anlayışına ise Hıristiyan ilahiyatındaki teslis karşıtı akımların kaynaklık ettiğini iddia

eden Wolfson, bu iddiasını temellendirmek için bazı öncüller ileri sürer. Bunlardan özellikle iki tanesi araştırmamızın kapsamına girmekte ve tezimizin aydınlatmak istediği erken dönemle alakalı hususlardır. O birincisinde, teslisin unsurlarının Hıristiyan düşüncesinde ilim, kudret ve hayat gibi niteliklerle ifade edildiğini belirttikten sonra Şehristânî'den bazı alıntılar yapmak suretiyle, İslam kelimasında da sıfât tartışmalarının ilk zamanlarda ilim, kudret ve hayat üzerinde cereyan etmiş olduğunu iddia eder. Ona göre bu benzerlik Hıristiyan teslisinin etkisini göstermektedir. İkincisinde ise, Ehl-i sünnet'in sıfât görüşünü savunmak için kullandığı delillerin teslisin savunusunda Hıristiyan teologların kullandıkları delillere; Mu'tezile'nin Ehl-i sünnet'in sıfât yaklaşımını eleştirirken dayandığı delillerin de teslis karşıtı Hıristiyan düşünürlerin ileri sürdüğü delillere benzediği savından hareket eder. İddianın temellendirilmesinde ileri sürülen, İslam düşüncesiyle ilgili erken dönemde sıfât tartışmalarının üç sıfât üzerinde cereyan ettiği ve yaklaşımların savunusunda kullanılan delillerin Hıristiyan ilahiyatındaki delillere benzerlik gösterdiği şeklindeki öncüllerin tahkik edilmesi ve incelenmesi gerekmektedir.

Sahabe döneminde herhangi bir sıfât tasnifi olmamakla birlikte sonraki dönem bilginleri sıfatları çeşitli gruplara ayırmıştır. Erken dönemde sıfatların genellikle zâtî, fiilî ve haberî şeklinde tasnif edilmiş olup bunun sebebinin ise daha çok sıfatların tartışılma yönleriyle alakalı olduğu görülmektedir. Meselâ sadece ayet ve hadislerle sabit olan haberî sıfatlar, daha çok nasıl anlaşılmalı gerektiği hususunda tartışmaların kaynağı olmuştur. Diğer taraftan zât-sıfât ilişkisi problemine konu olan sıfatların özellikle kadîm mi hâdis mi oldukları, ya da zâtın aynı mı, gayrı mı veya zâta zâid mi oldukları tartışmaların odak noktasını oluşturmuş ve bu yönlerden dolayı zât-sıfât ilişkine yönelik farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla kâdim, hâdis, zâtın gayrı, zâtın aynı ve zâta zâid gibi hükümler yönünden sıfatların durumu farklılık gösterdiğinden sıfatların farklı kategorilerde değerlendirilmesi zarureti ortaya çıkmıştır. Sıfatların tamamı hakkında yukarıda zikredilen belli hükümler kabul edildiğinde zâtî ve fiilî şeklinde bir tasnife de gerek kalmaz. Nitekim sıfatların bazı hükümlerde birbirinden farklı olduğu düşünen Eş'ari ve Mu'tezile ilk defa zâtî-fiilî ayrımını başlatmıştır. Fakat bu sıfatların tamamının zâta zâid ve kadîm olduğunu savunan Mâturîdî ve onun takipçilerinde bu ayrım fazla görülmez.



Tarih boyunca sıfatlar farklı bilginler tarafından değişik tasniflere tabi tutulmuştur. Bununla birlikte zât-sıfât ilişkisi probleminin etrafında cereyan ettiği ve erken dönemde zâtî sıfat olarak adlandırılan âlim/ilim, kâdir/kudret ve hayy/hayat gibi sıfatlar daha sonraki dönemlerde yapılan tasniflerde sıfât-ı nefis, sıfât-ı manevî ve meânî, sıfât-ı sübûtiyye, sıfât-ı mürekkebe, sıfât-ı vücûdî ve sıfât-ı ikram gibi farklı isimlerle de adlandırılmıştır.

Erken dönemde, zât-sıfât ilişkisine yönelik tartışmaların odak noktasını oluşturan zâtî/sübûtî sıfatların tespitinde bilginler kendi anlayışları doğrultusunda bazı kaideler oluşturmuştur. Bu kaideler birçok sıfatı ihtiva edecek şekilde oluşturulmuş olmasına rağmen âlimler bu sıfatlarla ilgili görüşlerini ifade etmek için sadece bir kaçını zikretmeyi yeterli bulmuşlardır. Böyle olunca her bir bilginin, benzerler bulunmakla birlikte farklı sıfatları Allah Teâlâ'ya izâfe ettikleri görülmektedir. Söz gelimi İbn-i Küllâb'ın Allah'a otuz beş tane zâtî sıfât nispet ettiği, öte yandan Bağdat Mu'tezile'sinin ise ilim ve kudret gibi kök mânaları kabul etmeden âlim, kâdir, kebîr, hayy, semî', basîr, ilah, kadîm, azîz, azîm, gani, celil, vahid, ehad, ferd, seyyid, mâlik, rabb, kâhir, rafî', âli, kâin, mevcûd, evvel, bâki, râi, müdrik, sâmi ve mubsir olmak üzere Allah'a yirmi dokuz tane zâtî sıfât izâfe ettiği ve bu yirmi dokuz sıfatın dışında başka zâtî sıfatlar da kabul ettiğini Eş'arî nakletmektedir. Dolayısıyla Wolfson'un iddia ettiği gibi erken dönemde hayat, ilim ve kudret olmak üzere tartışmaların sadece üç sıfat üzerinde cereyan etmesi daha sonra bu tartışmalara kelam, sem', basar ve irade gibi sıfatların dâhil olmasıyla sayının yedi ya da sekize çıkarılması veyahut da yedili, sekizli sıfât listelerinin oluşturulmuş olması söz konusu değildir. Aksine, erken dönemde farklı ve birçok zâtî sıfât Allah'a nispet edilirken ilk defa Eş'arî ile birlikte bu sıfatlar yedi sığata inhisar edilmiştir. Daha sonra bu yedili sıfat listesi Eş'arî gelenekte bu şekilde devam etmiştir.

Erken dönemde zât-sıfât ilişkisine yönelik yaklaşımları daha sistematik bir şekilde inceyebilemek için yedi gruba ayırdık. Bu sınıflandırmayı oluştururken Gazzâlî'nin zikrettiği ve meânî sıfatların tamamı için ortak olan hükümlerden ilk ikisini esas aldık:

1. Allah'ın sıfatları zâtın aynı ya da zâttan ayrı değil, zâta zâiddir.
2. Allah'ın sıfatları kadîmdir, hâdis değil.

Bu iki madde tahlil edildiğinde yaklaşımların tasnifi için gerekli ilkeleri bulabiliyoruz. Gazzâlî, bu ilk ikisinde Ehl-i sünnetin kabul ettiği hükmü zikrederken başka grupların bunun alternatifi olarak benimsediği hükümleri de nakletmektedir. Bu durumda birinci maddede Gazzâlî, sıfatlar hakkında kendisinin kabul ettiği dâhil olmak üzere üç hüküm zikretmektedir: Zâtın aynı, zâttan ayrı, zâta zâid. İkincisinde ise kendi görüşü olan “kadîm” ve anti tezi olan “hâdis” olmak üzere iki hükme değinmektedir.

Burada öncelikle birinci maddedeki hükümlerden dolayı anlayışları üç gruba (Zâtın aynı sıfât, zâtın gayrı sıfât ve zâta zâid sıfât) ayırmak; daha sonra bunların her birisini ikinci maddedeki hükümlerden dolayı kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür ki bu durumda altı farklı sıfât anlayışı karşımıza çıkmaktadır. Fakat kaynaklarda “zâtın gayrı olan sıfât” anlayışını sadece hâdis hükmüyle niteleyenler bulunduğu için anlayışlar beşe inmektedir: (1) Zâid-kadîm sıfât, (2) Zâid-hâdis sıfât, (3) Ayn-kadîm sıfât, (4) Ayn-hâdis sıfât, (5) Gayr-hâdis sıfât.

Bunun yanı sıra zikrettiğimiz bu beş yaklaşımı birbirine uzlaştırmak için birbirine zıt hükümleri sıfatlar hakkında kabul eden Ebu Hâşim’in (6) “Haller Teorisi” ile hem sıfatları hem de bunlardan türeyen isimleri kabul etmediği söylenen (7) “Mutlak nefiy” i de dâhil ettiğimizde toplam yedi tane farklı anlayışın bulunduğu görülecektir.

Bu anlayışların içinde Hıristiyan teslisini yansıtan “zâtın gayrı-kadîm sıfât” şeklinde bir görüşün hiçbir İslam bilgini ve mezhebi tarafından ileri sürülmemesinin İslam’daki tevhid inancına aykırı olduğunu bildikleri bu tür bir anlayıştan uzak durmaya çalışmalarından kaynaklandığı söylenebilir. Ayrıca bu durum, teslis inancının İslam’daki ilahî sıfatlar probleminin oluşumunda etkisinin olmadığını göstermektedir. Eğer bir etki söz konusu olsaydı en azından “zâta zâid” ve “zâtın aynı” sıfât anlayışlarının kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayrıldığı gibi “zâtın gayrı” sıfât anlayışının da aynı şekilde iki farklı çeşidinin olması gerekirdi.

Erken dönemden itibaren, Ehl-i sünnet’in zât-sıfât ilişkisi problemine yaklaşımı bilginler tarafından benzer ifadelerle dile getirilmiştir. Ehl-i sünnet bilginlerinin yaklaşımı “zâta zâid-kadîm sıfât” şeklinde tek bir başlık altında ifade edilebilir. Onların kabul ettikleri sıfatlar için söyledikleri “zâtın ne aynı ne de gayrıdır” ifadesinin “zâta zâid” şeklinde ifade edilmesi mümkündür. Aynı zamanda kök manaların ezeli olarak var olduğunu savundukları için “kadîm” hükmünün de ilave edilmesi uygun olacaktır.

Şia ve Zeydiyye bilginlerinde çok sayıda farklı yaklaşımın bulunduğu görülmektedir. Çıkış noktasının imamet meselesi olması veya temel vurgusunun imamet olmasından dolayı Şia’da, sıfatlar gibi tevhid inancının en önemli meselesinde bile birbirinden çok farklı anlayışlar ortaya çıkabilmiştir. Öyle ki, Zeydiyye’nin yaklaşımları da üst şemsiye bir kavram olan Şia’nın yaklaşımlarına dâhil edildiğinde, beş farklı sıfât anlayışının Şia’da bulunduğu görülmektedir.

Zeydiyye’nin sıfât görüşü Süleyman b. Cerir gibi ilk dönem bilginlerinde Ehl-i sünnet düşüncesine paralellik gösterirken Hâdî İlelhak ve sonrası Zeydî bilginlerde ise Mu’tezilî anlayışa paralel bir seyir izlemektedir. Diğer yaklaşımları reddeden Hâdî İlelhak’ın, sıfatlar konusunda her ne kadar Mu’tezile’nin sıfât anlayışını benimsemiş olsa da, görüşünü ifade etmede Mu’tezile’nin geneli ile el-Allâf’ın ifadeleri arasında bir söylem geliştirdiği dikkat çekmektedir. Zira o, bir taraftan el-Allâf’ın görüşünün iki yönünü oluşturan “Allah bir ilimle âlimdir” ve “Allah’ın ilmi zâtıdır” önermelerinden sadece “Allah’ın ilmi zâtıdır”ı almakta, diğer taraftan da el-Allâf’ın “Allah bir ilimle âlimdir” önermesi yerine Mu’tezile’nin “Allah zâtıyla âlimdir” önermesini kullanmayı tercih eder. Böyle bir söylem geliştirmesinde, Kur’an-ı Kerim’in Allah’ın ilminden bahseden ayetlerinin önemli ölçüde etkisinin bulunduğu düşünüyoruz.

Ebu Hâşim dışındaki Mu’tezile bilginlerinin sıfât görüşleri incelendiğinde, her ne kadar Allah’ın isimlerle nitelendirilmesinin illetini açıklama ile ilim ve kudret gibi sıfatların Allah’a izâfe edilmesinde farklı görüşler ileri sürüyor gibi görünseler de aslında ulaştıkları sonuç aynıdır. Bunun yanı sıra Mu’tezile’nin çoğunluğu Allah’ın âlim ve kâdir olmasının illetini zâtı kabul ederek O’na ilim ve kudret gibi bir takım mânalar nispet etmemektedir. Ancak el-Allâf, akılla-nakli uzlaştırmak için öncelikle Allah’a ilim ve kudret gibi sıfatların nispetini caiz görerek Allah’ın bir ilim ve kudretle âlim ve kâdir olduğunu söyler, daha sonra ise bu ilim ve kudretin Allah’ın kendisi olduğunu belirtir. el-Allâf’ın çağdaşı olan Nazzâm ise, Allah’ın zâtını âlim ve kâdir olmasının illeti olarak görmek ve sıfatların hakikatını nefyetmekle beraber, Kur’an-ı Kerim’de mutlak olarak zikredilmiş olduğu gerekçesiyle sadece ilim ve kudreti mecazî anlamda O’na nispet etmeyi caiz görmüştür. Aynı zamanda zâtın aynı kabul ettikleri bu sıfatların kadîm olduğunu düşündükleri için yaklaşımları “Ayn-kadîm sıfât anlayışı” şeklinde isimlendirildi.

Zât-sıfât ilişkisine yönelik yaklaşımlardan biri de Cehmiyye'ye nispet edilen ve “gayr-hâdis sıfât anlayışı” olarak adlandırdığımız anlayıştır. Eş'arî'nin *el-İbâne* adlı eserinde Cehm'e nefiy görüşü nispet edilirken *Makâlât*'ta ve diğer erken dönem müelliflerinin eserlerinde ise gayr sıfât anlayışı nispet edilmek suretiyle ortaya çıkan çelişki, iki nokta göz önünde bulundurulduğunda kısmen de olsa ortadan kalkacaktır.

Birinci nokta, Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra Ehl-i sünnet'in safına geçen Eş'arî bu esnada kaleme aldığı *el-İbâne* adlı eserde Ahmed b. Hanbel'in itikadına yakındır. Hanbelî firak geleneğinde çokça bahsedilen Cehmiyye kavramının kapsamı daha geniş olup Mu'tezile de bu kapsama dâhil edilmiştir. Ayrıca Cehm'in bazı konularda Mu'tezile'ye yakın görüşler ileri sürmesinden dolayı her iki grub da sıfatları nefyedenler olarak kabul edilmektedirler.

İkinci nokta ise, Cehm'in sıfât görüşüne karşı çıkan Eş'arî, Allah'ın gayrı olan zâtî bir sıfâtın, zâtının dışındaki bir varlıkta yaratıldığında, Allah'ın değil kendisinde ihdas olduğu varlığın sıfatı olacağını söyler. Dolayısıyla Cehm'in savunduğu “zâtın gayrı ve hâdis sıfât görüşü”, Allah'ın sıfâtını tamamen inkâr etmek anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Mâturîdî de, her iki görüşü benzer kabul edip aynı kefeye koymaktadır ki aynı cümlede ikisini Cehm'e nispet etmektedir. Hayyat'ın zâtın gayrı bir varlıkta yaratılan ilim sıfatının gerçekte Allah'ın değil, o sıfata mahal olan varlığın sıfatı olduğunu ileri sürerek bu yaklaşımı eleştirmesi de yine bu noktayı te'kit etmektedir.

Erken dönem kaynaklarında zikredilen önemli yaklaşımlardan biri de “mutlak nefiy” olarak ifade ettiğimiz anlayıştır. Bu anlayış mensupları her ne kadar bazı isimleri ve isimlerin kök mânaları olan sıfatları nefyetseler de, bunların Allah'a hiçbir isim ve mâna izâfe etmedikleri söylenemez. Zaten hiçbir ismi ve niteliği olmayan bir ilahtan bahsedilmesi mümkün değildir. Burada bilinmesi gereken önemli husus da, bu bilginlerin Kur'an'da geçmesine rağmen âlim veyahut kâdir gibi bazı isimleri ve bunların kökleri olan ilim ve kudretin hakikatını kabul etmemeleri Sünnîlerin tepkisine yol açmıştır. Zaman zaman aşırıya varan tepkiler bu bilginler hakkında bütün isim ve sıfatları mutlak olarak nefyettikleri şeklinde genelleştirmelerin yapılmasına da zemin hazırlmıştır

İslam bilginleri, ileri sürdükleri sıfât anlayışlarını savunmada ya da muhaliflerin eleştirisinde bir takım deliller ileri sürmektedir. Her ne kadar yaklaşımların tamamının

delilleri ile ilgili erken dönem kaynaklarında yeteri kadar bilgi bulunmasa da en fazla ön plana çıkan önemli yaklaşımların delillerine dönemin kaynaklarında rastlamak mümkündür. Tartışmalarda Mu'tezile'nin de Zeydiyye'nin de daha çok hâdis sıfatlar anlayışını eleştirmesi, Ehl-i sünnet'e karşı "zâid-kadîm sıfatların taaddüd-ü kudemâya yol açtığı" dışında bir eleştiri yöneltmediği görülmektedir. Diğer taraftan Mu'tezile, zâid-kadîm sıfat anlayışını eleştirmekten ziyade zâtî sıfatların hâdis kabul edilmesi inancını eleştirmiştir. Yani sıfatları kabul etmeyen erken dönem Mu'tezile'sinin asıl tehlikeli gördüğü ve eleştirdiği yaklaşım "hâdis sıfatlar" görüşüdür. Bu yüzden Hayyat, İbn-i Küllâb'ın ileri sürdüğü "kadîm ilim" görüşünün Hişâm b. Hakem'in iddia ettiği "hâdis ilim" görüşünden daha kuvvetli olduğu söyler.

Abbasiler döneminde Mu'tezile, yönetimde söz sahibi olduğunda tevhid inancına aykırı gördükleri zâid-kadîm sıfat inancının ortadan kalkmasıyla uğraşmaktan çok Kur'an'ın kadîm olması problemine yoğunlaşmıştır. Dolayısıyla bir taraftan kader düşüncesinin temellerinden olan Kur'an'ın kadîm olması, diğer taraftan da zâtî sıfatların hâdis kabul edilmesi probleminin Mu'tezile'nin ana gündemini oluşturduğu söylenebilir.

Diğer taraftan bu problemin teşekkül ettiği dönemde sıfatların ontolojik varlığını nefyedenlerin Hıristiyanlığa veyahut da teslise reddiye yazdıklarına dair kaynaklarda herhangi bir kayda rastlamadık. Aksine Hıristiyanlığa yönelik ilk reddiye, sıfatlar konusunda müşebbiheden olduğu Mu'tezile bilginlerce de tasdik olunan Dırar b. Amr'a nispet edilmektedir. Hâlbuki teslis inancı İslam toplumun ekseriyetini teşkil eden Ehl-i sünnet'in sıfat düşüncesinin kaynağı olsaydı, bunu böyle bilen ilk dönem Mu'tezile bilginlerinin daha çok teslise yönelik reddiye yazmış olmaları gerekirdi. Şu halde reddiye literatürü de teslis inancının, İslam ekollerinin sıfat anlayışlarının oluşumunda tesiri olmadığını te'kit etmektedir.

Ehl-i Sünnet'in zâid kadîm sıfatların varlığını temellendirirken dayandıkları birincil kaynak ayetler ve hadislerdir. Her ne kadar ayet ve hadislerde Allah'ın sıfatlarının kadîm-hâdis, zâid-ayn-gayr olduğu belirtilmiş olmasa da Ehl-i sünnet, âlim ve kâdir isimlerinin dışında bunların kökleri olan ilim ve kudret/kuvvet sıfatlarının da Allah'a nispet edilmiş olmasına dayanarak en azından bu sıfatların ontolojik gerçekliklerini temellendirmiş olmaktadır.

Kur'ân ve hadisin yanı sıra Ehl-i sünnet'in dayandığı diğer önemli bir kaynak olan aklî deliller de incelendiğinde Ortodoks Hıristiyanlığının teslisi temellendirmede kullandıkları delillerle hiçbir şekilde ilişkili olmadıkları, aksine İslam düşüncesi temelli oldukları ortaya çıkmaktadır. Zirâ Ehl-i sünnet kendi görüşlerinin savunusunda daha çok Kur'an ve hadis gibi nakli deliller ile dilbilimsel delil, şahidin gâibe delil getirilmesi metodu ve icmayı kullanmaktadır. Bunların tamamı da İslam düşüncesi merkezli ortaya çıkan delil ve yöntemlerdir. Sebr ve taksim metoduna ise daha çok muhalif görüşlerinin eleştirisinde ve çürütülmesinde başvurulmaktadır. Sıfatların savunusunda kullanılan delillerin tamamının İslamî referanslı olması, Wolfson'un "Ehl-i sünnet zâtî sıfatların ontolojik gerçekliğini ispatlamak için kullandığı deliller, Hıristiyan teolojisi temellidir" savının yanlış olduğunu göstermektedir.

Bununla birlikte anlayışlar arasındaki tartışmaların, yaklaşımlarını savunu ve eleştirilerinde genellikle ilim sıfatını örnek vermeleri, bu sıfatın Kur'an'da açıkça Allah'a izâfe edilmesinin yanı sıra zât-sıfât ilişkisi probleminin ortaya çıkmasında kaderin tesirini de göstermektedir. Zirâ kadîm ilim sıfatı zorunlu olarak kaderin varlığı düşüncesine götürürken buna gösterilen tepkilerden birisi hâdis ilim sıfatı düşüncesinin oluşmasında etkili olmuştur. Bu görüşün de kendi içinde bir takım problemlere yol açtığını gören Mu'tezile ise kadîm olsun hâdis olsun ilim sıfatını nefyedip Allah'ın bir ilimle değil zâtıyla ezelde âlim olduğu fikrini benimsemiştir.

Zât-sıfât ilişkisine yönelik anlayışını temellendirmede dayandığı delillerin dönemin kaynaklarında yer aldığı en erken bilgin olan Hişâm b. Hakem'in bu delillerle Allah'ın ezeli bilgiye sahip olmasının insanın eylemlerindeki özgürlüğü sınırladığı ve imtihanı anlamsızlaştırdığını ileri sürerek kadîm sıfât anlayışını eleştirmesi problemin ortaya çıkışının kaderle ilişkisini ortaya koymaktadır. Diğer taraftan teşbih endişesiyle sıfatların ve isimlerin Allah'a nispetini caiz görmeyen, kullandıkları delillerde mümasalet için isim ve sıfatlardaki müşterekliği yeterli gören mutlak nefiy anlayışı da zât-sıfât ilişkisi probleminin haberî sıfatlar meselesinden etkilendiği yönündeki kanaatleri kuvvetlendirmektedir.

O halde son olarak zât-sıfât ilişkisi probleminin kader ve haberî sıfatlar gibi daha öteden beri tartışılmaya başlanan problemlerin etkisinde ortaya çıktığını ancak Hıristiyanlık düşüncesi gibi bir takım dış unsurların zamanla bu tartışmaları hızlandırdığını söylemek daha isabetli olacaktır.

## KAYNAKÇA

- ABDULBAKÎ, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.
- ABDULHAMÎD, İrfan. *Cebriyye*. Cilt VII, *DİA* içinde, 205-208. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- . *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*. Çeviren M. Saim Yeprem. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- AHMED B. HANBEL, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Akîde*. Düzenleyen Abdülazîz Sirvani. Dımaşk: Dâru Kuteybe, 1988.
- . *er-Red ale'l-Cehmiyye*. Düzenleyen Sabri b. Seleme Şahin. Riyad: Dâru's-Sebât li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2003.
- AHMEDÎ, Abdulilah b. Selmân. *el-Mesâil ve'r-Resâilu'l-Merviyeye ani'l-İmâmi Ahmed b. Hanbel fi'l-Akîde*. Riyad: Dâru Tayyibe, 1991.
- AKÇAY, Mustafa. «Hz. Ali'nin Hayatı ve Kişiliği.» *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü* içinde, yazar Halil İbrahim Bulut. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010.
- ALÎ, HÂLİD. *Cehm b. Safvan ve Mekânetuhu fi'l-Fikri'l-İslâmî*. Bağdat: Menşûrâtu'l-Mektebetu'l-Ehliyye, 1965.
- ALTINTAŞ, Ramazan. «Ebû Hanîfe'nin Kelâm Metodu ve 'el-Fıkhu'l-Ekber' adlı Eserine Yöneltilen Bazı İtirazlar.» *İslâmî Araştırmalar Dergisi (Ebû Hanîfe Özel Sayısı)* XV, no. 1-2 (2002): 185-205.
- ARÛÇÎ, Muhammed. *Süleyman b. Cerîr ez-Zeydî*. Cilt XXXVIII, *DİA* içinde, 82. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- AYDIN, Fuat . «Ali b. Rabben et-Taberî Hayatı ve Eserleri.» *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I (1996): 303-331.
- AYDIN, Hüseyin. «Akîde İnşasında Haber-i Vâhidin Epistemolojik Değeri.» *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler-* VII, no. 15 (2003): 69-94.

- AYDIN, Mehmet. *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1989.
- AYDINLI, Osman. «İlk Mu'tezile'nin Özgür İrade Söylemi: Amr b. Ubeyd ve Kader Anlayışı.» *Çorum Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 2 (2002): 127-146.
- AYTEKİN, Arif . «Fıkh-ı Ekber Risâleleri.» *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIV, no. 1 (2010).
- BAĞDÂDÎ, Ebu Mansûr Abdulkâhir. *el-Fark beyne'l-Fırak*. Düzenleyen Muhammed Osman el-Huş. Kâhire: Mektebetu İbn-i Sina, 1409/1988.
- . *Usûlu'd-Dîn*. Düzenleyen İstanbul Dâru'l-Fünûn İlahiyât. İstanbul: Matbaatu'd-Devle, 1928.
- BASRÎ, Hasan. *Hasan Basrî'nin Kader Konusunda Halife Abdulmelik b. Mervan'a Mektubu*. Cilt III-IV, *AÜİFD* içinde, çeviren Lütfü Doğan, & Yaşar Kutluay, 75-84. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1954.
- BEBEK, Adil. «İmam Mâturîdî ve Kâdî Abdülcebbar'a Göre Haber-i Vâhidin Epistemolojik Değeri .» *Kelamda Bilgi Problemi*. Bursa: Arasta, 2003. 47-51.
- BEYHÂKÎ, Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyin. *el-Esmâ' ve's-Sıfât*. Düzenleyen Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî. Cidde: Mektebetu Sevâdî li't-Tevzî', 1993.
- . *el-İ'tikâd ve'l-Hidâye ilâ Sebîli'r-Reşâd*. Düzenleyen Ebu Abdullah Ahmed b. İbrahim Ebu'l-Ayneyn. Riyad: Dâru'l-Fadîle, 1999.
- BİÇER, Ramazan. *Ebu Bekir İbnu'l-Arabî ve el-Emedu'l-Aksâ Adlı Eseri*. (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1999.
- BUHÂRÎ, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. Düzenleyen Muhammed Fuad Abdalbaki ve diğerleri. IV cilt. Kahire: Matbaatu's-Selefiyye, 1400/1980.
- BUIJS, Joseph Anthony. *Negative Language and Knowledge About God: A Critical Analysis of Maimonides' Theory of Divine Attributes*. (Basılmamış Doktora Tezi), University of Western Ontario, London Ontario 1976.



- CÂBİRÎ, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Yapısı*. Çeviren Burhan Köroğlu ve diğerleri. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- CÂHİZ, Ebu Osman Amr b. Bahr el-Kinani el-Leysî. *Kitâbu'l-Hayevân*. Düzenleyen Abdusselam Muhammed Harun. VII cilt. Kahire: Mektebetu Mustafa el-Bâbi'l-Halebi ve Evlâduhu, 1966.
- . *Resâilu'l-Kelâmiyye*. Düzenleyen Ali Ebu Mulhim. Beyrut: Dâru Mektebeti Hilâl, 2002.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif. *Kitâbu't-Ta'rifât*. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985.
- CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*. Düzenleyen Ali Sâmî Neşşâr ve diğerleri. İskenderiye: Menşetu'l-Meârif, 1969.
- ÇELEBÎ, İlyas. «Risâleleri ve İtikâdî Görüşleri ile İmam-ı Azam Ebû Hanîfe.» *İslâmî Araştırmalar Dergisi (Ebû Hanîfe Özel Sayısı)* XV, no. 1-2 (2002): 63-73.
- . *Sıfat*. Cilt XXXVII, *DİA* içinde, 100-105. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- DÂRİMÎ, Ebu Said Osman b. Said. *er-Redd ale'l-Cehmiyye*. Düzenleyen Bedr b. Abdullah Bed. Kuveyt: Dâru İbni'l-Esir, 1995/1416.
- DUGAYM, Semih. *Mevsûâtu Mustalehâti'l-İlmi'l-Kelam*. II cilt. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1998.
- EBU HANİFE, İmam-ı A'zam Numan b. Sabit el-Bağdâdî. «el-Fıkhü'l-Ekber.» *Şerhu'l-Fıkhü'l-Ekber içinde içinde*, yazan el-Mağnisâvî. İstanbul: Dâru'n-Nil, 20102.
- . *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*. Düzenleyen Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.
- EMİROĞLU, İbrahim. *Ana Konularıyla Klasik Mantık*. İstanbul: Asa, 1999.
- ERDİNÇ, Ziya. «İlk Dönem Akaid Eserlerinin Temel Nitelikleri: el-Fıkhü'l-Ekber ile Akîdetu't-Tahâviyye Örneği.» *KADER* 10, no. 2 (2012): 295-310.
- ESEN, Muammer. «Sünnî Kelamın Öncülerinden İbn-i Küllâb'ın Kelâmî Görüşleri.» *AÜİFD* XLIII, no. 1 (2002): 63-79.

- EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*. Beyrut: Dâru İbn-i Zeydûn, t.y.
- . *el-Luma' fi'r-Reddi ale Ehli'z-Zeygi ve'l-Bide'*. Düzenleyen Abdulaziz İzzeddin . Lübnan: Dâru Lübnan, 1987.
- . *İstihânu'l-Havd fi İlmi Kelâm*. Düzenleyen Meclisu Dâiretu'l-Meârifî'n-Nizâmiyye. Haydarâbâd: Mektebetu Sâdetu'l-Eşref, 1344/1926.
- . *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve'htilâfi'l-Musallîn*. Düzenleyen Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. II cilt. Kâhire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1950, 1954.
- . *Risâletun Îlâ Ehl-i Segr*. Düzenleyen Abdullah Şakir Muhammed el-Cüneydi. Medine-i Münevvere: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1422/2002.
- FERÂHÎDÎ, Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-Ayn*. Düzenleyen Mehdi Mahzûmî, & İbrahim Sâmerî. VII cilt. Beyrut: Müessestu'l-A'lemi li'l-Matbûât, 1988.
- FİRÛZÂBÂDÎ, Mecduddîn Muhammed b. Yakub. *Kâmûsu'l-Muhît*. Düzenleyen el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitab. IV cilt. Mısır: Matbaatu'l-Emîriyye, 1979.
- GARDET, Louis . *Allah*. Cilt I, *The Encyclopedia of Islam (New Edition)* içinde, 406-417. Leiden: E.J. Brill, 1986.
- GAZZÂLÎ, Muhammed Ebu Hâmid. *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*. Düzenleyen İnsâf Ramazan. Beyrut: Dâru Kuteybe, 2003.
- . *el-Maksadu'l-Esnâ fi Şerhi Meâni Esmâi'l-lâhi'l-Hüsna*. Düzenleyen Fazluhu Şehade. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1971.
- . *Mi'yarul-İlm*. Düzenleyen Süleyman Dünya. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1961.
- GÖLCÜK, Şerafettin. *Cehmiyye*. Cilt VII, *DİA* içinde, 234-236. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- GÖR, Salih. *el-Fıkhu'l-Ekber Eserleri Bağlamında Ebû Hanîfe ve İmam Şâfi'nin Kelâmî Görüşleri*. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2012.

- GÜDEKLİ, Hayrettin Nebi. *Ebu Hâşim el-Cübbâî'nin Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi*. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.
- HÂDÎ İLELHAK, Ebu'l-Hüseyin Yahya b. Hüseyin ez-Zeydî. *Mecmûu Resâil: er-Resâilü'l-Usûliyye*. Düzenleyen Abdullah b. Muhammed eş-Şâzelî. Amman: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2002.
- HAYYAT, Ebu'l-Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed. *el-İntisar ve'r-Redd ale İbni'r-Ravendî el-Mülhid*. Düzenleyen H. S. Nyberg. Beyrut: Mektebetu'd-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1993.
- İBN-İ FÂRİS, Ebu'l-Hüseyin Ahmed. *Mu'cemu Mekâyîsu'l-Luğa*. Düzenleyen Abdusselam Muhammed Harun. VI cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İBN-İ HALDUN, Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. Çeviren Süleyman Uludağ. Cilt II. II cilt. İstanbul: Dergah Yayınları, 1991.
- İBN-İ HAZM, Ebu Muhammed b. Ali ez-Zâhirî. *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*. Düzenleyen Muhammed İbrâhim Nâsır, & Abdurrahman Umeyre. Cilt II. V cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, t.y.
- İBN-İ KESÎR, Ebu'l-Fidâ' İmadüddin İsmail b. Ömer. *ve'n-Nihâye, el-Bidâye*. Düzenleyen Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. XXI cilt. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1417/1997.
- İBN-İ KUTEYBE, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-İhtilâf fi'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*. Düzenleyen Ömer b. Mahmud Ebu Ömer. Riyad: Dâru'r-Râye, 1991.
- . *Uyûnu'l-Ahbâr*. IV cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1996.
- İBN-İ MÂCE, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvînî. *Sünen-i İbn-i Mâce*. Düzenleyen Muhammed Nâsiruddîn Elbânî. Riyad: Mektebetu'l-Meârif li'n-Neşr ve't-Tevzî', tarih yok.
- İBN-İ MANZÛR, Ebu'l-Fazl Muhammed. *Lisânu'l-Arab*. Düzenleyen Abdullah Ali el-Kebir ve diğerleri. VII cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, tarih yok.

- İBN-İ NEDİM, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. Düzenleyen Rıza Teceddüd. Tahran, 1971.
- İBN-İ RÂVENDÎ, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Yahya. «Fadîhatu'l-Mu'tezile.» *Ibn ar-Riwandis Kitab Fadihat al-Mu'tazilah* içinde, düzenleyen Abdul Amir A'sam,. Beyrut-Paris: Editions Oueidat, 1975-1977.
- İBN-İ SİNÂ, Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah . «er-Risâletu'l-Arşiyye fî Tevhîdihî Teâlâ ve Sıfâtihi.» *Mecmu' Resâil-i Şeyhi'r-Reîs* içinde içinde. Haydarâbâd: Dâiretu'l-Meârifi'l-Usmâniyye, 1355/1936.
- İBN-İ TEYMİYYE, Ebu'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmûatu'l-Fetâvâ*. Düzenleyen Âmir el-Cezzâr, & Enver el-Bâz. XXXVII cilt. Dâru'l-Vefâ, 2005.
- . *Mecmûatu't-Resâil ve'l-Vesâil*. Düzenleyen Muhammed Reşit Rıza. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İBNU'L-ARABÎ, Ebu Abdullah Muhyiddîn Muhammed. *Allah'ın İsimlerinin Sırları ve Mânâlarının Keşfi*. Çeviren Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.
- İBNU'L-ESÎR, Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed . *el-Kâmil fi't-Târîh*. Düzenleyen Ebu'l-Fidâ' Abdullah el-Kâdî. XI cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987.
- İCÎ, Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed . *el-Mevâkıf*. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, t.y.
- İSFEHÂNÎ, Ebu'l-Kâsım Hüseyin Râgıb. *Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*. Düzenleyen Muhammed Seyyid Kilani. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- İSFERÂİNÎ, Ebu'l-Muzaffer İmadüddin Şahfur b. Tahir . *et-Tebîr fî'd-Dîn*. Düzenleyen Kemal Yusuf el-Hût. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1983.
- KA'BÎ, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed el-Belhi. «Zikru'l-Mu'tezile.» *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile* içinde içinde, düzenleyen Fuad Seyyid. Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1974.
- KÂDÎ ABDÜLCEBBAR, Ebu'l-Hasan b. Ahmed. *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*. t.y.

- Ebu'l-Hasan b. Ahmed. «Fazlu'l-İ'tizal.» *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile* içinde, düzenleyen Fuad Seyyid. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1974.
- *Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*. Düzenleyen Mahmud Muhammed Kasım. Cilt V. t.y.
- *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. Düzenleyen Abdulkerim Osman. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyye'l-Âmmeti li'l-Kütüb, 2009.
- KAZANÇ, Fethi Kerim. «İslam Kelamında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı.» *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* VII, no. 4 (2007): 125-212.
- KIRBAŞOĞLU, M. Hayri. *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları Ashabu'l-Hadise Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi*. Ankara: Otto Yayınları, 2011.
- KOLOĞLU, Orhan Şener . *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- KUBAT, Mehmet. «Hariciliğin Doğuşunda Münafıkların Rolü.» *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* VI, no. 4 (2006): 115-151.
- MACDONALD, Duncan Black . *Development of Muslim Theology Jurisprudence and Consitional Theory*. London: George Routledge and Sons, 1903.
- MADLUNG, Wilfred. *Suleyman b. Djarîr al-Rakkî*. Cilt IX, *The Eyclopaedia of Islam (New Edition)* içinde. Leiden: Brill, 1997.
- MALATÎ, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed . *et-Tenbîh ve'r-Red*. Düzenleyen Muhammed Zeynhum Muhammed Azab. Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1992.
- MÂTURÎDÎ, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu't-Tevhid*. Düzenleyen Bekir Toğaloğlu, & Muhammed Arûcî. Beyrut, İstanbul: Dâru Sâder, Mektebetu İrşâd, 2007.
- *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*. Düzenleyen Fatma Yusuf el-Heymî. V cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2004.
- *Te'vilâtu'l-Kur'an*. Düzenleyen Bekir Topaloğlu, & diğerleri. XVII cilt. İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005-2010.

- MERT, Muhit. *Kelam Tarihinin Problemleri*. Ankara : Ankara Okulu Yayınları, 2008.
- DÜNDAR, Muhammed Mücahid. *İtikâdî Farlılıkların Teşekkülünde Siyasî-Sosyal Hâdiselerin Rolü ve Din- Siyaset Etkileşimi*. Konya: Aybil Yayınları, 2013.
- MUTÇALI, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- MÜFÎD, Muhammed b. Nu‘man. *Tashîhu İ'tikâdâtî'l-İmâmiyye*. Düzenleyen Hüseyin Dergâhî. Kum: Müessestü'l-İmâm es-Sâdık, 1992.
- NESEFÎ, Ebu Mutî' Mekhul b. Fazl. *Kitâbu'r-Red ale Ehli'l-Bide'*. Düzenleyen Marie Bernand. Kahire, 1980.
- NESEFÎ, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Tebziratu'l-Edille*. Düzenleyen Hüseyin Atay. Ankara: TDV Yayınları, 1993,.
- NEŞŞÂR, Ali Sâmî. *Neş'etu Fikri'l-Felsefî fi'l-İslam*. II cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, t.y.
- NEVBAHTÎ, Ebû Muhammed Hasan b. Musa . *Fıraku'ş-Şîa*. Düzenleyen Abdulmunim el-Hafenî. Kahire: Dâru'r-Reşâd, 1992.
- NİCHOLSON, Reynold A. *A Literary History of the Arabs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.
- ÖZ, Mustafa. *Hişâm b. Hakem*. Cilt XVIII, *DİA* içinde, 153-154. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- ÖZLEM, Doğan. *Mantık (Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi)*. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2004.
- ÖZLER, Mevlüt. *İslam Düşüncesinde Tevhid*. İstanbul: Nun Yayınları, 1995.
- ÖZTÜRK, Resul. «İslam Düşüncesinde Kadere Anlayışın Sosyal ve Kültürel Temelleri.» *KADER IX*, no. 1 (2011): 127-156.
- RÂZÎ, Ebu Abdullah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *el-Mesâilu'l-Hamsûn fi Usûli'd-Dîn*. Düzenleyen Muhammed Hicâzî es-Sekâ. Kahire: Mektebetu's-Sekâfî , 1989.

- . *İ'tikadâtu Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*. Düzenleyen Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2006.
- . *Kitâbu'l-Erbe'în fî Usûli'd-Dîn*. Düzenleyen Ahmet Hicâzî es-Sekâ. II cilt. Kahire: Mektebetu'l-Küllîâtî'l-Ezheriyye, 1986.
- . *Kitâbu'l-Muhassal*. Düzenleyen Hüseyin Atay. Kum: Menşûrâtu Şerîf Rızâ, 1999.
- . *Levâmi'u'l-Beyyinât Şerhu Esmâillâhi Teâlâ ve's-Sifât*. Düzenleyen Muhammed Bedruddin Ebu Firâs el-Halebî. el-Matbaatü'ş-Şerefiyye, 1323/1905.
- . *Meâlimu Usûli'd-Dîn*. Düzenleyen Semih Dugaym. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1996.
- RESSÎ, Kasım b. İbrahim b. İsmail. *el-Adl ve't-Tevhîd ve Nefyu't-Teşbîh*. Cilt I, *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde, düzenleyen Muhammed İmâre. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1988.
- . *Usûlu'l-Adl ve't-Tevhîd*. Cilt I, *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde, düzenleyen Muhammed İmâre. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1988.
- SÂBÛNÎ, Nureddin. *el-Bidaye fî Usûli'd-Dîn*. Düzenleyen Bekir Topaloğlu. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- SADÛK, Ebû Cafer Muhammed b. Ali İbn Babeveyh. *İ'tikadât*. Cilt V, *Silsiletu Müellefâti Şeyh Müfîd içinde* içinde, düzenleyen İsmâ Abdusseyyid. Beyrut: Dâru'l Müfîd, 1414/1993.
- SCHACHT, Joseph Franz. «New Sources for the History of Muhammedan Theology.» *Studia Islamica* I (1953): 23-43.
- SEMERKANDÎ, Ebü'l-Kasım İshak b. Muhammed b. İsmail Hakim. *es-Sevâdu'l-A'zam*. Beyazıt Ktp., nr. 1705.
- SEMERKANDÎ, Şemsuddîn Muhammed. *el-Mu'tekad*. Düzenleyen İsmail Yürük, & İsmail Şık. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- . *es-Sehâifu'l-İlâhiyye*. Düzenleyen Ahmed Abdurrahman Şerif. Kuveyt: el-Mektebetu'l-Felâh, 1985.

- SİNANOĞLU, Abdulhamit. «Allah'ın Ezeli İlminin İnsanın Kuşatıcılığı Sorunu.» *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 4 (2004): 27-44.
- SÜBKÎ, Ebu Nasr Taceddin Abdülvehhab b. Ali. *Tabakâtu's-Şâfiyye*. Düzenleyen Mahmûd Muhammed Tanahi, & Abdülfettah Muhammed el-Huluv. X cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyyi, t.y.
- ŞA'BAN, Zekiyyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*. Çeviren İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- ŞÂFÎÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris. *el-Fıkhü'l-Ekber*. Süleymaniye Ktp., İzmirli İsmail Hakkı, nr. 894.
- ŞÂFÎÎ, Hasan Mahmud. *Kelama Giriş*. Çeviren Süleyman Akkuş. İstanbul: Değişim Yayınları, 2009.
- ŞAHİN, Hanifi. «İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü.» *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 36 (2011): 47-70.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Abdulkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. Düzenleyen William Curetion. Cilt I-II. II cilt. London: Printed for Society for The Publication of Oriental Texts, 1942.
- . *Nihâyetü'l-İkdâm*. Düzenleyen Alfred Guillaume. London: Oxford University Press, 1934.
- TABERÎ, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir. *et-Tabsîr fî Meâlimi'd-Dîn*. Düzenleyen Ali b. Abdulaziz eş-Şibl. Riyad: Dâru'l-Âsıme, 1996.
- TAHÂVÎ, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed. *el-Akîdetu't-Tahâviyye*. Beyrut: Dâru İbn-i Hazm, 1995.
- TEFTÂZÂNÎ, Sa'duddîn. *Şerhu'l-Makâsıd*. Düzenleyen Abdurrahman Umeyra. V cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1998.
- TEHÂNEVÎ, Muhammed Ali. *Keşşâfu Istilahâti'l-Fünûn*. Düzenleyen Refik el-Acem. II cilt. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996.



- TİRMİZÎ, ve Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî . *el-Câmiu's-Sahîh=Sünenu't-Tirmizî*. Düzenleyen İbrahim Atve İvaz. V cilt. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi,, 1962.
- TOPALOĞLU, Bekir. *Kelam İlmine Giriş*. İstanbul: Damla Yayınları, 1981.
- TOPALOĞLU, Bekir, ve İlyas ÇELEBİ. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM, 2010.
- TRİTTON, Arthur Stanley. *İslam Kelamı*. Çeviren Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.
- TUNCER, Remzi. *İslam Mezheplerine Göre Halku'l-Kur'an Meselesi* . (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1986.
- TUNÇBİLEK, H. Hüseyin. «Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti.» *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII, no. 1 (2011): 63-87.
- TURGUT, Ali Kürşat. «Meşşâi Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meselesi.» *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXI, no. 2 (2012).
- TÛSÎ, Ebû Cafer Nasirüddin Muhammed. *Telhîsu'l-Mulahhas*. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1985.
- TÛRKER, Ömer. «Bir Tümdengelim Olarak Şâhidle Gâibe İstidlal Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yöneltiği Eleştiriler.» *İslam Araştırmaları Dergisi* (İSAM Yayınları), no. 18 (2007): 1-25.
- ÛMÎT, Mehmet. *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*. İstanbul: İSAM, 2010.
- WATT, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Çeviren Ethem Ruhi Fırlalı. İstanbul: Şa-to Yayınları, 2001.
- . *Islamic Philosophy and Theology*. New Brunswick and London: Division of Transaction Publishers, 2009.
- WENSİNCK, Arent Jan . *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1932.

- WOLFSON, Harry Austryn. *Kelam Felsefeleri*. Çeviren Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- WOLFSON, Harry Austryn. «Philosophical Implications of the Problem of Divine Attributes in the Kalam.» *Journal of American Oriental Society* LXXIX, no. 2 (1959): 73-80.
- YAVUZ, Yusuf Şevki. *Ebu Hanîfe*. Cilt X, *DİA* içinde, 131-145. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- . Yusuf Şevki. *Kelam*. Cilt XXV, *DİA* içinde, 196-203. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- . Yusuf Şevki. *Müşebbihe*. Cilt XXXII, *DİA* içinde, 156-158. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- . Yusuf Şevki. *Teşbih*. Cilt XXXX, *DİA* içinde, 558-560. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- YILDIRIM, Suat. *Kur'an'da Uluhiyyet*. İstanbul: Kayıhan, 1987.
- YURDAGÜR, Metin. *Allah'ın Sıfatları*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1984.
- YÜCEDOĞRU, Tevfik . *Ehl-i Sünnete Giden İbn-i Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi*. Bursa: Emin Yayınları, 2006.
- ZEBÎDÎ, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus*. Düzenleyen Abdussettar Ahmed Ferâc. Cilt XXIV. XXXX cilt. Kuveyt: Turâsu'l-Arabi, 1965.

## ÖZGEÇMİŞ

1988 yılında, Adıyaman'ın Gerger ilçesine bağlı Kılıç Köyünde dünyaya geldi. 2006'da Kâhta İmam Hatip Lisesi'nden mezun olup aynı sene İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde lisans eğitimine başladı. 2010'da İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu.

2011 yılında Sakarya Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelâm Ana Bilim Dalı'nda Araştırma Görevlisi oldu. Yine 2011'de Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim dalında Yüksek Lisans eğitimine başladı.

Evli ve bir çocuk babası olan Erdiñ, Arapça ve İngilizce bilmektedir.