



İlâhî Sıfatların Ontik Değeri Konusunda Fahreddîn er-Râzî'nin Mu'tezilî Eğilimi

Fakhr al-Dîn al-Râzî's Mu'tazilî Inclination on the Ontic Value of Divine
Attributes

Mehmet AKTAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hakkari/Türkiye
Assistant Professor Dr., Hakkari University, Faculty of Theology, Hakkari/Türkiye
aktashmehmet@gmail.com | orcid.org/0000-0002-4058-9791 | ror.org/00nddb461

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
06 Mart 2022	06 March 2022
Kabul Tarihi	Date Accepted
19 Haziran 2022	19 June 2022
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2022	30 June 2022

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Mehmet Aktaş).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mehmet Aktaş).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Aktaş, Mehmet. “İlâhî Sıfatların Ontik Değeri Konusunda Fahreddîn er-Râzî'nin Mu'tezilî Eğilimi”. *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 43-70. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1083781> ”

Öz

Bu makale müteahhirîn dönem Eş'arî kelâm âlimlerinden Fahreddîn er-Râzî'nin ilâhî sıfatların ontik değeri hususunda Mu'tezilî eğilim gösterdiğini ve onu bu hususta haleflerinin de takip ettiğini göstermeye çalışmaktadır. Kelâm ilminin en hararetli tartışma sahasına sahip olan ilâhî sıfatlar problemi itikadî mezhepler bazında ve dönemsel olarak farklı şekillerde yorumlanmıştır. Ebû Hâşim el-Cübbâî öncesi Mu'tezilî âlimler Allah'a nisbet edilen sıfatları nominal tarzda değerlendirmiştir. İlk defa Ebû Hâşim'le beraber bu nisbete gerçekçi bir tavırla yaklaşım gösterilmiş; ilâhî sıfatların tikel bir gerçekliği kabul edilmesine de bunlar kelâm atomculuğunun tümel modeli olan hâller şeklinde kabul edilmiştir. Gazzâlî öncesi Eş'arî kelâmcılar ise bu tümel modeli benimsiyor olsun ya da olmasın ilâhî sıfatlara tikel özellikler şeklinde gerçek varlık atfında bulunmuştur. Herhangi bir şekilde tümel kategorisine yer vermeyen Eş'arîlik mezhebinin kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye göre Tanrı'nın zâtı tarafından taşınan sıfatlar tikel özelliklerden ibarettir. Ebû Hâşim gibi hâller/ahvâl adı altında tümellere yer açan Bâkîllânî ve Cüveynî Eş'arî mezhebine uyumlu bir sistemde tümel sıfatlara yol açan tikel özellikleri kabul etmişlerdir. Düşünce sistemini tikeller ve tümeller ikili kategorisi çerçevesinde inşa eden Müteahhirîn Eş'arî kelâmcıları ise "sıfatlar zâtın ne ayıdır ne de gayıdır" meşhur sözünün yol açtığı paradoksu aşmak için tümel ve yüklem teorilerine başvurma ihtiyacı hissetmiştir. Tikel özelliklere nispetle daha düşük bir varlık derecesine sahip olan tümel özellikler esas alınarak Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin tikel sıfat teorisi Ebû Hâşim'in tümel teorisine (hâller) bağdaştırılmak istenmektedir. Bu bağlamda mütekaddimîn kelâmcılar tarafından ontik zeminde tartışılan ilâhî sıfatların değeri Müteahhirîn dönemde epistemik zemine çekilmiştir. Fahreddîn Râzî ilk kelâm eserlerinden son kelâm eserlerine değin ilâhî sıfatların ontik değerine karşı mesafeli olmuştur. Özellikle önerme yapısında yüklem olmaya elverişli olan "âlim" türetilmiş kelimesi ile yüklem olmaya elverişli olmayan "ilim" mastarının aynı maksadı karşıladığının ifadesi ve manevî sıfatların nefsî sıfatlar sayılması bu mesafenin en önemli belirtisidir. Bu makale Fahreddîn Râzî, İcî, Teftâzânî, Cürçânî ve Devvânî gibi müteahhir dönemin öne çıkan düşünürlerinden hareketle ilâhî sıfatların ontik bağlamda tikel gerçeklikten tümel gerçekliğe doğru değerlendirilmeye tabi tutulduğu ve Ebû Hâşim'in ontik bağlamda ilâhî sıfatlara bakışına bu dönemin kelâmcıları tarafından sıcak bakıldığını göstermeye çalışmaktadır. Tanrı'nın âlim olma yüklemi baz alınarak Ebû Hâşim el-Cübbâî öncesi Mu'tezile'nin "Tanrı âlimdir" önermesinin ontik bağlamda ne anlama geldiği tahlil edilecek, ardından da tümeller çerçevesinde müteahhir Eş'arî kelâmcıların söz konusu önermeye bakışı tahlile tabi tutulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, ilâhî Sıfatlar, Hâller, Tümeller, Tikeller, Mu'tezile, Râzî.

Abstract

This article tries to show that Fakhr al-Dîn al-Râzî, one of Ash'arî theologians of the contracting period, showed a Mu'tazila tendency regarding the ontic value of divine attributes and his successors followed him in this regard. The problem of divine attributes, a heated discussion area of theology, has been interpreted differently by the theological sects over centuries. Mu'tazila scholars before Abu Hâshim al-Jubbâî regarded those attributes as nominally attributed to God. For the first time, with Abu Hâshim, this relation was approached with a realistic attitude: Although divine attributes are not accepted as particular realities, they are viewed as states/ahwâl, the universal model of kalam atomism. The pre-Gazzâlî Ash'arî theologians, on the other hand, ascribed real existence to divine attributes as particular properties, whether they adopted this universal model or not. According to Abû al-Hasan al-Ash'arî, the founder of Ash'arism, which does not include the universal category in any way, the attributes carried by God's essence consist of particular qualities. al-Bâqillânî and al-Juwaynî, who, like Abu Hâshim, made room for universals under the name of states, accepted particular qualities that led to universal attributes in a system compatible with Ash'arism. Muta'akhhirûn Ash'arî theologians, building their thought system within the framework of the particular-universal dichotomy, felt the need to apply the theories of universals and predication to overcome the paradox caused by the famous motto "Attributes are neither Him nor other than Him". On the basis of universal properties that have a lower degree of existence compared to particular properties, Abû al-Hasan al-Ash'arî's theory of particular attributes is intended to be associated with Abu Hâshim's theory of universal (state). In this context, the value of divine attributes discussed on the ontic ground by the muta'akhhirûn theologians was drawn to the epistemic ground in the muta'akhhirûn period. From the first kalâm works of Fakhr al-Dîn al-Râzî to the last kalâm works, he was distant from the ontic value of divine attributes. The statement that the derived word "knower", which is appropriate for being a predicate in the propositional structure, and the infinitive "knowledge", which is not appropriate for being a predicate, meet the same purpose, and that divine attributes are considered divine essence are the most important indications of this distance. Reviewing the works of prominent theologians, scholars of

the time such as Fakhr al- Dîn al-Râzî, Ađud al-Dîn al-Ijî, Sa'd al-dîn al-Taftâzânî, al-Jurjânî, and al-Dawâni, this article aims to demonstrate that Abu Hâšim's view of the divine attributes in the ontic context was welcomed and that the evaluation of divine attributes shifted from particular realities to universal ones in the ontic context. The meaning of "God is knower" proposition according to the pre-Mu'tazila in the ontic context will be analyzed. Then, its meaning according to Ash'arite theologians from their framework of universals, will be investigated.

Keywords: Kalam, Divine attributes, Ahwâl (states), Universals, Particulars, Mu'tazila, al-Râzî.

Giriş

Müteahhir dönem Eş'arî kelâmında tümele dayalı sistemin sağladığı avantajla ilâhî sıfatların ontik açıdan tümeller şeklinde bir yoruma dayandığı ve Ebû Hâšim el-Cübbâi'nin (ö. 321/933) sıfatlara bakışının model alındığı bu makalenin temel iddiası olarak öne çıkacaktır. Bu iddia doğrultusunda teorinin daha açık şekilde anlaşılması için bir dizi kelâmcının sıfatlara bakışı spesifik bir örnek üzerinden tanıtılmaya çalışılacaktır. Spesifik örnekler arasında en yaygın kullanılan *ilim* ve *âlim* olduğundan bu iki terim merkeze alınacaktır. Dolayısıyla tahlile tabi tutulacak önerme "Tanrı âlimdir" şeklinde bu makalede karşımıza çıkacaktır.

Klasik felsefe ve mantığın kavram haritasıyla ilerlemeye çalışan dönemin kelâmcıları bir yandan tevarüs ettikleri kelâm geleneğinden kopmamaya gayret eder öbür yandan da klasik mantığa bağlılıklarının altını çizerler. Büyük ölçüde tikel bir varlık anlayışının ve buna bağlı bir akıl yürütme metodunun hâkim olduğu klasik anlayış ile felsefî kelâm anlayışını bağdaştırma girişiminde bulunurlar. Bu girişimin en önemli aktörleri arasında Râzî (ö. 606/1210) ve Adudüddîn el-Îcî'nin (ö. 756/1355) yer aldığı gözlerden kaçmamaktadır. Söz konusu aktörlerin yorumlarından hareketle klasik dönemin en hararetli tartışmalarından biri olan ilâhî sıfatlara atfedilen ontik değerlerin felsefî kelâm döneminde nasıl bir yoruma dayandırıldığı açıklığa kavuşturulması gereklilik arz eder. Bu makale sayesinde "felsefî kelâm" geleneğine mensup Eş'arî düşünürlerin ilâhî sıfatlara atfedilen gerçek ve tikel varlık atfından nispeten daha düşük bir varlık derecesine sahip olan tümel varlık atfına temayül gösterdiği; nihayetinde de bu konunun çözümünün zorluğundan ötürü çekimser bir tavır takındığı gösterilmeye çalışılacaktır.

Makalenin odak noktası Râzî tarafından ilâhî sıfatlara atfedilen ontik değerlerin derecesidir. Ancak bunun daha sağlıklı bir şekilde belirginlik kazanması için klasik dönem ile Râzî ve sonrası dönemin bu husustaki mukayesesi gereklidir. Söz konusu mukayese dolayısıyla bu makalede geniş bir literatür taraması zorunluluk arz eder. Bu literatür Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) eserlerinden Celâleddîn ed-Devvânî'ye (ö. 908/1502) kadar devam etmektedir. Makalede geniş bir literatür ağına başvurma gerekliliği Râzî'nin ve Râzî sonrası dönemin düşünce dünyasında yer alan ilâhî sıfatlara yaklaşımı daha sağlıklı değerlendirmeye yarayacağı kanaatindeyiz.

Gazzâlî öncesi kelâmcıların ilâhî sıfatlara atfettiği ontik değer baz alındığında dörtlü bir taksimle karşılaşılır. Bu taksimler birer teori olarak makalenin birinci bölümünü oluşturacak ve her bir teoriye isimler verilip makalenin akışında bunlara teori-1, teori-2, teori-3 ve teori-4 şeklinde rakamsal olarak atıflarda bulunulacaktır.¹ İkinci bölümde Râzî'nin geleneksel Eş'arî teorisi ile Ebû Hâšim'in sıfat teorisini bağdaştırma çabası ele alınacak ve klasik sıfat savunucularının meşhur

¹ Teorilerin isimlendirilmesi hususunda benimle fikirlerini paylaşan Doç. Dr. Eşref Altaş'a teşekkür ederim.

söylemi olan “sıfatlar zâtın ne ayındır ne de gayrıdır” şeklindeki meşhur sözün doğurduğu muğlaklıktan dolayı Râzî'nin Mu'tezilî ilâhî sıfat teorisine temayül gösterdiği ortaya konacaktır. Son bölümdeyse söz konusu meşhur söyleme duyulan soğukluk hem mütekaddim hem de müteahhir Eş'arî kelâmcılar üzerinden gösterilecek, Râzî'nin makalenin konusu olan bu bağdaştırma girişiminin izleri Cüveynî (ö. 478/1085) ile Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) imalarıyla ele alınacak ve Râzî sonrası dönemde ilâhî sıfatlar tartışmasının ontik bağlamdan epistemik bağlama doğru çekilme arzusu bazı kelâmcılarla örneklenecektir. Teoriler bazında bir dizi mukayeseyi barındıracak olan bu makale teorilerin geliştirilme amacı ve temellendirilme girişimlerini ele almayacaktır.

Çağdaş kaynaklarda Râzî'nin ilâhî sıfatların ontik değeri konusunda geleneksel Eş'arî düşüncesinden Mu'tezilî düşünceye doğru eksen kaymasına dair herhangi bir bulguya rastlamadık. Râzî'nin ilâhî sıfatlar düşüncesini konu alan Abdullah Arca ve Râzî'nin kelâm sistemi ile Mu'tezilî kelâm sistemini mukayese eden Hadîce Hammâdî'nin bu makalede çizmeye çalıştığımız çerçeveye değinmediklerini belirtmemiz gerekir. Her iki araştırmacıya göre de Râzî Eş'arîliğin geleneksel sıfat teorisini savunmuş ve sürdürmüştür.²

1. İlâhî Sıfat Ontolojisine Dört Farklı Yaklaşım

Kelâmcılar “Allah âlimdir” önermesinin metafizik açıklamasına dair dört farklı görüş zikretmişlerdir. Bu görüşlerin yoğunlaştığı nokta önermenin yüklemidir. Olumlu ve olumsuz taraflarına değinmeksizin birer teori şeklinde tanıtacağımız bu görüşler sırasıyla şunlardır:

Teori-1: Özdeş Sıfat Teorisi: Allah'ın zâtı âlimdir. Kadîm varlık alanında Allah'ın zâtı dışında başka bir şeyden bahsedilemez. Önermeyi oluşturan hem konu hem de yüklem aynı müsememâyı göstermektedir. O da Zât-i ilâhî'dir. Bu bakış açısı tam anlamıyla adcı bir yaklaşımdır. Ebû Hüzeyl Allâf (ö. 235/849-50 [?]) bu görüşün en bilinen savunucularındandır. Kısacası kadîm varlık alanında zât dışında başka bir tikel varlık yoktur.³ Kadîm varlık alanını ve ilâhî sıfatlar teorisini aşağıdaki şemayla simgelemek mümkündür:

Sözcükten ibaret âlim yüklemi

Kadîm Varlık Alanı: Zât-i ilâhî	Hâdis Varlık Alanı: Zeyd'in cevherinden bir cevher + ilim arazi
--	--

Bu teoriye göre hâdis varlık alanındaki cevher-araz ilişkisinden doğan hükümlerin aynısı kadîm varlık alanına taşınmaz. Söz gelimi Zeyd'in âlim adını alması Zeyd'in bünyesini oluşturan cevherlerden bir cevherin ilim arazını taşımasından kaynaklanmaktadır. Ne var ki, kadîm varlık alanında Tanrı'nın âlim adını alması ilim manâsından kaynaklanmamaktadır. Bu bağlamda Zeyd'in âlim oluşu cevher + ilim araz demek iken Tanrı'nın âlim oluşu ise bu türden bir açıklamaya dayandırılmaz. Bu alanda bahse konu olan varlıkların tümü tikeldir. “Tanrı âlimdir”

² Bkz. Hadîce Hammâdî, *Menhecü'l-İmâm Fahrüddîn er-Râzî beyne'l-Eşâire ve'l-Mu'tezile* (Lübnan: Dâru'n-Nevâdir, 2012), 446; Abdullah Arca, *Fahreddin Razi'ye Göre Allah'ın Sıfatları* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Doktora, 2017).

³ Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (Amman: Dâriü'l-Feth - KURAMER, 2008), 258; Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Na'îm Zerkûr (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2015), 1/151.

önermesindeki yüklem ister “Tanrı’nın âlim oluşu O’nun zatıdır” ister de “O’nun âlim oluşu cahil olmadığı anlamına gelir” şeklinde açıklansın neticede zâtın gerçekliği dışında başka bir gerçeklikten söz edilemez.⁴

Ebü’l-Hüzeyl’in bu teorisi Ebü’l-Hasan el-Eş’arî tarafından Aristoteles’in Tanrı algısına benzetilmiştir.⁵

Teori-2: Tümel Sıfat Teorisi: Söz konusu yüklem (...âlimdir) Allah’ın zatına zâid olan bir sıfatı göstermektedir. Bu sıfat Ebû Hüzeyl Allâf’ın iddia ettiği gibi sadece bir adlandırmadan ibaret değildir. Aksine varlıksal bir tümeldir (vücûdî). Tümel olduğu için de onun tikel bir gerçekliğinden söz edilemez. Allah’ın *âlim oluşu* taşıyıcılık ilişkisine dayanmamaktadır. Başka bir ifadeyle Allah’ın zâtı “ilim” adında tikel bir özellik olan mânâyı taşıdığından dolayı “âlim” adında bir hâl ve sıfatına sahip olmamıştır. Bu sıfat herhangi bir mânânın taşıyıcılığı için ortaya çıkmadığından dolayı manevî sıfat yerine nefsî sıfatlardan biri sayılır. Bu görüşün savunucusu Ebû Hâşim Cübbâî’dir. Böylece realist bir bakışla söz konusu önerme değerlendirilmeye tabi tutulmuş; tümel ve yükleme dayalı ilâhî sıfat görüşü ilk defa Ebû Hâşim tarafından kelâm literatürüne kazandırılmıştır. Kısacası zât ile beraber tümel sıfatlar söz konusudur. Bu teoriyi aşağıdaki şemayla simgelemek mümkündür:

Tümel bir yüklem olan âlim hâli

Kadîm Varlık Alanı: Zât-i ilâhî	Hâdis Varlık Alanı: Zeyd’in cevherlerinden bir cevher + ilim arazi (Zeyd’in bünyesi âlimdir)
--	---

Bu teori de bir önceki teori gibi hâdis varlık alanındaki cevher araz ilişkisini kadîm varlık alanına taşınmamaktadır. Yani Zeyd’in âlim oluşu cevher + ilim arazi taşıyıcılığıyla açıklansa bile Tanrı’nın âlim oluşu zât + ilim mânâsı şeklindeki bir açıklamaya dayanmaz. Ancak Ebû Hâşim ilk defa Tanrı’ya yüklenen “âlim olma” durumunun adlandırmanın ötesindeki bir sâbitliği gösterdiğini ifade etmiş ve bunun tikel bir gerçekliğe sahip olmadığından dolayı da gerçek varlık kümesi içerisine giremeyeceğini savunmuştur. Kısacası Allâf’ın teorisinde önermenin hem konusu hem de yüklemi tikel gerçekliğe sahip olan bir müsemâmâyı gösterir. Bu müsemâmâ da sadece Zât-i ilâhî’dir. Buna karşın Ebû Hâşim’e göre önermenin konusu tikel varlığa sahip Tanrı’nın zâtını, yüklem ise tümel gerçekliği gösterir. Yani her iki terimin gösterdiği müsemâmalar birbirinden ayrıdır.

⁴ Özdeş Sıfat Teorisi’ni (teori-1) İbrâhîm en-Nazzâm’ın (ö. 231/845) olumsuz mefhum içeriğine sahip yüklem anlayışını kapsar şekilde kullanılmaktadır. Nitekim Nazzâm’a göre “Tanrı âlimdir” önermesi “Tanrı cahil değildir” gibi yüklemi olumsuz mefhumla sahip bir önermeye denk düşer. Yapı bakımından Nazzâm ile Allâf’ın söz konusu önermeye bakışları farklı olsa da, netice itibarıyla her ikisinin bakış açısında Zât dışında başka bir durum söz konusu değildir. Nazzâm ve Allâf’ın “Tanrı âlimdir” önermesini farklı şekillerde yorumlayışı için bkz. Orhan Şener Koloğlu, “Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülahazalar”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 198-199.

⁵ Eş’arî, *Makâlât*, 2/364.

Cüveynî ilk dönemlerinde teori-2'yi teslis anlayışıyla eşdeğer görür.⁶

Teori-3: Tikel Sıfat Teorisi: Ebû Hâşim'in muasırı Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve ona ilham kaynağı olan İbn Küllâb'a (ö. 240/854 [?]) göreyle önermenin yüklemi bir addan ibarettir. Başka bir deyişle Allâf'ın teorisine paralel şekilde önermenin hem konusu hem de yüklemi aynı müsemâmâyı göstermektedir. Ancak şu farkla ki, önermenin konusu her ne kadar sözcükten ibaret olsa da Eş'arî'ye göre yüklemi temsil eden terim orada tikel bir özelliğin olduğunu bildirmektedir. Kısacası zât ile beraber tikel gerçekliğe sahip mânâlar da (Eş'arî'nin kelâm dilinde sıfatlar) vardır. Bu teoriyi aşağıdaki şemayla simgeleyebiliriz:

Sözcükten ibaret âlim yüklemi

Kadîm Varlık Alanı: Zât-i ilâhî + İlim mânâsı	Hâdis Varlık Alanı: Cevherlerden bir cevher + İlim arazi
--	---

Bu teoriye göre hâdis varlık alanında cevher ile araz arasındaki ilişkinin aynısı kadîm varlık alanı için de geçerlidir. Bu bağlamda cevher ile araz nasıl birer tikel gerçeklikler ise Tanrı'nın zâtı ve O'nun sahip olduğu mânâ da (Eş'arî'nin kelâm dilinde sıfat) farksız şekilde tikeldir. Tümel imaya sahip olan yüklem adlandırmanın ötesinde herhangi bir gerçekliği söz konusu değildir. Kelâmcıların teknik tabiriyle yüklemelerin gösterdiği vücûdî bir müsemâdan söz edilemez. Dolayısıyla bu teorinin açıklama tarzı tamamen adcı bir görünüm arz etmektedir.

Râzî'nin ilk eserlerinden biri sayılan *Nihâyetü'l-ukûl*'da, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî tarafından geliştirilen teori-3 ile felsefecilerin ilâhî sıfat teorisi bağdaştırılır.⁷

Teori-4: Tikel Sıfatlara Dayalı Tümel Sıfat Teorisi: Eş'arîliğin gelişim ve dönüşümünde önemli etkileri bulunan Bâkîllânî ve daha *el-Burhân*'ı yazmadan önceki Cüveynî'ye göre söz konusu önermenin metafizik açıklayıcısı "Allah tikel bir özellik olan ilim mânâsını taşıdığından dolayı âlim sıfatına sahip olmuştur" şeklindedir. Bu açıklamada iki tikel varlık (zât ve onların kelâm diliyle tikel özellik olan ilim mânâsı) ve bu iki tikel varlığın taşıma ilişkisinden doğan "âlim olma" tümel sıfatı (illetli hâli) yer alır. Kısacası zât ve mânâ tikel iken gerçek anlamda sıfat kabul edilen âlim olma yüklemi ise tümel kategorisindedir. Tikeller zâtlardır, tümeller ise onlara göre sıfattır. Son olarak bu teoriyi de aşağıdaki şemada görüldüğü gibi somutlaştırabiliriz:

Tümel bir yüklem olan âlim hâli

Kadîm Varlık Alanı: Zât-i ilâhî + İlim mânâsı	Hâdis Varlık Alanı: Cevherlerden bir cevher + İlim arazi
--	---

⁶ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdüllâh b. Yûsuf Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî Neşşâr vd. (İskenderiye: Münşeatü'l-Maârif, 1969), 575-576.

⁷ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, thk. Said Abdüllatif Fûde (Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015), 2/244. Söz konusu bağdaştırmanın Râzî tarafından sürekli savunulduğu söylenemez. Nitekim felsefî sıfat teorisinin selbî ve izâfî adlandırmalardan ibaret olduğunu, buna karşın kelâmcıların kahir ekseriyetinin ise söz konusu adlandırmayı olumlu (sübûtî) anlamda kabul ettiğini net bir şekilde belirtir. Örnek olarak bkz. Râzî, *Levâmiu'l-beyyinât şerhu esmâ'illâhi Teâlâ ve's-sifât*, thk. Seyyid Muhammed Bedruddîn (Mısır: el-Matbaatü's-Şerefiyye, 1323), 12-13.

Tikeller bazında bu teori bir önceki teoriden farksızdır. Ancak şu farkla ki önermede yer alan yüklem tümel iması adlandırmanın ötesine taşınıp gerçekçi (realist) bir zemine yerleştirilir. Bu yüklem kadîm-hâdis ayrımını aşarak bütün tikel varlıkları (mevcûdât) ortak zeminde buluşturur. Dolayısıyla “a-cevheri âlimdir” ile “Tanrı âlimdir” yüklemelerini temsil eden “âlim” terimi tek bir müsemâmâyı gösterir. Bu müsemâmâ da âlim olma hâl veya tümelidir. Ayrıca iki farklı varlık alanına hitap eden önermelerin metafizik açıklaması farksızdır. Nitekim “a-cevheri âlimdir” ile “Tanrı âlimdir” önermelerinin metafizik açıklaması sırasıyla “a-cevheri ilim-1 arazını taşıdığından dolayı âlimdir” ile “Tanrı’nın zâtı tikel ve gerçek bir özellik olan ilim manâsını taşıdığından dolayı âlimdir” şeklindedir. Kısacası bu ilâhî sıfat teorisinde önermelerin konuları farklı varlık alanını gösterse de yüklem var olmayan (mevcût olmayan) ama varlıksal olan (vücûdî olan) ortak bir değerde (âlim olma) buluşmaktadır. Her ne kadar sağlıklı bir yorum olmasa da bu teori ve teori-2 müteahhir kelâmcılar tarafından zihnî varlık şeklinde yorumlanmak istenmiştir.

Mutekaddim kelâmcıların sıfat teorileri elbette dörtlü taksimle sınırlı değildir. Ancak bizim yukarıdaki taksimimiz ontik bağlam çerçevesine dayanır. Dolayısıyla sıfatları temsil eden terimlerin (âlim veya ilim) birtakım adlandırmalardan mı ibaret olduğu ya da bir nevi varlığı mı gösterdiği sorularına cevap aranması gereklilik arz eder. Bu sınırlamadan hareketle Müteahhir Eş’arî kelâmının önde gelen düşünürü olan Râzî’nin yorumlarını merkeze alarak onun söz konusu dörtlü taksimi ne ölçüde dönüştürdüğünün ve teori-2 ile teori-3’ü bağdaştırarak nereye varmaya çalıştığına çerçevesi netleşecektir.

2. Râzî’nin Bağdaştırma Girişimi

Birçok müteahhir kelâm metni tarandığında Tikel Sıfat Teorisi’nin (teori-3) bu metinlerde benimseniyor olduğuyla karşılaşılır. Ancak dikkatli incelemelerle beraber kimi zaman satır aralarında söz konusu teorinin ontik zeminden epistemik zemine doğru çekilerek dönüştürülmeye çalışıldığı fark edilir. Bu metinlerin satır aralarındaki en bariz ve yoruma kapalı olanı Râzî’ye aittir. Bununla beraber Gazzâlî ve hatta fikrî dönüşüm yaşayan Cüveynî gibi Râzî öncesi Eş’arî düşünürlerin ifadelerinden hareketle de bu dönüştürme girişiminin izlerine rastlanabilir. Râzî’nin bu girişimi haleflerinin tartışmaya dair fikirleri üzerinde de ciddi etkiye yol açmıştır.

Tartışma alanının ontik zeminden epistemik zemine doğru çekilmeye çalışıldığı bu dönemin metinlerinde birtakım anahtar kavram ve tabirler bulunmaktadır. *Gerçekte var olan* anlamına gelen ve tikel varlık imasını taşıyan “mevcut” kavramı yerine, nispeten daha düşük bir varlık derecesine sahip olan ve tümel varlık imasını taşıyan “vücûdî” kavramının ilâhî sıfatlar için kullanımı bunlardan biridir. “İlim ile âlim aynıdır” tabiri ve “âlim olma” durumunun “bilen özne ile bilinen nesne arasındaki ilişki” şeklinde yorumlanması ise ikinci anahtar ifade biçimi olarak karşımıza çıkar. Üçüncüsü ise Zât-i ilâhî’ye nisbet edilen sıfatların “özden kaynaklı” (min zâtihi) olduğunun vurgusudur.

Vücûdî ile *mevcut* kavramı arasında önemli fark bulunur. Mevcut kavramı klasik Eş’arilik’te tikel varlıkların genel adıdır. Bu bağlamda hâdis âlemde cevherler ve cevherler tarafından taşınan somut özellikler olan arazlar bu kapsamda olduğu gibi; kadîm varlık alanında da Tanrı’nın zâtı ile

O'nun zâtı tarafından taşınan ve zihinsel olgunun ötesinde tikel gerçekliğe sahip olan manâları da (hâlleri kabul etmeyen klasik Eş'arîler'in diliyle "sıfatlar") bu kapsamdadır. Dolayısıyla hâllerin sübûtuna yanaşmayanlara göre ister taşıyıcı olsun (cevherler ve ilâhî zât) ister de taşınan olsun (arazlar ve ilâhî mânâlar/sıfatlar) bahse konu olan her bir varlık gerçek ve tikel olmak üzere "mevcut" kavramının altında yerini almaktadır. Bunların dışında *varlığa dair* anlamıyla sübûtî⁸ kavramı kullanılmamaktadır. Hâlleri kabul edenlere göreyse mevcut kavramının yanında *mevcuda dair olan* anlamıyla "sübûtî" kavramına yer verilir. Yani bir önceki anlayışa paralel şekilde tikel varlıklar kabul edilir. Ancak buna ilave olarak sözcükten ibaret kabul edilmeyen ve kendilerine bir nevi gerçeklik atfedilen tümellere/hâllere sistem içerisinde yer verilir. Onlar bu tür tümellere "sübûtî", yani *varlık olmayan ancak varlığa dair ve varlık hakkında olan* kavramını kullanırlar. Bu tür tümeller mevcut kategorisi içerisinde yer almadığından dolayı ne hudûs ne de kıdemle nitelenebilirler. Bunlar varlığı kuşatır nitelikteki genel kavramlar statüsündedir. İlâhî sıfatların ontik değeri hakkında Râzî'nin yorumları ve kullanmış olduğu kavramlara bakıldığında rahatlıkla ilim, irade ve kudret gibi sıfatların tikel gerçeklik olan mevut kavramı çatısından çıkartılıp tikel gerçekliğe dair olan *vücûdî* kavramının çatısı altına yerleştirdiği fark edilir. Bu da ilâhî sıfatlar hususunda müttekaddimîn Eş'arîler'e ait teorilerinden (teori-3 ve teori-4) Mu'tezilî sıfat teorilerine doğru bir içselleştirmeyi gösterir.

Râzî'nin eser kronolojisine⁹ bağlı kalarak pasaj aktarımlarında bulunup ilâhî sıfatlara bakışını yansıtmadan önce *el-Metâlibü'l-âliyye* adlı kapsamlı eseri üzerinden sıfatlara yaklaşımını yansıtmakta yarar olacaktır. Râzî'ye göre *ilim* terimi içerik olarak ya olumlu ya da olumsuz bir anlamı karşılamaktadır. Olumlu anlam barındıranın üç ihtimali bulunur. Bunlardan birincisi ilmin salt (mücerred) bir nisbet ve izâfetten ibaret oluşudur. Buna göre *bilgi* (ilim), bilen özneye beraber bilgiye konu olan nesne arasında herhangi bir kayıt ile kayıtlanmayan bir ilişkinin adıdır. Dolayısıyla ontik zeminde sadece bilen zât ve bilgiye konu olan nesnenin değerinden söz edilebilir. *İlim* şeklinde bir isime konu olan ilişkinin ise ontik bir değeri söz konusu değildir. Bu görüşün isabetli görüş olduğunu dile getiren Râzî'ye göre bu, felsefe ve kelâm geleneklerinin çoğunluğu tarafından da savunulur. Söz konusu ilişkiye varlıksal (vücûdî veya sübûtî) bir değer biçilmediği takdirde bu görüşün teori-1'i andırdığı söylenebilir.

İkincisi: İlim hakiki bir sıfattır. Bilen kişide bilinen nesnenin özü (suret/mahiyet) varlıktan soyutlanarak yansıması (husûl) durumunun adıdır. Dolayısıyla varlıksal değere sahip olan mahiyetin bilen kişide yer edinmesi olan *ilim* sözcükten ibaret değildir ve ontik değere sahip olduğu için hakiki sıfat sayılır. Başka bir ifadeyle bilgi sürecinde zât ve zâtın nesneye dair taşıyor olduğu mahiyet söz konusudur. Bu görüş Râzî'nin belirttiğine göre birtakım felsefecilere aittir. Felsefi arka plana sahip olduğundan dolayı bu görüşün çizmiş olduğumuz teori çerçevelerinden herhangi biri ile bağdaştırılmamasının doğru yaklaşım olacağı kanaatindeyiz.

Üçüncüsü: İlim, kayıtlı bir izafete sahip olan hakiki bir sıfattır. Bu görüş Eş'arî kelâmcıların geneli tarafından savunulmuştur. Burada zât tarafından taşınan gerçek bir sıfat söz konusudur. *İlim* adındaki bu sıfat sayesinde bilgiye konu olan nesneye ilişki kurulur. Dolayısıyla bu görüşe göre

⁸ Bu kavram müteahhir metinlerde yerini "vücûdî" kavramına bırakır.

⁹ Râzî'nin eser kronolojisi için bkz. Eşref Altaş, "Fahreddîn er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 91-166.

zât, zâtın taşıdığı *ilim* adındaki hakiki sıfat ve bu sıfat ile bilgiye konu olan nesne arasında ortaya çıkan ilişki (izâfet, nisbet veya mütekaddimîn kelâmcıların ifade biçimiyle taalluk) olmak üzere üç olgudan söz edilebilir. Birtakım mütekaddimîn Eş'arî kelâmcıları tarafından savunulan bu görüşteki hakiki sıfat nesneye dair mahiyetler olmadığı bizzat Râzî tarafından ifade edilir. Bu görüş teori-3, bir ihtimal teori-4'tür.

Dördüncüsü: İlim terimi içerik olarak olumsuz anlamı barındıran bir mefhumu göstermektedir. Bu görüşü Nazzâm ve birtakım felsefeciler savunmuştur. Dolayısıyla Nazzâm'a göre "Tanrı âlimdir" önermesindeki yüklem "Tanrı cahil değildir" olumsuz formunu karşılar. Felsefecilere göre ise "Vacibü'l-vücûd akıldır"¹⁰ yüklemi "Vacibü'l-vücûd madde değildir" formunu karşılar. İlimin olumsuz mefhumu karşıladığı bu görüş ilâhî sıfatların ontik değeri hususunda teori-1 çerçevesinde değerlendirilebilir.¹¹

Râzî'nin ilâhî sıfatlara dair yukarıdaki taksimi bütün eserlerine farksız şekilde yansımamıştır. Ancak Râzî ilk kelâm eserlerinden son kelâm eserine varana kadar ilâhî sıfatların ontik değeri hususundaki görüşe karşı mesafesini korumuştur. Mesela onun ilk kelâm eseri olan *el-İşâre fi ilmi'l-kelem*'da önermenin konusuna yüklem olmaya elverişli türetilmiş *âlim* ism-i fâili ile yüklem olmaya elverişli olmayan mastar formundaki *ilmin* eşdeğer olduğuna dikkat çeker. Âlim olma durumunun bilen öze ile bilinen nesne arasındaki ilişkiyi ifade ettiğini ve bunun köklerinin ise Eş'arî mezhebinin kurucusu Ebü'l-Hasan'a dayandığını belirtir.¹² Ayrıca bu sıfatların Zât-i ilâhî'nin özünden kaynaklı olduğu¹³ hususu üzerinde durarak bir bakıma manevî sıfatlar alanını anlamsızlaştırır.

Yine Râzî'nin ilk kelâm eserleri arasında yer alan *Nihâyetü'l-ukûl*'da ilâhî sıfatların ontik değeri hakkında çarpıcı ifadelerle karşılaşılır. Burada yer alan oldukça kapsamlı ve bir o kadar da derin tartışmaları barındıran ilâhî sıfatların ontik değerine dair ifadelerden önemli ipuçlarına varmak mümkündür. Bu ifadelerin satır aralarından Râzî'nin klasik sıfat anlayışına karşı bir soğukluk hissettiği ve Mu'tezilî sıfat teorisi şöyle dursun, felsefi sıfat teorisi ile kelâmın klasik sıfat anlayışını (teori-3) bağdaştırma girişiminde bulunulduğuna şahit olunabilir. Onun için asıl önemli husus Tanrı'ya atfedilen sıfatlara gerçek varlık yerine (mevcûdiyet) bir nevi varlık atfetmek yeterli görünmektedir. Bu bağlamda Râzî, sıklıkla *gerçek ve tikel varlık* anlamına gelen "mevcût" kavramından kaçınarak sıfatlara *gerçek ve tikel varlık anlamına gelmeyen ama gerçek ve tikel varlık hakkında olan olumlu nitelikler* anlamındaki "vücûdî" kavramını kullanmayı tercih eder. Konuya dair *Nihâyetü'l-ukûl*'da yer alan önemli ifadeleri aşağıdaki şekilde derleyip sunalım:

"Deriz ki sıfat O'nun zâtına zâiddir. Bu zâid olan sıfat da zâtın gerektirdiği bir şeydir".¹⁴

¹⁰ Râzî bu önermede yer alan "akıl"ı "ilim" olarak değerlendirir.

¹¹ Bu görüşler için bkz. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 3/103-105.

¹² Râzî, *el-İşâre fi ilmi'l-kelem*, thk. Muhammed Sübhî - Rebi' Sübhî (Ürdün: Dârü'n-Nûr, 2007), 126-128.

¹³ Râzî, *el-İşâre*, 131.

¹⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 2/180.

“Sonra âlim olma bakımından âlim olmanın hakikati şâid ve gâib âlem bazında bir farklılığı yoktur. Böylece Allah Teâlâ'nın âlim oluşu O'nun zâtına zâid olan bir hükümdür”¹⁵

“Kıscacası sıfat savunucuları ile felsefeciler arasında herhangi bir fark bulunmaz. Ancak şu farkla ki, sıfatları savunanlar ‘sıfatlar zât tarafından taşınır (kâimetün bihi)’ derken, felsefeciler de ‘bu akli suretler zât ile beraber mukavvim suretlerdir’ ifadesinde bulunur. Dolayısıyla sıfat savunucusunun ‘sıfat’ dediği şeye felsefeci ‘zâta arız olan’ (ârid) der. Sıfatları savunanlar ‘kâim’ terimine başvururken felsefeciler ise ‘tekavvüm’ terimini kullanır. Dolayısıyla iki cenah arasındaki yegâne ayırım kullanılan farklı terimlerde saklıdır. Yoksa taraflar arasında gerçek bir tartışma söz konusu değildir.”¹⁶

“Ayrıca söz konusu kanıt ancak ‘Allah ilim manâsından dolayı âlimdir’ iddiasında bulunanları bağlar (teori-4’ü kastediyor). Ne var ki, hâlleri reddedenlerin açıklamasına göre ‘âlim olma’ ile ‘ilim’ aynı şeydir. Böylece ikinci açıklamada bulunanlar için bu eleştiri geçerli değildir (teori-2 ve kendi yorumuna göre teori-3’ü kastediyor).”¹⁷

“Eleştirmenin ‘Bu sıfatları kabul edersek Allah dışında başka kadîm varlıklar da gerekli olur’ sözüne karşılık deriz ki: O halde tam olarak ‘gayr’ ifadesinden neyi kastetmektesiniz? Eğer bundan hakikat bazında birtakım varlıkların zât tarafından taşınıp zâttan farklı (muhâlefet) bir varlık olduğunu kastediyorsanız, bu zaten Eş’arîlik mezhebinin görüşüdür. Dolayısıyla neden bu görüşü temellendirmenin doğru olmayacağını beyan ettiniz? Yok eğer ‘gayr’ ifadesinden sıfatların ya yer (hayyiz) ve mekân ya da başkasına ihtiyaç hissetmeyen ve kendi başına var olanı Bârî Teâlâ'nın zatından ayrılabilen kendinde varlığı kastediyorsanız, biz zaten böyle bir iddiada bulunmamaktayız. [Böylece] sıfatları kabul etmekle söz konusu durumu kabullenmek gerekmemektedir”¹⁸

Söz konusu eserden derlediğimiz satırlar Râzî'nin ilâhî sıfatların ontik değeri hakkında önemli hususlara işaret etmektedir. Bunların başında “zâid” kavramı gelir. Bu kavram Râzî açısından oldukça önemlidir. Nitekim kavramın sağladığı avantajla Râzî hem klasik Eş’arîlik’te yer alan teori-3’ü kabul ettiğini beyan eder hem de bu sayede teori-2 ile teori-3 arasında bir bağdaştırma köprüsü kurmaya çalışır. Onun açısından asıl önemli husus sıfatların ontik değerinden ziyade sıfatları zâtla özdeşleştirmekten kaçınmaktır. Böylece süreç bakımından bütün düşünce hayatı boyunca sıfatlara dair teori-1 ile teori-4’ten kaçındığını söyleyebiliriz. Râzî teori-1’den kaçınmaktadır. Çünkü ona göre bu teori savunulduğunda önermeler anlamsızlaşır. Şayet “Tanrı âlimdir” önermesindeki hem konu hem de yüklem aynı müsemâyı gösterdiği savunulursa “Tanrı Tanrı’dır” gibi totoloji içeren bir döngü ortaya çıkar. Bu bakımdan onun için bir önermenin anlamlı oluşu konu ile yüklem arasında asgari bir farka (muğâyeret) dayanmalıdır. Râzî teori-4’ten

¹⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 2/235 krş. 2/266.

ثم إنَّ حقيقة العالمية من حيث إنَّها عالمية لا تختلف بالشاهد والغائب، فوجب أن يكون كونه تعالى عالماً حكماً زائداً على ذاته.

¹⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 2/239.

وبالجملة: فلا فرق بين الصفاتية وبين الفلاسفة، إلا أنَّ الصفاتية يقولون: الصفات قائمة بالذات والفلاسفة يقولون: هذه الصور العقلية عوارض مقومة بالذات فالذي يستميه الصفاتية صفة يستميه الفيلسوفي عارضاً، والذي يستميه الصفاتية قائماً يستميه الفيلسوفي قواماً أو تقوُّماً، فلا فرق إلا في العبارة، وإلا فلا نزاع في المعنى.

¹⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 2/244.

وأيضاً فهذه الشبهة إنما يلزم على من يقول: لله تعالى عالمية معللة بالعلم، أما من يقول: العالمية والعلم شيء واحد على طريقة نفاة الأحوال، فإنه لا يلزم عليه هذا الكلام.

¹⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 2/246.

قوله: لو أثبتنا هذه الصفات لزم إثبات قديم غير الله. قلنا: ما الذي تريدون بالغير؟ إن عنيتم وجود موجودات مخالفة في حقائقها لحقيقة الذات قائمة بالذات فهذا هو المذهب، فلم قلتم: إنه لا يجوز إثبات ذلك؟ وإن عنيتم بالغير موجوداً قائماً بنفسه يمكن انفصاله عن ذات الباري تعالى إما بالحيز والمكان وإما بالاستغناء والقيام فذلك مما لا نثبت، ولا يلزم من إثبات الصفات إثبات هذه الأمور.

de kaçınılmaktadır. Çünkü bu teoriye göre önermenin yüklemi tümel bir varlığa sahip olsa da (hâl/sâbit/vücûdî) bu varlığın doğuşuna yol açan, konu tarafından taşınan tikel ve gerçek bir varlık konumundaki *ilim* manâsıdır. Bu manâ her ne kadar bağlı olduğu zâttan ayrılamaz olsa da, ona en az arazın tikel gerçekliği derecesinde bir varlık atfedilir. İlim için bu denli varlıksal bir gerçekliğin kabulü Râzî'ye göre konuya dair Mu'tezilî eleştirileri güçlendirmektedir. Bu eleştirilerin hafifletilmesi amacıyla Bâkîllânî ile Cüveynî'yi kasteden Râzî: "söz konusu kanıt ancak 'Allah ilim manâsından dolayı âlimdir' iddiasında bulunanları bağlar" ifadesinde bulunur. Böylece teori-2'ye yakınlaşmaya çalışan ve bu teoriyi uzlaşma noktası olarak gören Râzî için Mu'tezilî menşeli ilahî sıfat kabulüne dair zikredilen eleştiriler bağlayıcılık niteliğini kaybeder.

Yukarıdaki satırlarda Râzî'nin teori-2'ye yaklaştığı hissedilmektedir. Nitekim teori-2'ye göre "âlim olma" zâta zâid bir hâldir. Bu hâl varlık üstü ve varlığı kuşatır bir yapıdadır. Başka bir ifadeyle "âlim olma" hâli ne kadîm varlık ne de hâdis varlık kategorisi içerisinde yer alır. O ancak bir bütün olarak varlığı kuşatır tümelliktir. Ayrıca teori-2'ye göre Tanrı'nın zâtı söz konusu hâl ve sıfatla nitelenmesi özü gereğidir (nefsî). Başka bir ifadeyle zât, *ilim* adında tikel ve gerçek bir özelliği taşıdığından dolayı söz konusu sıfata sahip olmuş değildir. Teori-2'nin genel çerçevesini Râzî'nin yukarıdaki satırlarında bulmak mümkündür. Nitekim Râzî (i) ilâhî sıfatlar için *mevcût* yerine *vücûdî* kavramını kullanarak onların ontik değer alanını daraltma eğilimini gösterir. (ii) Bu tür sıfatların hâdis-kadîm ayrımına tabi tutulamayacağını ifade ederek bir nevi tikel gerçeklikten tümel gerçekliğe doğru bir alan açmaktadır. (iii) Teori-4'ün açıklama tarzını benimsememesine rağmen teori-2'de yer aldığı gibi sıfatlara "hüküm" tabirinde bulunması Ebû Hâşim'in ahvâl teorisinde yer alan sıfat anlayışına kapı aralamaktadır. (iv) Son olarak da söz konusu sıfatların "zâtın özü gereği" olduğuna dikkat çekerek teori-2'ye yeşil ışık yaktığı kuvvetle muhtemeldir. Teori-2'yi andıran ifadelerine rağmen Râzî teori-3 ile felsefî sıfat teorisi arasında herhangi bir farklılığın bulunmadığını ifade eder. Oysa teori-3'ün gelişiminde etkili olan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî bu teori ile felsefî teori arasında herhangi bir bağ kurmaz. Aksine Eş'arî, Aristocu sıfat anlayışı ile Ebü'l-Hüzeyl Allâf'a nisbet edilen teori-1 arasında bir bağdaşmanın bulunduğu altını çizer.¹⁹ Kimin haklı olduğu çalışma alanımızın ilgi alanı olmasa da, Eş'arî için ilâhî sıfatlar en az arazlar kadar gerçek, varlık ve tikel olduğunu söylemeliyiz.

Râzî'nin ilk kelâm eserlerinden biri olan *Nihâyetü'l-ukûl*'dan hareketle önemli bir hükümde bulunmak doğru ve sağlıklı olmaz. Bu nedenle onun diğer eserlerine de kronolojiyi gözeterek bakmak gerekir. Geniş bir zaman aralığına yayarak kaleme aldığı *Mefâtihü'l-gayb* adlı hacimli tefsirinde sıfatları ele alırken ve sıfatların ontik değerini tartışırken Râzî'nin odaklandığı noktanın Tanrı'ya nisbet edilen sıfatların zâta zâid olması şeklinde karşımıza çıkar. Her ne kadar Râzî burada Eş'arî geleneğe yer alan ilâhî sıfatların açıklama tarzını sürdürüyor olsa da, sübûtî sıfatların zât tarafından taşındığını anlam (mefhûm) ile yüklem (mahkûm bihi - mahkûmun aleyh) kavramlarıyla izah etmeye çalışır. Ayrıca Râzî kendine "Birlik (vahdet) zâta zâid bir sıfattır. Bir olma yönüyle birliğe odaklanıldığında bir olanla değil, üç şeyle karşılaşılır" şeklindeki soruya:

"Dile getirmiş olduğun husus doğrudur. Ancak şu var ki; O'nu o olma bakımından ele alma ile O'nu önermenin konusu olarak (mahkûm aleyh) ele alma noktasında fark bulunur. Dolayısıyla 'bir' oluşuna bakmaksızın O'nu o olarak ele aldığı birliğin tahakkuk buluşu ortaya çıkar. Bu noktada

¹⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 2/364.

şaşkınlık uyandıracak bir durum söz konusudur. Çünkü akıl birliği ele aldığı sürece birlik alanına ulaşamaz. Aynı şekilde birliği ele almadığında birliğe ulaşmış olur. Böylece incelikleri derk eden zihnin yoluyla bu durumu göz önünde bulundurursan konunun sırrına ulaşırsın. Ayrıca dile getirdiğimiz cevap varlık (vücûd) ve zorunluluk (vücûp) sorunu için de bir cevap niteliğindedir”²⁰

ifadeleriyle cevap vermeye çalışır. Ayrıca alıntıladığımız pasajın devamında Râzî açık bir şekilde önermeler üzerinden herhangi bir birlikten söz edilemeyeceğini dile getirir. Buradan da anlaşılacağı kadarıyla önermelerde konu ile yüklem birbirinden asgari düzeyde farklı olduğundan (muğâyir) biri bir diğerine yüklenebilir. Ancak bunun yüklemine temsil eden terimin ne tür bir varlığa delalet ettiği muammadır. Râzî için söz konusu medlûl zihnî bir kurgu değildir. Eğer “âlim olma” durumu zihnî bir kurgu olursa bu kurgunun dış dünyada bir karşılığı olmadığından buna dair inşa edilen önermenin doğruluk değerinden söz edilemez.²¹ Böylece bu eser bazında Râzî için ilâhî sıfatlar ne mütekaddimîn kelâmcıların savunduğu derecede tikel bir gerçekliğe sahiptir (Teori-3 ve Teori-4) ne de salt zihnin kurgusundan ibarettir. Onun burada da çizmiş olduğu çerçevenin teori-2’yi andırdığını söylemek mümkündür.

Râzî'nin son eserlerinden biri olan *el-Muhassal*'da en çarpıcı ifadelerle karşılaşılır. O bu eserinde açık bir şekilde teori-2 ile teori-3 arasında herhangi bir farkın bulunmadığını, tek farklılığın ise kullanılan ifadelerin ayrılığı olduğunu belirtir. Söz konusu çarpıcı pasajı aktaralım:

“Bizim ekol Yüce Allah'ın ilim ile âlim, kudret ile kâdir hayat ile de hay (diri) olduğu konusunda hemfikirler. Ne var ki felsefeciler ve Mu'tezilîler bu görüşe katılmazlar. Bu konu hususunda görüş ayrılığındaki en önemli nokta tartışmanın dayanağını açıklığa kavuşturmaktır. Öyleyse izaha başlayabiliriz: (i) Bizim ekole mensup olan hâl teorisinin karşıtları ilmin âlim olmayla ve kudretin kâdir olmayla aynı ve bunların zâttan başka iki sıfat olduğunu öne sürerler. (ii) Ebû Ali Cübbâî ile Ebû Hâşim Cübbâî ise zâttan başka olan bu tür sıfatları kabul etmiştir. Ancak şu farkla ki, bu iki düşünür söz konusu sıfatları ilim ve kudret şeklinde ifade etmek yerine; âlim olma ve kâdir olma şeklinde kullanmayı uygun görmüşlerdir. Dolayısıyla [bu iki kesim arasındaki] görüş ayrılığı gerçeğe dayanmamaktadır (lafzî). Öyle ki, Ebû Hâşim bu sıfatlara hâl tabirinde bulundu ve hâllerin de [bağımsız şekilde] bilinmeyeceğini ama zâtın hâllerle bilinebileceğini öne sürdü. Ancak bize göre bu tür sıfatlar bağımsız şekilde bilgiye konu olmaktadır. Ebû Hâşim'in bu görüşü kesinlikle geçersizdir. Çünkü bağımsız şekilde bilgiye konu olamayanların herhangi bir zâta bağlı olduğunu onaylamamız mümkün olmaz. Ebû Ali Cübbâî ise bu sıfatların bağımsız şekilde bilgiye konu olduğunu kabul eder. Dolayısıyla buna dayanarak Ebû Ali ile bizim ekolün hâl karşıtları arasında gerçeğe dayanan bir görüş ayrılığı söz konusu değildir.”²² (iii) Bizim ekolden hâlleri savunanlara gelince; onlara göre Yüce Allah'ın âlim olma sıfatına yol açan (illet) zât tarafından taşınan bir manâdır. O da ilimdir. Böylece bunlar ile Mu'tezile arasındaki görüş ayrılığı gerçek bir görüş ayrılığıdır. Bize gelince; biz bu görüşü benimsemeyiz. Çünkü deliller ancak zâttan başka olan sıfatları bize gösterir. Üçüncü bir durumun (hâllerin) sübûtunu ne şâhit âlem ne de gâib âlem bazında bize gösterir.”²³

²⁰ Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, thk. Seyyid İmrân (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2012), 2/467.

²¹ Râzî'nin zihnî varlık teorisi bağlamındaki görüşüne dair geniş bilgi için bkz. Hasan Korkmaz, *Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı: el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye ve el-Mûlahhas Bağlamında Bir İnceleme* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2017).

²² Her ne kadar Râzî öncesi kelâm literatüründe Baba Cübbâî ile Oğul Ebû Hâşim'in ahvâl görüşünde farklı beyanları bulunduğu ve ahvâl savunusunun Ebû Hâşim ile beraber başladığı yönünde zengin aktarımlarla karşılaşılrsa da, Râzî burada Ebû Ali ile Ebû Hâşim'in aynı görüşte olduğunu belirtir.

²³ Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik, 2019), 302.

Yukarıdaki pasajda Râzî açık bir şekilde teori-4'ün teori-2 ve teori-3'ten farklı olduğunu altını çizer. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye nisbet edildiğinden dolayı teori-3'ü benimsiyor gibi bir tavır takınır. Ancak bu teoriyi olduğu gibi kabul etmez, teori-2 ile bağdaştırarak bir benimseme seçeneğine başvurur. Daha açık bir ifadeyle onun için teori-2 ile teori-3 arasında herhangi bir fark bulunmaz. Yegane fark ifade biçiminin ötesinde değildir.

Râzî'ye göre bir sıfatın yüklendiği zâttan başka olması (zâid) yeterlidir. O, sıfatların ait oldukları zâttan başka oluşunu teori-1 hariç diğer üç teoride bulmaktadır. Ancak daha önce de ifade edildiği üzere Râzî teori-4'ü hiçbir surette kabul etmemektedir. Onun teori-4'ü reddetmesindeki ana etken bu teorinin yoruma kapalı olmasından kaynaklıdır. Nitekim “Tanrı âlimdir” önermesinin metafizik açıklaması bu teori bazında “Tanrı'nın zâtı tikel ve gerçek bir nitelik olan *ilim* manâsını taşıdığından dolayı âlim hâl veya sıfatını almıştır” şeklindedir. Önermenin söz konusu metafizik açıklamasında iki tikel varlık (zât ve *ilim mânâsı*), bir nedensellik (dolayı), bir de zât ile manâ tikelleri arasında cereyan eden taşıma ilişkisi nedeniyle ortaya çıkan “âlim olma” hâl, sıfat veya yüklemidir.²⁴ Bu teoriye göre *ilim* manâsı en az hâdis âlemdeki arazlar kadar gerçek ve tikel varlıktır. İlim manâsının bu denli gerçek ve tikel bir varlık olması Râzî'nin zihin dünyasında yer alan sıfat anlayışına aykırıdır. Onun zihin dünyasındaki ilâhî sıfatlar tikel varlıklar kadar gerçek olmayan ama tikel varlığa bağlı tümel sıfatlar şeklinde olmalıdır. Dolayısıyla Râzî aradığı sıfat şeklini teori-2'de bulmaktadır. Nitekim teori-2'de ilâhî sıfatlar zâttan başkadır, tùmeldir ve var olmasa da varlıksaldır (sübûtî). Ebû Hâşim gibi güçlü bir Mu'tezilî düşünürüne ait olan teori-2'nin Râzî gibi bir Eş'arî müntesibi tarafından kabul edilmesi kolay değildir. O halde Râzî için zihninde olgunlaştırdığı ilâhî sıfat teorisini gelenek içerisinde bulma seçeneği kalır. İlâhî sıfatların varlık derecesini daraltan Râzî, teori-3'te yer alan “sıfatlar ne zâtın aynıdır ne de gayrıdır” ifadesinin muğlaklığından güç alarak bir bağdaştırma teşebbüsünde bulunur. Böylece zihninde olgunlaştırdığı teorinin teori-2'ye oldukça yakın olduğunu farkına vararak bu teoriyi, yoruma oldukça elverişli olan teori-3 ile özdeşleştirir. Peki Râzî bu bağdaştırma girişiminde haklı mıdır?

Ebû Hâşim'in ilâhî sıfat teorisi olan teori-2'ye göre “âlim olma” hâli varlıkla nitelenemeyen ama varlıksal bir pozisyonda olan tümel bir sıfattır. Ona göre “Tanrı âlimdir” önermesinde yer alan yüklem müsemması sözcükten ibaret olmayan ve zâta zâid olan varlık üstü bir sâbittir. Bu bağlamda teori-2'ye göre ele alınan önermenin metafizik açıklaması “Tanrı, özü gereği (nefs) âlim hâl veya sıfatına sahiptir” şeklindedir. İlk defa teori-2 yoluyla kelâmcılar tikel sıfatlardan farklı olarak sözcüklerle sınırlı olmayan tümel sıfat anlayışıyla tanışmıştır. Ne var ki, Ebü'l-Hasan el-

قال: اتفق أصحابنا على أنه تعال عالم بالعلم، قادر بالقدرة، حي بالحيات خلافاً للفلاسفة والمعتزلة. وأهم المهمات في هذه المسألة الكشف عن محل النزاع. فنقول: أما نفاة الأحوال منّا فقد زعموا: أن العلم نفس العلمية، والقدرة نفس القادرية، وهما صفتان زائدتان على الذات. واعترف أبو علي الجبائي وأبي هاشم بمبدأ الزائد، إلا أنهم قالوا: لا يسمى هذه الأمور علماً وقدرة، بل علمية وقادرية، فيكون الخلاف في الحقيقة لفظياً، بلى ذهب أبو هاشم إلى أنّها أحوال، والحال لا تعلم، ولكن تعلم الذات عليها. وعندنا أنّ هذه الأمور معلومة في نفسها. وقول أبي هاشم باطل قطعاً، لأنه ما لا يتصور في نفسه استحالة التصديق بثبوته لغيره. وأما أبو علي الجبائي فانه يسلم أنّها معلومة، فعلى هذا لا يبقى بينه وبين نفاة الأحوال منّا خلاف معنوي البتة. وأما مثبتو الحال منّا فقد زعموا: أنّ علمية الله تعال صفة معللة بمعنى قائم به، وهو العلم. وهؤلاء الخلاف بينهم وبين المعتزلة في المعنى. وأما نحن فلا نقول بذلك، لأنّ الدلالة ما دلّت إلا على إثبات أمور زائدة على الذات، فأما على الأمر الثالث فلا دليل عليه البتة، لا في الشاهد ولا في الغائب.

²⁴ İlimi “âlim ile malum arasındaki ilişki” şeklinde açıklayan Râzî bu görüşünü Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye dayandırır. Eş'arî'nin günümüze ulaşan eserlerinde bu görüşle karşılaşmasak da ikincil kaynaklarda bu görüşle karşılaşılır. Örnek olarak bkz. Ebü'l-Kâsım Selman b. Nasır b. İmran b. Muhammed el-Ensârî, *el-Gunye fi'l-kelâm*, thk. İ'dâd Mustafâ Hasaneyn Abdülhâdî (Kahire: Dârü's-Selâm, 2010), 1/527.

Eş'arî'nin savunucusu olduğu teori-3'te ilâhî sıfatlar en az hâdis âlemdeki arazlar kadar vardır, gerçektir ve tikelidir. Bu doğrultuda “Tanrı âlimdir” önermesinin metafizik açıklaması “Tanrı'nın zâtı tikel bir sıfat olan ilim manâsını taşıdığından (kâim bihi) dolayı âlim adını almıştır” şeklindedir. Ele alınan önerme ve bu önermenin metafizik açıklaması göz önünde bulundurulduğunda birer gerçek varlık olan zâtle ve zâtın taşımış olduğu tikel özellikle karşılaşılır. Önermede yer alan yüklem ise herhangi bir şekilde zâta zâid bir sâbiti/vücûdî bir sıfatı gösteriyor değildir. Bu önermede yüklem yegane vazifesi söz konusu iki tikel varlık arasındaki taşıma ilişkisini bildiren sözcük olmasıdır. Bunu en açık şekilde Eş'arî'nin görüşlerini derleyen ve yer yer de yorumlayan İbn Fûrek'ten (ö. 406/1015) öğrenebiliriz:

“[Ebü'l-Hasan el-Eş'arî] şöyle derdi: İlet, hükümlerin zorunlu dayanağı olan manâlardır (arazlar veya ilâhî manâlar). O, cevherler tarafından taşınan arazların *illet* şeklinde adlandırılmasına karşı çıkmazdı. Aynı şekilde taşıma ilişkisinden doğan hükümlerin *malûl* şeklinde adlandırılmasına da karşı değildi. Bu durum şu ifademize benzer: Hareketli [cevherin] hareketli olmasındaki illet hareket [arazıdır]. Böylece o şeyin hareketli olması hareketle malûl olur. Hareket [arazi] ise illettir.”²⁵

“Allah'ın âlim, kâdir, diri, mütekellim, işiten ve gören şeklinde nitelenmesine gelince; bunların tümünün anlamı İmâm Eş'arî'ye göre O'nun bir ilminin, bir kudretinin, bir hayatının, bir iradesinin, bir kelâmının, bir sem'inin bir de basarının olduğudur. Ayrıca şunu da söyledi: Bunlar sıfatların (türetilmiş olan âlim olmayı vd. kastediyor) şâhid ve gâib alanda [değişmez] anlam hakikatidir. Bunların hükmü değişime uğrayamaz. Bunlarla nitelenen (master olan ilmi vd. kastediyor) zâtlara söz konusu türetilmiş olanlar (âlim olma vd. kastediyor) yüklenir (tecrî).”²⁶

İbn Fûrek'ten anlaşıldığı kadarıyla teori-3'ün ele alınan önermenin metafizik açıklaması ile teori-4'ün metafizik açıklaması arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Şâhit âlemdeki önermelerin açıklaması nasıl ise gâib varlık alanındaki açıklama tarzı da aynıdır. Nasıl ki şâhid âlemde cevherlerden bir cevher olan a-cevherinin âlim oluşu bir illete, yani tikel bir gerçekliğe sahip olan ilim-1 araziyle açıklanıyorsa, gâib varlık alanında Tanrı'ya nisbet edilen âlim olma da aynı şekilde tikel bir özellik yoluyla açıklanmaktadır. İster araz ister de kadîm varlık için kullanılan bir kavram olan *manâ* olsun söz konusu tikel özellikler birer illet şeklinde adlandırılmaktadır. Ancak her iki teori arasındaki en ciddi fark yüklemeleri, yani “âlim olma” terimin gösterdiği müsemânın kabulünde kendini gösterir. Teori-3'te “âlimdir/âlim olma” terimi için biçilen herhangi bir sâbit söz konusu değildir, dolayısıyla söz konusu terimin gösterdiği bir zâid mevzubahis olmamaktadır. Ne var ki, teori-4'te ele alınan terimin gösterdiği bir müsemânâ sâbittir ve bu sâbit, zâta zâid kabul edilir. Yukarıdaki pasaj ve açıklamalar doğrultusunda teori-2 ile teori-3'ü bağdaştırmanın isabetli bir açıklama olmadığı anlaşılır. Çünkü teori-3 için ilâhî sıfat zâta zâid olsa bile bu zâid varlıksal değil (vücûdî), gerçek anlamda varlıktır (mevcût). Oysa teori-2'de yer

²⁵ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed İbrahim es-Sâih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005), 319.

وكان يقول: إنَّ العلة هو المعنى الذي يتعلَّق به الحكم الموجب عنه. وكان لا يأبى تسمية المعاني التي تقوم بالجواهر كالأعراض الحادثة القائمة بما عللاً، وكان يسمي أحكامها الموجبة عنها معلولة بما. وذلك كقولنا: الحركة علة للمتحرك في كونها متحركاً. فيكون كونه متحركاً معلولاً بالحركة، والحركة علته. وليس كونه متحركاً أكثر من ذاته ووجود الحركة بما.

²⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, 44.

وأما وصفه بأنه العالم القادر الحي المرید المتكلم السميع البصير. فإنَّ معنى جميع ذلك عنده أنَّ له علماً، وقدرة وحياة وإرادة وكلام وسمع وبصرا ويقول: إنَّ ذلك حقيقة معاني هذه الصفات شاهداً وغائباً ولا يصح أن يختلف حكمها، وإنما تجري مشتقة منها في كل موصوف بما.

alan ilahî sıfat var değildir, varlıksaldır. Nitekim Râzî'nin *el-Muhassal*'ına eleştirel şerh yazan Tûsî de (ö. 672/1274) buna dikkat çeker:

“[Son olarak] Râzî'nin 'Ebû Ali ile bizim ekolün hâl karşıtları arasında gerçeğe dayanan bir görüş ayrılığı söz konusu değildir' çıkarımı isabetli değildir. Çünkü [zâtlardan] başka olan söz konusu sâbitler varlık ve yoklukla nitelenmemektedir. Bunlar ilimden kaynaklanan ve zâttan başka olmayanlardır.”²⁷

Yukarıdaki pasajda Tûsî açık bir şekilde Râzî'nin dile getirdiği görüşü yanlış bulur. Nitekim çizmiş olduğumuz çerçeve doğrultusunda teori-2'de sıfatlara gerçek bir varlık atfedilemeyeceğini ama teori-3'te ilâhî sıfatlara gerçek varlık atfedilebileceğini dile getirir. Başka bir ifadeyle teori-2'nin sıfatları tümel varlık derecesindedir. Ne var ki, teori-3'te yer alan sıfatların tikel ve gerçek varlık mesabesinde olduğuna dikkat çeker.²⁸

Râzî'nin ilâhî sıfatların ontik alanını daraltıp epistemik alana doğru bir yönelim gösterdiği *Muhassal*'dan sonraki eserlerinde de açık bir şekilde kendini gösterir. O *Muhassal* sonrası eserlerinde ontik tartışmaların önemsizliğine işaret eder. Onun açısından asıl önemsenmesi gereken husus ilâhî sıfatların zâta zâid olduğunu kabul etmektir. Bu doğrultuda Râzî, ontik tartışmaların bir kenara bırakılıp sadece sıfatların zâta zâid oluşu kabulü üzerinden Mu'tezile cenahıyla uzlaşa sağlanabileceği açıklamasında bulunur. Râzî'nin *Muhassal* sonrası eserlerinden biri olan *Erbâin*'de geçen ifadelerini aktaralım:

“Bil ki; bu konu sadedinde Allah Teâlâ'nın âlim, kâdir ve diri olma mefhumunun zât mefhumu ile aynı olmadığı; aksine zâttan ayrı (muğâyir) olduğu noktasından öte başka bir iddiada bulunmayacağız. Şayet Mu'tezile bizim bu derece bir iddiamıza müsaade ederlerse kuşkusuz aramızda uzlaşa hasıl olur ve tartışma da ortadan kalkar. Bil ki; kelâmcıların ekseriyeti bu konuda ortaya çıkan tartışmanın odağını belirlemede şaşkınlık yaşamıştır. Tartışmanın derinleştirilmesi için şunları söyleyebiliriz: Herhangi bir şeyi bilen kişi için öyle ya da böyle onda ilim ile malûm arasında özel bir ilişki ve izâfet ortaya çıkar. İşte bu izâfeti kelâmcılar taalluk şeklinde tabir ederler ve “ilim maluma ilişendir (mütea'llık)” ifadesini kullanırlar. Bize göreyse ilim söz konusu ilişkisinin (taalluk) ve izâfetin bizzat kendisinden ibarettir. Ayrıca adı geçen izâfet veya nisbetin zâttan başka (muğâyir) olduğu iddiasında bulunuruz. Böylece ilim bu özel izâfet ile beraber bir şey (emrûn vâhidün) değil iki şeydir (emrân).”²⁹

²⁷ Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal*, thk. Abdullâh Nûrânî (Beirut: Dâru'l-Edvâ, 1985), 303.

²⁸ *Muhassal*'ın ilk şârihi olan Kubuddîn el-Mısrî'nin bu pasaj hakkında herhangi bir yorumu bulunmamaktadır. Çünkü söz konusu pasaj eserinin son bölümlerinde yer alır ve Mısrî'nin şerhi de ilk bölümleri kapsar şekilde kaleme alınmıştır. Bununla beraber Necmüddîn Kâtibî'de *Muhassal*'a yazdığı şerhte ilgili pasajla ilgili aydınlatıcı herhangi bir kayda yer vermemektedir. Bk. Ebü'l-Hasen Necmüddîn Debîrân Alî b. Ömer b. Alî el-Kâtibî, *el-Mufassal fî şerhi'l-Muhassal*, thk. Abdülcebbar Ebû Senîne (Amman: el-Asleyn li'd-Dirâse, 2018), 415-416.

²⁹ Râzî, *Kitâbü'l-Erbâin fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986), 1/219.

اعلم أننا لا ندعي في هذه المسألة أزيد من أن المفهوم من كونه تعالی علماً قادراً حياً، ليس نفس المفهوم من ذاته، بل هو أمر مغايرة لذاته. فإن كانت المعتزلة تساعدنا على هذا القدر، فقد حصل الوفاق وزال الخلاف. واعلم أن أكثر المتكلمين تحبطوا في تعيين محل النزاع في هذه المسألة. وتحقيق الكلام أن نقول: إن من علم أمراً من الأمور، فإنه لا بد وأن يحصل بين العلم وبين المعلوم نسبة مخصوصة، وإضافة مخصوصة. هذه الإضافة هي التي يعبر عنها المتكلمون بالتعلق، فيقولون: العلم متعلق بالمعلوم. وعندنا: أن العلم عبارة عن نفس هذا التعلق وعن نفس هذه الإضافة المخصوصة. وندعي أن هذه الإضافة والنسبة مغايرة لنفس الذات. فالعلم مع هذه الإضافة المخصوصة أمران، لا أمر واحد.

Yukarıdaki pasajda yer alan yorumlar Râzî'nin bir önceki eserlerinde beyan veya ima ettiği düşünceleriyle paraleldir. Öncelikle Râzî tarafından sıfatların mastar formu yerine (ilim, kudreti irâde vd.) önermelerde yüklem olmaya elverişli türetilmiş ifadeler (âlim, kâdir, mürîd vd.) ön plana çıkarılır. Türetilmiş ifadelerin medlul veya müsemâmâlarının zâttan ibaret olmadığını, zâta zâid olduğunun önemi vurgulanır. Söz konusu zâidin önermede yüklem olmaya elverişli olmayan mastar formları önemsenmeden “ilâhî sıfatların inkarıyla” bilinen Mu'tezile cenahına teklif sunulur. Bu teklif zâid sıfat düşüncesidir. Zâid sıfat düşüncesi hangi ekol tarafından benimseniyorsa benimsensin bu, kabul sadedinde Râzî için yeterli sayılır. Dolayısıyla zâid sıfat anlayışı Mu'tezile cenahında sadece teori-2'de karşımıza çıkmaktadır. Zâid bir sıfat anlayışına dayanmadığından dolayı teori-1'i ve zâid bir sıfat anlayışına dayanmasına rağmen beraberinde somut ve tikel sıfatları da kabul eden teori-4'ü benimsemeyen Râzî açısından en cazip uzlaşma sağlanabilecek Mu'tezilî düşünce teori-2'de saklıdır. Eş'arîlik mezhebinin kurucusuna ait teori-3'e karşı çıkma mezhep kimliğini temsil etme yönüyle zor olduğundan dolayı bu teori ontik değerden epistemik değere doğru yorumlanıp teori-2 ile uzlaştırılmak istenir. Böylece Râzî mensup olduğu mezhebin resmi görüşünü benimsemekle beraber bu görüşü, tümel bir sıfat anlayışına dayanan teori-2'yle birleştirme girişiminde bulunur. Bu girişimin neticesi olarak ilâhî sıfatlar varlık derecesinde tikel gerçeklikten tümel gerçekliğe doğru bir yoruma tabi tutulur. Nitekim alıntıladığımız pasajda yer alan kavram kullanımları da bu yorumu destekler niteliktedir. Bu doğrultuda ontik değerden çok, epistemik değeri çağrıştıran “mefhûm” ifadesi ilahî sıfatlar için kullanılmak istenir.

Referanslarda bulunmaksızın kelâm geleneğinde yer alan ilâhî sıfatların ontik statüsü hakkında değerlendirmede bulunan Râzî “Bil ki; kelâmcıların ekseriyeti bu konuda ortaya çıkan tartışmanın odağını belirlemede şaşkınlık yaşamıştır” şeklindeki ifadesiyle kendinden önceki kelâmcıların konuya dair tartışmalarının “ tarafların birbirini anlamaması” olduğu imasında bulunur. Ona göre “ilim” denilen şey nisbet veya izâfetten ibarettir. Bu izâfetin tarafları da bilen özne (âlim) ile bilinen nesnedir (malûm).³⁰ Bu ilişkinin tüm kelâmcılar tarafından açık yahut da örtük şekilde kabul edildiğini *Erbâîn*'den sonra kaleme almış olduğu *el-Me'alîm fî usûli'd-dîn*'de yinelemektedir.³¹ Bu doğrultuda ona göre söz konusu ilişki ile ortaya çıkan bilgi sonucu kişinin bir sığata sahip olduğu belirtilir. Bu sıfat da tümel referansa sahip ve önermenin konularına yüklem olmaya elverişli türetilmiş bir ifade biçimi olan “âlim” yüklemidir. İlmin nisbet veya izâfetten ibaret olduğu belirtilen *el-Me'alîm*'in ilgili bölümüne Râzî şarihlerinden Mağrib meşrepli Tilimsânî el-Fihri (ö. 644/1246) şu açıklamalarda bulunur:

“[İlim ile malûm] arasındaki ilişkiyi kabul noktasında, ilmin zâta zâid olduğu hususunda ve savunucularına göre hakiki sıfat ile hâlleri kabul sadedinde herkes hemfikirdir. Kuşkusuz Fahreddîn Râzî bütün çabasını zâid bir sıfatın temellendirmesine yönlendirmiş ve tartışmanın odağında yer alan konuları ise geçersiz kılma amacından yüz çevirmiştir. Velhasıl burada aklın konu olarak ele aldığı dört şey söz konusudur: Zât, sıfatlar (tikel mânâları kastediyor), hâller ve ilişkiler (taallukât). Kâdî Bâkılânî bu dördünü de kabul etmiştir. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ile Üstad [İsferâyînî] (ö. 418/1027) ise hâller hariç diğerlerini kabul etmiştir. Çünkü ‘hâl’ diye iddia ettikleri -

³⁰ Râzî, *el-Erbâîn*, 1/220.

³¹ Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Fehri İbn Tilimsânî, *Şerhu'l-Me'alîm fî usûli'd-dîn*, thk. Avvâd Mahmûd Avvâd Sâlim (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011), 328-329.

ki onlar zât ve sîfata düşünsel zeminde has kılınan zâid bir durumdur- akıldaki mutlak bir sâbitten başka bir şey değildir. Mu'tezile ise sıfatlar olmaksızın sadece zâtı kabul etmiştir. Râzî'nin benimsemiş olduğu görüş gibi, Mu'tezilî Ebü'l-Hüseyn [el-Bâsrî] de (ö. 436/1044) zâtla beraber ilişkileri kabul etmiştir (taulukları). Her ikisi de ezeli zâtta (Tanrı'da) ilişkiler bazlı teceddüdün geçerliliğine hükmetmiştir".³²

Diğer pasajlar gibi yukarıdaki pasaj da Râzî için çizmeye çalıştığımız ilâhî sıfatlar düşüncesiyle paralellik arz eder. Nitekim buradan Râzî öncesi sıfatlar algısının tikel kategorisi içerisinde değerlendirildiği yönünde bir çıkarımda bulunmak güç değildir. Çünkü Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve İsferyânî gibi düşünürler tarafından "aklî hüküm ve nisbet" anlamına gelen hâllerin kabul görmediği belirtilir. Eğer hâller Tilimsânî'nin dikkat çektiği gibi "aklî hüküm ve nisbet" ile eşdeğer ise bunları kabul etmeyen Eş'arî ve İsferyânî için sıfatlar, aklın ötesinde gerçekliğe sahip olan ve en az arazlar kadar gerçeklik zemininde bulunan tikel özelliklerden ibarettir. Daha önceki eserlerinde olduğu gibi Râzî bu eserde de bütün çabasını sıfatların zâta zâid oluşu üzerine yoğunlaştırmıştır. Başka bir ifadeyle onun için önemli olan sıfatların ontik değeri değildir. Epistemik bile olsa sıfatların zâttan ibaret olmasından kaçınmaktır. Sıfatın zâttan ibaret olmayışını nisbet veya izâfet üzerinden açıklayan Râzî açısından bu kabulün kendinden önceki kelâmcıların düşünce dünyasında da var olduğu yönündedir. Ancak burada Râzî'nin ilâhî sıfatlara atfettiği ontik değerini anlaşılması için şu sorununun yanıtlanması gerekir: Nisbet veya izâfet nasıl bir varlıktır?

Râzî açısından nisbet veya izâfetler gerçek bir varlık şeklinde kabul görmese de bunlara varlıksal bir pozisyon atfedilir. Nitekim kelâmcılar tarafında söz konusu kavram kategorisinde yer alanların gerçek varlık şeklinde kabul edilmediğini ancak felsefeciler tarafından gerçek varlık kabul edildiğini aktarmasına rağmen Râzî bu tür kategorik kavramların sübûtî, yani varlıksal olduğunu belirtir.³³ Başka bir ifadeyle her ne kadar izâfetin tarafları (müzâf-müzâf ileyh) gerçek varlık statüsünde olsa da Râzî için izâfetin taraflarından husul bulan bizzat izâfet gerçek varlık değildir. Bu izâfet olumlu anlam barındırdığından ancak varlıklara bağlı (müzâf-müzâf ileyh) varlıksal bir durum niteliğinde değerlendirilebilir. İlim, âlim olma ve izâfet durumunun Râzî açısından eşdeğer olduğu göz önünde bulundurulursa, "Tanrı âlimdir" önermesinde yer alan yüklem ontik değeri hakkında fikir edinilebilir. Bu önermenin yüklemine temsil eden "âlimdir/âlim olma" terimi klasik Eş'arîliğin sıfat teorisinde yer alan açıklama tarzından uzaktır. Birebir uyum sağladığını söyleyemesek de buradaki yüklem, teori-2'de yer alan açıklama tarzına yakındır ve ontik bağlamda teori-2'nin varlık derecesini güçlü bir şekilde andırır.

Son olarak Tilimsânî'nin yorumundan hareketle *el-Meâlim*'de Râzî'nin teori-2 yerine Ebü'l-Hüseyn el-Bâsrî'nin sıfat teorisine yakın durduğu çıkarımında bulunulabilir. Ebü'l-Hüseyn el-Bâsrî'nin ilâhî sıfat teorisi sıfatların ontik çerçevesi açısından teori-1 çerçevesine yakın durur. Nitekim ona göre de ilâhî sıfatları temsil eden yüklem sözüklerin ötesinde bir değere sahip değildir. Bu

³² İbn Tilimsânî, *Şerhu'l-Me'âlim*, 328-329.

والكل متفقون على إثبات التعلق، ويقضون بأنه زائدة على الذات وعلى ما يثبتونه من الصفات الحقيقية والأحوال عند مثبتيتها. وقد صرف الفخر عنائه إلى إثبات زائد، ولم يتعرض لإبطال ما وقع النزاع فيه. والحاصل في المعقول هنا أربعة: ذات، وصفات، وأحوال، وتعلقات. فالقاضي أثبت الجميع. والشيخ أبو الحسن والأستاذ أثبتا الجميع إلا الأحوال، فإن ما زعموا أنه حال - وهو الاختصاص الزائد على معقول الذات والصفة - فهو مجرد نسبة في العقل فقط. والمعتزلة أثبتوا الذات بدون الصفات، وأبو الحسين المعتزلي أثبت الذات والتعلقات كما صار إليه الفخر، وقضيا بصحة تجدها على الذات الأزلية.

³³ Râzî, *Muhassal*, 77-78.

bağlamda Tilimsânî'nin Râzî için dile getirdiği yorum ilâhî sıfatların ontik alanını olabildiğince daraltmaktan ibarettir. Dolayısıyla ister teori-1 ister de teori-2 olsun Râzî'nin zihninde olgunlaştırdığı ilâhî sıfat teorisi Eş'arîliğin kabul ettiği sıfat teorisi değildir. Sıfatların ontik değeri bağlamında Râzî'den aktardıklarımız gösteriyor ki; Râzî ilâhî sıfatların ontik değeri noktasında bir yol ayrımındadır. Bu yol ayrımının en bariz göstergesi onun sıfatların ontik değerini tartışmaya açmak istememesidir. Bununla beraber yer yer sıfatlara “zâttan kaynaklı zorunlu sıfatlar” tabirinde bulunarak manevî sıfatları nefî sıfatlar şeklinde gösterme eğilimi göstermektedir. Özellikle de onun sıfatları mefhum (anlam) ve hüküm (yüklem) şeklinde ele alış biçimi adeta bu tartışmayı ontik alandan epistemik alana yerleştirmektedir. Râzî gibi güçlü bir Eş'arî kelâmcının geçmişte bu denli öneme sahip bir tartışmanın mecrasını değiştirme girişiminin izleri seleflerinde var mıydı ve haleflerini ne ölçüde etkilediğine bakmakta yarar olacaktır. Ancak bu bölümü Teftâzânî'den (ö. 792/1390) bir nakille özetlemek isteriz: “İmâm Râzî'nin sübûtî sıfatların (manevî sıfatlar) tahkiki hakkındaki görüşü ve tartışma alanını belirlemesindeki bakışı genelde Mu'tezilî eğilim gösterir”.³⁴

3. Râzî Sonrası Kelâmcıların İlâhî Sıfatlara Atfettiği Ontik Değer

Râzî'nin ilâhî sıfatların ontik değerine dair çizmiş olduğu çerçeve için iki anahtar tabir seçilecekse bunlar “varlıksal” (vücûdî) ile “ilim ile âlim özdeştir” olur. Bu tabirlerden ilki açık şekilde onun seleflerinin eserlerinde rastlanmasa da ikincisine rastlanmaktadır. Özellikle de Cüveynî'nin ahvâl teorisinden (teori-4) vazgeçtiği geç dönem eserlerinde ve Gazzâlî'nin *el-İktisâd fi'l-itikâd*'ında söz konusu ikinci tabire rastlamak mümkündür. Cüveynî'nin adı geçen eserinde şu ifadelerle karşılaşılır:

“Bârî Teâlâ'yı kâdir, diri ve âlim şeklinde nitelediğinizde ilmin anlamı ancak âlim kişinin âlim oluşu olur. Dolayısıyla eğer O'nun âlim olduğunu itiraf edersen o [âlim olma] bizzat ilimdir. Böylece Allah bizi ilmi inkar ederek kuşakları aldatanlardan uzak kılsın. Çünkü O'nun âlim oluşuna dair itirafları inkarında buldukları şeyin kendisidir. Bu bağlamda ilmin anlamı ancak malumları oldukları gibi bilen ilim oluşundan başka bir şey değildir. Bu, Şeyhimiz [Ebü'l-Hasan el-Eş'arî]'nin benimsediği görüştür”.³⁵

“Şöyle ki, onun görüşüne göre hâller yoktur, bunların geçersiz olduğuna dair iddiada bulunarak hâllerin olmadığını ve âlim olmanın ilmin kendisi olduğunu söylerdi”.³⁶

“Ömrün çoğunu araştırmasına harcadığım konudaki nihai seçimim akılda illet ve malûlün olmadığıdır. Dolayısıyla âlim olma bizzat ilimdir. illet ve malûl görüşüne yönelenler hâlleri kabul

³⁴ Sa'deddin Mesud b Ömer b Abdullah Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahmân Umeyre (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1860), 2/54.

³⁵ Cüveynî, *el-Akidetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkânî'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1992), 24-25.

إذا وصفتم البارئ تعالى وتقدس بكونه قادرًا، حيًّا، عالمًا، فلا معنى للعلم إلا كونه العالم عالمًا. فإن اعترفتم بكونه عالمًا فهو العلم بعينه فسيحان من أغوى أمنا في اعتقاد نفي العلم. وما اعترفوا به من كونه عالمًا عين ما أنكروه، فلا معنى للعلم إلا كونه العالم عالمًا بمعلوماته على ما هي عليها.

³⁶ Cüveynî, *Ecvibetün 'alâ esileti el-İmâm Abdülhâk es-Sakâlî*, thk. Said Abdüllatif Fûde, ts., 29-30. Referansta bulunduğumuz eser bu makaleyi kaleme aldığımız süre zarfında yayımlanmamış durumdaydı. Ancak eserin transkripti internette bulunmaktadır. Söz konusu referansız eserin internette bulunan transkriptine dayanmaktadır.

هذا ما ارتضاه شيخنا رحمه الله، وذلك أن من مذهبه نفي الأحوال وإبطال القول بها، وأن كون العالم عالمًا عين العلم.

edenlerdir. Onlara göre âlimin âlim olması ilimden kaynaklıdır. Bu görüşü ne kabul ederiz ne de ona kabul gözüyle bakarız”.³⁷

Râzî'nin ilâhî sıfatların ontolojisine dair dile getirdiği ve benimsediği üslubun bir benzerini Cüveynî'nin yukarıdaki ifadelerinde bulmak mümkündür. Nitekim Cüveynî, ilâhî sıfatlara ontik değer atfetmeyen Mu'tezile cenahına hitapla Tanrı'nın âlim olduğunu dillendirmenin bir nevi sıfatları kabul etme anlamına geldiğini ifade eder. Adeta Râzî'nin ifadelerinde rastlandığı gibi Cüveynî için de esas olanın Tanrı'nın bilgiye konu olanları olduğu şekilde bilip bilmediğini öne çıkarmaktır. Başka bir ifadeyle son dönem Cüveynî düşüncesinde Tanrı'nın âlim oluşuna yol açan “ilim” adında bir manâ kabul görmemektedir. Önemli olan O'nun bilen bir zât olduğunu temellendirmektir. Bu bağlamda ilâhî sıfatların ontik değerine dair çerçevesini çizmeye çalıştığımız her dört teori de bu kapsama dahildir. Bununla beraber ilk defa Cüveynî'nin referansta bulunduğumuz ikinci dönem eserlerinde açık şekilde ilim ile âlim olmanın (bilgi ve bilen) aynı anlamı karşıladığı ifadesini görmekteyiz. İlâhî sıfatlara dair bu ifade ne Cüveynî'nin eş-Şâmil ile el-İrşâd adlı kelâmî eserlerinde ne de Cüveynî'nin seleflerinin eserlerinde bu açıklıkla rastlanır. İlâhî sıfatlara dair bu ifade ne Cüveynî'nin eş-Şâmil ile el-İrşâd adlı kelâmî eserlerinde ne de Cüveynî'nin seleflerinin eserlerinde bu açıklıkla rastlanır. İlim ile âlim olmanın eşdeğer kabul edilmesini (kevnü'l-'âlimi 'âlimen 'aynü'l-'ilmi) Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye nisbet eden Cüveynî bir bakıma hüküm ve yüklem olan “âlimdir/âlim olma” (teori-2) ile zât tarafından taşınan tikel bir özellik mesabesindeki ilim manâsını (teori-3) birbirine yaklaştırmış olur. Cüveynî'nin ikinci dönem eserlerindeki söz konusu tutum ve üslubu Gazzâlî'nin *el-İktisâd*'ında benimsediğiyle karşılaştırılır. Gazzâlî de ikinci dönem Cüveynî'nin ifadelerine paralel şekilde değişimin ve dönüşümün anahtar tabirlerinden biri olan *ilim* ile *âlim* olmanın eşdeğerliğine vurguda bulunur:

“İster bir mahalde olsun ister olmasın bu sıfatların zât tarafından taşındığı ve başka bir zât tarafından taşınmaz olduğu iddiasında bulunuruz (...). Ayrıca 'Allah Teâlâ'nın bu sıfatla olduğu' ifadesiyle (bi sifetin kezâ) ancak o sıfat üzerine olduğunu ('alâ tilke's-sifa) kastederiz. [Dolayısıyla] Allah Teâlâ'nın bu sıfatla (bi sifetin kezâ) ve o sıfat üzerine olduğu ('alâ tilke's-sifa) arasında herhangi bir fark yoktur. Kuşkusuz Allah Teâlâ'nın âlim oluşu ve O'nun zâtı tarafından ilmin taşınması oluşunun mefhumunu açıkladık.”³⁸

“İlmin zât tarafından taşınması dolayısıyla zâtta âlim olma hâline yol açtığı şeklindeki görüş saplantıdan ibarettir. Çünkü ilmin kendisi söz konusu hâl/durumdur. Dolayısıyla zâtın âlim oluşunun anlamı ancak o zâtın bir sıfat ve hâl içerisinde olmasından başka bir şey değildir. Bu sıfat ve hâl ise sadece ilimdir. Ne var ki, anlamları kelimelerden elde etmeye çalışanlar kelimeler türetme yoluyla tekrar edildikçe hataya düşme olasılıkları artar. İşte “âlim” sıfatının “ilim” kökünden türetilmesi söz konusu hataya yol açmıştır. Dolayısıyla bu tür yorumlara aldanmamak gerekir. Bu açıklamayla beraber illet-malûl konusunda dile getirilen uzun mu uzun anlatılar (teori-4)'ü kastediyor geçersiz olur.”³⁹

³⁷ Cüveynî, el-Burhân fî usûli'l-fıkıh, thk. Abdülazîm ed-Dib (Devha [Doha]: Câmiatu Katar, 1978), 2/1097.

والذي انتهى إليه اختيارنا بعد استيعاب معظم العمر في المباحثة، أن ليس في العقل علة ولا معلول، فكون العالم عالماً هو العلم بعينه، وإنما صار إلى القول بالعلة والمعلول من أثبت الأحوال، وزعم أن كون العالم عالماً معلول، والعلم علة له، وهذا مما لا نرضاه، ولا نراه

³⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-itikâd*, thk. Mustafâ İmrân (Kahire: Dâru'l-Besâir, 2009), 386. Krş. 373-374.

ندعي أن هذه الصفات كلها قائمة بذاته لا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته، سواء كان في محل أو لم يكن في محل (...). ولا نعي بأنه تعالى بصفة كذا إلا أنه تعالى على تلك الصفة، ولا فرق بين كونه على تلك الصفة وبين قيام الصفة بذاته. وقد بينا أن مفهوم قولنا عالم وبذاته تعالى علم واحد.

³⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 373-374.

Yukarıdaki ifadeler elbette Râzî'den aktardığımız ifadeler kadar açık değildir. Ancak bir hüküm (yüklem), mefhum ve türetilmiş kelime (müştâk) olan “âlim” ile önermelerde yüklem olmaya elverişli olmayan ilim mastarının aynı şey olduğunun altı çizilir. İkinci dönem Cüveynî'nin *el-Âkide*'sinden aktardığımız pasajın bütünlüğündeki anlamla Gazzâlî'den aktardığımız pasajın anlamı paraleldir. Nitekim burada temel kaygı Tanrı'nın zâtına bir nevi varlık değeri taşıyan sıfat atfetmektir. Bunun, ontik değeri ikinci planda olan salt bilme durumunu karşılayan bir sıfat olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü teori-4'ün temel iddiası olan “âlim olma yüklemi tikel bir özellik olan ilim taşıyıcılığından kaynaklıdır” şeklindeki temel iddia Gazzâlî tarafından “dil yanılması/oyunları” olarak ağır eleştiriye maruz kalır. Ancak teori-4 mütekaddimîn kelâmcılar tarafından da eleştirilmesine rağmen *ilim* ile *âlimin* aynı anlamı karşıladığını söyleyenlerle karşılaşmadığımızı belirtmeliyiz.⁴⁰ Gazzâlî teori-4'ü reddederken onun teori-3'ün temel iddiası olan “ilim sahibi olmak” ile teori-2'nin temel iddiası olan “âlim hâline sahip olmak” arasında bir bağdaştırma kurduğu görülmektedir. Bunun da Râzî'de en açık ifadelerle gördüğümüz bağdaştırma girişiminin ilk ciddi nüvesi olduğu kanaatindeyiz.

Hâller teorisini reddeden mütekaddimîn Eş'arî kelâmcılar önermelerde yer alan yüklemeler ile sıfat kabul ettikleri ve yüklem olmaya elverişli olmayan mastar formundaki *ilmi* birbirinden ayırır. Ancak ilk defa Cüveynî'nin son dönem eserlerinde bu iki ifade biçiminin “bir” şeklinde kabul edilip seleflerinin görüşleri de bu minvalde değerlendirildiğine şahit olmaktayız. Esasında Tikel Sıfat Teorisi'nde (teori-3) “Tanrı âlimdir” önermesindeki yüklem zâtın en az arazlar kadar tikel ve gerçek bir özellik olan ilim manâsını taşıdığını bildiren sözcüktür. Ne var ki, Cüveynî'nin son dönem eserlerinde görülen *ilim* ile *âlim* bağdaştırması onun bir diğer öğrencisi olan Ensârî (ö. 512/1118) tarafından da dillendirilmektedir:

“Bil ki, hâlleri savunmayan ekol mensuplarımız nezdinde sıfatların hükümleri (âlim gibi yüklemi kastediyor) ile sıfatlar (ilim gibi bir mânâyı kastediyor) arasında fark yoktur. Çünkü ilmin âlim oluşu O'na has olan ilmidir. Ne var ki, onlar daha anlaşılır olsun diye yeni başlayanlar için ayrımlarda bulunmuşlardır.”⁴¹

Yukarıdaki pasaj iki önemli noktaya işaret etmektedir. Bunlardan birincisi *ilim* ile *âlim* olmanın bağdaştırılmasıdır. Başka bir ifadeyle pasaja göre teori-3'ü benimseyen hâller karşıtı

وما يظن من أن قيام العلم بالذات يوجب للذات حالة تسمى علمية هو هوس محض، بل العلم هي الحالة، فلا معنى لكونه عالماً إلا كون الذات على صفة وحال، وتلك الصفة والحال هي العلم فقط، ولكن من يأخذ المعاني من الألفاظ، فإذا تكررت الألفاظ بالاشتقاق فلا بد وأن يعلط، فاشتقاق صفة العالم من لفظ العلم أورت هذا العلط فلا ينبغي أن يُعْتَرَّ به. وبهذا يبطل جميع ما قيل وطول من العلة والمعلول.

⁴⁰ Mütekaddimîn kelâmcılardan Ebû İshâk İsferyânî ve Abdülkâhîr Bağdâdî manevî sıfatları açıklarken “ilim” ile “âlim”in eşdeğer olduğuna değinmezler. Onların manevî sıfatları açıklama tarzı Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin sıfatlar açıklamasından farksızdır. Bkz. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2003), 62; Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, thk. Hamûde Garabe (Mısır: Matbaatü Mısır, 1955), 26-27; İbn Fûrek, *Mücerred*, 44 Krş. Richard M. Frank, “Al-Ustadh Abû Ishaq: An 'Aqida Together with Selected Fragments” 19 (1989), 133-134; Abdülkâhîr Bağdâdî, *Kitâbu usûli'd-dîn* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1981), 90-91; Fadıl Ayğân, *Muhammed b. Ca'fer es-Sanhaci'nin “Şerhu Akideti Ebi İshak el-İsferyâni” Adlı Eserine Göre Ebu İshak el-İsferyâni'nin Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2006), 64.

⁴¹ Ebü'l-Kâsım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd* (Princeton University Library Garrett Collection of Arabic Manuscripts, 634Yq), 92b.

اعلم أنه لا فرق عند نفاة الأحوال من أصحابنا بين أحكام الصفات وبين الصفات، فإنَّ كون العلم عالماً هو علمه المختصَّ به غير أنهم فصلوا بين القائلين للتقريب والتسهيل على المبتدئين والمستترشدين.

mütekaddimîn Eş'arî kelâmcıları nezdinde *ilim* ile *âlim* ifadeleri aynı şeyi karşılar. Pasajın işaret ettiği ikinci ve en önemli husus ise bu bağdaştırma tabirinin mütekaddimîn metinlerde yer almadığı imasıdır. Bu metinlerde *ilim* ile *âlim* tabirlerinin bağdaştırmadan uzak şekilde ele alınışını Ensârî açıklama tekniği ve eğiticilik şeklinde yorumlar. Daha açık bir ifadeyle Ensârî'ye göre selef âlimleri *ilim* ile *âlimin* ayrı kavramlar olduğunu beyan ederler. Ancak onların bu ayrımı gerçek bir ayrıma dayanmamaktadır. Aksine eğitim tekniği açısından selef âlimleri “bir” olan bu mefhumları ayrı şekilde değerlendirmişlerdir.

Cüveynî'nin ikinci dönemiyle başlayan ve müteahhirîn kelâmcıların çoğunluğu tarafından sürdürülen *âlim* ve *ilim* özdeşliği bu dönemde hissedilir şekilde ilâhî sıfatların ontik değer alanını daraltmıştır. Her ne kadar müteahhir dönemde mütekaddimîn dönemdeki ilâhî sıfatların açıklama üslubu sürdürülüyor olsa da, bağdaştırmanın anahtar tabiri olan “ilim ile âlim olma birdir” tabiri Râzî sonrası dönemde de kullanılmıştır. Daha fazla pasaj aktarmaktan kaçınarak kısaca Râzî sonrası dönemin öne çıkan kelâmcılarının alışlagelmiş sıfat teorisine dair görüşlerine kısaca değinelim. Bütün Eş'arî âlimleri gibi Âmidî de klasik söylemi sürdürür ve teori-3'e mensubiyetini bildirir. Ancak “sıfatlar zâtın ne aynıdır ne de gayrıdır” ifadesinin muğlaklığını “mefhum açısından ayrı, gerçeklik açısından da ayrılmaz (ademü'l-infikâk)” ifadeleriyle makul hale getirmeye çalışır.⁴² Nasîruddîn et-Tûsî ise hiçbir surette sıfatları temsil eden sözcüklerin herhangi bir sabiti gösterdiğine inanmaz.⁴³ Böylece onun teori-1'i benimsediğini söyleyebiliriz. Tûsî'nin *Tecrîd* adlı eserindeki bu görüşünü yorumlayan şârihi İsfâhânî (ö. 749/1349) ise zâta nisbet edilen âlim olma durumunun bir ilimle açıklanma zorunluluğu bulunmadığını ve bu durumun zâtın kaynaklı olabileceğini belirtir.⁴⁴ Önermelerde yüklem olmaya elverişli *âlim olma* durumunun ilim ile açıklanma zorunluluğunu ortadan kaldıran İsfâhânî bir nevi manevî sıfatları nefsî sıfat kümesine dahil etmiş gibi durur. Ayrıca İsfâhânî ilim ile âlim olma durumunun aynı olduğunu da bir başka eseri olan *Metâliu'l-enzâr*'da savunur.⁴⁵

(i) Teori-3'te yer alan “ilâhî sıfatlar ne zâtın aynıdır ne de gayrıdır” yaygın söylemi teori-4'dü savunanlar tarafından aklî bir zemine oturtulamamaktadır. (ii) Bu söylemde yer alan muğlaklık tümeller anlayışını içselleştiren müteahhirîn dönem Eş'arîler için bir bakıma ilahî sıfatların ontik değer problemini açıklayabilme açısından avantaj gibi görülmüştür. (i) Teori-4'dün bu yaygın söyleme dair bakışına gelirsek; bu teoride iki temel kavram söz konusudur. Bunlar aynı olma (mümâselet) ve farklı olma (muhâlefet) kavramlarıdır. Tikel iki varlığın aynı yahut da farklı oluşu *nefsî* dedikleri öze dayanan tümel sıfatlarla sağlanır. Mesela cevherin arazdan farklı oluşu “cevher olma” veya “yer kaplama” gibi öze dayanan ve varlıksal (sübûtî) ontik değere sahip tümel sıfatlarla (illetsiz hâller) sağlanır. Bu bakımdan cevherlerin aynı oluşunu sağlayan da söz konusu sıfatlardır.

⁴² Ebü'l-Hasan Seyfeddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, thk. Ahmed Muhammed Mehdi (Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2002), 1/475; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-kelem*, thk. Hasan Mahmûd Abdüllatif (Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1971), 71,118.

⁴³ Tûsî, *Tecrîdü'l-akâid*, thk. Abbâs Muhammed Hasan Süleymân (İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-câm'iyye, 1993), 71,118.

⁴⁴ Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfâhânî, *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tegrîdi'l-akâid*, thk. Eşref Altaş vd. (İstanbul: Neşriyatı: Vakfı'd-Diyaneti't-Türkiyye, 2021), 3/415. Cürçânî, yukarıdaki metne düştüğü haşiyede Râzî'nin *Muhassal*'ına ve *Muhassal*'a Tûsî tarafından yazılan eleştiri mahiyetindeki esere atıflarda bulunarak İsfârâynî'nin uzlaştırma çabasında olduğunu tahmin derer. Bkz. Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *Hâşiyetü't-Tesdîd (Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tegrîdi'l-akâid)*, thk. Eşref Altaş vd. (İstanbul: Neşriyatı: Vakfı'd-Diyaneti't-Türkiyye, 2021), 2/229.

⁴⁵ İsfâhânî, *Metâliu'l-enzâr alâ Tavâli'l-envâr* (Kahire: Dâru'l-Kütüb, y.y.), 176.

Dolayısıyla teori-4'ü benimseyenlere göre birbirine mukayese edilen iki tikel ve gerçek varlık kaçınılmaz şekilde ya birbirinin aynıdır ya da birbirinden farklıdır. Bu doğrultuda her ne kadar arazlar cevherlerden varlık zemininde bağımsız (iftirâk) olmasa da, cevherler arazlardan sahip olunan nefsî sıfatlar sayesinde farklı kabul edilir. Akıl yürütme biçimini iki temel kavram olan mümâselet ve muhâlefete dayandıran teori-4 müntesipleri için “gayr” ifadesinin dilden bağımsız aklî bir düzeyde değeri söz konusu olamaz. Onlara göre “gayr” ifadesi sadece tikel bir özelliğin (arazlar veya ilâhî manâlar) tikel zâtlarından (cevherler veya ilâhî zât) ayrılamaz oluşunu bildirir. Tikel özelliklerin tikel zâtlardan ayrılamaz oluşu dil düzeyinde “sıfatlar ne zâtın aynıdır ne de gayrıdır” şeklinde yorumlanmasına yol açmıştır. Bâkılânî'ye referansta bulunan Cüveynî konuya dair şunları aktarır:

“Kādî [Bâkılânî] -Allah kendisinden râzî olsun- şöyle dedi: Gayreyn konusundaki tartışma kelâmcıların tartıştığı en kolay konulardan biridir. Çünkü tartışmanın sonucu herhangi aklî bir ilkeyi değiştirmeye dayanmaz. Tartışma olsa olsa dildeki içeriğe döner. (...) Sonra Kādî şöyle dedi: Akıl ve tartışmaya kapalı olan nakil buna delalet etmediğinden dolayı bu konunun kesinlik derecesine ulaşacağımı sanmıyorum.”⁴⁶

Kısacası varlık zemininde teori-4'ü benimseyenler açısından mümâselet ve muhâlefet olmak üzere iki temel kavram bulunur. Üçüncü bir kavram olan “gayr” ise sadece araz veya ilâhî manâların bağlı oldukları zâttan ayrılamaz olduğunu bildiren bir terimdir. Başka bir deyişle mütekaddimîn kelâmcılar açısından “gayr” terimi özellikler arasında konu-yüklem ilişkisini bildiren ve tümeller teorisi üzerinden açıklanan bir derinliğe sahip değildir. Ne var ki, (ii) Râzî sonrası dönemin âlimleri “ilâhî sıfatlar ne zâtın aynıdır ne de gayrıdır” söylemini benimsemiş oldukları tümel ve yüklem teorisi üzerinden açıklama eğilimi göstermişlerdir. Bir bakıma söz konusu söylemin barındırdığı muğlaklıktan yararlanarak ilâhî sıfatların ontik değerine karşı hissettikleri soğukluğu tümel varlıklar gibi yorumlama girişiminde bulunmuşlardır. Bu girişim, yani ilâhî sıfatların tümel yüklemelerden ibaret olduğu görüşü en açık biçimde Îcî tarafından dillendirilmiştir. Îcî söz konusu görüşünü *el-Mevâkıf* adlı meşhur kelâm eserinde defaten dile getirir:

“Doğrusu onların maksadı şudur: Yüklemede gerekli olduğu gibi mefhûm bakımından o değildir ve hüviyet bakımından da ondan başka değildir. [Bu tabirde bulunanlar] zihnî varlık savunucusu olmadıklarından [zât ve sıfat arasındaki] muğâyeretin zihinde, birliğin ise hariçte olduğunu açıkça beyan edememişlerdir. Evet, [konu sadedinde] bilindik olan bir yön ile [zât ve sıfat arasındaki] birlik; diğer bir yön ile farklılıktır. Bu, su götürmez bir gerçektir.”⁴⁷

Yukarıdaki pasajda Îcî, ilâhî sıfatların ontik değerini açık bir şekilde ontik alandan epistemik alana taşımış bulunmaktadır. Ona göre Tanrı'yı zihin olgusu yoluyla zât ve sıfat ikilemi içerisinde

⁴⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 337. Benzer ifadeler için ayrıca bkz. Kiyâ el-Herrâsî, *Usûlû'd-dîn* (Darü'l-Kütübî'l- Mısriyye, Kelâm kısmı, 290), 142b-143a.

وقال القاضي رضي الله عنه: الكلام في الغيرين من أهون ما تكلم به المتكلمون، فإنَّ محموله لا يرجع إلى تناكر في أمر عقلي، وإنما هو تنازع راجع إلى مضمون اللغة (...). ثم قال القاضي: ولست أرى هذه المسألة بالغة مبلغ القطعيات من حيث لم يدلَّ عليها عقل، ولم تنتصب فيها دلالة قاطعة شرعية (...).

⁴⁷ Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî, *Kitâbü'l-Mevâkıf* (Beyrut, ts.), 81. Krş. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Ömer Türker, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/798. Benzer ifadeler için bkz. Îcî, *el-Mevâkıf*, 280. Krş. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/78.

والحق: أنَّ مرادهم لا هو بحسب المفهوم، ولا غيره بحسب الهوية، كما يجب أن يكون في الحمل. ولما لم يكونوا قائلين بالوجود الذهني لم يصرحوا بكون التغاير في الذهن والاتحاد في الخارج. نعم المعلوم هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر، وهذا كلام لا غبار عليه.

düşünüyor olsak da, realitede zât dışında başka bir şey söz konusu olamaz. İcî, teori-3'te yer alan ve yoruma gayet açık olan “sıfatlar zâtın ne aynıdır ne de gayrıdır” muğlak tabirden güç alarak dile getirmiş olduğu bu görüşü tümel ve yüklem teorilerine dayandırır. Ayrıca ona göre teori-3'ü benimseyen selef âlimlerinin kelâm sisteminde varlık *zihinden bağımsız* (hâricî) ve *zihindeki varlık* şeklinde ikili bir ayrım yer almaz. Bu ayrım onların kelâm sisteminde yer almadığından dolayı oldukça spekülâtif ve yoruma açık bir tabirle ilâhî sıfatları tanıtmada durumunda kalmışlardır. Kısacası İcî için yüklem olmaya elverişli olmayan *ilim* ile yüklem olmaya elverişli *âlim* kavramları arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Ne var ki, müteahhir dönem kelâmcıların genel yaklaşımı çizgisinde ilâhî sıfatlara ontik değer biçme eğiliminde olsalar da Teftâzânî ile Cürcânî, İcî'nin söz konusu yorumunu bir çarpıtma şeklinde değerlendirmektedirler. Her ikisine göre *âlim olma* ile *ilim* arasında bağdaştırılmaz fark bulunur. Çünkü *âlim olma* tümel bir yapıyla önermenin konusuna yüklem olabilmektedir. Ne var ki, mastar formundaki *ilim* için bu durum geçerli değildir. İcî'den aktardığımız pasaja Cürcânî şöyle bir eleştiride bulunur:

“Yazarın açıklaması sorunludur. Çünkü mezhep imâmının sözü, on sayısındaki bir (1) ve Zeyd şahsının eli gibi yüklem olmayan parçalar hakkındadır. Nitekim onlar, örneklerinde ve ilim, kudret ve irade gibi yüklemelerin ilkeleri olan sıfatlarda bunu dile getirirken âlim, kâdir ve mürid gibi yüklemelerde dile getirmemişlerdir. Zahir şu ki, onlar, başkalıktan (gayriyet) “her iki yönden de ayrılabilmeyi (iftirâk)” anlamışlar ve bu nedenle söyledikleri şeylere teşebbüs etmişlerdir. Yine onlar, yüce Allah'ın zâtına zâit mevcut ve kadîm sıfatlar kabul ettiğinden kâdimin yüce Allah'tan başkasının sıfatı olması durumuyla karşı karşıya kalmışlar ve bu sorunu söz konusu açıklamayla çözmüşlerdir.”⁴⁸

Yukarıdaki pasajda adeta Cürcânî şunu açıklığa kavuşturmak istememektedir: Teori-3'ü benimseyen selef âlimlerinin düşünce dünyasında tümel varlık anlayışı söz konusu değildir. Cürcânî'nin bu çıkarımının temel dayanağı ise selef âlimlerinin söz konusu muğlak tabiri makul hale kavuşturmak için seçtikleri örneklerdir. Bu örnekler 10 sayısının içerisinde yer alan 1'i ve Zeyd adlı şahsın eli şeklindedir. Kullanılan örnekler de gösteriyor ki, selef âlimleri “sıfatlar ne zâtın aynıdır ne de gayrıdır” tabiriyle tümel yüklem olgusunu ve zihnî varlığı kastetmemişlerdir. Aksine sıfatları tikel ve gerçek özellik olarak düşünmüş ve teolojik çıkmazlardan kaçınmak için de söz konusu tabiri kullanmışlardır.

Müteahhir dönem Eş'arîler'in ilâhî sıfatların ontik değerine yaklaşımı Teftâzânî ve Cürcânî ile beraber yeni bir ivme kazanmış gibi görünür. Çünkü her iki düşünür de İcî'nin konuya dair yorumunu çarpıtma şeklinde yorumlamaktadırlar. Teori-3'ü benimseyen selef âlimlerinin düşünce dünyasındaki sıfatlar algısı ile müteahhir âlimlerin düşünce dünyasındaki sıfat algısının aynı olmadığı Teftâzânî ve Cürcânî tarafından açık şekilde dile getirilir. Teftâzânî ve Cürcânî ilâhî sıfatların ontik değeri yorumunda İcî'yi eleştirirse de bu onların teori-3'ü benimsedikleri anlamına gelmez. Nitekim onlar için ilâhî sıfatların zâta zâid varlıksal sıfatlar olması yeterlidir. Bu da Ebû

⁴⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/798. Benzer eleştiri için bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Claude Salame (Dimaşk: İhyâu Tûrâsi'l-Arabiyye, 1974), 50; Celâleddîn Devvânî, *Şerhü'l-Akâidi'l-Adudiyye* (İstanbul: Servet-i Fünûn Matbaası, 1321), 51.

وفيه بحث لأنَّ كلام المشايخ في أجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد كما أوردوها في تمثيلاتهم وفي صفات هي مبادئ المحمولات كالعلم والقدرة والإرادة لا في المحمولات كالعلم والقادر والمريد والظاهر أنهم فهموا من التغيرات جواز الانفكاك من الجانبين فأقدموا على ما قالوا وأيضاً لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى لزمهم كون القدم صفة لغیر الله تعالى فدفعوه بذلك وأيضاً لزمهم ان تكون تلك الصفات.

Hâşim'in benimsediği teori-2'yi andırır. Bu bağlamda Mu'tezile cenahından gelebilecek eleştirileri göğüslemek amacıyla Teftâzânî sıfatların zât tarafından taşınması anlamına gelen *kıyâmı* “zâta özgü sıfat” (el-ih-tisâsu'n-nâ'itü) ifadesiyle özdeşleştirir. Ardından da bu cenaha hitaben “sizin hâller ve hükümlerden maksudınız da budur”⁴⁹ diyerek bir bakıma düşünce dünyasındaki sıfatlar algısının teori-2 minvalinde olduğunu açığa vurur.

Teftâzânî ve Cürcânî ile beraber teori-3'ün tümeller ve yüklemeler anlayışına indirgenerek yorumlanmasının sağlıklı olmadığı açıklığa kavuşunca; “sıfatlar zâtın ne aynıdır ne de gayrıdır” tabiri çözümsüz bir noktaya yerleşir. Çözümsüzlükten kaynaklanarak bu konuya müdahil olmamanın tercihine, sıfatların ontik değerini kabul ile ret sadedinde herhangi bir farkın bulunmadığına ve bu tür bir kanaatin de ancak tasavvufî keşifle vaki olabileceğine yönelik görüşler de ortaya çıkmıştır.⁵⁰

Sonuç

Teorilerin içerik ve temellendirmelerinden bağımsız olarak ilâhî sıfatların ontik değeri hakkında dört taksim bulunur. Bunlar Tanrı'nın zâtına nisbet edilen âlim olma yüklemine varlık alanındaki yeriyle ilgilidir. Ebü'l-Hüzeyl Allâf'a göre “Tanrı âlimdir” önermesindeki yüklem zâtın âlim olduğunu bildiren bir sözcüktür. Ancak bu sözcüğün gösterdiği ne tikel ne de tümel bir özellik söz konusudur (Teori-1: Özdeş Sıfat Teorisi). Ebû Hâşim el-Cübbâî açısından söz konusu yüklem zâtın başka olan (zâid) tümel bir gerçekliği göstermektedir (Teori-2: Tümel Sıfat Teorisi). Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ise ele aldığımız önermenin yüklemine “zât tikel ve gerçek bir özellik olan ilim mânasını taşımaktadır” şeklinde açıklar ve yüklemi sözcükten ibaret sayar (Teori-3: Tikel Sıfat Teorisi). Bâkılânî ve ilmî hayatının ilk dönemlerindeki Cüveynî'nin bakış açısına göre de önermenin yüklemi sözcüğün ötesinde tümel bir sıfatı gösterir. Ancak bu tümel yüklem doğuşuna yol açan ise zât tarafından taşınan ve mastar formuyla ifade edilen tikel özellik konumundaki ilim mânasıdır (Teori-4: Tikel Sıfatlara Dayalı Tümel Sıfat Teorisi).

Eş'arî ekolünde ilâhî sıfatların ontik değerine karşı ilk soğuk tutumun teori-4'ü reddettikten sonra Cüveynî ile başladığı hissedilir. Nitekim Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin savunduğu teori-3'ün dönüştürülmeye çalışıldığı anahtar ifadelerden biri “[yüklem olmaya elverişli olmayan] ilim ile [yüklem olmaya elverişli olan] âlim birdir” şeklindedir. Bu tabir Cüveynî öncesi eserlerde rastlanmamasına rağmen Cüveynî ve sonrası âlimler teori-3'ü bu minvalde değerlendirir.

Eş'arîlek'te ilk nüveleri Cüveynî'nin son eserlerinde ortaya çıkan, Gazzâlî'de fark edilen, Râzî'de açık bir şekilde dile getirilen ve İcî'de ise doruk noktasına ulaşan tümeller mefhumu daha dar ve mevcudiyet özelliğini yitiren ilâhî sıfat anlayışına yol açmıştır. Bu bağlamda Râzî Tikel Sıfat Teorisi'nden (Teori-3) Tümel Sıfat Teorisi'ne (Teori-2) doğru bir görüşe meyleder. Onun teori-2'nin sıfat anlayışına temayül gösterişi daha sonra gelen Eş'arî âlimlerin görüşlerinde de görülmektedir. Billhassa İcî, teori-3'ün meşhur söylemi olan “sıfatlar zâtın ne aynıdır ne de gayrıdır” muğlaklığını epistemik zemine çekerek yorumlar ve tamamen sıfatların ontik değerinin olmadığını iddia eder. Ancak Teftâzânî ve Cürcânî tarafından teori-3'ün epistemik zeminde

⁴⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/57.

⁵⁰ Devvânî, *Şerhü'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 51-52; Ebû Abdurrahmân Abdulazîz b. Ahmed b. el-Hâmid el-Ferhar, *en-Nibrâs: Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, Âsitané, (y.t.) s. 126.

yorumlanması sağlıklı bulunmaz. Çünkü her ikisinin kanaatine göre selef âlimlerine ait bu söylemin tümeller ve yüklemeler anlayışıyla ilgili değildir. Onlardan sonra gelen birtakım âlimlere göre de sıfatların ontik değeri bilinmez ve çözümlenemez yapıdadır. En doğru yolun ise bu tartışmalara müdahil olmamakta saklı bulunduğudır. Kısacası müteahhir âlimler süreçle ilâhî sıfatların ontik değeri alanını daraltmış ve bu konunun tartışılmasını anlamsız bulmuştur.

Kaynakça

- Altaş, Eşref. "Fahreddîn er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 91-166. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim. *Ebkârü'l-efkâr*. thk. Ahmed Muhammed Mehdi. 4 Cilt. Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2002.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim. *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-kelâm*. thk. Hasan Mahmûd Abdüllatif. Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1971.
- Arca, Abdullah. *Fahreddin Razi'ye Göre Allah'ın Sıfatları*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Doktora, 2017.
- Ayğın, Fadıl. *Muhammed b. Ca'fer es-Sanhaci'nin "Şerhu Akideti Ebi İshak el-İsferâyini" Adlı Eserine Göre Ebu İshak el-İsferâyini'nin Kelâmî Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2006.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Kitâbu usûli'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 3. Basım, 1981.
- Belhî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-. *Kitâbu'l-makâlât*. thk. Hüseyin Hansu vd. Amman: Dâru'l-Feth - KURAMER, 1. Basım, 2008.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Hâşiyetü't-Tesdîd (Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecrîdi'l-akâid)*. thk. Eşref Altaş vd. 3 Cilt. İstanbul: Neşriyatı: Vakfî'd-Diyaniyetü't-Türkiyye, 1. Basım, 2021.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. thk. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b Abdullâh b Yûsuf. *Ecvibetün 'alâ esileti el-İmâm Abdülhâk es-Sakâlî*. thk. Said Abdüllatif Fûde, ts.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b Abdullâh b Yûsuf. *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkânî'l-İslâmiyye*. thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1992.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b Abdullâh b Yûsuf. *el-Burhân fi usûli'l-fıkıh*. thk. Abdülazîm ed-Dib. 2 Cilt. Devha [Doha]: Câmiatu Katar, 1. Basım, 1978.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*. thk. Ali Sâmi Neşşâr vd. İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1969.
- Devvânî, Celâleddîn. *Şerhü'l-Akâidi'l-Adudiyye*. İstanbul: Servet-i Fünûn Matbaası, 1. Basım, 1321.
- Ensârî, Ebü'l-Kâsım Selman b. Nasır b. İmran b. Muhammed el-. *el-Gunye fi'l-kelâm*. thk. İ'dâd Mustafâ Hasaneyn Abdülhâdî. 2 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2010.
- Ensârî, Ebü'l-Kâsım Selman b. Nasır b. İmran b. Muhammed el-. *Şerhu'l-İrşâd*. Princeton University Library Garrett Collection of Arabic Manuscripts, 634Yq.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan el-. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2003.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan el-. *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*. thk. Hamûde Garabe. Mısır: Matbaatü Mısır, 1955.

- Eş'arî, Ebû'l-Hasan el-. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn*. thk. Na'im Zerzûr. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2015.
- Frank, Richard M. "Al-Ustadh Abû Ishaq: An 'Aqîda Together with Selected Fragments" 19 (1989), 129-202.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *el-İktisâd fi'l-itikâd*. thk. Mustafâ İmrân. Kahire: Dâru'l-Besâir, 2009.
- Hammâdî, Hadîce. *Menhecü'l-İmâm Fahrüddîn er-Râzî beyne'l-Eşâire ve'l-Mu'tezile*. Lübnan: Dâru'n-Nevâdir, 2012.
- Herrâsî, Kiyâ el-. *Usûlü'd-dîn*. Darü'l-Kütübi'l- Mısriyye, Kelâm kısmı, 290.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü makâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Ahmed İbrahim es-Sâih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-dîniyye, 2005.
- İbn Tilimsânî, Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Fehrî. *Şerhu'l-Me'âlîm fi usûli'd-dîn*. thk. Avvâd Mahmûd Avvâd Sâlim. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011.
- İcî, Ebû'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-. *Kitâbü'l-Mevâkıf*. Beyrut, ts.
- İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman el-. *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecrîdi'l-akâid*. thk. Eşref Altaş vd. 3 Cilt. İstanbul: Neşriyatı: Vakfî'd-Diyani't-Türkiyye, 1. Basım, 2021.
- Kâtibî, Ebû'l-Hasen Necmüddîn Debîrân Alî b. Ömer b. Alî el-. *el-Mufasssal fi şerhi'l-Muhasssal*. thk. Abdülcebbâr Ebû Senîne. 2 Cilt. Amman: el-Asleyn li'd-dirâse, 1. Basım, 2018.
- Koloğlu, Orhan Şener. "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 195-214.
- Korkmaz, Hasan. *Fahreddin Râzî'nin Zihni Varlık Anlayışı: el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye ve el-Mülâhhas Bağlamında Bir İnceleme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2017.
- Mahmûd b. Abdurrahman el-, İsfahânî. *Metâliü'l-enzâr alâ Tavâliü'l-envâr*. Kahire: Dâru'l-Kütüb, y.y.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhasssal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik, 2. Basım, 2019.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *el-İşâre fi ilmi'l-keâm*. thk. Muhammed Sübhî - Rebî Sübhî. Ürdün: Dâru'n-Nûr, 2007.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *el-Metâlibü'l-âliyye mine'l-ilmî'l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 1987.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Kitâbü'l-erbâin fi usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Levâmiü'l-beyyinât şerhu esmâ'illâhi Teâlâ ve's-sifât*. thk. Seyyid Muhammed Bedruddîn. Mısır: el-Matbaatü's-Şerefiyye, 1. Basım, 1323.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Mefâtihi'l-gayb*. thk. Seyyid İmrân. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2012.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*. thk. Said Abdüllatif Fûde. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 1. Basım, 2015.

Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b Ömer b Abdullah. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. thk. Claude Salame. Dımaşk: İhyâu türâsi'l-Arabiyye, 1974.

Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b Ömer b Abdullah. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahmân Umeyre. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1860.

Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen. *Tecrîdü'l-akâid*. thk. Abbâs Muhammed Hasan Süleymân. İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-câm'iyye, 1993.

Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen. *Telhîsü'l-Muhassal*. thk. Abdullâh Nûrânî. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1985.