



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

ABBÂD B. SÜLEYMÂN'DA TENZİH VURGUSU: İLÂHÎ İSİMLER VE SIFATLAR\*

A. İskender SARICA

Arş. Gör., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Niğde  
Research Assistant, Niğde Ömer Halisdemir University, Faculty of Theology, Niğde/Turkey  
[iskendersarica@gmail.com](mailto:iskendersarica@gmail.com)  
[orcid.org/0000-0003-1546-5022](https://orcid.org/0000-0003-1546-5022)  
[ror.org/03ejnre35](https://ror.org/03ejnre35)

Öz

Kelâm ilminin en temel ve en girift meselelerinden olan zât-sıfat ilişkisi ile Allah Teâlâ'nın isimleri ve sıfatlarına yönelik ilk sistemli fikirleri ortaya koyanlar yine bu ilmin sistem kurucusu olan Mu'tezilî düşünürlerdir. Bu düşünürlerin hemen hemen tamamı *usûl-i hamsede* fikir birliği içinde olmalarına rağmen, tevhid ilkesine yaklaşımlarında farklı tonlarda düşünceler sergilemektedir. Bu yaklaşımların belirlediği Abbâsiler döneminde yaşayan Abbâd b. Süleymân es-Saymerî tevhid ilkesine yönelik tenzih vurgusundaki uç görüşleriyle Basra Mu'tezilesi'nden muasırı olduğu Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Mu'ammer b. Abbâd es-Sülemî ve İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm'dan ayırıcı vasfını ortaya koyan bir bilgin ve ilk dönem Basra Mu'tezilesi'nde orijinal fikirler serdeden bu dört başat düşünürden bir tanesidir. Ayrıca o, pek çok hususta kendisinden etkilendiği hocası Hişâm b. Amr el-Fuâtî'nin bilinen tek öğrencisi olup, akâmete uğrayan bu ilmî geleneğin son büyük ve en önemli halkasını teşkil etmektedir. Elinizdeki çalışma, eserleri günümüze ulaşmayan ve görüşlerinin klasik kaynaklarda dağınık bir biçimde olması sebebiyle bugüne kadar hak ettiği ilgiyi görmeyen Abbâd b. Süleymân'ın ilâhî isim ve sıfatlara yönelik düşüncelerini bütüncül ve sistematik bir şekilde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmamızda öncelikli olarak klasik kaynaklar incelenmiş, modern literatür de göz ardı edilmeyerek ilgili kayıtlar tahlil ve tenkit edilmek suretiyle bağlamına oturtulmaya çalışılmıştır. Abbâd b. Süleymân'ın görüşleri özetle şöyledir: O, "Allah şeydir." demenin "Allah gayrdır." olduğunu ifade ederek Allah Teâlâ ile insan arasında kesin bir ayrımı dikkat çeker. Allah-mekân ilişkisine dair düşüncesinde tecsim ve teşbihten sakınma adına mekân ile ilintili her tanımı reddeder. Ru'yetullah meselesinde ise Mu'tezile'nin cumhurunun benimsemiş olduğu "Allah'ın kalp ile görülmesi yani bilinmesi" fikrine kökten karşı çıkar. Zât-sıfat ilişkisinde zât ve nefis tabirlerini kullanmaktan imtina ederek meseleyi kendi açısından çözmeye çalışır. Kendine özgü bir ilâhî isimler tasnifi ortaya koyar ve böylelikle kıyâsî metodu benimser. Mu'tezile'nin genelinde olduğu gibi meânî sıfatları kabul etmez; buna karşılık her ismin bir mânâ karşılığı olduğunu zımnen kabul eder. Bu da onun isimlerin salt sözcükler (*akvâl*) olmadığı anlamını beraberinde getirir. O, hakikî kıyas yaparak (*fi hakikati'l-kıyâs*) Allah Teâlâ'nın âlim, kâdir vs. olmasını reddederek insanın âlim, kâdir vs. olduğunu temellendirmeye çalışır. Allah Teâlâ'nın ezelde semî ve basîr olduğunu kabul etmez. Semî ve basîr isimlerinin âlime, kâdir ismini hayya indirgemez ve her ismin birbirinden farklı bir işlevselliği olduğunu kabul eder. Allah Teâlâ'nın şartlı bilmesine karşı çıkar. Mahlûkâtın varlık alanına çıkmazdan evvel Allah Teâlâ'nın ilminde olup olmadığı meselesine dair "ezelî ilme konu olabilecek bir yön" ve "fiilî olarak varlığa geldiği yön" şeklinde ikili bir ayrımı gider. Abbâd'ın ma'dûm ve mahlûkâta dair görüşlerinden hareketle, İbnü'r-Râvendî ve onu takiple modern kaynaklar, ona cisimlerin ezeliği görüşünü nispet ederler. Ancak ilgili kayıtlar incelendiğinde bu savın geçerli olmadığı görülmektedir. Abbâd'a göre Allah olacağını bildiği şeyleri yaratmaya

\* Bu çalışma "Abbâd b. Süleymân'nın Bazı Kelâmî Görüşleri: Bilgi Teorisi, Ulûhiyyet ve Nübüvvet" başlıklı yüksek lisans tezi (Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2018) esas alınarak üretilmiştir.

kâdir, olmayacağını bildiği şeyleri yaratmaya kadir değildir, ancak bunları yaratmaya bilkuve kâdirdir. Allah Teâlâ ne hakikî ne de mecazî anlamda şerhleri yaratmamıştır; öyle ki O, imanı ve küfrü değil sadece insanı yaratmıştır. O'nun yaratmadığı hiçbir salâhtan bahsetmek mümkün değildir. Kur'ân'ın arazlardan yaratıldığını söyleyerek halku'l-Kur'ân'ı savunur. Allah'ın fiillerinden hareketle onun bu fiillere delâlet eden isimlere sahip olduğunu ifade eder. O'nun ezelde mürîd, hâlik vs. olduğunu ne kabul eder ne de reddeder. Yaratmanın sadece Allah'a mahsus olduğunu vurgular. Öte yandan Allah varlıkları illetsiz yaratmıştır yani belirli bir hikmete binaen yaratmamıştır. Haberî sıfatlarla ilgili olarak bu ibarelerin sadece Kur'ân kıraatı esnasında telaffuzunu kabul eder ve Allah için hiçbir surette bu ifadelerin kullanılmayacağını dile getirir. O, Allah'ı vekîl, kefil, latîf, kâ'in, ferd ve mütakellim olarak isimlendirmekten sakınır ve vâhid ismini sadece medh amaçlı kullanılması gerektiğini söyler. Mütakellim olmasının yanında Mu'tezilî bir dilbilimcisi olması hasebiyle dil teorisi ve Allah Teâlâ'nın isimlendirilmesi arasında sıkı bir ilişki kurar. Abbâd b. Süleymân bu vb. düşünceleri sebebiyle Mu'tezilî düşünce içinde her ne kadar belirli bir dönem etki alanına sahip olsa da "çizgi dışı" görüşlerinden dolayı mensubu olduğu Basra ekolünün tâli çizgisinde kalmıştır. Onun, özellikle Basra Mutezilesi'ne olmak üzere genel muhalif tavrı, zaman zaman zemin itibarıyla birbirine zıt olan Cehm b. Safvân ve Cebriyye/Eş'ariyye'nin görüşlerini andırır da özgün bir kelâmî fikir örgüsü inşa etmesini sağlamıştır. Onun Mu'tezilî düşüncenin sistemleşme öncesi yani sistemli görüşlerin henüz tam anlamıyla tebellür etmediği teşekkül döneminde yaşaması, tevhid nazariyesinin yerli yerine oturmamasına ve görüşlerinde yer yer kapalılık ve zahiren çelişkiler görülmesine sebebiyet vermiştir. Sonuç itibarıyla bütün bu düşüncelerine binaen Abbâd b. Süleymân, Tanrı'nın mutlak aşkın ve mutlak iyi olduğu fikrini benimser.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Basra Mu'tezilesi, Zât-sıfat ilişkisi, Sıfat, Esmâ, Tevhid, Ulûhiyet.

## ABBÂD B. SULAYMÂN'S EMPHASIS OF DIVINE TRANCENDENCE: GOD'S NAMES AND ATTRIBUTES

### Abstract

Mu'tazilite thinkers put forward the first systematic ideas for the relationship of essence and attributes, one of the most fundamental and complicated issues of Islamic theology, and comprehensive explanations to the question of God's names. Although almost all the thinkers agreed on uşûl al-khamsa, they differed in their approach to the principle of unity (tawhîd). 'Abbâd b. Sulaymân, who lived in the period when these approaches emerged, is a scholar who reveals his distinctive view of God's names and attributes in which heslghtly differs from his contemporaries such as Abu al-Hudhayl al-'Allâf, Mu'ammâr b. 'Abbâd al-Sulamî and İbrâhîm b. Sayyâr al-Nazzâm from the Basran Mu'tazila, by his extreme opinions on the Mu'tazilite principle of tawhîd. He is one of the four principle thinkers who presented original opinions in the early Basran Mu'tazila. Also he is the only known student of Hishâm al-Fuwa'î and constitutes the last major circle of this tradition of knowledge that ended after him. This article aims to reveal the relationship between essence and attributes, the names and attributes of God in a holistic and systematic way in the thought of 'Abbâd b. Sulaymân. Unfortunately, his works have not survived to the present day and has not received the attention he deserves. Since his views were scattered in the classic books, our study was focused primarily on these classical sources. The modern literature was not ignored, either. The relevant records, analysis and criticism were re-contextualized. According to 'Abbâd b. Sulaymân, the view that "Allah is a thing" is the same with the view that "Allah is other (ghayr)", he draws attention to a definite distinction between Allah and human beings. In his thought about the relationship between Allah and space, he rejects the idea that God could be related to space or anything spatial in order to refrain from an anthropomorphic conception of God. In the case of visibility (ru'ya) of Allah, he radically opposes the idea of "seeing Allah with the heart," which was adopted by the majority of the Mu'tazila. He tries to solve the issue in his own terms by avoiding the terms essence (dhât) and nafs in the relationship between God's essence and His attributes. He reveals a unique classification of names and thus adopts the method of analogy. He does not accept essential attributes as the majority of the Mu'tazila did. On the other hand, he tacitly accepts that Allah's names have their own meanings in a way that they are not merely words (aqvâl). By a true comparison or perfect analogy (fi haqiqati'l-qiyâs), while he rejects that God is âlim, qadîr etc., he tries to ground that human beings is âlim, qadîr etc. He does not admit that God is eternally sam'î and başîr. Without interpreting sam'î as His knowledge or başîr as His power, he accepts that each name has a distinctive functionality. He rejects the assumption that God knows conditionally. Regarding the issue of whether living beings are in the knowledge of Allah before they exist, it makes a dual

distinction: “a direction that can be subject to the eternal knowledge” and “the direction in which it actually came to existence”. Because of his view of non-existent and creatures, Ibn al-Rāwandī and modern resources refer the view of the eternity of objects to him. However, when the relevant records are examined, it is seen that this claim is not valid. According to ‘Abbād, Allah is capable of creating possible things that he knows, although He does not create impossible things that he knows, even though He is capable of creating them potentially (bi-al-quwwa). Allah has not created evil, neither literally nor figuratively; so much so that He created only man, not faith and unbelief. It is not possible to talk about any good that he did not create. He defends the createdness of the Qur’an (Khalq al-Qur’ān) by saying that the Qur’an was created of accidents. About God’s names, he states that God has the names indicating His relationship to the universe. He does not accept that in eternity He is a willing agent, creator etc. However, he also does not accept the otherwise. He emphasizes that creation is reserved only for Allah. On the other hand, according to him, Allah creates without secondary causes and thus does not create things for a specific purpose. Regarding the revealed attributes (or informative attributes, khabarī), he recites these expressions only when reading of the Quran. He states that these expressions should not be used for Allah under any circumstances. He avoids naming Allah as wakīl, kafīl, laṭīf, kā’in, fard and mutakallim as he says that the name wāḥid should be used only for praising Him. In addition to his being a theologian, he established a close relationship between the theory of language and God’s names because he was a Mutazilite linguist. ‘Abbād b. Sulaymān remained in the sideline of the Basran school, of which he was a member, due to his “out-of-the-line” views even though he had a certain period of influence with the Mu’tazila thought. Although his general opposing attitude, especially to the Mu’tazila of Basra, sometimes resembles the views of Jahm b. Ṣafwān and Fatalism/Ash’arites, which are structurally opposite to each other, he lets him construct a unique theological framework. The fact that he lived in the period of formation, that is, when the systematic views of the Mu’tazila were not fully enlightened yet, caused the theory of tawḥīd to fall into some confusions. Some obscurity and contradictions are present in his views. Consequently, because of all these thoughts, ‘Abbād b. Sulaymān adopts the idea that Allah is the absolute transcendent and absolute good.

**Keywords:** Kalam, Basran Mu’tazila, Relationship of essence and attributes, Names, Unity (tawḥīd) and divinity (uluhiyyah).

**Atf / Cite as:** Sarica, A. İskender. “‘Abbād b. Süleymān’da Tenzih Vurgusu: İlahî İsimler ve Sıfatlar”. *Kader* 18/2 (Aralık 2020): 539-569. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.7974>

## Giriş

Vâsıl b. Atâ’nın (ö. 131/748) hocası Hasan el-Basrî’nin (ö. 110/728) ders halkasından ayrılmasıyla mezhepsel teşekkül sürecine giren Mu’tezile, mensuplarının teşbihi ve tescimi çağrıştıran nassı, *akıl evvel nakil müevvel* düsturunca tevîl etme metoduyla<sup>1</sup> tenzih tabanlı bir düşünce sistemi hâline gelmiştir. Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) tarafından sistemleştirilip *usûl-i hamse* olarak isimlendirilen bu düşünce sisteminin en temel parçasını oluşturan ayağı, Allah’ın zâtı, isimleri ve sıfatlarına yönelik düşünceleri barındıran tevhid ilkesidir. Bu ilke, Allah’ı kadîm varlıkların çokluğu (*taaddüd-i kudemâ*) düşüncesine mahal vermeyecek biçimde tavsif eden ezelî varlığın tekliğini vurgulayan *ayniyyet* yasası

<sup>1</sup> Mu’tezile bu esasıyla Gazâlî’nin (ö. 505/1111) tevile dair telif ettiği eserde “akılla ulaşılanı (*ma’kûl*) asıl kabul edip, nakille gelene (*menkûl*) yönelik eğilimleri zayıf olanlar” olarak tanımladığı üçüncü gruba karşılık gelmektedir. Detaylar için bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Kānūnū’l-küllî fi’t-te’vîl (Kelâm ve Halk içinde)*, nşr. çev. Mahmut Kaya – M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 108. Mu’tezilî düşüncenin bu zemine eğilmesinin sebeplerine dair bk. Çağfer Karadağ, “Mu’tezile Kelâm Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci”, *Marife* 3/3 (2003), 9-16.

temelinde gelişmiştir. Bu bağlamda yaratıcının özelliklerini ifade eden sıfatların/manâların hariçteki gerçekliği ise tartışmanın nirengi noktasını oluşturmaktadır.

İç ve dış tesirler sebebiyle Ca'd b Dirhem (ö. 124/742 [?]) tarafından dile getirilen sıfat/isim problematiği Mu'tezile'de yansımasını bulmuş ve Mu'tezilî düşünürler kendi temel kuramları bağlamında bu problemi farklı yaklaşımlarla aşmaya çalışmıştır. Erken dönem Basra Mu'tezilesi'nin düşünürlerinden Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm (ö. 231/845) nefyedici bir isbat metodu benimserken, Mu'ammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830) manâ teorisini ortaya koymuş, diğer yandan Abbâd b. Süleymân es-Saymerî (ö. 250/864'ten sonra [?])<sup>2</sup> ise tenzihin sınırlarını zorlayacak bir yaklaşım

<sup>2</sup> İbnü'n-Nedîm ismini "Ebû Sehl 'Abbâd b. Süleymân/Selmân (?) b. 'Alî" olarak vermektedir; bk. İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb, *Kitâbü'l-Fihrist*, nşr. Rızâ Teceddüd (Tahran: Marvi Offsett, 1971), 215 (Fihrist'in farklı neşirlerinde Selmân ve Süleymân olarak iki farklı isim geçmektedir; bu durum esas alınan yazma nüshalarındaki farklılıktan kaynaklanmış olabileceği gibi, bir neşir hatası da olabilir. Bununla birlikte modern literatürde de her iki kullanıma rastlanabilmektedir). Ancak kaynaklarda genel itibarıyla "Abbâd b. Süleymân" olarak zikredilir; mesela bk. Ebü'l-Hasan Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *Fazlû'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile ve mübâyenetühüm li-sâiri'l-muhâlifîn (Fazlû'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde), nşr. Fuâd Seyyid - Eymen Fuâd Seyyid (Berlin - Beyrut: el-Ma'hedü'l-Elmânî li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye fi Beyrût - Dâru'l-Fârâbî, 2017), 273, 296. Saymera beldesine nispetle "es-Saymerî" olarak bilinir. Bunlardan hareketle tam adı "Ebû Sehl 'Abbâd b. Süleymân/Selmân (?) b. 'Alî es-Saymerî" olarak tespit edilebilecektir. Madelung ve Güzeşte, Abbâd'ı İran Saymerası'ndan kabul ederken; Öz, Basra Saymerası'ndan olduğunu söyler; bk. Wilferd Madelung, "Abbâd b. Salmân", *Encyclopædia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater (London: Routledge and Kegan Paul, 1982), 1/70; Nâsır Güzeşte, "Endişehâ-yi Tenzihî-yi Abbâd b. Süleymân", *Makâlât ve Berresiha*, Bahar-Yaz 77 (h. 1384), 248; Mustafa Öz, "Abbâd b. Süleyman es-Saymerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/13. Dilin kökenine dair Abbâd'a sorulan Farsça taş (*ezğâğ*) kelimesini önceden bilmemesi (Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-lüğa ve envâ'ihâ*, nşr. Muhammed Ahmed Câdülmevlâ Beg vd. (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts.) 1/47) onun Basra Saymerası'ndan olduğunu destekler niteliktedir. Kaynaklarda doğumu ve vefatı hakkında bir bilgi geçmemekle birlikte, Me'mûn'un (ö. 218/833) huzurunda İbn Küllâb (ö. 240/854 [?]) ile yaptığı tartışmadan (?) (İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 230) ve İbnü'r-Râvendî'nin (ö. 301/913-14 [?]) *Fadîhatü'l-Mu'tezile* adlı eserinde Abbâd'ın hayatta olduğundan bahsetmesinden hareketle (Hayyât, İbnü'r-Râvendî'nin *Fadîhatü'l-Mu'tezile* isimli eserinde "Bugün onların (Mu'tezile) içinde Allah Teâlâ'nın ne kâfirleri ne de müminleri hakikî manada yarattığını iddia eden kimse/ler vardır." dediğini ve bununla Abbâd'ı kastettiğini söylemektedir; bk. Ebü'l-Hüseyn Abdurrahîm b. Muhammed el-Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid*, nşr. H. S. Nyberg (Beyrut: Feuilles Orientales, 1993), 90-91. *Fadîhatü'l-Mu'tezile*'nin yazıldığı tarih hakkında ise iki farklı görüş vardır: Madelung kitabın h. 250-260 yılları arasında yazıldığını iddia ederken, A'sem h. 243 yılında yazıldığını söyler; bk. Madelung, "Abbâd b. Salmân", 1/70; Abdul-Amir Abdul-Mun'im al-A'asam, *Ibn ar-Riwandi's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah* (Cambridge UK: Cambridge University, Doktora Tezi, 1972), 6, 33) hicrî II. (VIII.) asrın son çeyreği ile III. (IX.) asrın ilk yarısında yaşadığı söylenebilir. Basra Mu'tezilesi'nin yedinci tabakasından sayılan Abbâd'ın (Kâdî Abdülcebbar, *el-Münye ve'l-emel*, der. Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ, nşr. İsmâüddîn Muhammed Ali (İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 1985), 65; Ahmed b. el-Murtazâ, *Kitâbü'l-Kalâ'id fi tashihi'l-'akâ'id*, nşr. Albert Nasrî Nâdir (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1985), 55) bilinen tek hocası Hişâm b. Amr el-Fuvatî (ö. 218/833'ten önce), (bk. İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü Tabakâti'l-Mu'tezile*, nşr. Susanna Diwald-Wilzer (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1961), 77, 90; Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed el-Belhî el-Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât ve me'ahû 'uyûnü'l-mesâ'il ve'l-cevâbât*, nşr. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul - Amman: KURAMER - Dâru'l-Feth, 2018), 265); bilinen tek öğrencisi ise Ebü'l-Hasan el-Berza'î'dir (III./IX. yy.) (İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, 90). Birçok görüşünde

sergilemiştir.

İşte bu makalede kelâm ilminde derinliği ile bilinen Abbâd b. Süleymân es-Saymerî'nin<sup>3</sup> ulûhiyet tasavvuru hakkında genel çerçevede bilgi verildikten sonra zât-sıfat ilişkisi, sübûtî sıfatlar olarak kabul ettiğimiz ilâhî isimler, fiilî ve haberî sıfatlar ve Allah için kullanılması caiz olmayan isimler ele alınmıştır. Abbâd'ın fikirlerine temel kaynak teşkil eden eser/ler Eş'ârî'nin *Makâlât*'<sup>4</sup> ve belki de aşırı görüşleri sebebiyle sonraki Mu'tezilîler tarafından benimsenmemesinden ötürü kendisine çok fazla referansın bulunmadığı Mu'tezilî ve Şîfî-Mu'tezilî eserlerdir.

## 1. Abbâd b. Süleymân'ın Ulûhiyet Tasavvuruna Kısa Bir Bakış

Abbâd'ın tevhid<sup>5</sup> düşüncesindeki tenzih vurgusunu ortaya koyan örnekler olarak temsil

hocasının etkisinde kaldığından dolayı, Şehristânî ve Bağdâdî Abbâd'ın ismini "Hişâmiyye" altında zikretmiştir; bk. Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft Im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* (Berlin - New York: Walter de Gruyter, 1997) 4/17. Öte yandan Abbâd'a nispet edilen Abbâdiyye fırkasını ilk defa Eş'ârî zikreder; bk. Ebü'l-Hasan Alî b. İsmâîl el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve'htilâfû'l-musallîn* (iki cilt bir arada), nşr. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980), 1/189, 196. Diğer makâlât türü eserlerde Abbâdiyye fırkasının geçtiği yerler için bk. Kadir Gömbeyaz, *İslâm Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 263-266, 301. Madelung, talebesi olmamasına rağmen Abbâd'ın fikirlerini ilk destekleyen kişinin Ebû Abdullah es-Saymerî (ö. 315/927) olduğunu fakat Berza'î ve Saymerî'nin sonraları Abbâd'ın doktrininden yüz çevirdiğini, Abbâd'ın görüşlerinin IV. (X.) yüzyılda çokça tartışıldığını ve yaşadığı dönemde kendisine en çok muhalefet eden kimsenin Bağdat Mu'tezilesi'nden Ebü'l-Hüseyn es-Sâlihî (ö. ?) olduğunu dile getirir; bk. Madelung, "Abbâd b. Salmân", 1/70. Hayatı ve görüşlerinin özeti için ayrıca bk. Suleiman A. Mourad, "Abbâd b. Salmân", *Encyclopaedia of Islam, Three*. ed. Gudrun Kraemer vd. (Leiden: Brill, 2009), 2009-3/2-3; Hayrettin Nebi Güdeklî, "Abbâd b. Süleyman", *İslâm Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 1/189-190.

<sup>3</sup> Abbâd'ı kelâm ilminde mahir bir kimse kabul eden Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Abbâd hakkında -"Bir şeyden korkulmadığı zaman muhaliflere suikast düzenlenebilir." (Eş'ârî, *Makâlât*, 2/465) vb. görüşlerinden olsa gerek- "Keşke deliliği olmasaydı." şeklinde bir nitelemede bulunmuştur; bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 215. Malatî (ö. 377/987) işi daha ileri taşıyarak, aklını kullandığı gerekçesiyle Abbâd'ı kâfirlik ve zındıklıkla itham etmiş, Abbâd'dan sonra Ebû Ali el-Cübbâî'ye kadar ne Basra'da ne de Bağdat'ta kayda değer bir imam çıktığını söylemiştir; bk. Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-Malatî, *et-Tenbih ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida'*, nşr. Muhammed Zeynühum Muhammed Azb (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1993), 32.

<sup>4</sup> Eş'ârî'nin, *Makâlât*'ında Abbâd'dan sıkça bahsetmesinin muhtemel sebepleri, hocası İbn Süreyc'in (ö. 306/918) Abbâd'ın öğrencisi Ebü'l-Hasan el-Berza'î'den ders alması (İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. Şihâbiddîn, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Safi'yyîn*, nşr. Ahmed Ömer Hâşim - Muhammed Zeynühum Muhammed Azb (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1993), 1/194) ve yanında belli bir dönem yetiştirdiği Ebû Ali el-Cübbâî'nin öğrencisi olan Muhammed b. Ömer es-Saymerî'nin (ö. 315/927) bir zamanlar Abbâd'ın düşünce çizgisinden gitmesi olsa gerektir. Bu bağlantılar sebebiyle zaten Mu'tezilî bir geçmiş olan Eş'ârî'nin özel olarak Abbâd'ın görüşlerine de vâkîf olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim onun kelâm ilminin *vesâ'il* konularına dair Abbâd'a bir reddiye yazması da (İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen, *Tebyînu kezibi'l-müfterî fi mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'ârî* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, h. 1399), 132-133; Ebû Ca'fer Ahmed b. Yusuf el-Fihrevî el-Leblî, *Fihristü'l-Leblî*, nşr. Yâsîn Yûsuf Ayyâş - Avvâd Abdürabbih Ebû Zîne (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 115) bunun bir göstergesidir.

<sup>5</sup> Abbâd'ın "lâ ilâhe illallah sözünün sürekliliği barındırmaması sebebiyle tevhid olmadığı, zira tevhidin ibadetlerin en üstünü olduğu" görüşüne dair bk. Rüküddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî, *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn*, nşr. Martin McDermott - Wilferd Madelung (London: Al-Hoda, 1991), 501; Kâdî

kabiliyetine sahip üç husustan bahsedilebilir ki bunlardan birisi onun tenzihçi duruşunun en bariz örneği olarak değerlendirilebilecek Allah için kullanılan şey tabiridir. Abbâd, “Allah şeydir.” demenin “Allah gayrdır.” demek olduğunu söyler.<sup>6</sup> Zira şey lafzı Allah için kullanıldığında diğer varlıklar için kullanılan şey tabirinden bir farklılığı olması gerekmektedir. Yani Allah başkadır (ğayr), başkaları (ağyâr) gibi değildir.<sup>7</sup> Öyle görünüyor ki ona göre Allah’ın şey oluşu, O’nun herhangi bir sınıflandırmaya tâbi olmayan mutlak öteki (ğayr) oluşudur. Böylelikle Abbâd, Allah ile insan/diğer varlıklar arasındaki ayrıma vurgu yapmıştır.<sup>8</sup>

Diğer bir örnek, Allah-mekân ilişkisidir: Mu‘tezile’nin cumhuru “Allah’ın her mekândadır (el-Bârî bi-küllü mekân<sup>m</sup>).” ifadesine, O’nun zâtıyla bir mekânda oluşu değil, ilminin bütün mekânları kuşatıp onları bilmesi ve irade etmesi anlamı yüklemektedir.<sup>9</sup> Abbâd ve hocası Hişâm ise cumhura muhalif olarak Allah’ın hiçbir mekânda olmadığını, bilakis “O’nun ezelde olduğu hâl üzere olduğu”nu savunmaktadır.<sup>10</sup> Böylelikle onlar, Allah hakkında mekânla ilintili bir tanıma gidilemeyeceğini söylemekle daha ileri bir tenzih anlayışı sergilemektedirler.<sup>11</sup>

En son vereceğimiz örnek ise ru‘yetullâh mevzusudur: Mu‘tezile Allah’ın ahirette gözlerle görülemeyeceği hususunda fikir birliği etmiş<sup>12</sup> olmakla birlikte O’nun ahirette idrâk edilmesi noktasında fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Dirâr b. Amr (ö. 200/815 [?]) ve Hafs el-Ferd (ö. 204/820’den sonra) dışında Mu‘tezile’nin çoğunluğu Allah’ın kalp ile görüleceğini (O’nu bilme) savunmuştur.<sup>13</sup> Abbâd hocası Hişâm ile birlikte bu görüşü reddederek Allah’ın kalben dahi görülemeyeceğini yani bilinemeyeceğini dile getirmiştir.<sup>14</sup> Abbâd bu görüşüyle Allah’ın ontolojik açıdan ahirette dahi beşerî algının ve duyuların ötesinde bir varlık olduğuna (müte‘âl), O’nun ahirette bir şekilde idrak edilebilir olduğunun kabulünün dahi insan zihninde teşbih ve tescime varabilecek bir tasavvura yol açabileceğine kanaat getirerek tenzihci bir yaklaşım sergilemiştir.

Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl (Rü’yetü’l-Bârî)*, nşr. M. Mustafa Hilmî - Ebü’l-Vefâ el-Ganîmî (Kahire: ed-Dâru’l-Misriyye, ts.), 4/242.

<sup>6</sup> Eş‘arî, *Makâlât*, 2/519.

<sup>7</sup> Eş‘arî, *Makâlât*, 2/496.

<sup>8</sup> W. Montgomery Watt, “Abbâd b. Sulaymân”, *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, ed. H. A. R. Gibb vd. (Leiden: E. J. Brill, 1986), 1/4.

<sup>9</sup> Eş‘arî, *Makâlât*, 1/157; Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Kitâbü’l-Minhâc fi usûli’l-dîn*, nşr. Sabine Schmidtke (Beirut: ed-Dâru’l-Arabiyye li’l-Ulûm, 2007), 16.

<sup>10</sup> Eş‘arî, *Makâlât*, 1/157; Ka’bî, *Makâlât*, 515.

<sup>11</sup> Binyamin Abrahamov, “Abbâd ibn Sulaymân on God’s Transcendence, Some Notes”, *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients* 71/1 (1994), 113.

<sup>12</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Muğni (Rü’yetü’l-Bârî)*, 4/33 vd.; Mânkûm Şeşdîv, *Tâ’lik ‘alâ Şerhi’l-Usûli’l-Hamse (Şerhu’l-Usûli’l-Hamse* adıyla Kâdî Abdülcebbar’a izafetle), nşr. Abdülkerîm Osmân (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1965), 232 vd.

<sup>13</sup> Eş‘arî, *Makâlât*, 1/157, 216; Kalp ile Allah’ı görmenin “O’nu bilmek” manasında olduğuna dair ayrıca bk. İbn Hazm, Ebü Muhammed Alî b. Ahmed, *el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihal*, nşr. Muhammed İbrâhîm Nasr - Abdurrahman Umeyre (Cidde: Mektebetü Ukâz, 1982), 3/10.

<sup>14</sup> Eş‘arî, *Makâlât*, 1/157, 216.

Görüldüğü üzere Abbâd, Allah'ı ifrat derecesinde tenzih etmek noktasını esas alarak O'nun aşkınlığına halel getirecek her bir unsuru kökten reddetme gayreti içerisinde. Bu ilkesel duruş çerçevesinde Abbâd'ın tenzihçiliğinin en ziyade yansımasını bulduğu mesele tabiatıyla Allah'ın zâtı ile sıfatlarının irtibatı meselesidir.

## 2. Zât-Sıfat İlişkisi

Mu'tezile'nin ekseriyetinin bu hususta sıfatların dış dünyadaki gerçekliğini reddederek Allah'ın yetkinliğini O'nun zâtı itibarıyla muttasıf olduğu birtakım niteliklere dayandığı malumdur. Bu yaklaşım onlar tarafından "Allah zâtı itibarıyla/gereği (*bi-zâtihî/binefsihî*) âlimdir, kâdirdir." şeklinde ifadelendirilmektedir. Abbâd ise bu noktada Mu'tezile'nin kahir ekseriyetine nispet edilebilecek yaklaşıma karşı çıkararak söz konusu ifadedeki *nefs* ve *zât* tabirlerini reddetmiş, "Bârî, nefsi ile mi, ilmi ile mi âlimdir?" sorusuna cevaben Allah'ın ne nefsi, ne zâtı, ne de ilmiyle âlim olduğunu ifade etmiştir.<sup>15</sup> Nitekim o, "*Nefsimin içindekileri sen bilirsin, oysaki ben senin nefsindekileri bilmem.*"<sup>16</sup> ayetini, *nefs* kavramını kullanmaksızın "Sen benim bildiğimi bilirsin, ben senin bildiğini bilmem." şeklinde tevîl etme cihetine giderek<sup>17</sup> Kur'ân'daki *nefs* kavramını sadece telaffuz amacıyla okunduğu takdirde uygun görmekte,<sup>18</sup> bunun ötesinde bir mânâ yüklemesi itibarıyla Allah'a bir zât ve nefis nispet edilmesini açıkça reddetmektedir. Böylece Abbâd, Ebü'l-Hüzeyl'in açıkça,<sup>19</sup> Nazzâm'ın zimnen kullandığı zât (/nefs) tabirini<sup>20</sup> kullanmamayı tercih ederek, zât-sıfat ilişkisine değinmekten kaçınmış<sup>21</sup> ve meseleyi kendi açısından kökten çözmüştür.<sup>22</sup>

<sup>15</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 1/166; 2/496.

<sup>16</sup> el-Mâ'ide, 5/116. Cehmiyye'den bir grubun bu ayete binaen Hz. İsâ'nın Allah'a nefis isnad etmesi sebebiyle kâfir olduğunu iddia ettiklerine dair bk. Malatî, *Tenbih*, 74-75.

<sup>17</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 2/521.

<sup>18</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 1/166.

<sup>19</sup> Ebü'l-Hüzeyl'in "Allah'ın ilmi bizzat Allah'tır (*inne 'ilme'llâhi 'azze ve celle hüve'llâhu*)." tarzında bir yaklaşımla zât-sıfat özdeşliğini kabul ettiğine dair bk. Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî el-Basrî, *Tasaffuhu'l-edille*, nşr. Wilferd Madelung – Sabine Schmidtke (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006), 58.

<sup>20</sup> Nazzâm'ın Allah için zât ispat ettiğine dair bk. Eş'arî, *Makâlât*, 1/166-167.

<sup>21</sup> van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 4/22; Orhan Şener Koloğlu, "Mu'tezile'nin Temel Öğretileri", *İslâmî İlimler Dergisi* 12/2 (2017), 48. Bu bağlamda Abbâd'a göre "ilâhî sıfatların Allah'ın zâtının aynı olduğu" yönündeki ifadelerin (İlyas Çelebi, "Mu'tezile" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/396) onun nefis/zât tabirini kullanmaktan kaçındığı düşünüldüğünde isabetli olmadığı söylenebilir.

<sup>22</sup> Allah için kullanılan *nefs* ve *zât* tabirlerini reddetmesinin diğer muhtemel sebeplerini şöyle sıralayabiliriz: i) Allah'ın gaybî bir varlık olması sebebiyle Allah için kullanılan zât tabirinin ne manaya geldiğinin tam olarak bilinmeyeceği (Abrahamov, "Abbâd ibn Sulaymân on God's Transcendence", 111). ii) Özellikle nefis kavramının özünde belirli cisimler için (Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî (el-Fırak ğayru'l-İslâmiyye)*, 5/253) ve yer yer "ceset ve beden" anlamında (Ulvi Murat Kılavuz, "Kelâmî Tartışmalar Bağlamında Molla Fenârî'de Esmâ-i Hüsnâ", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu*, ed. Tefik Yücedoğru vd. (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2010), 303-304) kullanılması sebebiyle cisim için kullanılan bir tabirin Allah'a yaklaşmayacağı. iii) Nefis kavramının erken dönemde insanın bir karşılığını ifade etmesi ve zât ve nefis kavramlarının yaratılmış varlıklar için de kullanılması hasebiyle kullanılan bir kavram/ismin, isimlendirilen varlık hakkında gerçek bir anlama delalet etmesi gerektiğini savunan dil teorisi. Burada belirtmeliyiz ki -her ne kadar İslâm dünyasında dilin kökenine dair tartışmaların hangi vakit gündeme taşındığı bilinmese de (Cemalettin Erdemci, *Mütekeaddimin Kelamında Nassı Anlama ve Aşırı Yorum* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 84)-

### 3. Allah'ın İsimleri

Allah hakkında kullanılan nitelermeler için sıfat tabirini kullanmaktan imtina eden Abbâd, bunları isim olarak nitelemiş ve bu isimler hususunda kendine özgü bir tasnif ortaya koymuştur:

1. “Âlim, kâdir, hayy, semî, basîr, kadîm, ilâh” gibi Allah'ın ne fiilinden ne de başkasının fiilinden kaynaklı isimleri.
2. “Hâlık, râdî, bârî, mufaddıl, muhsin, mun'im” gibi Allah'ın kendi fiilinden kaynaklı isimleri.
3. “Ma'lûm, med'uvv” gibi Allah'ın kendi fiilinden olmayıp, başkasının fiilinden kaynaklı isimleri.<sup>23</sup>

O, Mu'tezile'nin genel tavrı doğrultusunda, Allah'ın âlim, kâdir ve hayy olduğunu söylemiş, ancak mastar kalıbındaki meânî sıfatlarına net bir şekilde karşı çıkmıştır.<sup>24</sup> Nitekim “Allah, âlimdir fakat bir ilimle değil.” der ve Allah'ın “ilimsiz âlim, kudretsiz kâdir, hayatsız hayy” olduğunu söylemiştir.<sup>25</sup> Yine bu minval üzere, “Allah'ın ilmi vardır.’ ibaresi kullanılır mı?” sorusuna karşılık böyle bir şeyin doğru olmadığını açıklamış ve “Allah'ın bir ilmi vardır (lehû 'ilm<sup>im</sup>).”, “Allah ilim sahibidir (ennehû zû 'ilm<sup>im</sup>).” veya “Allah bir ilimle âlimdir (ennehû 'âlim<sup>im</sup> bi'ilm<sup>im</sup>).” şeklindeki kullanımları reddetmiştir. Fakat bunun yanında “Allah'ın bir ilmi yoktur (lâ 'ilme lehû), denilir mi?” sorusuna cevaben -Allah'ın tamamen âtil bir varlık olduğu düşüncesinden uzak durmak adına- böyle bir ifadenin kesinlikle hatalı olduğunu da beyan etmiştir.<sup>26</sup> Eğer Allah Teâlâ bunları isim olarak kendisi hakkında kullanmışsa bunların kuru/salt isimlendirmelerden öte bir mânâ karşılığı olması gerekmektedir ki onun bu düşüncelerde olduğu şu üç temel husustan anlaşılmalıdır: Öncelikle “Allah

teolojiyi ilk kez dil teorisine yerleştiren Abbâd (van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 4/21), dilin kaynağı ile ilâhî isimler arasında sıkı bir ilişkiyi benimsemiştir. Zira Abbâd'ın mana-lafız arasındaki “zorunluluk” ilkesini benimsemesi (Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fikh*, nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 1/181), bir yandan hakikatin mecaza dönüşmesini ya da mecazın hakikate dönüşmesini kabul etmeyerek isimlerdeki değişimin müsemmâda bir değişimi de gerektirdiğini ifade ederek isim-müsemmânın aynılığını kabul etmesine (Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed b. Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, nşr. Daniel Gimaret (Kahire: el-Ma'hedü'l-Ferensî, 2009), 1/205; Ebû Reşîd Sa'îd b. Muhammed en-Nisâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, nşr. Ma'n Ziyâde - Rıdvân es-Seyyid (Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979), 161-162), bir yandan da Allah'ın isimleri değiştirmesinin (*kalbü'l-esmâ*) hikmete ve adalete aykırı olduğu (Ka'bî, *Makâlât*, 337) temeline dayalıdır.

<sup>23</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 2/499. Bu isimlendirmelerde Abbâd'ın, Basra ekolünün genel tavrına uygun bir şekilde Allah'ın isimlendirilmesinde kıyâsî metodu benimsemiş olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim naslarda doğrudan doğruya geçmiş olmasa dahi Allah'ın kendisinin ortaya koyduğu fiiller dolayısıyla (ii) yahut kendisinin konu edildiği başkasından kaynaklı fiillerde (iii) gördüğümüz üzere birtakım isimlerde bu durum görülmektedir. Yine onun, kıyâsî metodu benimsediğine dair kanaati destekleyen diğer bir kanıt ise ona göre Allah'ın isimlendirilmesi konusunda ümmetin ittifağının (*icmâ*) bir delil teşkil etmesidir; bk. Eş'arî, *Makâlât*, 2/498.

<sup>24</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 1/165-166; 2/499.

<sup>25</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 1/166.

<sup>26</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 2/497.



âlimdir.” demek bir bilinene (*ma'lûm*), “Allah kâdirdir.” demek bir güç yetirilene (*makdûr*), “Allah basîrdir.” demek bir görülene (*mübsar*) işaret etmektedir.<sup>27</sup> Böylelikle o, isimlerin taalluk ettiği şeylere ilişkin bir mânâyâ dikkat çekmektedir. İkinci argüman “biliyor (*ya'lemu*)”, “güç yetiriyor (*yakdiru*)” gibi fiil kalıbındaki kullanımların Allah’ın sıfatları olduğunu söylemesidir.<sup>28</sup> Üçüncü argüman ise “Allah’ın ilmi yoktur, sözü hatalıdır.” şeklindeki beyandır. Böylelikle o, tevhid ve tenzihe olan vurgusu sebebiyle Allah’ın bilen olma vasfını her ne kadar “Allah zâtıyla âlimdir.” ya da “Bir ilimle âlimdir.” gibi ifadelerle ortaya koymaktan geri dursa da “Allah hakkında kullanılan tüm isimler de böyledir.”<sup>29</sup> diyerek, aslında her ismin bir mânâ karşılığının Allah’ta var olduğunu zımnen kabul etmiş olmaktadır.<sup>30</sup> Allah’ın isimlerine dair yapmış olduğu tasnifteki Allah’ın ne kendi fiilinden ne de başkasının fiilinden kaynaklı isimlerinin bu doğrultuda olduğunu söylemektedir.<sup>31</sup>

Görülüyor ki Abbâd, zât kavramını kullanmaksızın hem taaddüd-i kudemâyı çağrıştırmayacak hem de Allah’ı ta’tîlden uzak tutacak nominalist bir yaklaşımla genel hatlarıyla şu cümlede görülen prensibi benimsemektedir: “Allah ilimsiz âlimdir, Allah’ın âlim oluşu bir isim ispatı olup, onun âlim olması bilinene dair bir bilgiye işaret eder.”<sup>32</sup> Onun, meânî sıfatları olarak kabul ettiğimiz mastar kalıbındaki sıfatların ezelîliğinden doğan problemi böylece aştığı söylenebilir.<sup>33</sup>

Abbâd’ın tenzihçi yaklaşımı, Allah’ın hakikî mânâda alîm, kâdir, semî, basîr olduğunu kabul eden Mu’tezile’nin genelinin söylemine muhalif biçimde, Allah Teâlâ’nın *fi hakikati’l-kıyâs* (kıyasın gerçek anlamıyla) âlim, kâdir, hayy vs. olmadığını öne sürmesinde de kendini göstermektedir.<sup>34</sup> *Fî hakikati’l-kıyâs* tabiri ile Allah’a bu gibi isimlerin yüklendiği önermelerin aksi yapıldığında, önermedeki konu ve yüklem aynı kapsayıcılıkla yine birebir örtüşmesini kastettiği anlaşılmaktadır.<sup>35</sup> Mesela “Allah *fi hakikati’l-kıyâs* alîmdir.”

<sup>27</sup> Eş’arî, *Makâlât*, 1/166; 2/497.

<sup>28</sup> Eş’arî, *Makâlât*, 2/497.

<sup>29</sup> Eş’arî, *Makâlât*, 2/497.

<sup>30</sup> Eş’arî, Abbâd’ın taraftarlarının da zâtî sıfatlara dair görüşünü Abbâd’ın görüşüne benzer şekilde “Allah’ın ne ilmi, kudreti vs. vardır, ne de yoktur.” şeklinde olduğunu belirtir; bk. Eş’arî, *Makâlât*, 1/188-189.

<sup>31</sup> Eş’arî, *Makâlât*, 2/166.

<sup>32</sup> Eş’arî, *Makâlât*, 1/166, 173; 2/497: “kavlî ‘âlim<sup>in</sup> isbâtü ism<sup>in</sup> lillâh, ve ma’ahû ‘ilm<sup>in</sup> bi-ma’lûm<sup>in</sup>...”

<sup>33</sup> Daiber’e göre Abbâd, tenzihçi teoloji gerekçesiyle ilâhî sıfatların sadece dilin birer göstergesi olduğunu ve sıfatlar hususunda isim-müsemmâ ayniyetini reddettiğini belirtir. Onun ifadesiyle, bu açıklama tarzı “negatif teoloji”yi sezindirmektedir ki bunun sebebi Kur’ân’ın ortaya koyduğu Allah’ın sonsuzluğu ve aşkınlığının, insan dili ve düşüncesi açısından ancak tam/mükemmel olmayan bir tarzda idrak edilebileceği anlamına gelmektedir; bk. Hans Daiber, *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures: A Historical and Bibliographical Survey* (Leiden – Boston: Brill, 2012), 68.

<sup>34</sup> Eş’arî, *Makâlât*, 1/183; 2/496.

<sup>35</sup> Abbâd’ın, kadîmin kıyasın gerçek anlamıyla (*fi hakikati’l-kıyâs*) ezelî (*lem yezel*) olduğu yönündeki beyanı (Eş’arî, *Makâlât*, 2/497; krş. Eş’arî, *Makâlât*, 2/517), bu tespiti destekleyici mahiyette görünmektedir. Ona göre bu husustaki kıyas, döndürülebilir bir kıyastır (*yen’akisü*) ve ezelî olan varlık (*lem yezel*) kadîmdir ve kadîm olan varlık da ezelîdir (Eş’arî, *Makâlât*, 1/183). Dolayısıyla *lem yezel* ve kadîm birbirine eşdeğer manadadır. Bir diğer örnek ise *fi hakikati’l-kıyâs* insanın beşer, beşerin insan olduğunu söylemesidir ki (Eş’arî, *Makâlât*, 2/330) bu ifade, *fi hakikati’l-kıyâs* tabirinin birbirlerinin anlamlarını tam karşılayan mefhumlar için kullanıldığının göstergesidir. Ayrıca bk. Arthur Stanley Tritton, *İslâm Kelâmı*, çev. Mehmet

denilemez; zira mutlak bir doğruluk ve örtüşme arayışıyla önermenin konusu ve yüklemi yer değiştirdiğinde (*aks*), bu iki önerme doğrultusunda “Allah = âlîm” ve “âlîm = Allah” hükmünün de kabul edilmesi zorunlu bir sonuç olarak ortaya çıkacaktır.<sup>36</sup> Böylece Allah *fi hakikati'l-kıyâs* âlîm kabul edildiğinde O'ndan başka bir âlîm, hayy veya kâdirden kesinlikle bahsedilemeyecektir.<sup>37</sup> Böylece o Allah'ın bilmesinin yanında insanın da bilmesini temellendirmeye çalıştığı görülmektedir.<sup>38</sup>

Abbâd, Allah'ın isimlerinin birbirine indirgenmesine de karşı çıkmaktadır. Allah Teâlâ'nın, semî ve basîr isimlerini Bağdat Mu'tezilesi O'nun âlim oluşuna,<sup>39</sup> Basra Mu'tezilesi ise O'nun müdrîk oluşuna indirgemektedir.<sup>40</sup> Abbâd ise “Semî isminin anlamı basîr de değildir, âlim de değildir; semî ve basîr demek işitilen ve görülen şeyleri bilen (*âlim*) anlamına gelmez.” şeklindeki ifadesiyle Basra ve Bağdat Mu'tezilesi'nin indirgeme görüşlerini

Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983), 117 (dip. 560): “evrilebilir önerme”; Abrahamov, “‘Abbâd ibn Sulaymân on God's Transcendence”, 118.

<sup>36</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 1/183; 2/496.

<sup>37</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 1/183. Eş'arî *fi hakikati'l-kıyâs* hususunda bir başka yerde Abbâd'a muhalif bir biçimde İbnü'l-Eyâdî'yi (ö. ?) zikreder ve Allah'ın mecazen âlim, kâdir olduğunu, *fi hakikati'l-kıyâs* âlim ve kâdir olmadığını söyler; bk. Eş'arî, *Makâlât*, 2/483-484. Daha önce verdiği bilgilerden farklı olarak Abbâd'a göre Allah'ın *fi hakikati'l-kıyâs* âlim, semî, basîr vs. olduğunu beyan etmesi ise Eş'arî'nin kendi verdiği bilgiler içerisinde bir çelişki manzarası uyandırmaktadır. Esasen burada ilk bakışta Abbâd'ın kendi görüşleri içerisinde böyle bir değişim ve dönüşümün gerçekleşmiş olduğu da düşünülebilir.

<sup>38</sup> van Ess, Abbâd'ın kaygısının, hem insanın hem de Allah'ın bilen oluşunun sıfatlarda özdeşliği çağrıştıracak şüphesiyle “Allah'ın zatına erişmeyen salt sözcük (*akvâl*)” olduğu şeklinde bir yoruma gittiği görülmektedir; bk. van Ess, “İslâm Kelâm'ının Mantıksal Yapısı”, çev. Hayrettin Nebi Güdekli, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, der. Recep Alpyağılı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 1/498-499. van Ess'in bu şekildeki tespiti Abbâd'ın tenzih vurgusu göz önünde bulundurulduğunda anlam açısından doğru kabul edilebilir. Ancak buna dayanak olarak gösterdiği *Makâlât*'taki (s. 498) ibarelerin bu hususa doğrudan delalet ettiğini söylemek güçtür. Zira orada Eş'arî Abbâd'dan bahisle, onun isim ve sıfat arasında bir ayrıma gittiğini belirtmekte, öyle görünüyor ki “*ya'lemü ve yakdiru ...*” gibi fiil kalıbındaki ibarelerin (*akvâl*) sıfat, “*âlim<sup>ân</sup> kâdir<sup>ân</sup> ...*” gibi isim kalıbındaki ibarelerin (*akvâl*) ise isim olduğunu dile getirmektedir. van Ess buradaki “*akvâl*” kelimesini metnin bağlamından doğrudan çıkarılamayacak biçimde “Allah'ın zatına erişmeyen salt sözcük (*akvâl*)” şeklinde bir ilave ile yoruma tâbi tutmaktadır. Ancak böyle bir ifade biçiminin, söz konusu nitelemelerin Allah hakkında hiçbir anlam karşılığı olmadığı ve bir anlamda O'nun yetkinliğine delalet etmeyen “kuru/salt isimlendirmelerden ibaret” olduğu sonucuna götüreceği dikkate alınrsa, Abbâd'ın böyle bir ifadede bulunmuş olmasının doğruluğu sorgulanmalıdır. Öte yandan Rosenthal'ın tespitine göre Nazzâm mutlak manada Allah'a bilme sıfatı atfetme yerine “bilme”yi daha selbî ve tenzihî bir tarzda almış ve bunu daha ziyade Allah'ın zâtını teyid ve O'ndan bilmemeyi (*cehl*) nefyetme amaçlı kullanmıştır. Buradan hareketle de Rosenthal, esasen Nazzâm'ın Allah'ın hakikî anlamda mı yoksa mecazen mi bilen olduğu görüşüne vardığı konusunda kesin bir tespit yapılamayacağı kanaatinde görülmektedir. Mamafih, Rosenthal'ın Abbâd'ın bu noktada Nazzâm'ı, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin de Abbâd'ı takip ettiğini söylemesi ve Abbâd'ın kullandığı “Allah için *fi hakikati'l-kıyâs* âlim denilemez.” ifadesini Abbâd'ın Allah'ın hakikaten değil mecazen bildiğini iddia ettiği şeklindeki yorumunu (Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, çev. Lami Güngören (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2003), 140) çok isabetli bulmak mümkün görünmemektedir.

<sup>39</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 2/498.

<sup>40</sup> Mânkûdîm, *Ta'lik*, 167-168.

reddetmektedir.<sup>41</sup> Hâliyle Allah'ın işitilenler (*mesmû'ât*) ve görülenlere (*mübsarât*) dair bilgisi, benzeşenler arasındaki farkı tam anlamıyla idrak edebilmesi sebebiyle ayrılmaktadır. Ancak Allah'ın semî ve basîr olduğunu söylemek, Abbâd'ın zihninde –esasen sair Mu'tezilîler'de de gördüğümüz- bir probleme yol açmaktadır: Allah'ın semî ve basîr isimleri ezeli olduğu kabul edildiğinde, bunların müteallakı olan işitilen ve görülen şeylerin de ezeli olduğu sonucunu doğurması. Abbâd, Allah'ın ezelde semî ve basîr oluşunu kabul eden Mu'tezile'nin ekseriyetinin<sup>42</sup> aksine, Allah için âlim, semî, basîr vb. isimler kullanılsa da O'nun hakkında “Ezede/Ezeli olarak semî'dir, basîrdir (*lem yezel semî<sup>an</sup> basîr<sup>an</sup>*).” denilemeyeceğini, ancak “Allah ezeli olan semî basîr'dir (*innallâhe's-semî'u'l-basîru lem yezel*).” ya da “Allah ezeli olan semî'dir (*semî<sup>an</sup> lem yezel*).” gibi bir ifadenin kullanılabilmesini savunur.<sup>43</sup> Zira ilk örnekteki tarzda bir kullanım, bu sem'a ve basara konu olan işitilen ve görülen şeylerin de ezeli olmasını gerektirecektir. Abbâd bu iddiaları ile sair Mu'tezilîler'den daha tenzihçi bir yaklaşımla Allah'ın ezeliğini muhafaza etme amaçlı “lem yezel” ifadesini Allah'ın görme ve işitme fiillerinden ayırarak doğrudan kendisine (zâtına) bağlamakta<sup>44</sup> ve böylelikle zihinde taaddüd-i kudemâ fikrinin oluşma ihtimaline hiçbir açık kapı bırakmamaktadır.

Benzer şekilde, “Allah hakkında âlim demenin anlamı kâdir denilmesinden farklı bir şeydir, Allah Teâlâ için kâdirdir denilmesi hayy denilmesinden farklı bir şeydir.”<sup>45</sup> şeklindeki beyanı da bu isimlerin Allah için farklı bir delâlete sahip olduğunun ve isimleri birbirine indirgemediğinin bir ifadesidir. Dolayısıyla Abbâd'ın hayy ismini başka bir isimle özdeşleştirmedeği son derece açıktır. Fakat yine *Makâlat*'ta geçen “Hayy ismi, kâdir anlamına gelir.” ibaresi ilk bakışta problemlili görünmektedir.<sup>46</sup> Ancak Abbâd'ın burada Allah'ın kâdir oluşuna nasıl bir anlam yüklediği üzerinden bir yol izlemek gerekmektedir. Muhtemelen onun kastı, hayy olan varlığın mutlak surette kâdir olduğunu ve âciz olan varlığın ancak ölü varlık olacağını ifade etmesiyle alakalıdır.<sup>47</sup> Dolayısıyla hayy olmanın

<sup>41</sup> Eş'arî, *Makâlat*, 1/166; 2/498: (Bir kısım Bağdat Mu'tezilesi kaydıyla).

<sup>42</sup> Mânkûm, *Ta'lik*, 174.

<sup>43</sup> Eş'arî, *Makâlat*, 1/173; 2/497.

<sup>44</sup> Abrahamov, “‘Abbâd ibn Sulaymân on God's Transcendence”, 114.

<sup>45</sup> Eş'arî, *Makâlat*, 1/166.

<sup>46</sup> Eş'arî, *Makâlat*, 2/498. Muhtemelen Bağdâdî (ö. 429/1037-38) buradaki ifadeden hareketle Abbâd'ın bu görüşünün Hristiyanlar'ın çoğunluğunun görüşü olduğunu zikretmektedir; bk. Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bagdâdî, *Usûlü'd-dîn*, nşr. Ahmed Şemseddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 62; Bununla beraber Hristiyanlar'daki bu anlayışın İslâm kelâmında doğrudan doğruya sıfatlar üzerine yürütülen tartışma ile özdeşleştirilmesi ve Bağdâdî'nin buna dayanarak Abbâd'ı itham etmesi tartışmaya açıktır. Zira Hristiyanlık'taki tartışma, teslisin üç uknumunun sıfatlar şeklinde ifade edilmesi bağlamında cereyan etmektedir. Dolayısıyla özünde bir sıfat tartışması değil Tanrı'nın mahiyetine yönelik bir anlama yorumlama biçimi olarak görülmektedir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) Hristiyanlar'ın “eşyanın yaratıcısı olan Tanrı'nın hayy ve mütekellim, onun hayatının da “Rûhu'l-Kuds” olarak isimlendirdikleri ‘ruh’ olduğunu” iddia ettiklerini aktarır. Fakat Bağdâdî'de olduğu gibi “çoğunluğun görüşü” olduğunu ifade etmeksizin bir kısmının hayatın kudret olduğunu söylediklerini belirtir. bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni (el-Firak ğayru'l-İslâmiyye)*, 5/80.

<sup>47</sup> Abbâd insan fiiliyle ilgili bir hususta “Âciz, ölüdür.” der; bk. Eş'arî, *Makâlat*, 1/240.

zorunlu bir şartı olarak kâdir olmayı göstermekte ya da kâdir olmanın bir ön şartı olarak hayy olmayı zorunlu bir şart olarak göstermektedir.

### 3.1. İlim

Allah Teâlâ'nın ilmi ile ilgili ele alacağımız ilk konu Allah'ın bir şarta bağlı olarak bilmesi mevzusudur. Abbâd ve hocası Hişâm dışında Basra ve Bağdat Mu'tezilesi'nin geneli "Allah, kâfire küfüründen dönmediği takdirde azap edeceğini, ama küfürden dönüp 'günaha meyletmeksizin'<sup>48</sup> tövbekâr bir şekilde ölürse, azap etmeyeceğini bilir." düşüncesindedir.<sup>49</sup> Burada şarta bağlı olarak bilme, Allah'ın âlim oluşuna dönük bir şey olmayıp, bilginin konusu olan objeyi (*ma'lûm*), yani Allah'ın hem şartı hem meşrûtu bilmesiyle alakalıdır.<sup>50</sup> Ancak Abbâd ve Hişâm, Mu'tezile'nin bu yaklaşımını Allah'ın bilmesini ve haber vermesini bir şarta bağlaması sebebiyle reddetmektedirler.<sup>51</sup> Bu da Abbâd'ın, şartın ma'lûmda değil, bizzat Allah'ın bilgisinde bir değişime yol açtığı kanaatini benimsediği anlamına gelir. Zira Allah'ın bir şarta bağlı olarak biliyor olması, bu bilmenin öncesinde cehl, şek/şüphe anlamına gelir ki, bu, bilginin ezeliğine ve değişmezliğine halel getirmektedir.<sup>52</sup> Bu açıdan yaklaşıldığında görülmektedir ki Mu'tezile'nin geneli ile Abbâd ve Hişâm arasında Allah'ın bilgisinin değişmezliği konusunda bir fark yoktur. Her iki taraf da bunu muhafaza etmekle birlikte Abbâd ve Hişâm daha öte bir tenzih vurgusu sergileyerek, Allah'ın ilminde değişikliği hissettirecek bir vehmi dahi kabul etmemektedir.

Bir şeyin varlık sahasına çıkmadan önce Allah tarafından bilinip bilinmeyeceği mevzusu da doğası gereği ilim başlığı altındadır. Abbâd'ın konuya ilişkin ortaya koyduğu kanaati şöyledir:

Allah, bilinenleri (*ma'lûmat*), eşyayı, cevherleri, renkler, hareketler ve tatlar gibi tüm araz türleri dâhil olmak üzere arazları, fiilleri, yaratmayı (*halk*) ezeli olarak bilir. Ancak Allah, cisimleri, fiillerin sonuçlarını (*mef'ûlât*), mahlûkâtı, te'lîf edilmişleri (*mü'elleft*) ezeli olarak bilmez. Bilgiye konu olan şeyler (*ma'lûmât*) var olmadan önce Allah'ın ma'lûmâtıdır, kudrete konu olan şeyler (*makdûrât*) var olmadan önce Allah'ın makdûrâtıdır [O'nun kudreti kapsamındadır] ve Allah, bu makdûrâta kâdirdir. Eşya var olmadan önce eşyadır, arazlar var olmadan önce arazlardır, fiiller var olmadan önce fiillerdir, cevherler var olmadan önce cevherlerdir. Ancak "Cisim var olmadan önce cisimdir, yaratılmışlar (*mahlûkât*) var olmadan önce mahlûkâttır, fiillerin sonuçları (*mef'ûlât*) var olmadan önce mef'ûlâttır." denilemez. Bir şeyi yapmak (*fi'lü's-şey*) o şey[in zâtından] başka bir şey (*ğayruhû*) ve yine bir

<sup>48</sup> el-Mâ'ide 5/3.

<sup>49</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 1/182; Daha geniş bilgi için bk. Metin Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 80-83.

<sup>50</sup> İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, Kâdî Abdülcebbar'a izafetle nşr. J. J. Houben (Beyrut: el-Matba'atü'l-Kâtûlikîyye, 1965) 1/120; a.mlf., *Tezkire*, 2/635.

<sup>51</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 1/182-183; İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 1/120; a.mlf., *Tezkire*, 2/635.

<sup>52</sup> Bu konuda Abbâd'ın kaygısı ve İbn Metteveyh'in (ö. V./XI. yüzyılın ortaları) ona yönelik eleştirisinin detayları için bk. İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 2/120; Şerhu *Kitâbi't-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz* = *An Anonymous Commentary on Kitâb al-Tadhkira by Ibn Mattawayh*, faksimile neşre haz. Sabine Schmidtke – Nasrullah Pürcevâdî (Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2006), 160<sup>b</sup>-161<sup>a</sup>.

şeyi yaratmak da (*halkuhû*) o şey[in zâtından] başka bir şeydir. “Şu mevcut olan şey, daha önce var olmayan (*lem yekûn mevcûd<sup>en</sup>*) şey midir diyorsun?” diye sorulduğunda “Ben bunu söylemiyorum.” der. “Peki, o zaman bunun dışında bir şey midir diyorsun?” sorusuna da “Bunu da söyleyemem.” der.”<sup>53</sup>

Bu pasajda Abbâd, eşya hakkında “ezelî ilme konu olabilecek yön” ve “fiilî olarak varlığa geldiği yön” şeklinde ikili bir ayrıma gitmekte ve bunların aynı şey olmadığını ifade etmektedir. Ezelî ilme konu olmayanlar olarak sıraladıklarının, zaman içerisinde meydana gelen olgulardan (*mef’ûlât, mü’ellefât, mahlûkât*) müteşekkil olduğu açıktır. Doğası gereği zamanla kayıtlı olan olgulara yönelik bilginin de zaman içerisinde oluşması gerektiği düşüncesi, onların ezelî olarak bilinmeyeceği sonucuna varılmasını gerektirmiştir. Zira “Yaratılmışlar (*mahlûkât*) var olmadan önce mahlûkattır, yapılmış olanlar (*mef’ûlât*) var olmadan önce mef’ûlâttır denilemez.” ibaresi de buna işaret etmektedir. Bu düşünce, temelini, eşyaya ezelîlik atfedilmemesi gerektiği ilkesinden alır. Aynı şekilde yukarıda bahsi geçen “Cevherler var olmadan önce cevherlerdir, eşya var olmadan önce eşyadır, ma’lûmât var olmadan önce ma’lûmâttır, maddûrât var olmadan önce maddûrâttır.” görüşü, daha sonra vukû bulacak şeylerin ezelde varlığı manasında anlaşılmaya müsaittir. Dönemin varlık anlayışından hareketle Abbâd’ın, cismin nelerden mürekkep olacağını (cevher, araz) bilmek ile bunların vücuda getirilmiş hâlleri (*mahlûkât, mü’ellefât*) arasında bir ayrıma gittiği söylenebilir. Buradan hareketle ona göre ma’lûm, olmuş şeklinde bir ma’lûm değildir; ileride olacağını, bilgiye konu olması açısından ma’lûmdur. Dolayısıyla Abbâd’a göre varlığın bilgisi, ezelî bilginin konusu iken; yani van Ess’in deyimiyle “Tanrı bunları potansiyel olarak biliyorken;<sup>54</sup> bizzat varlığa gelmiş hâli ise ilahî iradenin konusudur.” denilebilir.<sup>55</sup>

Konunun zorluk noktası aynı pasajın devamında Abbâd’ın Allah’ın mahlûkâta ve ma’dûma yönelik bilgisini ele aldığı ve metinde düşüklüğün bulunduğu yerde ortaya çıkmaktadır:

Mahlûkât yok iken sonradan var oldu, onun bir gerçekliği/hakikati yoktur.” derdi ve diğer insanların dediği gibi “Mahlûkât yoktu, sonra (*ba’d*) var oldu.” [düşüncesine] karşı çıkar. Muhdesin gerçekliği, mef’ûl olmaktır.” derdi.<sup>56</sup>

Buradaki ifade müphemliğini korumakla birlikte, ilk bakışta İbnü’r-Râvendî’nin öne

<sup>53</sup> Eş’arî, *Makâlât*, 1/158-159; 2/495. Sonraki dönem kelâm literatüründe “Mu’tezile’den birtakım kimselerin, Allah’ın bilinenleri tafsîlî olarak değil, mücmel biçimde bildiği” görüşüne kail oldukları iddiasında bulunulmasında Abbâd’ın böyle bir ayrıma gitmesinin dayanak teşkil etme ihtimaline dair bk. Ulvi Murat Kılavuz, V.-VI. Yüzyılda Tartışmalı Bir Hanbelî: İbnü’z-Zâğûnî ve Sıfat Anlayışı (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 111 (dip. 189).

<sup>54</sup> van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 4/24.

<sup>55</sup> Müttekaddim dönem Mu’tezilesi’nin fiil-mef’ûl ayrımına yönelik düşüncelerinin Sünnî kelâmına miras kaldığını, dolayısıyla Eş’arîler ile Mâtürîdîler arasındaki tekvîn-mükevven tartışmasına sebebiyet verdiğini ve elimizdeki verilerden hareketle Abbâd’ın Mâtürîdî’den (ö. 333/944) önce tekvîn-mükevven ayrımına gittiğini söylemek mümkün görünmektedir.

<sup>56</sup> “وكان يقول... والمخلوقات كانت بعد أن لم تكن (؟) ولا أن حقيقته إنه لم يكن ثم كان كما يقول سائر الناس وكان يأبي ذلك ويقول إن حقيقة المحدث “إنه مفعول” bk. Eş’arî, *Makâlât*, 2/495-496. *Makâlât*’ın tashihini yapan Hellmut Ritter, burada metinde düşüklük olduğunu ve ikna edici bir düzeltme ortaya koymakta başarılı olmadığını ifade etmektedir.

sürdüğü üzere<sup>57</sup> sanki âlemin (*mahlûkât*) ezeliği anlayışı dikkat çekmektedir. Ancak *Makâlât*'ın yazmaları ve diğer kaynaklardan yola çıkarak Abbâd'ın kanaatinin ne olduğunu doğru bir şekilde ortaya koymamız gerekmektedir. Nitekim *Makâlât*'ın yazma nüshalarında yukarıdaki ifadelerin aksine Abbâd'ın “Mahlûkât var olmadan önce (*kable*) [...] idi.”<sup>58</sup> ifadesi ile birlikte, onun “ma'dûm, bir şey olmadığından bilinmesinin caiz olmadığı”<sup>59</sup> ve Allah Teâlâ'nın -muhtemelen ma'dûm'a- “kûn” demediği<sup>60</sup> şeklindeki verilerden yola çıkarak Abbâd'ın ma'dûm hakkındaki kanaati şu şekilde ifade edilebilir: Allah Teâlâ'nın ezeli bilgisinde var olan her şey mevcut olduğu için onun bilgisinde bir yokluktan/olmayacak olandan (*ma'dûm*) bahsetmek mümkün değildir. Zira Allah Teâlâ'nın ezeli bilgisi her şeyi kuşattığı için O'nun bilgisinde ma'dûma yönelik bir durum söz konusu değildir. Varlıksal olarak ma'dûm var olmadığı için de Allah bir şeye “kûn” diyecek değildir. Dolayısıyla İbnü'r-Râvendî'nin Abbâd'a nispet ettiği “Mevcut, ma'dûm değildir.” ifadesi, var olanın ezeli varlığı değil,<sup>61</sup> aksine ma'dûmun var olmamasıyla ilişkili yani Abbâd, ma'dûmu şey olarak

<sup>57</sup> Hayyât, *İntisâr*, 91; İbnü'r-Râvendî burada Abbâd'ın “yeryüzünde mevcut olan her şeyin, hiçbir surette ma'dûm olmadığını” söylediğini, zira “mevcudun, ma'dûm olmadığı, önceden ma'dûm olmadığı gibi, asla da ma'dûm olmayacağı” düşüncesinde olduğunu iddia etmektedir.

<sup>58</sup> “وكان يقول... والمخلوقات كانت قبل أن لم تكن ولا أن حقيقته إنه لم يكن مكان (؟) كما يقول سائر الناس وكان يأبي ذلك ويقول إن حقيقة الحدث “به إنه مفعول” bk. Eş'arî, *Makâlât* (Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2363), 343; a.e., (Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Arabe 1453), 163<sup>b</sup>.

<sup>59</sup> Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir el-Makdîsî, *Kitâbü'l-Bed' ve't-târih* (Mısır: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.), 5/143. Makdîsî aynı yerde her ne kadar Abbâd'ın “Allah ezelde, eşyayı olmazdan önce bilirdi.” düşüncesinde olmadığını söylese de bu bilgi *Makâlât*'taki “Allah ezelde eşyayı bilir.” düşüncesiyle çelişmektedir; krş. Eş'arî, *Makâlât*, 1/158-9; 2/495. Şey tabirine varlıksal değil de bilgisel açıdan yaklaşıldığında Wisnovsky'in Abbâd'ın şey hakkındaki görüşünün “şey, henüz varlığa gelmeden önce de bir şeydir” şeklindeki tespiti doğru görülmemektedir; bk. Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizîği*, çev. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 194.

<sup>60</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 2/364.

<sup>61</sup> İbnü'r-Râvendî Abbâd'ın mezkûr ifadelerinden yola çıkarak onun açıkca “cisimlerin kadîm olduğunu” söylediğini iddia eder; bk. Hayyât, *İntisâr*, 91. Fakat İbnü'r-Râvendî'nin yapmış olduğu yorumdan öte bir şey değildir, zira ona göre mevcut yaratılışın hiçbir evresinde ma'dûm olmadığına göre bunların ezeli bir yönü olması gerektir. Oysaki yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Abbâd, bırakın varlığın bir şekilde ezeli olmasını, Allah'ın ezeli bilgisinde bile bir şeyin varlığa gelmezden evvel malûm olmayacağını ifade etmektedir. Ayrıca aynı yerde Hayyât'ın (ö. 300/913 [?]) savunusu da görülmektedir. Hayyât, İbnü'r-Râvendî'nin Abbâd'a nispet ettiği “cisimlerin kadîm oluşu” görüşünü reddederek, Abbâd'ın, “muhtesin yok iken var olduğu” düşüncesini benimsediğini ve buradan hareketle Abbâd'ın “Mevcûdât, yokken var olan muhtesâtandır.” görüşüne kail olduğunu söyler. Böyle söylemek suretiyle aslında Abbâd'ın cisimlerin kadîm oluşu görüşünden ayrıldığını da dile getirir. Çünkü yaratılmış şey yokluktan sonra olan bir şeydir, daha önce ma'dûm olmayan şey, yokluktan sonra varlığa çıkmış değildir; bk. Hayyât, *İntisâr*, 91. Abrahamov ise Hayyât'ın bu savunusunu mezhebî aidiyet gereği yaptığını belirterek onun vermiş olduğu bilgileri bir kenara bırakır ve İbnü'r-Râvendî'nin fikrinden iz sürerek Abbâd'ın -Aristocu bir yaklaşımla- “Allah'ın dünyayı illetsiz yaratması sebebiyle eşyanın Allah ile var olduğu kanaatinde olduğunu” belirtir. Bu tezlere binaen Abrahamov, Abbâd'ın cevherlere dair görüşünün ise Platon'un yaratılıştaki var olan ezeli eşyanın rolü düşüncesindeki kadîm şeyleri hatırlattığını ifade eder ve Ritter'in düşüklüğü ifade ettiği yerde “*Muhtesin gerçek anlamı onun mefûl olmasıdır, der. Diğer insanların dediği gibi 'Onun bir hakikati yoktur, muhtesin yok iken sonradan olandır.' sözünü reddederdi.*” şeklinde bir düzeltmeye giderek, Abbâd'ın bütün eşyanın kadîmliğine inanmak ile cevherlerin, arazların, eşyanın ve diğer şeylerin var olmasının kadîmliğine inanmak arasında tereddüt ettiği belirtilir. Böylelikle Abrahamov, Abbâd'ın neoplatonik anlamda kadîm varlıkları fânî

kabul etmediği için buna ma'dûm dememektedir. Zira ma'dûmun var olduğunu söylemesi hâlinde bilfiil yaratılmış şeylerin daha öncesinde var olduğunu kabul etmiş olacaktır ki bu Abbâd'ın kurmuş olduğu teolojik çatının çökmesi anlamına gelecektir.

Abbâd mahlûkâtın “Allah'ın ezeli ilminde varlığa gelmeden önce bir değer” ve “bilfiil yaratılıp varlığa gelmeden önce olmayan şey” şeklinde iki uçlu bir anlayış benimesediğini ifade etmiştik. Buradan hareketle *halk*, yaratmayı bilme manasında iken, *fi'l* ise bizzat yaratma demektir. Öyleyse *muhdes*, bilfiil yaratılan şey yani me'ûldür. Ayrıca *hakikat* ile kastedilen “bilginin konusu olabilmek” olarak takdir edilirse ifadeyi Abbâd'ın çizgisi doğrultusunda şöyle yeniden kurgulamak mümkün olabilecektir:

“Mahlûkât var olmadan önce bir şey değildi.” derdi; fakat diğer insanların dediği gibi “Mahlûkâtın hakikati yoktur, [bilgisel olarak da] yoktu, sonradan var oldu.” görüşünü reddeder. Ve Abbâd, muhdesin gerçekliğinin me'ûl [bilfiil yaratılan şey] olduğunu söylerdi.”<sup>62</sup>

Ancak bu durumda da şu noktada bir zorluk ortaya çıkmaktadır: Ezeli ilme konu olmayan şeyler “Allah'ın eşyayı ezelde bilmesi” ifadesinin de gerektirdiği üzere bir şekilde ezeli ilmin kapsamına alınmalıdır; fakat bu nasıl izah edilecektir? Zira bunlar ezeli ilmin kapsamına alınamıyorsa, bunlara yönelik bilginin hâdis olduğu kabul edilecektir. Açıkçası Abbâd, bu aşamada açık ve net bir görüş ortaya koy(a)mamıştır. Şayet bunların, yani zaman içerisinde ortaya çıkan olguların ezeli ilimde var olan şeyler olduğunu söylese, bu olguların da ezeli olduğunu kabul edecektir ki Abbâd bunu tenzihî tavrı gereği kabul edemez. Abbâd'ın, “Şu mevcut olan şey, daha önce var olmayan (*lem yekün mevcûd<sup>en</sup>*) şey midir diyorsun?” diye sorulduğunda “Ben bunu söylemiyorum.” demesi, belli bilinirliklerin kabulü dolayısıyla buna işarettir. Zira bu yaratılanların daha önce var olmayan şeyler (ezeli ilimde bulunan şeyler) olduğunu söylerse fiilen sonradan var olan şeylere ezeli atfedilmesini gerektirecek düşünceyi (yaratılanların ezeli ilimde var olduğunu) reddetmektedir. Dolayısıyla, Abbâd'ın çabaları yukarıda izah ettiğimiz yönde olsa da, onun rasyonel çabasının eldeki veriler çerçevesinde net olarak ortaya konulmadığını da

olanlara karşılık düşünmüş olabileceği ihtimaline değinir; bk. Abrahamov, “Abbâd ibn Sulaymân on God's Transcendence”, 114-117. Abrahamov'un görüşünü takiple Güzeşte de benzer şekilde Abbâd'ın Yunan düşüncesinden ilham alarak âlemin iki safhadan meydana geldiği kanaatinde olduğunu; ilk varlık sahasının ezelden beri Allah ile birlikte olan şeyler ve mahiyetler olup, bunların varlığa bürünmüş ancak görülebilir şeyler olmadığını; diğeri ise şu anki âlemin hâli, yani birinci aşamadaki varlıklarla birlikte var olan ve Allah'ın ilk safhadaki şeylere ve mahiyetlere “*kün*” lafzı ile bütün varlığın meydana gelmesi olduğunu savunduğunu öne sürer. Fakat buradaki “*kün*” lafzı varlığın yokluktan meydana getirilmesi değil (var olandan varlığa getirilmesidir). Buradan hareketle Güzeşte, Abbâd'ın gayesinin Allah'ın bilgisel açıdan dahi olsa ikinci varlık sahası ile hiçbir irtibatının bulunmadığını ortaya koymak olduğunu söyler. Böylece Abbâd'ın kelâmcı gruplardan uzaklaşıp İslâm filozoflarına yaklaştığını iddia eder; bk. Güzeşte “Endişehâ-yi Tenzihî-yi 'Abbâd b. Süleymân”, 247, 252-253. Fakat Güzeşte'nin de ifade ettiği gibi felsefe şeyler ezeli varlıklar olup Tanrı'nın zâtıyla birdir. Oysa Abbâd, yaratılmış olan me'ûlâtın ezeli olmayıp fiilen ezeli olduğunu ve me'ûlün (yaratılanın) ancak yaratıldığı anda muhdes olduğunu belirtmektedir.

<sup>62</sup> “كان يقول... والمخلوقات كانت قبل أن لم تكن [لا شيئاً] ولا أن حقيقته لم يكن ثم كان كما يقول سائر الناس وكان يأبي ذلك ويقول إن حقيقة المحدث إنه مفعول”

söylemeliyiz. Onun bilgiye dair yaptığı ikili ayrım, tevhid ve insan özgürlüğü endişesinden kaynaklanmaktadır. Öyle görünüyor ki derin ve çözümlü zor konularda bu tür müphemlikler erken dönemden itibaren bir vakıa olarak gündemdedir.

### 3.2. Kudret

İlim bahsinin bir devamı olarak ilim-kudret ilişkisi konusunda Abbâd, “Allah’ın, olacağını bildiği şeyi yaratmaya (*tekvîn*) kâdir” olduğunu temel bir ilke olarak ortaya koymakta, bir yandan da “Allah’ın olmayacağını bildiği şeyi yaratmaya kâdir olmadığını (*mâ ‘alime ennehû lâ yekûnü lâ ekûlü innehû kâdir<sup>im</sup> [‘alâ] en yükevvine*)” söylemekte, ancak -kuvvetle muhtemeldir ki Allah’ın kudretine halel getirmemek adına- “Allah’ın [olmayacak bir şeye] kâdir olduğu (*kâdir<sup>im</sup> ‘aleyh*)” kaydını özellikle düşmektedir.<sup>63</sup> Bu şekilde mutlak mânâda “kâdir olmak” ile “yaratmaya kâdir olmak” arasında bir ayrıma gitmekle Allah’ın bilgisinin değişmezliğini koruma kaygısı sergilemekte ve Allah’ın bir şeyin gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesi yönündeki bilgisi ile kudreti arasında bir uyumsuzluk görüntüsünün ortaya çıkmamasını garanti altına almaktadır. Bilgi konusunda “Allah’ın [olmayacağını bildiği] şeyi bildiğini (*‘âlim<sup>im</sup> bi-hî*)” söyleyip, “Bunun olacağını bilir (*innehû ‘âlim<sup>im</sup> bi-ennehû yekûnü*).” demekten imtina etmesi<sup>64</sup> benzer bir yaklaşımın sonucudur. Zira ona göre “Allah’ın olmayacağını bildiği şeyi yaratmaya kâdir olduğunu” söylemenin, “bu şeye kâdir olduğu ve son tahlilde bunun gerçekleşeceği/bunu yaratacağı” anlamına geldiği anlaşılmaktadır. Nitekim o, kendisine yöneltilen “Allah yapmayacağını bildiği bir şeyi yapar mı (*hel yef’alü’llâhü mâ ‘alime ennehû lâ yef’alühü*)?” sorusuna, bunun imkânsız olduğu cevabını vermektedir.<sup>65</sup> Abbâd’a göre “Allah’ın olmayacağını bildiği bir şeyin olması/gerçekleşmesi câizdir (*yecûzü*).” sözü tıpkı “Allah’ın olmayacağını bildiği şey olur.” demek gibidir. Çünkü ona göre câizdir (*yecûzü*) sözü, ihtimalliliği barındırmayacak bir şekilde gerçekleşmeyi (*yekûnü/cevâz*) ifade eder.<sup>66</sup> Yine bu düşünceye paralel olarak Abbâd,

<sup>63</sup> Eş’arî, *Makâlât*, 1/203; 2/560; Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî (et-Ta’dîl ve’t-tecvîr)*, 6(1)/126-127; Ebü’l-Hüseyn el-Basrî, *Tasaffuhu’l-edille*, 115. İbnü’l-Melâhimî, *Mu’temed*, 599. Ka’bî, *Makâlât*, 265; Ebü Sa’d el-Muhassin b. Muhammed el-Hâkim el-Cüşemî, *‘Uyûnü’l-mesâ’il fi’l-usûl*, nşr. Ramazan Yıldırım (Kahire: Dâru’l-İhsân, 2018), 67; Râzî, *er-Riyâzü’l-mûnika fi ârâ’i ehl-i’l-ilm*, nşr. Es’ad Cum’a (Kayravan: Menşûrâtü Külliyyeti’l-Âdâb ve’l-Ulûmî’l-İnsâniyye, 2004), 113. Öte yandan bir kısım Şîî kaynaklar Abbâd’ın bu ifadelerine ek olarak “Allah’ın bilgisinde var olanın meydana gelmesinin Allah için zorunlu (*vücûb*), bilgisinde olmayanın meydana gelmesinin imkânsız (*imtinâ*) olduğunu ve zorunlu olanla imkânsız olanın kudrete konu olmadığı” kanaatini aktarır; bk. Ebü Ca’fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, *Telhîsu’l-Muhassal*, nşr. Andullah Nûrânî (Tahran: Haidari Press, 1980), 301: “*fe-innehû ze’ame ... el-vâcib ve’l-mümteni’ ğayru makdûr<sup>im</sup>*”; Cemâlüddîn el-Hasan b. Yûsuf İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü’l-yakîn fi usûli’l-dîn*, nşr. Ya’kûb el-Ca’ferî el-Merâğî, (Kum: Dâru’l-Üsve, h. 1415.), 265: “*fe-innehû kâle: ma’lûmu’llâhi te’âlâ, in kâne hüve’l-vukû’u vecebe, ve in kâne’l-‘ademü imtene’a, ve hüma yünâfiyâni’l-kudrate*”. Kâdî Abdülcebbar ise bunu doğrudan Abbâd’a nispet etmez fakat isim vermeden getirmiş olduğu eleştirilerde bir sonuç olarak “kâdirden kudretin mutlak manada nefyedilmesine götürdüğü” şeklinde yorumlar; bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî (et-Ta’dîl ve’t-tecvîr)*, 6(1)/128, 135-136.

<sup>64</sup> Eş’arî, *Makâlât*, 1/203.

<sup>65</sup> Eş’arî, *Makâlât*, 1/203-204; 2/560.

<sup>66</sup> Eş’arî, *Makâlât*, 1/206; 2/562.



Allah'ın olmayacağını bildiğimiz/bize haber verdiği<sup>67</sup> şeyler hususunda da, her ne kadar Allah buna kâdir olsa da onu yaratmaya kâdir olmadığı düşüncesindedir.<sup>68</sup>

Abbâd'ın, Mu'tezile sistematüğinde önemli yer tutan *salâh* meselesini de kudret ile ilintili olarak ele aldığı görülmektedir. Allah'ın hiçbir şekilde şerri yaratmadığını iddia eden Abbâd,<sup>69</sup> Ebü'l-Hüzeyl'in görüşüne benzer şekilde<sup>70</sup> "Allah'ın yaptığı her şeyin caiz olduğunu -ki burada Abbâd'ın Allah hakkında cevâz kavramını çoğu zaman mutlak gerçekleşeceğine delalet etmek üzere kullandığını göz önünde bulundurmamak gerekir-, O'nun yapmadığı/yaratmadığı bir salâhtan bahsetmenin de mümkün olmadığını" ifade etmektedir.<sup>71</sup> O böylece çağındaki Nazzâm, Ali el-Esvârî (ö. 240/854) ve Câhiz'in (ö. 255/869) görüşünden<sup>72</sup> farklı olarak Allah Teâlâ'nın, tanrılık vasfı gereği yapmış/yapacak olduğu bir fiilde kusur olmaması sebebiyle, salâhı mümkün olan son kertede yarattığı ve dolayısıyla âlemin (*mefûl*) en mükemmel şekilde olması gerektiği kanaatindedir.<sup>73</sup> İbn Hazm'a (ö.

<sup>67</sup> Burada -neşirden kaynaklı olsa gerek- kullanılan ifadelerde farklılık vardır: Kâdî Abdülcebâr *Muğni*'de "Bizim olmayacağını bildiğimiz şey (*ve mâ na'lemü ennehü lâ yekûn*)" şeklinde geçmektedir (*et-Ta'dil ve't-tecvîr*, 6(1)/128). Fakat aynı ifadeler Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) *Tasaffuhu'l-edille*'sinde "Allah'ın olmayacağını bildiği şey (*ve mâ ya'lemü ennehü lâ yekûn*)" şeklindedir (s. 115).

<sup>68</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Muğni* (*et-Ta'dil ve't-tecvîr*), 6(1)/128.

<sup>69</sup> Ka'bî, *Makâlât*, 322. Meselâ cumhur Mu'tezile Allah'ın hastalık nevinden şerri ve cezalar nevinden kötülükleri yarattığını iddia edip bunları mecazen şer ve kötülük olarak isimlendirirken, Abbâd hakikî manada şer ve kötülükleri yarattığını kabul etmemiştir; bk. Eş'arî, *Makâlât*, 1/245-246. Nitekim o, Allah Teâlâ'nın şerre ilişkin bir fiili olduğu vakit onun *şerîr* olarak isimlendirilmesi gerektiğini ifade eder ve mevzuyu bir adım daha öteye taşıyarak cehennem azabının ne hakikî ne de mecazî manada şer olduğunu iddia eder; bk. Eş'arî, *Makâlât*, 2/537-538. Bu minval üzere Abbâd, Allah'ın hiçbir şekilde kötülüğü yaratmadığı için bir bedel ('ivaz) olmaksızın O'nun kullarına elem vermesini mümkün görür; bk. Kâdî Abdülcebâr, *Muğni* (*el-Lütf*), 13/104, 227; Mânkâdîm, *Ta'lik*, 489; Ka'bî, *Makâlât*, 339; İbnü'l-Murtazâ, *Kalâ'id*, 108; İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 3/13, 59; Cüşemî, 'Uyûnü-mesâ'il, 151; Ebû Tâlib en-Nâtik-bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn, *Ziyâdâtü Şerhi'l-Usûl = Başran Mu'tazilite Theology: Abû 'Alî Muḥammad b. Khallâd's Kitâb al-uşûl and its reception: A Critical Edition of the Ziyâdât Sharḥ al-uşul by the Zaydî Imâm al-Nâfiq bi-l-ḥaqq Abû Tâlib Yahyâ b. al-Ḥusayn b. Hârûn al-Buḥḥânî* (d. 424/1033) başlığıyla nşr. Camilla Adang vd. (Leiden - Boston; Brill, 2011), 226; Ebü'l-Kâsım İsmâil b. Ahmed el-Büstî, *el-Bahs 'an edilleti't-tekfîr ve't-tefsîk*, nşr. İ. Hanefî Seyyid Abdullah (Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2006), 101.

<sup>70</sup> Orhan Şener Koloğlu, *Kâdî Abdülcebâr'ın Düşüncesinde Adalet İlkesi: Kavramsal Bir İnceleme* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 77 (dñn. 148); krş. Eş'arî, *Makâlât*, 1/249.

<sup>71</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 1/250; İbn Hazm, *Fasl*, 3/201; 5/62;

<sup>72</sup> "Allah'ın salâhı ve güzelliklerin emsallerini sonsuz olarak yaratmaya kâdir olduğu" bk. Kâdî Abdülcebâr, *Muğni* (*et-Ta'dil ve't-tecvîr*), 6(1)/127. Nazzâm için ayrıca bk. İbn Hazm, *Fasl*, 5/59.

<sup>73</sup> Öte yandan Abbâd'ın bu yaklaşımı, kendisinden yaklaşık iki asır sonra yaşayacak olan Gazâlî'de yansımaları bulmaktadır. Nitekim Gazâlî'nin *leyse fi'l-inkân ebda' mimma kâne* şeklinde formüle edilen "Bu âlemin suretinden daha mükemmel (*ebda'*), tertib açısından daha güzeli, yapılış açısından daha kâmil olmadığı, Allah'ın daha mükemmel bir âlemi yaratma imkânı varken, onu [kullarından] gizlemesinin ilâhî lütüfkârlığa yakışmayan bir cimrilik, daha üstün bir âlemi yaratmaya kâdir olmamasının ise ilâhî kudretle bağdaşmayan bir acziyet anlamına geleceği" (Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-İmlâ' 'an işkâlâti'l-İhyâ' (İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* içinde), (Kahire: Dâru's-Şa'b, ts.) 16/3073) düşüncesi, onun Abbâd ile aynı endişeleri taşıdığını göstergesidir. Özdemir, Abbâd ile Gazâlî'nin görüşlerinin birbirine benzediğini söylerken; Massignon, Gazâlî'nin bu düşüncede olmasının ilk kaynağının Abbâd'dan gelen fikrî bir damarın olduğunu belirtir; bk. Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001), 55; Louis

456/1064) göre, Abbâd'ın bu görüşüne zemin teşkil eden kaygısı şudur: “Eğer Allah Teâlâ, insanlara karşı yapmış olduğu [iyilikler]den daha iyisini ve daha efdalini yapmaya [kâdir olduğu] hâlde [bu iyiliklerden] onları mahrum etseydi, bu hâlde Allah, cimri ve zalim olurdu”.<sup>74</sup>

Onun bu görüşü diğer yandan insana ilişkin düşüncesiyle irtibatlıdır. Ona göre, Allah müminleri ve kâfirleri yaratmayı, sadece insanların cisimlerini yaratmıştır. Mümin, iman ve insandan; kâfir ise küfür ve insandan müteşekkildir. Allah sadece insanı yaratmış, küfrü ve imanı yaratmamıştır.<sup>75</sup> Onun buradaki temel endişesinin, Allah'ın birtakım kullarına - iman yaratmak suretiyle- lütfundan ihsan edip, diğerlerine vermemesi hâlinde kullar arasında ayrıma gittiği, bir anlamda bir kısmına iltimasta bulunduğu ve bunun da zalim bir tanrı olmasını gerektirdiği düşüncesinden sakınmak olduğu anlaşılmaktadır. Allah kâfirlerin iman edeceği hususları onlardan gizlediği ve onlara vermediği takdirde ise bu, zulmün en üst seviyesi anlamına gelecektir.

### 3.3. Kelâm

İlâhî sıfatlar içerisinde Abbâd'ın kanaatleri hakkında en az bilginin ulaştığı sıfat kelâm sıfatıdır. Onun, kelâmullah hususunda İbn Küllâb ile münazarada bulunup, “Allah'ın kelâmının Allah'ın zâtı olduğunu” iddia eden İbn Küllâb'a, Hıristiyan olduğunu söyleyerek ağır ithamlar yönelttiği kaynaklarda geçmektedir.<sup>76</sup> Bu rivayetlerin doğruluğu kabul edilirse, Abbâd'ın, İbn Küllâb'ın görüşünü, Hz. İsa'yı Allah'ın kelâm sıfatı olarak değerlendiren Hıristiyanlar'ın teslis inancı ile özdeşleştirmesi sebebiyle itirazda bulunduğu

Massignon, *La Passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj* (Paris: Gallimard, 1975), 3/83 (diğ. 5). Ormsby ise Massignon'u destekler nitelikte, Gazâlî'nin bu doktrininin felsefeciler ve -Abbâd'ın da içinde olduğu- çeşitli Mu'tezilîler'in görüşleriyle uyumu sebebiyle Gazâlî şarihlerinin Eş'arî düşüncesiyle örtüştürmek için bir düzeltmeye gittiklerini belirtir; bk. Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu [Teodise]*, çev. Metin Özdemir (Ankara: Kitâbiyât, 2001), 89. Her ne kadar Gazâlî'nin temel kaynağının Abbâd olduğu kesin olarak ifade edilemese de Abbâd'ın doktrinel yaklaşımının “adl” ilkesi olduğu, Gazâlî'nin ise “kudret” temelinde konuyu ele aldığını söylemek mümkündür.

<sup>74</sup> İbn Hazm, *Fasl*, 3/201. Ka'bî (ö. 319/931) de benzer şekilde Abbâd'ın kanaatinin “adaleti ve salâhı terk etmek olduğu”nu belirtir; bk. Ka'bî, *Makâlât*, 328.

<sup>75</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 1/228; Hayyât, *İntisâr*, 91; Ka'bî, *Makâlât*, 515; İbn Hazm, *Fasl*, 3/82; 5/63; Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Emir Ali Mehnâ - Alî Hasan Fa'ûr (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1993) 1/87; Abbâs b. Mansûr es-Seksekî, *el-Burhân fi ma'rifeti 'akâ'idi ehli'l-edyân*, nşr. Bessâm Ali Selâme el-Amûş (Zerka: Mektebetü'l-Menâr, h. 1417), 63.

<sup>76</sup> İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 230; Fakat Sübkî (ö. 771/1370) bu tartışmayı reddetmekte ve İbn Küllâb'ın Ehl-i Sünnet'ten olması sebebiyle asla böyle bir söz söylemeyeceğini dile getirmektedir; bk. Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*, nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Matba'atü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1964), 2/299-300. Öte yandan Zebîdî (ö. 1205/1791), Abbâd'ın da İbn Küllâb'a benzer bir şekilde nefis ve lafzî kelâm ayırımına gittiğine dair bilgi verse de Abbâd'ın böyle bir ayrıma gitmediğini net olarak söyleyebiliriz. Nitekim Zebîdî, Sübkî'nin *Tabakât*'ından ilgili pasajları blok hâlinde aktarırken Abbâd ile Kalânî'si (ö. IV/X. yüzyıl başları [?]) karıştırdığı görülmektedir; bk. Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-Zebîdî, *İthâfî's-sâdeti'l-müttakin bi-şerhi İhyâ'i 'ulûmi'd-dîn* (Beirut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1994), 2/6; krş. Sübkî, *Tabakât*, 2/300. Ayrıca Zebîdî'nin bu yanlış aktarımı Tritton'u Abbâd'ın nefis ve lafzî kelâmı benimsediği tespitinde bulunma şeklinde bir hataya sevk etmiştir; bk. Tritton, *İslâm Kelâmı*, 117.

dikkat çekmektedir.

*Kelâmullâha* dair Abbâd'a nispet edilen bir görüş de Kur'an'ı arazlardan müteşekkil olarak görmesine ilişkindir.<sup>77</sup> Mu'tezile tevhid ilkesi gereği, Allah'ın dışında herhangi bir varlığın kadîm olmasını kabul etmez ve böylece Allah'ın kelâmı olan Kur'an'ı yaratılmış (*halku'l-Kur'an*) addeder.<sup>78</sup> Abbâd'ın bu görüşü benimsemiş olması da son derece doğaldır ve dolayısıyla "Kur'an arazlardır." Söylemi, Allah'ın kelâmını başka bir mahal üzerinde yaratmasından ibaret olarak görmesi şeklinde yorumlanabilir. Nitekim Cüşemî'nin sesler bahsinde Abbâd'ın "Kelâm bakî değildir." görüşünü<sup>79</sup> aktarması bu görüşü destekler niteliktedir.

#### 4. Fiilî Sıfatlar

Abbâd'ın ilâhî isimlere ilişkin tasnifinde "Allah'ın fiilinden kaynaklı isimler"<sup>80</sup> karşılık gelen ve Mu'tezile tarafından hâdis kabul edilen fiilî sıfatlar, Allah'ın âleme yönelik iradesiyle ilişkilidir. Abbâd, Basra Mu'tezilesi'nin benimsemiş olduğu muhdes irade anlayışından<sup>81</sup> farklı olarak "Allah ezelde ne mürîddir ne de değildir." düşüncesini benimser ve Allah'ın mürîd oluşunu fiilî sıfatlara bağlar.<sup>82</sup> İlk başta burada bir kararsızlık ifadesi olduğu düşünülse de o, Mu'tezile'nin tamamında olduğu gibi -ezelî varlıkların varlığını gerektireceği için- iradenin fiilî sıfat<sup>83</sup> olması hususunda bir problem görmemektedir. Maamâfih mutlak manada ve sadece "Ezelde mürîd değildir." ifadesini kullanmaktan imtinâ etmek suretiyle Allah'ın *mûcib bi'z-zât* olduğunu savunan felsefecilerden ayrılma kaygısına sahip olduğu da anlaşılmaktadır.

Bu temel üzerinde Abbâd Allah'ın ezelde ne *muhsin*, *'âdil*, *hâlık*, *cevâd*, *râzık*, *mün'im*, *mütefaddil*, *mükellim*, *sâdık*, *muhtâr*, *mürîd*, *râdî*, *sâhit*, *muvâlî*, *mu'âdî* oluşunu, ne de olmayışını reddetmiştir.<sup>84</sup> Bu isimlerin, Allah'ın fiili sebebiyle isimlendirildiği isimler olduğunu söylemiş<sup>85</sup> ve diğer fiilî sıfatlar hakkında da aynı kanaati benimsemiştir.<sup>86</sup> Bu hususta da bir yandan Allah'ı ezelde âtil bırakmaktan, bir yandan da ezelî fiillerin sonucu olan varlıklara

<sup>77</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 1/225-226: Burada Abbâd, Kur'an'ın arazlar[dan müteşekkil] olması sebebiyle Allah için bir delil olmayacağını ifade etmiştir.

<sup>78</sup> Mânkâfîm, *Ta'lik*, 528; Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *Halku'l-Kur'an* (*Resâ'ilü'l-Câhiz* içinde), nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991), 3/291.

<sup>79</sup> Cüşemî, *'Uyûnü'l-mesâ'il*, 323.

<sup>80</sup> Watt, Sünnî kelâmcıların sonradan benimsediği zâtî-fiilî sıfat (*sıfâtü'z-zât ve sıfâtü'l-fi'l*) ayrımının ilk ortaya koyanın Abbâd olduğu ihtimaline değinir. Bk. Watt, "Abbâd b. Sulaymân", 1/5. Fakat günümüze ulaşan metinlerde Sünnî kelâmcıların benimsediği zâtî ve fiilî sıfat ayrımının ilk örneğini Ebû Hanîfe'de (ö. 150/767) görmek mümkündür; bk. Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhü'l-ekber* (*İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde), çev. Mustafa Öz (İstanbul: Kalem Yayıncılık, 1981), 66.

<sup>81</sup> Mânkâfîm, *Ta'lik*, 440. Daha geniş bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğni* (*el-İrâde*), 6(2)/137-148.

<sup>82</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 2/512.

<sup>83</sup> Mânkâfîm, *Ta'lik*, 431; Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, *Muğni* (*el-İrâde*), 6(2)/3.

<sup>84</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 1/179, 186; 2/498-499.

<sup>85</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 2/499.

<sup>86</sup> Mesela Abbâd'a "Allah ezelde hâlık mıdır?" diye sorulunca bunu reddetmiştir. "Ezelde hâlık değil midir?" diye sorulduğunda bunu da reddetmiştir; bk. Eş'arî, *Makâlât*, 1/179, 186.

ezelîlik atfetmekten sakınma yönünde beyanlarda bulunduğu görülmektedir. Öte yandan Mu'tezile'nin bir kısmı Allah'ın Rahmân ve Rahîm oluşunu fiilî sıfatlara bağlarken<sup>87</sup> Abbâd ise, Allah'ın sadece ezelde Rahmân olduğunu söylemektedir.<sup>88</sup> Bu hususa tersten bakıldığında ise Allah'ın ezelde Rahîm oluşunu reddetmektedir. Muhtemelen Abbâd, Rahîm tabirinin nimet verilecek bir varlığı gerektirmesinden<sup>89</sup> hareketle Allah'ın ezelde Rahmân olduğunu kabul etmekte ve Rahmân'ı O'nun varlığına (zâtına) bağlamaktadır.

Yaratma (*halk*) meselesi, tabiatı gereği fiilî sıfatlar konusunun bir alt başlığıdır. Hem Abbâd hem de Bağdat Mu'tezilesi yaratma (*halk*) kavramına, yoktan yaratma (*ihtirâ*) anlamı yüklemekte, dolayısıyla Abbâd yaratmanın sadece Allah'a mahsus olduğunu vurgulamaktadır. Binaenaleyh o, "Yaratanların en güzeli olan Allah ne yücedir."<sup>90</sup> ayetindeki *ahsenü'l-hâlikîn* ibaresinde yer alan çoğulluk eki *yâ* ve *nûn* harflerinin zâid olduğunu söylemektedir.<sup>91</sup> Kādî Abdülcebbar, Abbâd'ın bu görüşünün muhtemel delillerini şöyle zikreder: i) "Allah'tan başka yaratıcı mı var?"<sup>92</sup> beyanı ile Allah yaratıcılık vasfını diğer her şeyden nefyederek, kendisinden başka bir yaratıcının oluşunu reddetmiştir.<sup>93</sup> ii) "Hiç yaratan, yaratmayan gibi olabilir mi?"<sup>94</sup> ayetinden hareketle Allah'ın yaratma vasfını sadece kendisine has kıldığı iddiasında bulunduğu söylenebilecektir.<sup>95</sup> iii) Allah "Benim iznimle doğuştan kör kimseyi ve alaca hastalığına yakalanmış kimseyi iyileştiriyor, yine benim iznimle ölüyü diriltiyordun..."<sup>96</sup> buyurmasına rağmen, bu beyanın söz konusu fiilleri Hz. İsa'nın gerçek manada yaptığı anlamına gelmediğini söylemektedir. Ona göre bu fiillerin hakikî manada yaratıcısı Allah iken, Hz. İsa'ya mecazî manada nispet edilmiştir. iv) Müslümanlar icmalî ya da tafsilî olarak insana yaratıcı denilmesine karşı çıkmakta ve sadece Allah'ın yaratıcı olup O'ndan başka bir yaratıcı bulunmadığını kabul etmektedirler.<sup>97</sup>

Yine bu bağlamda değerlendirilecek bir diğer husus ise varlığın oluşmasında "kün" ilâhî hitabıdır. Ebü'l-Hüzeyl, Allah'ın bir şeyi yoktan var ettiğini ve o şeye -muhtemelen ma'dûm- "kün" hitabında bulunmasıyla Allah'ın iradesine bağlı olarak varlığın gerçekleştiğini söylemektedir.<sup>98</sup> Abbâd da bir şeyin yaratılmasının Ebü'l-Hüzeyl'in dediği gibi "söz (*kavl*)" olduğunu söylemektedir; fakat "inna'llâhe kâle lehû kün" demeyerek Ebü'l-

<sup>87</sup> Kādî Abdülcebbar, *Muğnî (fi'l-îmâme)*, 20(2)/206; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM Yayınları, 2003), 196.

<sup>88</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 2/499; Abbâd'ın Rahmân'ı bu şekilde zâtî sıfatlara bağladığına dair bk. Tritton, *İslâm Kelâmı*, 117.

<sup>89</sup> Rahîm isminin böyle bir yorumu için bk. Kādî Abdülcebbar, *Muğnî (fi'l-îmâme)*, 20(2)/206.

<sup>90</sup> el-Mü'minûn 23/14.

<sup>91</sup> Kādî Abdülcebbar, *Muğnî (Halku'l-Kur'ân)*, 7/210; Mânkdîm, *Ta'lik*, 548.

<sup>92</sup> el-Fâtır 35/3.

<sup>93</sup> Kādî Abdülcebbar, *Muğnî (Halku'l-Kur'ân)*, 7/210.

<sup>94</sup> en-Nahl 16/17.

<sup>95</sup> Kādî Abdülcebbar, *Muğnî (Halku'l-Kur'ân)*, 7/211.

<sup>96</sup> el-Mâ'ide 3/110.

<sup>97</sup> Kādî Abdülcebbar, *Muğnî (Halku'l-Kur'ân)*, 7/212.

<sup>98</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 2/363.

Hüzeyl'in dediğinden farklılaşmaktadır.<sup>99</sup> Nitekim Abbâd'a göre yaratma, mahlûk denilen bir şeyin varlığını gerektirmektedir. Bu yönüyle Abbâd, yaratma denilen olgunun ancak yaratılan şeyin varlığa çıkmasıyla söz konusu olabileceği görüşündedir.

Abbâd'ın, Allah'ın varlıkları yaratmasının bir illete bağlanıp bağlanmayacağı hususunda sair Mu'tezilîler'e muhalefet ederek Allah'ın varlıkları illetsiz olarak yarattığını savunduğu aktarılmaktadır.<sup>100</sup> İbn Metteveyh (ö. V./XI. yüzyılın ortaları), -muhtemelen Abbâd'ı da kastederek- mezhebin bazı üstatlarının "Allah'ın mahlûkâtı bir illete binaen yarattığı (*innehu te'âlâ haleka'l-halka li-'illetin*)" görüşüne karşı çıktıklarını belirtmekte, ancak burada söz konusu "illet" in Allah tarafından fiilin/yaratmanın gerçekleştirilmesine sebep teşkil eden "hikmet" olarak anlaşılması gerektiğine işaret etmektedir. Binaenaleyh ona göre "illete binaen yaratma"ya yönelik bu itiraz, -öyle anlaşılıyor ki Allah'ın fiillerinin bir hikmet ve garazla ilintilendirilmesinin zorunlu olduğuna karşı çıkanlara işaret etmek üzere kullandığı- Cebriyye'nin kanaatinden farklı bir husustur. İbn Metteveyh'in ifadesiyle söz konusu itirazı yapan Mu'tezilîler, Allah'ın fiillerini bir hikmete binaen yaptığını kabul etmektedir ki bu da yaratılmışlara iyilikte bulunmak (*ihsân*) ve onlara nimet vermektir (*in'âm*). Fiilin yapılmasındaki bu hikmet yönü gerçekleştiğinde ise fiili bunun dışında bir başka illet ile gerekçelendirmeye gerek kalmamaktadır. İşte, Allah'ın fiillerini bir illetle gerçekleştirdiğinin söylenemeyeceğini iddia eden kimse bu hikmet yönü tahakkuk etmiş olduğundan Allah hakkında bir zorunlu kılma (*icâb*) vehmi uyandıracak başka bir lafzın kullanılmasını gereksiz ve anlamsız görmektedir.<sup>101</sup> Abbâd'ın mezkûr itirazını bir açıdan kendisini Allah'ı ihtiyar sahibi yaratıcı bir fâil değil, varlıkların/fiillerin kendisinden zorunlu olarak sudûr ettiği *mûcib bi'z-zât* bir varlık olarak gören İslâm filozoflarından ayırmaya matuf olarak değerlendirmek mümkündür. Öte yandan İbn Metteveyh'in tespit ve beyanları dikkate alınırsa bu hususta diğer Mu'tezilîler'den farklı düşünmediği sonucuna da ulaşılabilecektir.<sup>102</sup>

## 5. Haberî Sıfatlar

İlk bakışta Allah'a dair insan zihninde insanbiçimci bir tasavvurun oluşmasına yol açan haberî sıfatları Mu'tezile'nin, tevhid ve tenzih ilkeleri doğrultusunda öncelikle tevil etme

<sup>99</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 2/364.

<sup>100</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 1/252-253.

<sup>101</sup> İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 2/180; krş. Kādî Abdülcebbar, *Muğni (et-Teklif)*, 11/91-93.

<sup>102</sup> Neşşâr, bu hususta Muammer'in Nazzâm'ın "Allah ile illet birlikte değildir." şeklindeki görüşüne muhalif olarak, illete dair "yaratmanın illeti Allah'a raci olması sebebiyle, Allah'ın illetlerin illeti ve manaların manası" görüşününün *vahdet-i vücûda* benzer bir anlayışı çağrıştırdığı kanaatindedir. Neşşâr buradan hareketle Abbâd'ın Allah'ın illetsiz yarattığı düşüncesinin, Muammer b. Abbâd'ın *vahdet-i vücûda* kapı aralayan tavrının önüne bir set çektiğini belirtir; bk. Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları: İstanbul, 1999), 2/373-374. Fakat Neşşâr'ın, *Makâlât*'tan verdiği kaynaktan hareketle böyle bir çıkarımda bulunması zorlama görünmektedir. Nitekim Muammer'in illete dair görüşü şöyledir: "Allah, mahlûkâtı bir illet sebebiyle yarattı, illet illet içindir ve illetler için bir toplamdan veya sondan (*ğāye*) bahsetmek mümkün değildir." bk. Eş'arî, *Makâlât*, 1/253.

cihetine gittiği, tevil edilemediği takdirde nefy metodunu benimsediği bilinmektedir.<sup>103</sup> Abbâd ise, doğrudan doğruya Kur'ân'da geçtiği için haberî sıfatların varlığını kabul etmekle birlikte, Allah'ın iki eli, yüzü, gözü, yanı (*cenb*) gibi özelliklerinin olduğuna işaret eden lafızların *nefs* tabirinde olduğu gibi sadece Kur'ân kıraatı esnasında telaffuz edilebileceğini, bunun dışında hiçbir şekilde Allah hakkında kullanılamayacağını dile getirir.<sup>104</sup> Her ne kadar bu tavrın sebebi ilk bakışta anlaşılması zor olsa da haberî sıfatlar aklın idrakini aştığı için gerçekte ne anlam ifade ettiğinin bilinmemesi, yani Abrahamov'un "Abbâd'ın, bilgisine ulaşmadığı bir şey hakkında konuşmayı anlamsız bulduğu" şeklindeki tespitiyle bu kanaatte olduğu söylenebilir.<sup>105</sup> Binaenaleyh, bu gibi ifadeleri tevil cihetine gitmek, Allah hakkında bir anlam ifade ettiğini kabul etmek anlamına gelecektir. Bunun önüne geçerek hiçbir şekilde zihinde müşâbehet fikrinin oluşmasına meydan vermemek adına bu tavrı benimsemiş olsa gerektir. Öte yandan Abbâd'ın dilin kaynağına dair "hakikatin mecaza, mecazın hakikate dönüşmesini reddedip isimlerdeki değişimin müsemâmâ bir değişimi de gerektirdiğini ifade ederek isim-müsemâmâ arasındaki uyum"<sup>106</sup> görüşünün nassın bildirdiği haberî sıfatların gerçeği yansıtmayacağı düşüncesinden hareketle, Selef'in *bi-lâ keyf* (*belkefe*) doktrininden farklı olarak tevili terk etmesinde etkili olduğu düşünülebilir. Nitekim isim-müsemâmâ arasında bir birliktelikten bahseilmesi, haberî sıfatların gerçeği yansıtmamasını gerektirmektedir.

## 6. Allah İçin Kullanılması Caiz Olmayan İsimler

Abbâd ve hocası Hişâm, Kur'ân tilaveti dışında Allah'ın *vekîl* ve *kefil* adıyla anılmayacağı ve mesela *hasbüna'llâh ve ni'me'l-vekîl* denilemeyeceği iddiasında bulunmuşlardır.<sup>107</sup> Hişâm b. Amr'ın Allah için *hasbüna'llâh ve mütevekkel*<sup>108</sup> *'aleyh* (kendisine dayanılan) ifadelerini tercih etmesi<sup>108</sup> Abbâd'ın gayesini de anlamak hususunda yardımcı olmaktadır. Hişâm'ın kaygısı, gramatik açıdan *vekîl* kelimesine yüklenmesi mümkün olan anlamlar incelendiğinde anlaşılabilir. Zira *vekîl* ismi etki eden (*fâ'il*) olmakla beraber etkilenen (*mef'ûl*) manasını da barındırmaktadır. Eğer ikinci anlam dikkate alınırsa *vekîl* ismi, karşılıklı bir ilişki sonucu "birisi tarafından atanan/görevlendirilen" manasında *vekîl* anlamını ihtiva etmektedir ki *kefil* ismi de bu minvalde düşünülebilir.

<sup>103</sup> Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 138.

<sup>104</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 1/166, 189; 2/496, 521. Aynı şekilde Abbâd'ın takipçilerine Kasas Suresi 88. ayeti olan "... Her şey helak olacak, O'nun yüzü (*vech*) hariç..." sorulduğunda onların "Kur'ân'ı okuma dışında Allah'a *vech* zıfâfe etmeyi kabul etmeyiz." dedikleri Eş'arî tarafından aktarılmıştır; bk. Eş'arî, *Makâlât*, 1/189. Ayrıca Eş'arî, Allah'a zıfâfe edilen '*ayn* ve *yed* kelimelerini de Mu'tezile'nin bir kısmının reddettiğini ve bir kısmının '*ayn*'a ilim, *yed*'e kudret manasını verdiklerini söylemiştir. Burada bu tevilleri reddettiği zikredilen kimsenin/lerin tek başına Abbâd ve takipçileri olması kuvvetle muhtemeldir; bk. Eş'arî, *Makâlât*, 1/195.

<sup>105</sup> Abrahamov, "Abbâd ibn Sulaymân on God's Transcendence", 110-111.

<sup>106</sup> İbn Metteveyh, *Tezkire*, 1/205; Nîsâbü'rî, *Mesâil*, 161.

<sup>107</sup> Eş'arî, *Makâlât*: 1/196: "Abbâd"; 2/ 521: "Kefîl"; Hişâm için bk. Eş'arî, *Makâlât*, 2/488; Hayyât, *İntisâr*, 57-58, 169-170; İbn Hazm, *Fasl*, 5/62.

<sup>108</sup> Hayyât, Hişâm'ın "*hasbüna'llâh ve ni'me'l-vekîl*" denilmesinin İbnü'r-Râvendî'nin bir iftirası olduğunu ve ona göre anlam bakımından "birisi tarafından *vekîl* kılınmanın" Allah için kullanıldığında doğru olmadığını ifade eder; bk. *İntisâr*, 58-59, 169-170.

Abbâd, Allah hakkında mutlak bir ifadeyle *latîf* isminin kullanılmasını kabul etmemiş, bir şarta bağlı olarak, mesela *latîfî'l-'ibâd* şeklinde kullanılabileceğini söylemiştir.<sup>109</sup> Esasen *latîf* kelimesinin, kesîfin zıddı olarak “küçük ve ince olduğundan hissedilmeyen şey” anlamını ihtiva etmesi sebebiyle Allah hakkında mutlak olarak kullanılmasının caiz olmadığı yönünde bir kanaat de söz konusudur.<sup>110</sup> Öte yandan Kur’ân-ı Kerîm’de, *latîfîn habîr, Allâhu latîfîn bi-'ibâdihî, inne rabbî latîfîn li-mâ yeşâ*<sup>111</sup> gibi örneklerde *latîf* isminin belli bir bağlam içerisinde ve mukayyet olarak kullanılıyor olması, Abbâd’ın, bu ismin ancak bir şarta bağlı olarak kullanılmasını mümkün görmesi tavrını destekleyici mahiyettedir.

Abbâd, Allah’ın aşkınlığına halel getirecek olması sebebiyle Allah’ın mutlak olarak *kâ'in* ya da “varlığı yaratılmış şeyleri önceleyen mevcut (*kâ'in* *mütekaddim* *li'l-muhdesât*)” olarak nitelenmesine karşı çıkmıştır.<sup>112</sup> *Kâ'in* “var olanın bir mekânda bulunması” anlamı barındırırken,<sup>113</sup> “yaratılmış/muhdes varlıklardan önce var olan (*kâ'in*)/varlığı onları önceleyen” ifadesi ise zaman arazının varlığını akla getirmektedir. “Önce var olmak”, zamansal açıdan ilk olmaya işaret etmektedir. Zaman hareketin, hareket de sonuç itibarıyla cismin bir arazi olduğundan, “zamansal açıdan ilk olmak”, kaçınılmaz biçimde cismanî varlıkların bir arazi ya da özelliğidir; Allah hakkında böyle bir şeyin düşünülmesi ise tabîî olarak imkânsızdır.<sup>114</sup> Onun, Allah’ın kâdemini/ezelîliğini ifade etmek için yaratılmış varlıklara hiçbir işarette bulunmadan ve onlarla ilintilendirmeksizin *lem yezel* tabirini kullanması, böylelikle Allah’ın zaman ve hareketle hiçbir bağıntısı bulunmayan sonsuz bir varlık olduğuna vurgu yapması da bu düşüncesinin bir yansıması olarak görülmelidir.<sup>115</sup> Abbâd’ın bu tenzihçi anlayışı “Allah varlıklardan öncedir (*kable'l-eşyâ*).”, “Varlıkların ilkidir (*evvelü'l-eşyâ*).”, “varlıklar O’ndan sonra var olmuştur (*inne'l-eşyâ' kânet ba'dehû*).” gibi ifadelerin kullanılmasına karşı çıkması ve eğer kullanılacaksa sadece *lem yezel* kavramının yerine ikame edilebileceğini düşündüğü “önce” tabirinin mutlak biçimde kullanılmasını, yani Allah için ancak *innehû kabl* denilmesini mümkün görmesinde de yansımasını bulmuştur.<sup>116</sup>

Mu'tezilî düşünürlerin farklı açılardan tanımladığı Allah’ın *vâhid* oluşu, bazı kimselere göre parçalanamama (*lâ yetezezâ*) ve boyutlanamama (*lâ yeteba'az*) açısından Allah Teâlâ’nın

<sup>109</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 2/496.

<sup>110</sup> Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *et-Tahbîr fi't-tezkîr*, nşr. İbrahim Besyûnî (Kahire: Dâru'l-Kâtib, 1968), 53.

<sup>111</sup> el-Hacc 22/63; el-Lokmân 31/16; el-En'âm 6/103; el-Ahzâb 33/34; el-Mülk 67/14: “*latîfîn habîr*”; eş-Şûrâ 42/19: “*latîfîn bi-'ibâdihî*”; el-Yûsuf 12/100: “*inne rabbî latîfîn li-mâ yeşâ*”.

<sup>112</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 1/180; 2/521.

<sup>113</sup> Böyle bir anlam barındırdığına dair bk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek, *Mücerredü'l-makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987), 43.

<sup>114</sup> van Ess'e göre Abbâd, *kâne* ile zamansal yorumu anlamıştır. Tanrı'nın şimdi var manasında ele alınma ihtimaline değinir. Eğer zamansal boyut mutlaka vurgulanmak isteniyorsa eşyaya herhangi bir atıf bulunmadan “Allah öncedir.” demek gerekir; bk. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 4/24.

<sup>115</sup> Tritton, *İslâm Kelâmı*, 117; Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2/372; Abrahamov, “Abbâd ibn Sulaymân on God's Transcendence”, 113.

<sup>116</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 1/196; 2/496.

mecazen vâhid olmakla vasıflanmasıyken birtakım kimselere göre de başka hiçbir anlam kastedilmeksizin fiilde ve yönetimde vâhid olarak vasıflanmasıdır.<sup>117</sup> Abbâd ise vâhid kullanımını iki açıdan değerlendirir. Bir yandan o, Mu'tezile'nin Allah Teâlâ ile cisimlerin arasındaki farkı ortaya koymak için parçalanamaz ve boyutlanamaz manasında vâhid olması düşüncesinde aşırıya giderek dilsel açıdan Allah için *el-vahad*/[*el-vâhid*] lafzı kullanıldığında *el-vahid* lafzının kullanılmasını gerektirmeyeceğini, zira örfen vahid kullanımının hâl, nefis ve kuvvetteki eksikliği ifade edeceği için bunun Allah Teâlâ için mümkün olmadığını belirtir. Aynı şekilde Allah Teâlâ için *mütevahhid* (bir başkası tarafından ya da parçalardan birleşmiş anlamında) denilse bile bu vâhid anlamına gelecektir.<sup>118</sup> Diğer yandan Allah için vâhid kullanımının sadece medh amaçlı olması gerektiğini savunur; zira sayı olarak vâhid denildiğinde, sayılabilen bu "bir" e bir başkasının ikincisi ve üçüncüsü denilmesi de mümkün ve doğru olacaktır ve dolayısıyla Allah için "üçün üçüncüsü" veya "dördün dördüncüsü" denilmesi de bir beis teşkil etmeyecektir; bunu ise kabul edilebilir bulmamaktadır.<sup>119</sup> Nitekim bu minvalde o, sayı unsurlarını barındırması sebebiyle Allah Teâlâ'nın, "her ikinin üçüncüsü, her üçün dördüncüsü" oluşunu reddeder.<sup>120</sup> Allah için sayı temelli bir niteleme "dördün dördüncüsü" yahut "beşin beşincisi" denilmesinin de önünü açar ki bu Kur'ân'ın sunduğu tevhid anlayışı ile bağdaşmaz.<sup>121</sup>

Abbâd, Allah'ın *ferd* olmakla nitelenemeyeceği görüşündedir.<sup>122</sup> Onun bu görüşte olmasının sebebi muhtemelen Hz. Zekeriyâ'nın "*Rabbim! Beni yalnız/tek başıma (ferd) bırakma!*"<sup>123</sup> dediği ayete referansla, *ferd* kelimesinin Allah hakkında bir eksiklik/noksanlık ifade edeceğini düşünmüş olmasıdır.

Mu'tezile'nin kahir ekseriyeti Allah'ın *mütekellim* olduğunu söylemesine rağmen<sup>124</sup> Abbâd,

<sup>117</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni (Rü'yetü'l-Bârî)*, 4/241-242. İbn Metteveyh de, Allah için zorunlu olan sıfatların (*es-sifât*) ispat etmek, O'nun için imkânsız olan sıfatları reddetmek ve O'nun bu sıfatlarında bir ikincisinin ortağı olmadığını düşüncesin, Allah Teâlâ için medh açısından kullanıldığında "Allah vâhididir." anlamında olduğunu ve bir yandan ontolojik açıdan yaklaşıldığında Allah için parçalanamaz ve boyutlanamaz olarak vâhid kullanımının medh anlamı taşımadığını söyler ve Abbâd'ın bu hususta muhalif olduğunu dile getirir; bk. İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 1/215.

<sup>118</sup> İbn Metteveyh, *Mecmû'* (Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûdi'l-İslâmiyye Merkez Kütüphanesi, Yazmalar Bölümü, 8737), 4/172<sup>a</sup>.

<sup>119</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni (Rü'yetü'l-Bârî)*, 4/241-242.

<sup>120</sup> Ka'bî, *Makâlât*, 515; Bağdâdî, *Fark*, 147.

<sup>121</sup> Bağdâdî, Abbâd'ın bu düşüncesinin "...üç kişi gizli konuştığında dördüncüsü O'dur; beş kişi gizli konuştığında altıncısı O'dur..." (Mücâdele 58/7) ayetiyle çeliştiğini söyler; bk. Bağdâdî, *Fark*, 147. Fakat bu ayetin geneline bakıldığında, Allah'ın, kullarının her hâlini bileceği hususu öne çıkmaktadır ki Abbâd'ın bu hususu gözardı ettiği düşünülemez. Abbâd sadece Allah'ın sayılabilir varlıkların bir unsuru olacağı düşüncesinden kaçmaktadır.

<sup>122</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 2/499. Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed et-Taberî, *İlk Dönemlerde Tevil Sorunu (Te'vilü'l-Âyâtü'l-Müşkileti'l-Muvaddiha ve Beyânuhâ bi'l-Huceci ve'l-Burhân)*, çev. Necla Bodur - Osman Bodur (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 57.

<sup>123</sup> el-Enbiyâ 21/89.

<sup>124</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni (Halku'l-Kur'ân)*, 7/3.



Allah için mütekellim lafzını kullanmaktan sakınmaktadır. Bunun olası sebebi ise mütekellim kelimesinin mütefa“il vezninde olmasıdır.<sup>125</sup> Zira tefa“ul veznindeki *tekelleme* fiili, bu kalıbın taşıdığı *mutâvaat* (geçişlilik) yahut *sayrûret* (dönüşüm) anlamı sebebiyle, Allah hakkında kullanıldığında O'nun bir hâlden bir diğerine dönüşmesi ya da diğer varlıkların etkisi neticesinde *tekellüm* özelliğini kazanması anlamına gelecektir. Öyle anlaşılıyor ki Abbâd Allah'ın fiillerinin karşılıklı etkileşimle değil tek taraflı olduğunu vurgulamakta, bu suretle de Allah ile diğer varlıkları aynı kategoriye dâhil etme düşüncesinin önüne geçmeye çalışmaktadır. Maamâfih Abbâd Allah'a mütekellim denmeyeceğini söylemekle birlikte bizzat Kur'ân'da Allah'a izafe edilen ve O'nun kelâmına delalet eden kelleme fiilinden hareketle Allah'ın varlıklara yönelik hitap etmesi manasında *mükellim* olduğunu kabul etmektedir.<sup>126</sup>

## Sonuç

Abbâsîler döneminde yaşayan ve Mu'tezile tarihi içinde kısa bir dönemde etki alanına sahip olan Abbâd b. Süleymân, Basra Mu'tezilesi'nin özgün ve sıra dışı bir düşüncesini ifade etmektedir. Abbâd b. Süleymân, Mu'tezile'nin ilâhî isim ve sıfatlara yönelik güncel tartışmalarda yer yer onların kanaatini benimseyerek Mu'tezilî çizgisini korumakla birlikte, onlardan ayrıldığı görüşleriyle de tenzih eksenli bir düşünce sistemi inşa etme çabası içindedir. Öyle ki, Mu'tezilî bilginlerin İslâm düşüncesindeki ana vurgusu tenzih iken, Abbâd'ın hocası ve arkadaşı Hişâm b. Amr'dan tevarüs ettiği “aşırı tenzih vurgusu”nu daha da öteye taşıma gayretinde olduğu görülmektedir. Nitekim ona göre Tanrı'nın tanrı olma vasfına hâlel getirebilecek her bir ihtimali kökten reddederek, akla gelebilen her türlü tecsimî, teşbihî ve kötülüğe dair her bir düşünceden ve yorumdan uzak “mutlak iyi ve mutlak aşkın” bir tanrı tasavvuru benimsediğini görmekteyiz. Abbâd bu düşünce temeli üzerine inşa ettiği ilahî isimler ve sıfatlara yönelik görüşleri, -belki de ilk defa Abbâd tarafından ortaya konan- dil-din ilişkisinde de kendini göstermektedir. Öyle ki, isim-müsemma ayniyeti gereği, sair Mu'tezile'nin aksine Allah için bir nefis/zât ispat etmemekte ve haberî sıfatlara mecazen dahi olsa bir anlam yükleme arayışı içine girmemektedir. İslâm kelâmında meşhur olan zâtî ve subûtî sıfatlar ayırımından farklı olarak kendine özgü bir isim tasnifi ortaya koyarak bir yandan Tanrı'da olması gereken nitelikleri ifade ederken diğer yandan da O'na yaraşır bir isimlendirme metodu takip etmiştir. Fakat bunun yanında -Allah kıyâs'ın gerçek anlamıyla yani diğer varlıklardaki gerçek anlamına kıyasla âlim vs. olmadığı görüşünde olduğu gibi- insanın da hangi niteliklere sahip olduğunu belirtme gayretinde de olduğu dikkat çekicidir. Abbâd'ın görüşleri hem kendi çağında hem de çağımızda farklı yanlış anlaşılmalara gittiği görülmektedir. Bunların başında zât-sıfat ayniyeti, âlemin ezeliyeti ve Allah'ın isimlerinin salt sözcükler olduğu yorumlarıdır. Ancak bu hususların bütüncül bir yaklaşımla ele alındığında, ifade edilenlerin aksine olduğu görülmektedir.

Abbâd'ın “tenzih” vurgusu dışında -isimlerin birbirine indirgeme mevzusunda olduğu gibi-

<sup>125</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 1/185; 2/516.

<sup>126</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 2/498, 516.

belirli bir metod benimsediğini söylemek zor görünmektedir. Nitekim Basra Mu'tezilesi'nin sistemleşme öncesi döneminde yaşaması sebebiyle bir yandan tenzih tabanlı sistem kurma zorluğu içinde olması, diğer yandan da mezhep içi tartışılan konularda muhalifleriyle çarpışması sonucu, böyle bir zeminde kelâmî konularda fikirler ortaya koyan Abbâd'ın tevhid sistematigi de -en azından günümüze ulaşan kaynaklardaki verilerle sınırlı olarak düşünüldüğünde ve bunlar muvacehesinde- yerli yerine oturmamıştır. Bunun belki de en temel sebebi, -haberî sıfatlarda olduğu gibi- görüşlerinde bir "bilinmezlik" algısı oluşması ve sınırlı olanın (dil/akıl) sınırsız olanın (Allah) asla kuşatamayacağı sebebiyle gayb hakkında "mutlak veri"ye varılamayacağı düşüncesidir. Fakat Abbâd bir yandan bu bilinç ile hareket ederken, öte yandan akıl ile nassı -Allah hakkında kullanılması caiz olmayan isimlerde olduğu gibi- sınırlandırma çabasında olduğu görülmektedir. Onun bu farklı ve karmaşık düşünceleri, doğal olarak kendisinden sonraki Mu'tezilî düşüncenin eksenini pek fazla etkilememiş ve görüşlerinin mezhep mensuplarınca kabul görmemesine sebebiyet vermiştir.

### Kaynakça

- A'asam, Abdul-Amir Abdul-Mun'im. *Ibn ar-Riwandi's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah*. Cambridge UK: Cambridge University, Doktora Tezi, 1972.
- Abrahamov, Binyamin. "Abbâd ibn Sulaymân on God's Transcendence, Some Notes". *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients* 71/1 (1994), 109-120.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhum*. nşr. Lecnetü İhyâ'î't-Türâsi'l-Arabî. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1982.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir. *Usûlü'd-dîn*. nşr. Ahmed Şemseddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî. *Tasaffuhu'l-edille*. nşr. Wilferd Madelung – Sabine Schmidtke. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006.
- Büstî, Ebü'l-Kâsım İsmâîl b. Ahmed. *el-Bahs 'an edilleti't-tekfîr ve't-tefsîk*. nşr. İ. Hanefî Seyyid Abdullah. Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2006.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Halku'l-Kur'ân (Resâ'ilü'l-Câhiz içinde)*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 3/283-300. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed el-Hâkim. *'Uyûnü'l-mesâ'il fi'l-usûl*. nşr. Ramazan Yıldırım. Kahire: Dâru'l-İhsân, 2018.
- Çelebi, İlyas. "Mu'tezile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/391-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Daiber, Hans. *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures: A Historical and Bibliographical Survey*. Leiden – Boston: Brill, 2012.
- Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit. *el-Fikhü'l-ekber (İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri içinde)*. çev. Mustafa

Öz. 66-72. İstanbul: Kalem Yayıncılık, 1981.

Erdemci, Cemalettin. *Mütekeaddimin Kelamında Nassı Anlama ve Aşırı Yorum*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

van Ess, Josef. “İslâm Kelâm’ının Mantıksal Yapısı”. çev. Hayrettin Nebi Güdekli. *Din Felsefesi Açısından Mu’tezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. drl. Recep Alpyağıl. 1/477-506. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

van Ess, Josef. *Theologie und Gesellschaft Im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. 6 Cilt. Berlin - New York: Walter de Gruyter, 1991-1997.

Eş’arî, Ebü’l-Hasan Alî b. İsmâîl. *Kitâbü Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfü’l-musallîn*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2363.

Eş’arî, Ebü’l-Hasan Alî b. İsmâîl. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfü’l-musallîn*. nşr. Hellmut Ritter. 2 Cilt (bir arada). Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.

Eş’arî, Ebü’l-Hasan Alî b. İsmâîl. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfü’l-musallîn*. Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Arabe 1453.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İmlâ’ ‘an işkâlâti’l-İhyâ’ (İhyâ’ü ‘ulûmi’d-dîn içinde)*. 16/3025-3085. Kahire: Dâru’s-Şa’b, ts.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Kânûnü’l-küllî fi’t-te’vîl (Kelâm ve Halk içinde)*. nşr. çev. Mahmut Kaya – M. Cüneyt Kaya. 104-116. İstanbul: Klasik, 2018.

Gömbeyaz, Kadir. “İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri”. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Güdekli, Hayrettin Nebi. “Abbâd b. Süleyman”. *İslam Düşünce Atlası*. ed. İbrahim Halil Üçer. 1/189-190. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.

Güzeşte, Nâsır. “Endişehâ-yi Tenzîhî-yi Abbâd b. Süleymân”. *Makâlât ve Berresiha*, Bahar-Yaz 77 (h. 1384), 247-254.

Hayyât, Ebü’l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed. *Kitâbü’l-İntisâr ve’r-red ‘alâ İbni’r-Râvendî el-mülhid*. nşr. H. S. Nyberg. Beyrut: Feuilles Orientales, 1993.

Hillî, Cemâlüddîn el-Hasan b. Yûsuf İbnü’l-Mutahhar. *Menâhicü’l-yakîn fi usûli’d-dîn*. nşr. Ya’kûb el-Ca’ferî el-Merâğî. Kum: Dâru’l-Üsve, h. 1415.

İbn Asâkir, Ebü’l-Kâsım Alî b. el-Hasen. *Tebyînü kezibi’l-müfterî fi mâ nüsibe ile’l-imâm Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*. Dımaşk: Dâru’l-Fikr, h. 1399.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü’l-makâlâti’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*. nşr. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1987.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihal*. 5 Cilt. nşr. Muhammed İbrâhîm Nasr - Abdurrahman Umeyre. Cidde: Mektebetü Ukâz, 1982.

İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ’ İsmâîl b. Şihâbiddîn. *Tabakâtü’l-fukahâi’s-Şafi’iyyîn*. 10 Cilt. nşr. Ahmed

Ömer Hâşim -Muhammed Zeynühum Muhammed Azb. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1993.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed. *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*. 3 Cilt. nşr. Daniel Gimaret. Kahire: el-Ma'hedü'l-Ferensî, 2009.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed. *Kitâbü'l-Mecmû' fî'l-muhît bi't-teklîf [Mecmû']*;

1: Kādî Abdülcebbar'a izafetle nşr. J. J. Houben. Beyrut: el-Matba'atü'l-Kâtûlikiyye, 1965.

2: nşr. J. J. Houben – Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1980.

3: nşr. Jan Peters. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.

4: Kādî Abdülcebbar'a izafetle. Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûdi'l-İslâmiyye Merkez Kütüphanesi, Yazmalar Bölümü, 8737.

İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed. *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*. nşr. Martin McDermott - Wilferd Madelung. London: Al-Hoda, 1991.

İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbü Tabâkâti'l-Mu'tezile*. nşr. Susanna Diwald – Wilzer. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1961.

İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbü'l-Kalâ'id fî tashîhi'l-'akâ'id*. nşr. Albert Nasrî Nâdir. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1985.

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb. *Kitâbü'l-Fihrist*. nşr. Rızâ Teceddüd. Tahran: Marvi Offset, 1971.

Ka'bî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed el-Belhî. *Kitâbü'l-Makâlât ve me'ahû 'Uyûnü'l-mesâ'il ve'l-cevâbât*. nşr. Hüseyin Hansu – Râcih Kürdî – Abdülhamîd Kürdî. İstanbul-Amman: KURAMER - Dâru'l-Feth, 2018.

Kādî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl [Muğnî]*;

4 (*Rü'yetü'l-Bârî*): nşr. M. Mustafa Hilmî - Ebü'l-Vefâ el-Ganîmî. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, ts.

5 (*el-Fırak ğayri'l-İslâmiyye*): nşr. Mahmûd Muhammed Kâsım. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, ts.

6(1) (*et-Ta'dîl ve't-Tecvîr*): nşr. A. Fuâd el-Ehvânî. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1965.

6(2) (*el-İrade*): nşr. George C. Anawati. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1962.

7 (*Halku'l-Kur'an*): nşr. İbrâhim el-Ebyârî. Kahire: eş-Şeriketü'l-Arabiyye, 1961.

11 (*et-Teklîf*): nşr. M. Ali en-Neccâr – Abdülhalîm en-Neccâr. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye,

1965.

13 (*el-Lutf*): nşr. Ebü'l-Alâ Afîfî. Kahire: Matbaatü Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1962.

20(2) (*fi'l-İmâme*): nşr. Abdülhalîm Mahmûd – Süleymân Dünyâ. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, ts.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Münye ve'l-emel*. drl. Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ. nşr. İsmüddîn Muhammed Ali. İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1985.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile ve mübâyenetühüm li-sâiri'l-muhâlifîn* (*Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde). nşr. Fuâd Seyyid – Eymen Fuâd Seyyid. Berlin-Beyrut: el-Ma'hedü'l-Elmânî li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye fi Beyrût – Dâru'l-Fârâbî, 2017.

Karadaş, Cağfer. “Mu'tezile Kelâm Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci”. *Marife* 3/3 (2003), 7-26.

Kılavuz, Ahmet Saim. *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.

Kılavuz, Ulvi Murat. *V-VI. Yüzyılda Tartışmalı Bir Hanbelî: İbnü'z-Zâğûnî ve Sıfat Anlayışı*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.

Kılavuz, Ulvi Murat. “Kelâmî Tartışmalar Bağlamında Molla Fenârî'de Esmâ-i Hüsnâ”. *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa) -Bildiriler-*. ed. Tefvik Yücedoğru, Orhan Ş. Koloğlu, U. Murat Kılavuz, Kadir Gömbeyaz. 291-311. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2010.

Koloğlu, Orhan Şener. “Mu'tezile'nin Temel Öğretileri”. *İslâmî İlimler Dergisi* 12/2 (2017), 43-80.

Koloğlu, Orhan Şener. *Kâdî Abdülcebbâr'ın Düşüncesinde Adalet İlkesi: Kavramsal Bir İnceleme*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin. *et-Tahbîr fi't-tezkîr*. nşr. İbrahim Besyûnî. Kahire: Dâru'l-Kâtib, 1968.

Leblî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Yusuf el-Fihrevî. *Fihristü'l-Leblî*. nşr. Yâsîn Yûsuf Ayyâş - Avvâd Abdürabbih Ebû Zîne. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.

Madelung, Wilferd. “Abbâd b. Salmân”. *Encyclopædia Iranica (EIr.)*. ed. Ehsan Yarshater. 1/70-71. London: Routledge and Kegan Paul, 1982.

Makdîsî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir. *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*. 6 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.

Malatî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed. *et-Tenbîh ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida'*. nşr. Muhammed Zeynühum Muhammed Azb. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1993.

- Mânkedîm Şeşdîv. *Tâ'lik 'alâ Şerhi'l-Usûli'l-Hamse* (Şerhu'l-Usûli'l-Hamse adıyla Kâdî Abdülcebbâr'a izafetle). nşr. Abdülkerîm Osmân. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1965.
- Massignon, Louis. *La Passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj*. 4 Cilt. Paris: Gallimard, 1975.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM Yayınları, 2003.
- Mourad, Suleiman A. "Abbâd b. Salmân". *Encyclopaedia of Islam*, Three. ed. Gudrun Kraemer - Denis Matringe - John Nawas - Everett Rowson. 2009-3/2-3. Leiden: Brill, 2009.
- Nâtık-bilhak, Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyn. *Ziyâdâtü şerhi'l-usûl = Başran Mu'tazilite Theology: Abû 'Alî Muhammed b. Khallâd's Kitâb al-usûl and its reception: A Critical Edition of the Ziyâdât Sharh al-usûl by the Zaydî Imâm al-Nâfiq bi-l-ḥaqq Abû Tâlib Yahyâ b. al-Ḥusayn b. Hârûn al-Buḥânî* (d. 424/1033). nşr. Camilla Adang - Wilferd Madelung - Sabine Schmidtke. Leiden - Boston: Brill, 2011.
- Neşşâr, Ali Sami. *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. 2 Cilt. İnsan Yayınları: İstanbul, 1999.
- Nîsâbü'rî, Ebû Reşîd Sa'îd b. Muhammed. *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. nşr. Ma'n Ziyâde - Rıdvân es-Seyyid. Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979.
- Ormsby, Eric Lee. *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu [Teodise]*. çev. Metin Özdemir. Ankara: Kitâbiyât, 2001.
- Öz, Mustafa. "Abbâd b. Süleyman es-Saymerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/12-13. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Özdemir, Metin. *Allah'ın Bilgisinin Ezelîliği ve İnsan Hürriyeti*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *er-Riyâzü'l-mûnika fi ârâ'i ehli'l-ilm*. nşr. Es'ad Cum'a. Kayravan: Menşûrâtü Külliyyeti'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, 2004.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fi ilmi 'usûli'l-fikh*. nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Rosenthal, Franz. *Bilginin Zaferi*. çev. Lami Güngören. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2003.
- Seksekî, Abbâs b. Mansûr. *el-Burhân fi ma'rifeti 'akâ'idi ehli'l-edyân*. nşr. Bessâm Ali Selâme el-Amûş. Zerka: Mektebetü'l-Menâr, h. 1417.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî. *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: Matba'atü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-lüḡa ve envâ'ihâ*. nşr. Muhammed Ahmed Câdülmevlâ Beg - Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim - Ali Muhammed el-Becâvî. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. nşr. Emir Ali Mehnâ - Alî Hasan Fa'ûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.

*Şerhu Kitâbi't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz = An Anonymous Commentary on Kitâb al-Tadhkira by Ibn Mattawayh*. Faksimile neşre haz. Sabine Schmidtke – Nasrullah Pürcevâdî. Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2006.

Taberî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *İlk Dönemlerde Tevil Sorunu (Te'vîlü'l-Âyâtî'l-Müşkileti'l-Muvaddiha ve Beyânuhâ bi'l-Huceci ve'l-Burhân)*. çev. Necla Bodur – Osman Bodur. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.

Tritton, Arthur Stanley. *İslâm Kelâmı*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.

Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed. *Telhîsu'l-muhassal*. nşr. Andullah Nûrânî. Tahran: Haidari Press, 1980.

Watt, W. Montgomery. “Abbâd b. Sulaymân”. *The Encyclopaedia of Islam (New Edition) (E<sup>2</sup>)*. ed. H. A. R. Gibb, J. H. Kramers, E. Levi-Provençal, J. Schacht. 1/4-5. Leiden: E. J. Brill, 1986.

Wisnovsky, Robert. *İbn Sînâ Metafiziği*. çev. İbrahim Halil Üçer. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed. *İthâfî's-sâdeti'l-müttakin bi-şerhi İhyâ'i 'ulûmi'd-dîn*. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1994.

Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Kitâbü'l-Minhâc fî usûli'd-dîn*. nşr. Sabine Schmidtke. Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Ulûm, 2007.