

# ALLAH'IN SIFATLARININ MAHİYETİ PROBLEMİ

Hasan Hüseyin TUNÇBİLEK\*

**A**llah'ın sıfatları meselesi, İslâm düşüncesinde üzerinde fikrî-akidevî yönden en çok tartışılan konuların başında gelir. İslâm mezhepleri her ne kadar Allah'ın bütün kemal sıfatlarıyla muttasıf olduğu hususunda ittifak etmişler ise de, bu sıfatların anlamları, özellikleri, objeleriyle olan ilişkileri, Allah'ın bunlarla muttasıf oluşunun isbat yolları, İlâhî zât ile ilişkileri bakımından adlandırılmaları ve taksimi hususunda ihtilâfa düşmüşler ve farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Serdedilen bu farklı görüşler ve farklı yorumlar, bir kısmının Allah'ın zâtıyla kaim kadim sıfatları kabul etmeleri, diğer bir kısmının ise bu tür sıfatları kabul etmemeleri sonucunu doğurmuştur.

İşte böylesine karmaşık, zor ve kelâm kitaplarında çokça tartışılan bu meseleyi, bir makale içerisinde bütün detaylarıyla ele almak ve istenen derinlikte incelemek oldukça zordur. Bu nedenle biz, sıfat-vasıf kavramlarına kısaca temas ettikten sonra sıfatlarla ilgili ihtilâfların ortaya çıkmasına tesir eden faktörleri ve problemin tarihi seyrini inceleyecek, Allah'ın zâtıyla kaim, zâtına zâid kadim sıfatları inkâr eden bazı kelâmî ekollerin ve İslâm filozoflarının ileri sürmüş oldukları delillere ve arkasından da bu sıfatların varlığını kabul eden Ehl-i Sünnet kelâmcılarının bu konudaki delillerine ve sıfatları nefyedenlere karşı vermiş oldukları cevaplara yer vereceğiz. Bütün bunları ele alırken yeri geldikçe ve ayrıca sonunda kendi değerlendirmelerimizi de sunacağız.

\* Yrd. Doç. Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak. Öğr. Üyesi. [hbilek@mynet.com](mailto:hbilek@mynet.com)

## I. Sıfat-Vasıf Kavramları

“VSF” kökünden gelen “sıfat” ve “vasıf” kelimeleri, sözlükte aynı anlama gelmektedir.<sup>1</sup> Her iki kelimenin de Türkçe karşılığı, “nitelik, ayırdedici özellik, hususiyet”tir.<sup>2</sup> Ancak terim olarak bu sözcüklerden her birinin farklı anlamlar ifade ettiği ve özellikle kelâmcıların bu terimleri farklı mânâlarda kullandıkları görülmektedir.

Bazı kelâmcılara göre “sıfat”, “*Nitelenende bulunan veya ona âit olan şeydir*”<sup>3</sup>. “vasıf” ise, “*fâille kaim olan*”<sup>4</sup> veya “*nitelevenin -gerçek olsun veya olmasın-nitelenene mal ettiği şeydir.*”<sup>5</sup>

Kısacası sıfat, nitelenende bulunan gerçek anlamdaki nitelikler için kullanılırken, vasıf ise, hem gerçek hem de gerçek olmayan nitelikler için kullanılır. Meselâ, gerçekten ilim sahibi olan bir şahıs hakkında “filân şahıs âlimdir” dediğimiz zaman, onu sıfatlandırmış, âlim olmadığı halde “âlimdir” dediğimizde ise, onu -kendimize göre- vasıflandırmış oluruz.<sup>6</sup> “Allah âlimdir” dediğimiz zaman ise O’nu gerçek olan ilimle nitelemiş oluruz ki, bu O’nun sıfatı olur.

Cehmiyye ve Kaderiyye’ye göre sıfat ile vasıf, vafedenin kendisini veya başkasını nitelemesidir.<sup>7</sup> Buna göre onlar, bu iki kelimenin birbirinin yerine kullanılabileceğini söylemiş olmaktadırlar. İmam Eş’ari (324/936) de, sıfatla vasfın aynı anlama geldiğini söylemekte ve tanımını, “*kendi zâtıyla kaim olmayan her bir mânâ, kendisiyle kaim olduğu şeyin sıfatıdır ve onun bir vasfıdır*” şeklinde yapmaktadır.<sup>8</sup> Ancak Eş’arilerin çoğunluğu, “*bir şeyin sıfatı, o şeyle kaim olandır. Vasfı ise, o şeyden verilen haberdir*” tanımını yapmaktadır.<sup>9</sup> Meselâ birinin “filân kimse âlimdir” demesi, bunu diyenin sıfatıdır; çünkü bu söz, onunla kaimdir. Âlim olduğu söylenen kimsenin de vasfıdır; çünkü ondan haber verilmektedir.<sup>10</sup>

İslâm mutasavvıflarının bu konudaki görüşleri genel olarak Eş’arilerin çoğunluğunun görüşü gibidir. Meseleye Allah’ın sıfatları açısından bakıldığında onlara göre insanların anılan sıfatlarla Allah’ı vafetmeleri, O’nun sıfatı değildir. Aksine bu vafediş insanın sıfatı olup, Allah’la kaim sıfattan haber vermektir. Her kim -gerçekte olduğu üzere Allah’a âit bir sıfatın varlığını kabul etmeden- kendi

1 İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Muhammed b. Mükrîmî, *Lisânü’l-Arab*, Beyrut, ty., IX, 356.

2 Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul 1995, s. 985.

3 Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâküllânî, *Temhîdül-Evâil ve Telhîsu’d-Delâil*, Lübnan 1414/1993, s. 244.

4 Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, yy., ty., s. 252.

5 Muhammed el-Kilâbâzî, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf*, Kahire 1389/1969, s. 50-51. Bu iki kelimenin farklı anlamları için bkz. Bâküllânî, *Temhîd*, s. 244 vd.

6 Bâküllânî, *Temhîd*, s. 244-5.

7 Bkz. Ebu Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr el-Bağdâdî, *Usûlü’l-Din*, Lübnan 1401/1981, s. 128.

8 Bkz. Bağdâdî, *Usûlü’l-Din*, s. 128.

9 Bağdâdî, *Usûlü’l-Din*, s. 128.

10 Bağdâdî, *Usûlü’l-Din*, 128-9. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Hasan Hanefî, *Mine’l-Akide ile’s-Sevra*, Lübnan 1988, II, 73 vd.

vasfedişini O'nun sıfatı olarak görürse, aslında o, Allah'a karşı yalan söylemiş olur. Zira nitelenen, niteleyen niteleme sebebiyle nitelenmiş olmaz. Eğer niteleyen Allah'a nisbet ettiği niteleme O'nun sıfatı olsaydı, o takdirde müşrik ve kâfirlerin Allah'ın zevce, çocuk ve ortaklar edindiği şeklindeki Allah'a nisbet ettikleri nitelemeler de O'nun sıfatları olurdu.<sup>11</sup>

Biz bu tanımların lâfzî ihtilâftan öteye geçmediği kanaatindeyiz. Çünkü bu farklı açıklamalar veya yorumlar, farklı bir sonuca yol açmamakta ve hem sıfat hem de vasıf kelimesi Allah hakkında kullanılmaktadır.

## II. Sıfatlar Probleminin Ortaya Çıkışı, Tarihî Seyri ve Sıfatların İnkârı

Yukarıda Allah'ın bazı sıfatlarla muttasıf olduğu konusunda İslâm âlimlerinin ittifak halinde olduklarını ifade ettik. Ancak İslâm dünyasında hicrî ikinci asrın başlarından itibaren, bu sıfatların mâhiyeti ve zâta zâid olup olmama açısından Allah'ın zâtıyla ilişkisi konusu önemli bir problem oluşturmuş ve bu konudaki farklı görüşler, diğer birçok problemi de beraberinde getirmiştir. Şimdi bu problemi çeşitli yönleriyle incelemeye çalışalım.

### A. Problemin Ortaya Çıkışındaki Faktörler

Bazı din felsefesi tarihçileri, İslâm düşüncesinde Allah'ın sıfatları probleminin ortaya çıkışını yabancı tesirlere bağlarken, bazıları da bunun ve hatta itikatla ilgili bütün problemlerin kaynağının bizzat İslâm (Kur'an ve hadis) olduğunu ileri sürer. Problemin kaynağının yabancı tesirler olduğu görüşünde olanlar, genelde bu kaynakların Yahudilik, Hıristiyanlık, İran ve Hind Dinleri ve Yunan felsefesi olduğunu ifade ederler. Ancak biz bu varlığı ileri sürülen yabancı tesirlerden sadece Yahudilik, Hıristiyanlık ve Yunan felsefesinin tesirlerine yer vermekle yetinecek ve arkasından da problemle ilgili ihtilâfın İslâm'ın bizzat kendi doktrini sebebiyle ortaya çıktığına temas edeceğiz.

Problemin Yahudi tesiriyle ortaya çıktığını söyleyenlere göre Mu'tezile'nin "Kur'an mahlûktur" görüşü, "Tevrat mahlûktur" inancında olan Yahudilerin görüşlerinden alınmıştır.<sup>12</sup> İbn Kuteybe (276/889), Kur'an'ın mahlûk olduğunu ilk söyleyen kişinin Yahudi Abdullah b. Sebe'in tabilerinden el-Muğira b. Said el-İclî<sup>13</sup>; İbnü'l-Esir (630/1232) de aynı görüşü ilk yayan kişinin Yahudi Lebid b. el-A'sam olduğunu kaydeder.<sup>14</sup> Ancak H. Austryn Wolfson, çağdaş bilginlerden Schreiner'in müslümanlar arasında Yahudilerden etkilenmiş olanların anti-antropomorphistler olduğunu savunduğunu ve bu konuda delil olarak Subkî'nin "teşbihi inkâr Yahudi Lebid b. el-A'sam'la başladı" şeklindeki ifadesini iktibas

11 Kilâbâzî, *et-Taarruf*, s. 50-1.

12 Arthur Stanley Tritton, *Muslim Theology*, London 1947, s. 56.

13 Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dineverî, *Uyûnü'l-Ahbâr*, yy., ty., I, 148.

14 Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, Beyrut 1402/1982, VII, 75.

ettiğini, Neumark'ın da bu konuda Schreiner ile aynı görüşte olduğunu belirir.<sup>15</sup> Hatib el-Bağdâdî (463/1071) de, babası Kûfe'de boyacı bir Yahudi olan Bişr el-Merîsî'nin, Mürcie ve Mu'tezile'den ve aynı zamanda Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü iddia edenlerin önde gelenlerinden olduğunu kaydeder.<sup>16</sup> İsferrâinî (471/1078), Râfîziler ve diğer bazı İslâm mezheplerinin, Şehristânî (548/1153) ise Müşebbihe'nin teşbihi Yahudilerden aldığını söyler.<sup>17</sup> Çağdaş yazar ve araştırmacılardan Ahmed Emin ise, teşbihe dâir Yahudiler arasında tartışılan hususların müslümanlara intikal ettiğini, teşbihi hissettiren "Allah'ın eli bütün hepsinin ellerinin üstündedir" (Feth, 48/10), "Rahmân, arşın üstüne kuruldu" (Tâhâ, 20/5) ve "Ancak senin azamet ve kerem sahibi Rabbinin vechi baki kalır" (Rahmân, 55/27) gibi Kur'an âyetlerinin ve "Mü'minin kalbi, Rahmân'ın parmaklarından iki parmak arasındadır"<sup>18</sup> gibi hadiste yer alan hususların araştırma konusu edildiğini ve bu konuda müslümanların birçok gruplara bölündüğünü zikreder. Ona göre Seleften bir grup, 'Allah'ın kesin olarak hiçbir yaratığa benzemeyeceğini bildikten sonra bunlara inanır ve te'vile kalkışmayız' derken, Şia'nın aşırılarından ve nasların zâhirine bağlı kalan hadisçilerden bir grup (haşviyye), teşbihi benimser ve 'Allah'ın (bir yerden başka bir yere) taşınması (intikal), inmesi, çıkması, (bir yerde) karar kılması vs. câizdir' derler. Böylece bu teşbih konusundaki ihtilâfta Yahudilerin tuttuğu yolu tutmuş olurlar.<sup>19</sup>

Şehristânî'nin bildirdiğine göre, Yahudilerin tamamı teşbih düşüncesinde değildi. Onlardan bu düşünceye sahip olanlar Karrâiler idi.<sup>20</sup> Bu demektir ki Yahudi mezheplerinin bazıları tenzih düşüncesini taşıyordu. Yani onlara göre Allah, bütün noksan sıfatlardan münezzehti. Bu düşünceye sahip olan Yahudilerin de sıfatları nefyeden Mu'tezile'ye tesir ettiği bazı kaynaklarda yer almaktadır.<sup>21</sup> Ancak Muhammed el-Behiy, Yahudilerin bazı İslâm mezheplerini etkilemesinin onların inaçlarının müslümanlara taşınması şeklinde olmadığını, tersine bu etkilemenin ya bazı İslâmî fırkaların bu gibi inanç konularının onlar nezdindeki işlenişine bakmalarında veya bu konuların hal ve münakaşasının nasıl yapıldığı hususunda yahut da tartışma sahnesine hemen çıkmasında olduğunu belirtir.<sup>22</sup>

Gerek bazı İslâm kaynakları, gerekse bir kısım batılı kaynaklar, bu problemin Hıristiyan kelâm ilminin tesiriyle ortaya çıktığını kaydeder. Baker, Kremer<sup>23</sup>, Nicholson<sup>24</sup>, Max Horten<sup>25</sup>, Sweetman<sup>26</sup>, MacDonald<sup>27</sup>, Wolfson<sup>28</sup> ve Joseph

15 H. Austryn Wolfson, *The Philosophy of The Kalam*, London 1976, s. 69.

16 Ebu Bekr Ahmed b. Ali el-Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Lübnan, ty., VII, 61.

17 Ebu'l-Muzaffer Şahfûr b. Tahir el-İsferâinî, *et-Tabsîr fi'd-Din*, Beyrut 1403/1983, s. 133; Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (İbn Hazn'ın *el-Fasîl* adlı eseriyle birlikte), Beyrut 1395/1975, I, 144.

18 Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyri, *es-Sahih*, Beyrut, ty., Kader, 46 (IV, 2045).

19 Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Lübnan, ty., I, 336-7.

20 Şehristânî, *el-Milel*, II, 51.

21 Muhammed el-Behiy, *el-Cânibü'l-İlâhî mine't-Tefkiri'l-İslâmî*, Kahire 1391/1972, s. 65.

22 Behiy, *el-Cânibü'l-İlâhî*, s. 77.

23 Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, Çev. Kasım Turhan, İstanbul 1996, s. 76 (Alfred von Kremer, *Culturgeschichtliche Streifzüge Auf Dem Gebeite Des İslam*, 1873, s. 7 vd.'dan naklen).

24 R. A. Nicholson, *History of The Arabs*, Cambridge 1961, s. 221.

25 İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, Çev. M. Saim Yeprem, İstanbul

Schacht<sup>29</sup> gibi müsteşriklerin büyük bir kısmı, problemin İslâma Yahya veya Yuhanna ed-Dımaşkî ve öğrencisi Theodor Abucara'nın eserlerinin tesiriyle girmiş olduğunu söylerler.<sup>30</sup> Bunlardan Kremer, Mu'tezile'nin ortaya çıkışını, kader ve sıfatlar konusunda kilise papazlarıyla yaptıkları tartışmalara bağlar.<sup>31</sup> MacDonald, *The Development Muslim Theology* adlı eserinin bir yerinde "sıfatları inkâr etmenin kaynağı, Grek ilâhiyatçılarıyla tartışmaların olduğunu akla getiriyorsa da, karanlıktır" derken<sup>32</sup>, başka bir yerinde ise "Kur'an-ı Kerim'in mahlûk olmadığına inanmak, Hıristiyanların semavî kelimenin Baba'nın kalbinde ve mahlûk olmadığı inancından alınmıştır" şeklindeki ifadelerle yer verir.<sup>33</sup> Bağdâdî, İbn Hazm ve Şehristânî gibi bazı İslâm mezhepler tarihi yazarları da daha önce benzer bir görüşü dile getirmişler ve bazı İslâm mezheplerinin itikâdî konularda kilise doktrinin tesirinde kaldıklarını ve bu konularda İslâmî olmayan dinî açıklamalara yer verdiklerini söylemişlerdir.<sup>34</sup> Meselâ bunlardan Şehristânî'ye göre Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (235/850) "*Allah ilim ile âlimdir, ilmi de zâtıdır*" sözü, Hıristiyanların Üç Uknûm (Baba-Oğul-Rûhu'l-Kudûs) görüşüyle örtüşmektedir.<sup>35</sup> Ancak Mu'tezile sıfatları reddederken, buna gerekçe olarak Hıristiyanların ekânîm inancının kendilerini teslise götürdüğü iddiâsını ileri sürer ve bu felsefeyle sıfatları kabul etmenin çokluk ve şirke yol açacağını dile getirir.<sup>36</sup>

Öte yandan problemin Yunan felsefesinin tesiriyle ortaya çıktığını iddiâ edenler de olmuştur. Bu iddiâlara göre kelâmcılar ve özellikle Mu'tezile kelâmcılarıyla Yunan felsefesi arasında sıkı bir fikri bağlantının var olduğuna dâir ciddi deliller ileri sürülür.<sup>37</sup> Aslında Mu'tezile, sırf İslâm akidesini savunmak maksadıyla Yahudilerle, Hıristiyanlarla ve Yunan felsefesinden etkilenen ve hatta onu benimseyen İslâm filozoflarıyla giriştikleri tartışmalarda Yunan felsefesinden etkilenmiştir. Onlar selefin metodunda, akılcı ve tartışmacı temele dayalı, hasmı ikna edici bir şey bulamadıkları için, hasmın silahı ve mantığıyla onlara cevap verme zorunda kalmışlar, felsefe kitaplarını okumuşlar, başta tevhid olmak üzere benimsemiş oldukları ilkeleri destekleme konusunda bu felsefeden istifade etmişlerdir. Ancak Mu'tezile bu mücadeleden etkilenmiş olarak dönmüş ve Allah'ın zâtının her yönden bir ve basit/bölünmez olduğu düşüncesini

1994, s. 281 (Max Horten, *Die Philosophie Des İslam*, München 1923, s. 206'dan naklen).

26 J. Windrow Sweetman, *İslam and Christian Theology*, Londres 1945, I, 61-3, 78-9.

27 Durcan Black MacDonald, *Developmet of Muslim Theology*, New York 1903, s. 131-2, 146.

28 Wolfson, *Philosophical Implications of The Problem of Divine Attributes Kalam*, Cambridge 1958, s. 73; a. mlf., *Negative Attributes In The church Fathers*, Cambridge 1953, s. 147.

29 Joseph Schacht, "New Sources For The History of Muhammedan Theology", *Studia İslamica* I (1953), s. 23-6.

30 Geniş bilgi için bkz. İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhebler*, s. 143, 238, 281; Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, s. 73-9.

31 Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, I, 344.

32 MacDonald, *Developmet of Muslim Theology*, s. 131-2.

33 MacDonald, *Developmet of Muslim Theology*, s. 146.

34 İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhebler*, s. 143.

35 Şehristânî, *el-Mîlel*, I, 63.

36 Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâidî'n-Nesefiyye*, yy., ty., s. 102.

37 İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhebler*, s. 240.

benimsemiştir. Bundan dolayıdır ki, Sıfât-ı maâniyi inkâr etmiş, sıfatları ilme, ilmi de Allah'ın zâtına indirgemmiştir.<sup>38</sup>

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Mu'tezile'nin sıfatların nefyiyle ilgili görüşleriyle Aristo'nun (m.ö. 384/322) sıfatlara dâir sözlerini karşılaştırdıktan sonra, Ebu'l-Hüzeyl'in, Yaratıcı'nın tamamen ilim, kudret, hayat, sem' ve basardan ibaret olduğunu söyleyen Aristo'dan etkilendiğini ve bunun sonucu olarak Allah'ın ilminin ve kudretinin O'nun zâtından ibaret olduğunu söylediğini ifade eder.<sup>39</sup> Şehristânî ise, Vâsıl b. Atâ'nın (131/748), kadim bir sıfatın varlığını kabul etmenin iki ilâh kabul etme anlamına geleceğini söylediğini<sup>40</sup>; Ebu'l-Hüzeyl'in filozofların yolundan giderek Yüce Allah'ın bir ilimle âlim olduğunu ve bu ilmin Allah'ın zâtından ibaret olduğunu ifade ettiğini<sup>41</sup>; yine onun aynı şeyi kudret sıfatı için de dile getirdikten sonra, Yüce Allah'ın zâtının tek olup hiçbir şekilde çokluk kabul etmeyeceğinden, sıfatların zâtın ötesinde mânâlar olmayıp tersine zâtın kendisi olacağından söz ettiğini kaydeder ve bu görüşlerin filozoflardan alındığını ve sıfatları nefyetme anlamına geldiğini söyler.<sup>42</sup>

İslâm filozoflarına gelince, bazı İslâm mezhepleri tarihi yazarlarının eserlerinde onların, Yunan felsefesinden, Eflâtun'un (m.ö. 427/347) yanı sıra özellikle Aristo'nun metafizikle ilgili görüşlerinden etkilendikleri ifade edilir. Onlar, kullanılan terimler de dahil olmak üzere mezkûr felsefenin ve filozofların görüşlerinin neredeyse tamamını benimsemişler ve İslâm'la felsefeyi uzlaştırma yoluna gitmişlerdir. Meselâ onlar, akıl ve düşüncenin üstünde olup nitelenemeyen ve her yönden bir ve basit/bölünmez olan Eflâtun'un "Bir"inden etkilendikleri gibi<sup>43</sup>, Yüce Yaratıcı'nın zâtının salt ilim, irade, cûd (cömertlik), izzet, kudret, adâlet, iyilik ve haktan ibaret olduğunu söyleyen Empedoklesin (m.ö. 483/423)<sup>44</sup>; O'nun zâtının cevherden ibaret olduğunu, O'na isim vermeye ve O'nu nitelemeye güç yetirilemeyeceğini ifade eden Sokrat'ın<sup>45</sup> ve kendilerinin Allah'ın bir'liği, basitliği ve sıfatları konularında "ilk muallimleri" olan Aristo'nun görüşlerinden de etkilenmişler ve bu konulardaki açıklamalarını onların ele aldığı metod üzere yapmışlardır.<sup>46</sup>

Wensinck, Watt, Tritton<sup>47</sup>, Martin Schmolders ve Léopold Mabilleau<sup>48</sup> gibi müsteşrikler ile Mustafa Abdürrezak<sup>49</sup> ve Ahmed Emin<sup>50</sup> gibi İslâm âlimlerine göre

38 Râcih Abdülhamid, *Alâkatü Sıfâtillâh Taâlâ bi Zâtih*, Ammân 1409/1989, s. 69-70.

39 Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlatü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfû'l-Musallîn*, Kahire 1389/1969, II, 177-8.

40 Şehristânî, *el-Milel*, I, 57.

41 Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, Kahire yy., s. 180.

42 Şehristânî, *el-Milel*, I, 62-3.

43 R. Abdülhamid, *Alâkatü Sıfâtillâh Taâlâ bi Zâtih*, s. 104.

44 Şehristânî, *el-Milel*, II, 166.

45 Şehristânî, *el-Milel*, II, 185.

46 Behiy, *el-Câribü'l-İlâhî*, s. 433.

47 Bkz. İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhebler*, s. 143.

48 Bkz. Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, s. 73-4.

49 Bkz. İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhebler*, s. 143.

50 Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, s. 345.

ise problemin ortaya çıkışı, tamamen İslâm orijindir; yabancı kaynaklı değildir. Schmölders, kelâmcıların kaynağı hakkında kesin hiçbir şey bilmediğini ifade ettikten sonra, onlar hakkında geniş bilgi sahibi olan Moses Maimonides'in (Musa b. Meymûn) (1135-1204) kelâmcıların filozoflara karşı kullandıkları delilleri ilk Hıristiyan filozoflardan aldıklarını ileri sürmesini kabul etmez ve daha yetkili kişi olan Şehristânî'nin bu konuda bir şey söylemediğini, kendisinin de İslâm kelâmcılarıyla Hıristiyan savunmacıları arasında hiçbir ilişkinin bulunmadığı görüşünde olduğunu zikreder.<sup>51</sup> Mabileau ise, Maimonides'in iddiasını garip bir iddia olarak niteler ve bunun benzeyişin dışında esasta bir şeye sahip olmadığını ifade eder. Bununla birlikte o, kelâmın Hıristiyanlıktan felsefeye karşı bazı deliller almış olabileceğini kabul eder.<sup>52</sup> Her ne kadar Wensinck, Ehl-i Sünnet'in sıfatları zâti ve fiilî sıfatlar olarak kısımlara ayırmasını, büyük ölçüde Hıristiyan akâidinin bu husustaki görüşlerine yaklaşma olarak niteler ise de<sup>53</sup>, onun bu sözü, problemin ortaya çıkmasında yabancı tesirlerin temel rol oynadığı anlamına gelmez. Bu tesirlerin, meselenin daha çabuk su yüzüne çıkmasını sağladığı söylenebilir. Yukarıda isimleri zikredilen çağdaş İslâm âlim ve araştırmacılarının da söylemek istedikleri budur. Nitekim Ahmed Emin, Kremer'in, Mu'tezile'nin ortaya çıkışını kader ve sıfatlar konusunda kilise babalarıyla yaptıkları tartışmalara bağlamasını kesin bir dille reddeder. Çünkü ona göre Mu'tezile Yahudi ve Hıristiyanlardan daha çok, İran Mecûsileriyle tartışmalarda bulunuyordu... Mezheplerinin çoğu ilkeleri, Hıristiyanlara değil, İranlılara cevap vermek için konulmuştur. Bundan dolaydır ki, Mu'tezile'nin ilk ortaya çıkışı -diğer din mensuplarından etkilenseler de- tamamen İslâm kaynaklıdır.<sup>54</sup>

Kısaca denilebilir ki, dinlerin birbirlerinden etkilenmesi kaçınılmaz olduğu kadar bir bakıma normal bir olgudur. Ahmed Emin'in de ifade ettiği gibi, Hıristiyanlar İslâm mezheplerini ve âdetlerini etkilediği gibi, müslümanlar da hıristiyanları etkilemiştir. Ancak bu etkilenmeden, İslâm kelâm ilminin ve özellikle sıfatlar konusunun ortaya çıkışını yabancı kaynaklara bağlama gibi bir genellemeye varmak doğru değildir. Çağdaş araştırmacıların da tasvip ettiği gibi, Kur'an'da geçen haberî sıfatların sözlük anlamlarının teville tabi tutulmaması ve kendilerine mecâzî anlamlar yüklenmeyip hakiki anlamlarına tutunulması, problemin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

## **B. Problemin Tarihi Seyri**

Hız. Peygamber döneminde itikâdî konularda herhangi bir ihtilâf söz konusu değildi ve olması da düşünülemezdi. Zira bütün konularda olduğu gibi, itikâdî konularda da bir problemle karşılaştıklarında kendisine başvuracakları yegâne vahiy kaynağı olan Hız. Peygamber hayatta idi. Sorularını ona soruyorlar ve

51 Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, s. 74 (Schmölders, *Essai*, 1842, s. 135-6'dan naklen).

52 Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, s. 74 (Mabileau, *Histoire de la Philosophie Atomistique*, 1895, s. 325'ten naklen).

53 A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge 1933, s. 72.

54 Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, s. 344-6.

aldıkları cevaplarla problemlerini halledip huzura kavuşuyorlardı. Sahabenin özellikle sıfatlarla ilgili Hz. Peygambere herhangi bir soru sorduklarına dâir bir rivâyete rastlanmamaktadır. Çünkü onlar Kur'an metinlerinde geçen Allah'ın sıfatlarının mânâsını anlıyorlar ve bu konuda soru sorma ihtiyacını hissetmiyorlardı.<sup>55</sup> İtikâdî konulardaki bu duruluk, sahabe döneminin başlangıcında da devam etti. Ancak bu dönemin sonlarına doğru akaid konularında ihtilâflar baş gösterdi. Ma'bed el-Cühenî (80/699) ve Gaylân ed-Dımaşkî (126/743) ile başlayan ve Cehm b. Safvan (128/745) ile devam eden kaderi inkâr ve cebr meselesiyle ilgili ihtilâflar<sup>56</sup>, Allah'ın sıfatlarını da içine aldı.<sup>57</sup> Müslim'in "Sahih"inde yer alan bir rivâyete göre, Abdullah b. Ömer'e (73/692) Ma'bed el-Cühenî'nin kaderi inkâr ettiği haberi geldiğinde, o, kendisinin öyle insanlardan, onların da kendisinden uzak olduğunu söylemiştir.<sup>58</sup>

İslâm mezhepleri tarihçilerine göre Ca'd b. Dirhem (118/736) ve Cehm b. Safvan, ilk defa sıfatları inkâr konusunda görüş belirten şahıslardır.<sup>59</sup> İbn Teymiyye'nin (728/1328) de ilk defa sıfatları inkâr görüşünü bu iki şahsa atfettiği görülür.<sup>60</sup> Makrizî (845/1480) de, İslâm'da ilk olarak sıfatların inkârı görüşünde olan kişinin Cehm olduğunu kaydeder.<sup>61</sup> Ancak bu görüşü Cehm sistemleştirir ve görüşleri, kendi ismine nisbetle "Cehmiyye" ekolünün oluşmasına sebep olur. Hatta Cehmiyye kelimesi, ilâhî sıfatları inkâr edenlerin özel ismi haline gelir.

Cehm'e göre naslarda geçen ve yaratıklarda var olan hiçbir sıfat Allah'a nisbet edilemez. O, şey, mevcut, hay, âlim, mürid gibi sıfatlarla nitelendirilmez. Çünkü bu sıfatlar yaratıklarda olduğundan dolayı teşbihi gerektirir. Allah'ın kelâm sıfatı da hâdistir. Dolayısıyla O, mütakellim değildir. Ancak yaratıklarda olmayan ve sadece O'na has olan kâdir, mücid, fâil, hâlık, muhyî (dirilten) ve mümit (öldüren) sıfatları vardır ki, O'nun bu sıfatlarla nitelendirilmesi câizdir.<sup>62</sup> Cehmiyye sadece Allah'ın kelâm sıfatının değil, ilim, kudret, sem', basar gibi diğer sıfatlarının da hâdis olduğu görüşündedir.<sup>63</sup>

55 Ahmed b. Ali el-Makrizî, *el-Hutat*, yy. 1326, IV, 181.

56 Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, Kahire, ty., s. 21; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981, s. 81-2; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. E. Ruhi Fiğlalı, Ankara 1981, s. 103 vd.

57 Eş'ari, *Makâlât*, I, 338; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 211-12. Krş. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 83.

58 Müslim, *es-Sahih*, İman, I, (I, 36).

59 Bkz. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, V, 263, 429; VII, 75.

60 Ebu'l-Abbas Ahmed b. Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, yy. 1406/1986, I, 309.

61 Makrizî, *el-Hutat*, IV, 184.

62 Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 212; Şehristânî, *el-Milel*, I, 109.

63 Bkz. Muhammed Halil Herrâs, *Şerhu'l-Akaidetü'l-Vâsıtyye*, Suudi Arabistan, ty., s. 7; Tritton, *İslâm Kelâmı*, Çev. Mehmet Dağ, Ankara 1983, s. 69. Cehm ve Cehmiyyenin görüşleriyle ilgili geniş bilgi için bkz. Eş'ari, *Makâlât*, I, 338 vd; Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed el-Malatî, *et-Tenbih ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâ' ve'l-Bida'*, Beyrut 1388/1968, s. 96 vd.



### C. Mu'tezile ve Sıfatların Nefyi

Mu'tezilenin kurucusu olarak bilinen Vâsıl b. Atâ, Cehm'in izinden giderek Allah'ın ilim, kudret, irade ve hayat gibi sıfatlarını nefyetmiştir. Vâsıl'ın bu görüşü başlangıçta olgunlaşmamış olsa da, o, bu konudaki görüşünü açıkça ortaya koymuş, sıfatları kabul etmenin Allah'ın kıdemine aykırı düşeceğini ve iki ilâh ihdas edilmiş olacağını ifade etmiştir. Ondan sonra gelenler de filozofların kitaplarını mütalâa etmişler ve meseleyi daha felsefi ve geniş bir şekilde ele almışlardır. Bu nedenle –her ne kadar sıfatları ilk inkâr edenlerin Ca'd ve Cehm olduğu söylenir ise de– kelâmî münakaşaları sistematik olarak ilk başlatan grubun Mu'tezile olduğu bilinmektedir. Mu'tezile, eski Yunan filozoflarından da etkilenerek, Allah'ın zâtında, Tevhid'e aykırı olacağı, yani zâtında çokluğa ve hatta teşbihe yol açacağı gerekçesiyle, kendi zâtıyla kâim kadim sıfatların bulunmadığı görüşünü ortaya atmıştır.<sup>64</sup>

Sıfatların nefyini esas alan Mu'tezile kelâmcıları bu konuda çeşitli izah metodlarına başvurmuşlardır. Özellikle bunlardan ikisi şöret bulmuştur. Bunlardan birincisi selbî metod, diğeri ise haller teorisidir.

#### 1. Sıfatların Selbî Metodla İzahı

Gerek eski, gerekse yeni bazı araştırmacılara göre sıfatların selbî metodla izahı Yunan felsefesine ve Yeni Eflâtunculuk'a dayanmaktadır.<sup>65</sup> Bu konuda Şehristâni, Eflâtun'un "Kanunlar" adlı eserinden şu sözleri nakleder: "Yüce Allah ancak selb suretiyle bilinir, yani O'nun dengi ve benzeri yoktur."<sup>66</sup> Bundan başka gerçekte sıfatları selbî metodla ilk izah edenin Galenos'un (m. ö. 130-200) hocası olan Albinus'un olduğu söylenir.<sup>67</sup> Bu görüşü ortaya atanlar, Eflâtuncu filozofların ve özellikle Plotinus'un (204-269) bu metodu ondan aldıklarını ileri sürerler. Plotinus'tan sonra bu izah tarzının Hıristiyanlığın Ya'kûbî mezhebinden<sup>68</sup> olan ve Eflâtuncu felsefi görüşlere sahip bulunan Dionysius'a geçtiği belirtilir.<sup>69</sup> Yeni Eflâtunculuk aracılığıyla Felsefe ile Yahudiliği uzlaştırmaya çalışan Yeni Eflâtunculuk'un temsilcisi Yahudi Philon (m.ö. 160-80) da Allah'ın tek başına ezeli olduğunu benimseyen yani sıfatları selbî metodla açıklama iddiasında

64 Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 114; Şehristâni, *el-Milel*, I, 55. Geniş bilgi için bkz. Metin Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, İstanbul 1984, s. 276 vd.

65 İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhebler*, s. 248.

66 Şehristâni, *el-Milel*, III, 5.

67 İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhebler*, s. 248 (Wolfson, *Albinus and Plotinus*, Harvard Theological Review, no: 45, s. 115, 1952'den naklen).

68 Ya'kûbîlik, Urfa piskoposu Jakob Baradaeus'a /Arapça ifadesiyle Ya'kûb el-Berdâi'ye nisbet edilen bir Hıristiyan mezhebidir. Monofizizmi yani insanın varlığında, insanlıkla ilâhî özün birleştiği görüşünü savunan bu mezhep, İsa peygamber ile Tanrı'nın özdeşliği görüşündedir. Aslında bu görüşü ilk açığa vuran İskenderiye patrikidir. Berdâi'nin, 542 yılından 578'deki ölümüne kadar süren misyon faaliyetleriyle monofizizmi Anadolu ve Ortadoğu'da yayma gayretleri ve bu husustaki yoğun çalışmaları, bu mezhebin onun ismine nisbet edilmesine neden olmuştur. Bkz. Muhammed Ebu Zehra, *Muhâdarât fi'n-Nasrâniyye*, yy. 1392/1972, s. 180-1; Mehmet Aydın, "Hıristiyanlık" D.İ.A.; Meydan Larousse, Meydan Yay., İstanbul 1987, VII, 703, VIII, 897.

69 İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhebler*, s. 248-9.

bulunanlardan birisiydi. Bu nedenle bütün sıfatçılar onun bu anlayışını reddetmiştir.<sup>70</sup> Daha sonra gelen kilisenin önemli şahsiyetleri ve Yuhanna ed-Dımaşkî (John Of Damascus) (700-754) Philon'dan (m.ö. 20-m.s. 50) aynı görüşleri almışlar ve Allah'ın mâhiyetinin bilinemeyeceğini, insanın O'nu tarif etmesinin ve tabiatını kavramasının mümkün olmadığını, bu nedenle de O'nun ancak selb yoluyla nitelendirilmesinin mümkün olacağını ifade etmişlerdir.<sup>71</sup>

Bilindiği kadarıyla Mu'tezile'den önce sıfatları selbî metodla izah yoluna giden Dirâr b. Amr (190/805) ve Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (230/845) olmuştur. Bu konuda Dirâr şöyle der: "Allah âlimdir, kâdirdir, haydır/diridir demek, câhil değildir, âciz değildir ve ölü değildir demektir."<sup>72</sup> O, diğer sıfatlar hakkında da aynı şeyi söyler. Neccâr'a göre ise, 'Allah, dâima cömerttir' derken, bunun anlamı, O'ndan cimriliği nefyetmektir. 'O, dâima mütekellimdir', derken de bunun anlamı, O dâima kelâmdan âciz değildir demektir. Ancak O'nun kelâmı hâdistir, mahlûktur.<sup>73</sup>

Vâsıl'dan sonra gelen ve ondan sıfatların nefyi görüşünü, Dirâr ve Neccâr'dan da sıfatları selbî yolla izah etme metodunu alanlar arasında Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf ve İbrahim b. Seyyar en-Nazzâm (232/846) gibi Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerini görmek mümkündür. "Allah ilimsiz âlim, kudretsiz kâdir, hayatsız haydır"<sup>74</sup> demek suretiyle genelde sıfatları inkârı esas alan Mu'tezile kelâmcılarına karşın sıfatları tamamen inkâr etmeyen Allâf'ın, ilk bakışta Ehl-i Sünnet kelâmcılarına yaklaştığı görülür. O, "Allah ilmiyle âlimdir, kudretiyle kâdirdir, hayatıyla haydır" derken önce sıfatları kabul eder, sonra "O'nun ilmi zâtıdır, kudreti zâtıdır, hayatı zâtıdır"<sup>75</sup> diyerek sıfatları zâtla özdeşleştirir. "Allah âlimdir dediğim zaman O'na ilim nisbet etmiş olurum ki bu ilim Allah'ın zâtıdır. Ve O'ndan cehli nehyetmiş olurum... O kâdirdir dediğim zaman O'na Allah'ın zâtından ibaret olan kudret nisbet etmiş olur ve O'ndan aczi nefyetmiş olurum"<sup>76</sup> demek suretiyle de hem sıfatlarla zâtı özdeşleştirdiği hem de sıfatları selbî yolla izah ettiği görülür.

Nazzâm ise, "Benim, Allah âlimdir demem, O'nun zâtının isbâtı ve O'ndan cehli nefyetmek anlamındadır. Allah kâdirdir demem, O'nun zâtının isbâtı ve O'ndan aczi nefyetmek anlamını taşır. Allah hay'dır demem de, O'nun zâtının isbâtı ve O'ndan ölümü nefiy mânâsındadır."<sup>77</sup> diyerek zâtı sıfatlardan soyutlar.

Allâf'ın sıfatları tamamen inkâr etmemesi ve Nazzâm'ın ise baştan sıfatları kabul etmemesi bu iki Mu'tezile âlimi arasında bir ihtilâf olarak belirirken, her ikisinin zâttan ayrı bir hakikat kabul etmemeleri noktasında ise birleştikleri görülür.

70 Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, s. 93.

71 Zühdi Hasan Cârullah, *el-Mu'tezile*, Kahire 1366/1947, s. 27-8.

72 Bkz. Eş'ari, *Makâlât*, I, 246, 339; Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 72.

73 Bkz. Eş'ari, *Makâlât*, I, 341.

74 Bkz. Eş'ari, *Makâlât*, I, 244; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 180.

75 Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, I, 62-3.

76 Bkz. Eş'ari, *Makâlât*, I, 245.

77 Bkz. Eş'ari, *Makâlât*, I, 247.

## 2. Sıfatların Haller Teorisiyle İzahı

Sıfatları izah sadedinde Mutezile tarafından başvuru ikinci yol, "haller (ahvâl) teorisi"dir. Bu teoriyi ilk defa ortaya atan Ebu Hâşim el-Cübbâi'dir (321/933).<sup>78</sup> Kısaca Allah'a nisbet edilen sıfatların gerçekte birer hal olduğu -yani bunların ne var ne de yok olduğunun söylenemeyeceği- görüşünden ibaret olan ve bir nevi konseptualizm/kavramcılık sayılabilecek bu teoriyi o, Allah'ın zâtı ile sıfatları arasındaki ilişkiyi açıklamak gayesiyle ortaya koymuştur.<sup>79</sup> Ancak başta babası Ebu Ali el-Cübbâi (303/916) olmak üzere bütün Mu'tezile ve onların izini takip eden Şia âlimleri Ebu Hâşim'in bu teorisine karşı çıkmışlardır.<sup>80</sup> Allah'ın birliği inancına hâle gelmemesi için sıfatları nefyeden Mu'tezile kelâmcılarının, Ehl-i Sünnet görüşüne tam uymasa da kısmen yaklaştığı için sıfatların haller kavramıyla isbatı için çalışan Ebu Hâşim'in bu teorisini kabul etmemeleri gayet tabiidir. Buna mukabil Eş'arî âlimlerinden Bâkullânî'nin bu teoriyi benimsediği görülür.<sup>81</sup> Şehristânî'ye göre Cüveynî (478/1085) de önce bu nazariyeyi kabul etmiş, daha sonra ise reddetmiştir.<sup>82</sup>

Ebu Hâşim, Allah'a nisbet etmiş olduğu ne var ne de yok olan halleri şöyle izah eder: "Âlimin âlim olması, bir haldir. Bu şöyle de ifade edilebilir: 'Allah âlimdir' demek, Allah'ın bilme durumunda olması demektir. 'Allah kâdirdir' demek, kudret durumunda olması demektir. Bu O'nun zât olmasının ötesinde bir sıfattır. Yani bunun anlamı, zâtın anlamından farklıdır. Diğer sıfatlar da böyledir."<sup>83</sup> Daha sonra Ebu Hâşim bütün bu halleri zorunlu kılan başka bir hali Allah'a nisbet eder.<sup>84</sup> Ancak bu, hal'e hal nisbeti anlamına geleceği ve teselsüle yol açacağı için gerek babası, gerekse halleri inkâr eden âlimler tarafından kabul edilmediği görülür.<sup>85</sup>

Her ne kadar Ebu Hâşim, haller zâtın ne ayındır ne de gayrıdır demek suretiyle Ehl-i Sünnet görüşüne yaklaşmış olsa da, hallerin zâtın ötesinde müstakil kavramlar olmadıklarını; mevcut, ma'dum/yok, malûm, meçhul ve mezkûr da

78 Bkz. Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 131; Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 148.

79 Ayni İlhan, "Ebu Hâşim el-Cübbâi", D.İ.A., İstanbul 1994, X, 147.

80 Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 195; Şehristânî, *el-Milel*, I, 101; Ebu Abdillah Muhammed b. Muhammed el-Müfid, *Evâilü'l-Makâlât fi'l-Mezâhibi'l-Muhtârât*, Tebriz 1372/1993, s. 18.

81 Kelâmcıların çoğu bu görüşü Bâkullânî'ye nisbet etmişlerdir. Bkz. Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 131; Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer Fahrüddin er-Râzî, *Muhassalü Eş'âr'l-Mütekdâdimin ve'l-Müteahhirin mine'l-Hukemâ ve'l-Mütekelimîn*, Kahire 1411/1991; s. 163; İbn Teymiyye, *Minhâc*, I, 285. Bâkullânî *Temhîd*'de (s. 230 vd.) haller teorisini delillerle reddeder. Ancak Bâkullânî'nin *Temhîd*'i daha genç yaşta yazmış olması ve kelâmcıların çoğunun ona bu görüşü nisbet etmeleri, onun bu teoriyi daha sonra kabullendiğini gösterir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Muhammed Ramazan Abdullah, *el-Bâkullânî ve Ârâhu'l-Kelâmiyye*, Bağdâd 1986, s. 487 vd.

82 Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 131. Cüveynî *el-İrşâd*'da (s. 80 vd.) "mevcudda bulunan ve vücud ve ademle muttasif olmayan bir sıfattır" diye tanımladığı hâl'i, hem kabul etmekte hem de bu konuda deliller getirmek suretiyle isbat etmekte ve inkâr edenlere karşı cevaplar vermektedir. Bu teoriyi reddettiğine dair herhangi bir bilgimiz de yoktur. Kaldı ki, bir önceki dipnotta zikrettiğimiz Râzî'nin ve İbn Teymiyye'nin eserlerinde bu teoriyi benimseyenler arasında Bâkullânî'yle birlikte Cüveynî'nin de ismi geçmektedir. Bkz. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 374-5.

83 Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, I, 102. Ayrıca bkz. M. Sait Yazıcıoğlu, *Kelâm Ders Notları*, Ankara 1998, s. 31.

84 Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, I, 102; a. mlf., *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 180.

85 Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, I, 102-103.

olmadıklarını; ne kadim ne de hâdis olmayıp<sup>86</sup> zâtın kendileriyle ve kendilerinin de zâtla olan alâkasından dolayı tanındıklarını, müstakil olarak tanınmadıklarını, bunların bir takım vecihler ve akli varsayımlar/itibarlar olduğunu ileri sürmesi<sup>87</sup>, onun sıfatları inkâr edenler safında yer aldığını gösterir.

Yapılan yorumlar ve serdedilen görüşler ne olursa olsun sonuçta Mu'tezile âlimlerinin hepsinin birleştiği nokta, Allah'ın zâtına zâid ve zâtıyla kaim kadim sıfatların inkârıdır. Fazlurrahman Mu'tezilenin bu inkârını ifade sadedinde şöyle der: "Adâlet probleminde olduğu gibi, İlâhî sıfatlar probleminde de Mu'tezile aşırı gitmiştir. Allah'ın her şeyden münezzehe olduğu fikrini samimi olarak korumak endişesinden hareket ederek, Kur'an ve hadiste teşbih ifade eden bütün sözleri akılcı bir ruhla izah etmişler ve sonunda bütün İlâhî sıfatları inkâr etmişlerdir."<sup>88</sup>

### 3. Sıfatların Nefyine Dair Delilleri

Sıfatları inkâr eden Mu'tezile âlimlerinin bu konuda serdettikleri delilleri şöylece özetlemek mümkündür:

Eğer Allah her hangi bir sıfatla muttasıf olsa idi, bu sıfat ya zâtın aynı veya gayrı olurdu. Zâtın aynı olduğunda zâtın ötesinde sıfatların varlığı görüşü asılsız olur; gayrı olduğunda da ya hâdis veya kadim olurdu. Hâdis olması imkânsızdır. Çünkü o takdirde Allah'ın zâtıyla hâdislerin kıyamu söz konusu olurdu. Kadim olması da mümkün değildir. Zira bu durum, zâttan başka bir kadimin varlığını gerektirir. Bütün sıfatlar bu şekilde ele alındığında, zâtın kademıyla birlikte sıfatlar sayısınca kadimlerin varlığı/teaddüdü'l-kudemâ söz konusu olur. Halbuki ulûhiyetin en özel vasfı, kidedir. Bu vasıfta zâta başka şeylerin ortak olması, en genel vasıflarda da ortak olmasını gerektirir. Bu ise zâtın yanında sıfatların da ulûhiyetini netice verir ki, bu durum Tevhid'e aykırıdır yani şirktir. Mu'tezilenin bu konuda ileri sürmüş olduğu başka bir delil de şudur: Şâyet Allah, zâtına zâid sıfatlarla muttasıf olsa idi, o takdirde O'nun eksik ve bu sıfatlarla kendisini tamamlayan birine muhtaç olması gerekirdi. Kadim bir zâtın başkasına muhtaç olması ise muhaldir.<sup>89</sup>

Buraya kadar anlatılanlardan anlaşıldığı üzere Vâsıl ve ona tabi olan Mu'tezile âimleri ve ondan önce Cehm, Müşebih ve Mücessime'nin İslâm akidesine ters düşen teşbih ve tecsim görüşüne doğal olarak tepki göstermişler, bu akideyi savunmak ve tevhidi korumak için ortaya çıkmışlardır. Ne var ki, onların bu konudaki aşırılıkları sıfatları inkâr etmelerine yol açmıştır. Kısacası, bir grubun ifratı, başka bir grubun tefritine neden olmuştur.

Her ne kadar Mu'tezile yukarıda zikredilen görüş ve düşünceleriyle tevhidi korumayı esas almış olsa da, kanaatimizce onların bu konudaki Tevhide dair

86 Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 196; Ebu'l-Muin Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, Dımaşk 1990, I, 214.

87 Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, I, 101-102.

88 Fazlurrahman, *İslâm*, Çev. Mehmet Dağ- Mehmet Aydın, Ankara 1993, s. 125.

89 Bkz. Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 199-200; Kemalüddin Ahmed b. Hasan el-Beyâdî, *İşârâtü'l-Merâm an İbârâtü'l-İmam*, Mısır 1368/1949, s. 122.

endişeleri yersizdir ve görüşleri Kur'an'ın konuyla ilgili izahlarıyla bağdaşmamaktadır. Onlar bu konudaki Yunan düşünce ve felsefesinden etkilenmişlerdir. Mu'tezile bu problemin hallinde nakli kabul etmekle birlikte akla daha çok önem vermiş ve ulûhiyet meselesinde aklın hakemliğini ön plânda tutarak zat ve sıfatların hakikati ve sıfatlarla zat arasındaki ilişkinin boyutunu kavramaya çalışmış, ancak bu yol, ulûhiyet meselesini fonksiyonel sıfatından soyutlamış ve onu, -aklın algıladıklarına boyun eğen ve akıl mantığının hükmüne göre şekillenen- zihinsel ve soyut bir sûrete dönüştürmüştür.

#### D. Şia ve Sıfatların Nefyi

Mu'tezile'nin sıfatlarla ilgili görüşlerinin daha sonra Şia tarafından genel olarak benimsendiği ve devam ettirildiği görülür. Özellikle Şia'nın On iki imam kolu veya İmâmiyye Şiası, bu konuda Mu'tezile'ye uyum göstermiştir. Onlar da selb metoduna ağırlık vererek Allah'ı eksik sıfatlardan tenzih etmiş ve O'nun sübûtî sıfatlarla nitelendirilemeyeğini söylemişlerdir. Yani onlara göre Allah'a hay, semi', basîr, kadîr, kavî dendiği halde, O'nun hayatı, ilmi, sem'i, basarı, kudreti vardır denemez.<sup>90</sup> Mutezile'de olduğu gibi onlar, sıfatların zâtın aynı olduğu görüşüne sahiptirler. Seyyid Muhammed Rıza el-Muzaffer bu görüşü açıklarken şu ifadelerle yer verir: "*Bütün yönlerden Yüce Allah'ın tevhidinin gerektiğine inanırız. Nitekim zâtında tevhid zaruridir. O zâtında ve varlığında birtektir. Aynı şekilde sıfatlarında da tevhidi gerekir. Bu da O'nun sıfatlarının zâtının aynı olduğuna itikadla olur.*"<sup>91</sup> İmâmiyye Şiası'na göre sıfatların zâta zâid olduğunu söylemek, birden fazla kadimin var olduğunu ve Allah'ın ortaklarının bulunduğunu söylemektir.<sup>92</sup>

Şehristânî, sıfatların nefyi konusunda Şia'nın İsmailiyye fırkasının daha da aşırı gittiğini, bu konuyla ilgili görüşlerini bazı filozofların görüşleriyle karıştırmak suretiyle kitaplarını bu metod üzere yazdıklarını ve Yüce Yaratıcı hakkında şu ifadelerle yer verdiklerini nakleder: "*Biz, O mevcuttur demediğimiz gibi, mevcut değildir de demeyiz; âlim demediğimiz gibi, câhil de demeyiz. Kâdir demediğimiz gibi, âciz de demeyiz. Bütün sıfatlarda bu böyledir. Çünkü hakiki isbat, O'na nisbet ettiğimiz yönde, O'nunla diğer varlıklar arasında ortaklığı gerektirir. Bu ise bir teşbihtir. Dolayısıyla mutlak isbat ve mutlak nefiy ile hükmetmek mümkün değildir.*"<sup>93</sup> Bu ibarelerden anlaşılan, Bâtınî bir fırka olan İsmailiyye'ye göre, sübûtî olsun selbî olsun, Allah'ın hiçbir sıfatla muttasıf olmasının mümkün olmadığıdır. Çünkü O, herhangi bir sıfatla muttasıf olmaktan yücedir.<sup>94</sup>

Tabatabaî de sübûtî olsun, tenzihî olsun, Allah'ın hiçbir sıfatla nitelendirilemeyeceği görüşündedir. O bu görüşünü delillendirme yoluna giderken

90 Bkz. Şâh Abdülaziz Gulâm Hakîm ed-Dehlevî, *Muhtasarı't-Tuhfeti'l-İsnâaşeriyye*, Farsça'dan çev. Gulâm Muhammed Muhyiddin b. Ömer el-Eslemî, Kahire 1387, s. 80.

91 Muhammed Rıza Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye*, Kahire 1371, s. 16-18.

92 Ebu'l-Vefâ et-Taftâzânî, *Ana Konularıyla Kelâm*, Çev. Şerafeddin Gölcük, Konya 2000, s. 140.

93 Şehristânî, *el-Milel*, II, 29.

94 Ahmed Hamîdüddin el-Kirmânî, *Râhatü'l-Akl*, Kahire 1952, s. 49.

Mu'tezile'nin şâhiden gâibe gitme metodunu kullanır, yani insanda bulunan bir takım sıfatları esas alarak Allah'ın sıfatları hakkında hüküm verme yoluna gider. Meselâ ona göre oğlunun veya çocuklarının olması gibi zattan ayrı düşünülmeyen sıfatlar ve bilgili, güçlü, uzun ve güzel gibi zattan ayrılan ve insandan insana farklılık arz eden sıfatlar vardır ki, bunların hepsi zâtan farklı olduğu gibi, her bir sıfat da birbirinden farklı ve birbirinin zıttıdır. Zâtın sıfatla ve sıfatın birbiriyle zıt olması, sıfata sahip bulunan zâtın ve zâtı tanıtan sıfatların her ikisinin de sınırlı ve sonlu olmasını isbat edecek en iyi delildir. Çünkü zat sonsuz ve sınırsız olsaydı, bütün sıfatları kapsar ve sıfatlar da birbirlerini içerirlerdi. Neticede her şey bir şey olurdu. Meselâ bu varsayılan insanın zâtı güçlülük olsaydı, güçlü olmak, bilgili olmak, uzunluk ve güzellik her birisi diğerinin aynısı olurdu ve sonuçta bu mânâların hepsi bir mânâdan fazla olmazdı. Bu açıklamalardan sonra Tabatabâi şu ifadelere yer verir: "*Buraya kadarki açıklamalardan, Yüce Allah'ın zâtı için söz konusu sıfatların ispat edilemeyeceği aydınlığa kavuştu. Çünkü sıfat, sınır getirmeksizin düşünülemez ve Allah'ın mukaddes zâtı her türlü sınırlamadan münezzehtir. Hatta ettiğimiz tenzihten bile. Çünkü tenzih de gerçekte bir sıfatı ispat etmek demektir.*"<sup>95</sup>

Yukarıda anlatılanlardan, İmâmiyye Şiası ile İsmailiyye'nin sıfatlar karşısındaki tavırlarının farklı olduğu anlaşılır. İmâmiyye Şiası -daha önce belirtildiği üzere-, genellikle Mu'tezile ile aynı görüştedir. Onlar, Allah'ın İlim, kudret, günâ, irade ve hayat gibi cemel ve kemal sıfatlarının olduğunu, ancak bunların ilâhî zâtın aynı olup zâtına zâid olmadığını söyler. İsmailiyye ise Allah'tan bütün sıfatları temelden nefyeder.<sup>96</sup> Bununla birlikte İsmailiyye filozoflarından Kirmânî, İsmailiyye'nin tevhid karşısındaki tavrıyla Mu'tezile'nin tavrını karşılaştırır ve iki mezhep arasındaki ilkenin bir olduğunu ileri sürer ki bu da, Allah'ın, yaratıkların sıfatlarıyla nitelendirilmeyeceği ve yaratıklar için söylenenin O'nun için söylenemeyeceği ilkesidir. Ancak Kirmânî'ye göre Mu'tezile, her ne kadar bu ilkeyi ağızlarıyla söylüyorlar ise de, kalpleriyle bunu onaylamamaktadırlar. Çünkü onlar, 'Allah haydır, âlimdir, kâdirdir' demek suretiyle O'nu yaratıkların sıfatlarıyla nitelendirmektedirler. Bu ise anılan ilkeyi çiğnemektir.<sup>97</sup>

Her ne kadar Şia, Mu'tezile'nin sıfatlara ilişkin görüşlerini benimsemiş olsa da, yukarıda zikredilen bazı Mu'tezile kelâmcılarının haller teorisini benimsemeyen ve bu teoriyi ileri sürenlere oldukça ağır hücum ve eleştirilerde bulunur. Bu konuda Ebu Haşim el-Cübbâi'yi eleştiren Müfid, onun, ehl-i tevhidin yolundan ayrıldığını ve sıfatları kabul edenlerin görüşünden daha kötü bir görüş ortaya attığını belirttiğinden sonra şu ifadelere yer verir: "*Üç şey vardır ki anlaşılmaz; Hıristiyanların ittihâdi, Neccâriyye'nin kesbi ve Behşemiyye'nin ahvâli (haller teorisi).*"<sup>98</sup> İbnü'l-Mutahhar

95 Muhammed Hüseyin Tabatabâi, *İslâm'da Şia*, Çev. Kadir Akaras-Abbas Kazimi, İstanbul 1999, s. 143.

96 Yahya Huveydî, *Târîhu Felsefeti'l-İslâm fi'l-Kârrati'l-İfrîkiyye*, Mısır 1966, s. 109.

97 Kirmânî, *Râhatü'l-Akl*, s. 29.

98 Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 18-19.

el-Hillî de bu teorinin asılsızlığının zorunlu olduğunu, çünkü bir şeyin ya var ya da yok olacağını, bu ikisinin ortasının olamayacağını söyler.<sup>99</sup>

Burada şunu belirtmek gerekir ki, özellikle Şia akaidini inceleyen kaynaklara bakıldığında bu kaynakların Şia içinde yer alan çoğu fırkaları birbirine karıştırdıkları, buna göre haklarında hüküm verdikleri ve onları İslâm cemaatinin dışında gördükleri görülür. Meselâ Mu'tezile âlimlerinden Hayyât (300/912)<sup>100</sup>, Mezhepler tarihi yazarlarından Malatî<sup>101</sup> ve İsferyâni<sup>102</sup> gibi zatlar Râfizîleri tekfir edecek kadar ağır isnatlarda bulunurlar. Bu anlatılanlara bakılırsa bireyler seviyesinde bile bu ithamlardan uzak hiçbir kimsenin olmadığı zannedilir. Bu durumda takip edilmesi gereken en mâkul yol, akaidle ilgili konularda -varsakendi eserlerine başvurmaktır. Zira bireylerin veya grupların kendi görüşleri ancak bu yolla net olarak anlaşılır. Nitekim İmâmiyye Şiasından İbn Babeveyh el-Kummi (382/992) şöyle der: "Tevhid konusunda inancımız şudur: Allah birdir, hiçbir şey O'nun misli ve benzeri değildir. Kadimdir, O dâimâ Semi' ve Basir'dir, Hakîm'dir, Hay'dır, Kayyûm'dur, Aziz'dir, Kuddûs'tur, Alîm'dir, Kadîr'dir ve öyle olacaktır. Cevher, cisim, sûret ve araz gibi şeylerle nitelendirilemez... İptal ve teşbih sınırı gibi İki sınırın ötesindedir."<sup>103</sup>

### **E. İslâm Filozofları ve Sıfatların Nefyi**

Mu'tezile'de olduğu gibi, İslâm filozoflarının da Allah'ın sıfatlarını nefyettikleri görülür. Onların bu konuda ne derece isabet kaydedip etmediklerini anlamak için, önce onların sıfatlar konusundaki genel görüşlerine, sonra da bu görüşlerini isbat sadedinde ileri sürdükleri delillere yer vereceğiz.

#### **1. Genel Görüşleri**

İslâm filozoflarının Allah'ın sıfatlarıyla ilgili görüşlerini anlayabilmek için önce Eski Yunan filozoflarından Eflâtun ve Aristo'nun ulûhiyet anlayışına temas etmek gerekir. Çünkü tercüme hareketlerinden sonra Yunan filozoflarının kitaplarını okuyan İslâm filozofları, onların ve özellikle Aristo'nun ulûhiyetle ilgili görüşlerinin etkisi altında kalmışlardır.

Eflâtun'un ulûhiyetle ilgili görüşleri çok net değildir. O, bu konuyu ruhun ölmezliği, ideler öğretisi ve tabiat kavramı gibi hususları izah ederken dolaylı olarak ele alır. O, Tanrı ile ilgili görüşleriyle tabiat âlemiyle ilgili görüşlerine bir arada yer vermez. Onun felsefesine ilâhî ve tabii felsefe denmesi, ona âit açık ve net metinlerin şehâdetine dayanmaktan daha çok, onun görüşlerini etüt edenlerin

99 el-Hasan b. Yusuf b. el-Mutahhar el-Hillî, *el-Bâbu'l-Hâdî Aşar*, Tahran 1370 (Sıfatlar faslı).

100 Ebu'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed el-Hayyât, *el-İntisâr ve'r-Rad atâ İbni'r-râvendî el-Mülhid*, Kahire, ty., s. 36-8.

101 Malatî, *et-Tenbih ve'r-Redd*, s. 22.

102 İsferyâni, *et-Tabîr*, s. 43.

103 Ebu Ca'fer Muhammed b. Ali b. Babeveyh el-Kummi, *Akâidü's-Şiati'l-İmâmiyye*, Tahran 1380, s. 66. Geniş bilgi için bkz. İrfan Abdülhamid, *İslâm'da'l-tikâdî Mezhebler*, s. 20 vd.

verdikleri bilgilere dayanmaktadır. Bu nedenle her ne kadar bazıları onun monoteist olduğunu söylemiş, tanrılardan söz etmesini içinde bulunduğu toplumun çoktanrıcılığına taviz verme olarak nitelemiş veya toplumun resmî politeizmine ters düşmeme düşüncesine bağlamış olsa da<sup>104</sup>, onun, tıpkı içinde bulunduğu toplum gibi puta tapan politeist biri olduğu, ancak teşbih yani Tanrı'nın insana âit sıfatlarla nitelendirilmesi ve Tanrı'yı hoşnut etmek için kurban kesmek gibi hurafelerle karışık ibadette bulunulması hususunda topluma karşı çıktığı söylenir. Ayrıca yukarıda zikredilen ideler teorisiyle ulûhiyet arasındaki gerçek ilişki bilinmemektedir. Bütün bunlar Eflâtun'un Siyaset adlı eserindeki sözlerinden sonuç olarak çıkarılan hususlar olup, bizzat Eflâtun'un söylediği açık ifadeler değildir. Her halükârda Eflâtun'a göre yaratıcı ve gerçek olan Tanrı tektir, basittir, bütün idelerin üstünde en iyi bir idedir ve hepsinin ilkesidir. Eflâtun'un "Saf İyi" dediği bu Tanrı, kendisini, yerde bitenleri ve yer üstünde bulunan bütün canlı varlıkları yaratandır. Gök cisimlerini, yeri, göğü, tanrıları, göğün altında var olan her şeyi ve yerin altındaki cehennemi yaratan da Odur.<sup>105</sup> O, tamdır, ezelîdir, değişmeyendir. Mutlak olarak zâtî yeterliliğe sahip olup, varlığını tamamlayacak başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Aynı zamanda O, harekettir, akıldır, nefistir; âlemde bulunan her şeyden farklıdır. O'nu kelimelerle nitelemek imkânsızdır. O, idare edendir, hakîmdir; yaratıkların işlerini düzene kor ve inâyet gözüyle her şeyi düşünür. Kısacası Eflâtun'a göre "İyi", aklî ilâhî bir güce sahip olup, bu âlemde var olan her şeye hükmeder. Onun "İyi"si, şeyleri bilmenin ilkesi olmasıyla birlikte onların var olmalarının da nedenidir.<sup>106</sup> Aslında O, sadece selb ile nitelendirilir. Yukarıda görüldüğü üzere Ona nisbet edilen bazı icâbî (olumlu veya sübûfî) nitelermeler edebî bir benzetme denilen eksik temsildir.<sup>107</sup> Kaldı ki Weber'in ifadesiyle Eflâtun'un tam anlamıyla gerçek Tanrı olarak kabul etmiş olduğu bu Tanrı da mutlak görünmemektedir; çünkü bu Tanrı varlıkları yaratırken, ezelî ve ebedîye (to aidion) bakmakta ve onu eserine örnek olarak almaktadır. Binaenaleyh ezelî ve ebedî, İde'dir, İyi'dir. Şu halde nasıl ki kopyacı taklit ettiği örneğe bağlı kalıyorsa, yaratıcı da İde'ye bağlı kalmaktadır. En Yüksek ve Mutlak Varlık olması için, örneğinin aynı, yani İde'nin kendisi, kişileşmiş İyi olması gerekir.<sup>108</sup>

Aristo ise, ulûhiyet konusunda önce "Vâcibü'l-vücut" ve "İlk Muharrrik" diye adlandırdığı Tanrı'nın varlığını isbata çalışır ve bu kâinatta zorunlu olarak var ve sonsuz olan hareketi<sup>109</sup>, kendisi hareket etmeyip kâinatı hareket ettirenin varlığına delil gösterir. Her hareketin bir hareket ettireni olduğunu, ancak bu hareket nedenleri zincirinin sonsuza kadar devam etmesinin mümkün olmayıp bunun hareket etmeyen bir nedende son bulması gerektiğini ve bu nedenin, bu kâinatın Tanrısı ve -kendi deyimiyle- "İlk Muharrrik"i (proton kinoun) olduğunu söyler.<sup>110</sup>

104 Bkz. Olguner, "Eflâtun", D.İ.A., İstanbul 1994, X, 471.

105 Burada zikri geçen yaratma, "sudûr" anlamındadır.

106 Bkz. Cemil Salîbâ, *Târihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Beyrut 1981, s. 42-4.

107 Ömer Ferrûh, *Târihu'l-Fikri'l-Arabî*, s. 100.

108 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul 1998, s. 56-7. Ayrıca bkz. Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya 1993, s. 109-10.

109 Aristoteles, *es-Sema' et-Tabîf (Physica)*, Çev. Ahmed Lutfi es-Seyyid, Kahire 1935, VIII, 7.

110 Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, İzmir 1985-1993, II, 163 vd.



Ona göre bu Tanrı birdir<sup>111</sup>, basittir<sup>112</sup>, ezeli ve sonsuz hareketin nedeni olduğu için ezeli ve sonsuzdur.<sup>113</sup> Aynı zamanda O, salt fiildir<sup>114</sup>, salt iyiliktir ve hayat sahibidir. Çünkü Aristo'ya göre aklın fiili hayattır ve Tanrı, işte bu fiildir. Zâtından sudür eden fiili ise, ezeli erdemli hayattır. Ancak O'nun hayatı, zâtını bilmeye veya başka bir deyişle ilmine râcidir.<sup>115</sup> O, araz ve cisim değildir. O'nun vücudu da mâhiyetinden farklı değildir. O'na değişme ve başkasından etkilenme âriz olmaz. Zâtıyla kaim ve Vâcibü'l-vücut olması itibariyle olumlu hakiki varlığa sahiptir. Varlığında başkasına ihtiyacı olmadığı için O'nun bir'liği, diğer varlıkların bir'liğinden farklıdır.<sup>116</sup> Aristo'ya göre bu Tanrı akıl, âkal ve ma'kuldur. Tanrı'nın bilgisi en mükemmel olduğuna göre O'nun objesinin de en mükemmel olması gerekir. Dolayısıyla Onun bilgisinin objesi yine kendisidir. Bu nedenle O, sadece kendisini bilir ve düşünür... O'nun sıfatları zâtına zâid olmayıp zâtını kavramaya veya bilmeye râcidir...<sup>117</sup>

İslâm Filozoflarına gelince, onlar, Yunan filozoflarının ve özellikle Aristo'nun "Vâcibü'l-vücut" kavramını aynen almışlar ve bunu "Allah" hakkında kullanmayı prensip olarak benimsemişlerdir.<sup>118</sup> Ancak her ne kadar onlar, Aristo'dan istifade etmiş olsalar da, "İlk Muharrik" veya "Allah"ın isbatıyla ilgili onun deliline başvurmamışlardır. Çünkü Aristo'nun bazı sıfatlarla nitelediği Tanrı, zâtını bilen ve düşünen salt fiildir. Bu Tanrı'nın yaratıcılık gücü yoktur. O, kendisi gibi ezeli olan varlığı harekete geçirmiş, bunun dışında pratiğe yönelik herhangi bir müdahalede bulunmamıştır. Sanki ezelliğini kabul ettiği bu âlemin yaratıcısı değil de yapıcısı ve bir mimarı koşumunda olan Tanrı, tıpkı ham maddeden heykel yapan bir heykeltıraşın ilk malzemesi olan maddeyi yoğurup onu belirli bir şekle sokması gibi, Tanrı da bu âlemi yapıp ona sadece bir hareket vermiş ve ondan sonra istirahata çekilmiş, âlemdeki hareketliliğe bir etkide bulunmamıştır. Bu duruma göre inâyeti olmayan Tanrı sanki tembel bir niteliğe bürünmüş olmaktadır ki bu, dinin ısrarla üzerinde durduğu, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu nitelemesine ve gerçeğine aykırıdır.<sup>119</sup>

İslâm filozoflarının, meselâ bunlardan Fârâbî (339/950) ve İbn Sînâ'nın (428/1037), Vâcibü'l-vücut'un özellikleri ve sıfatlarıyla ilgili açıklamalarıyla daha önce ele alınan Eflâtun ve özellikle Aristo'nun bu konudaki açıklamaları karşılaştırıldığında aralarında şaşılacak kadar çok benzerliğin olduğu görülür.<sup>120</sup>

111 Aristoteles, *Physica*, VIII, 4, 7.

112 Aristoteles, *Physica*, VIII, 15; Behiy, *el-Câribü'l-İlâhî*, s. 260.

113 Aristoteles, *Physica*, VIII, 4, 7.

114 Ebu'l-Velîd Muhammed b. Rüşd, *Tefsiri Mâba'de't-Tabia*, Beyrut 1938-1948, s. 1614; Hamûde Garâbe, *İbn Sînâ beyne'd-Dîn ve'l-Felsefe*, Kahire 1392/1972, s. 65-6.

115 İbn Rüşd, *Tefsiri Mâba'de't-Tabia*, s. 1613; Garâbe, *İbn Sînâ*, s. 67.

116 Aristo, *Physica*, VIII, 4, 7; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları ışığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 141.

117 Behiy, *el-Câribü'l-İlâhî*, s. 261.

118 Bkz. R. Abdülhamid, *Alâkatü Sıfâtillâh Taâlâ bi Zâtihî*, s. 99.

119 Bkz. Garâbe, *İbn Sînâ*, s. 82; Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 218.

120 Fârâbî'nin Vâcibü'l-Vücut'un özellikleri ve sıfatlarıyla ilgili geniş açıklamaları için şu eserlerine bakılabilir: *Ârâu Ehli'l-Medineti'l-Fâdila*, Beyrut 1985, s. 37-49; *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, Beyrut 1993, s. 42-6; *et-Ta'likat*, Lübnan 1408/1988, s. 37, 41, 46, 50, 55-6; 65; *Uyünü'l-Mesâil* (Fârâbî'nin

Bunun nedeni, bu iki İslâm filozofunun Eflâtun'un ve daha çok Aristo'nun öğretilerine olan bağlılıklarıdır. Onlar bir yandan Aristo mantığı ve anlayışıyla Allah'ın bir'liği, özellikleri ve sıfatlarını ele alırken, bir yandan da dini ve sıfatlarla ilgili dinin getirdiklerini unutmazlar. Bilâkis mezkûr felsefi görüşlerle çelişmeyecek şekilde dinin getirmiş olduğu bütün sıfatlarla Allah'ın nitelendirilmiş olduğunu isbata çalışırlar.<sup>121</sup> Ancak bunca çaba ve çalışma sonucunda –bazı ayrıntılar bir tarafa bırakılırsa- onların sıfatlar veya zat-sıfat ilişkisi konusunda Aristo'dan farklı bir görüş ortaya koymadıkları görülür. Sonuçta onlar da Allah'ın bir'lik ve basitliğine/bölünemezliğine halel gelmemesi için sıfatların zâta zâid olmadığı görüşünü benimserler.<sup>122</sup>

Kanaatimizce –Yunan filozoflarına olan bağlılıklarını veya selbî sıfatları daha çok nazara vermelerini gerekçe göstererek- İslâm filozoflarının Allah'ı noksan sıfatlardan tenzih etmelerini eleştirmek doğru olmasa gerektir. Bundan dolayıdır ki Abdülhalim Mahmûd, Fârâbî'nin Allah'ın sıfatlarıyla ilgili hususlarda mutlak tenzih görüşünde olmasını Kur'an'ın “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O her şeyi hakkıyla işitir ve bilir” (Şûrâ, 42/11) ve “İzzet ve kudret Rabbi olan senin Rabbin onların bütün bâtil iddialarından münezzehtir, yücedir” (Sâffât, 37/180) âyetlerine uygun olduğunu ve Fârâbî'nin bu konuda eleştirilmesini doğru bulmadığını ifade eder.<sup>123</sup> Leary De Lacy de, Fârâbî'nin sıfatlarla ilgili felsefecilerin dili ile ortaya koyduğu hususların Kur'an'a uygun olduğunu söyler.<sup>124</sup> Ancak kanaatimizce De Lacy'nin genellemesi isabetli olmasa gerektir. Her ne kadar İslâm filozoflarının tenzih görüşleri doğru kabul edilse de, onların sübûtî sıfatları Allah'ın ilmüne, ilmîni de zâtına indirgemelerini yani zat-sıfat özdeşliğini doğrulamak mümkün gözükmemektedir. Çünkü onların bu görüşleri, sıfatların varlığını inkâr anlamını taşımaktadır. Ne var ki İslâm filozofları bu görüşü benimsemiş ve bunu delillendirme yoluna gitmişlerdir. Şimdi biz onların bu konudaki delillerine yer vermeye çalışalım.

## 2. Delilleri

Fârâbî, diğer konularda olduğu gibi, sıfatlar konusunu da oldukça kısa olarak ele almış, İbn Sînâ ise uzun açıklamalara yer vermiştir. Bu nedenle biz, konuyla ilgili İbn Sînâ'nın ileri sürmüş olduğu delilleri zikretmekle yetineceğiz. Bu deliller şunlardır:

*el-Cem' beyne Ra'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtun el-İlâhî ve Aristûtâlis* adlı eseriyle birlikte), Mısır 1907/1325, s. 50-1; *Fusûsu'l-Hikem*, (*el-Cem'* ile birlikte), s. 59. Bu konuda İbn Sînâ'nın ise şu eserlerine bakılabilir: *el-İşârât ve't-Tenbîhât* (Nasîruddin et-Tûsî'nin şerhiyle birlikte) Mısır 1958, III-IV, 456 vd.; *es-Şifâ. İlâhiyyât*, yy., ty., I, 37-47; *er-Risâletü'l-Arşîyye*, yy., ty., s. 16-35; *en-Necât*, Beyrut 1405/1985, s. 262-71, 280-1; *et-Ta'likat*, yy., ty., s. 13-22, 33-4, 37, 49, 60-2, 66, 70, 72, 80-1, 97, 103, 116-7, 150, 153, 158, 166, 181, 184.

121 Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul 1994, s. 122; H. Ziya Ülken, *İbn Sînâ'nın Din Felsefesi*, Ankara 1955, s. 86-7.

122 Garâbe, *İbn Sînâ*, s. 105.

123 Abdülhalim Mahmûd, *et-Tefkîru'l-Felsefî fi'l-İslâm*, Kahire 1787, s. 252.

124 O. Leary De Lacy, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çev. H. Yurdaydın-Y. Kutluay, Ankara 1959, s. 82.

1. Eğer Vâcibü'l-Vücûd'un sıfatları zâtına zâid olsa idi, sıfatlar zâta nisbetle potansiyel olarak (bilkuvve) var olur, zât da bu sıfatların fiilen var olmasının nedeni olurdu. Çünkü zât sıfatlardan öncedir. Dolayısıyla zât bir yönden yapıp eden (fâil), bir yönden de kabul eden (kâbil) olurdu. Halbuki zâtın yapıp eden olma yönü, kabul eden yönünden farklıdır.<sup>125</sup> Bunu şöyle ifade etmek de mümkündür: Eğer Yüce Allah'ın hakiki sıfatı olsaydı, bu sıfatın mümkün olması gerekirdi. Çünkü sıfatın, kendisinden farklı olan mevzûfuna ihtiyacı olmasında kuşku yoktur. Başkasına muhtaç olan her şey ise mümkündür. Bu takdirde onun bir yapıp edeni olması gerekir. Onun Yüce Allah'tan başka yapıp edeninin olması ise câiz değildir. Yoksa O, bir sıfatla muttasıf olma hususunda başkasına muhtaç olurdu ki, bu imkânsızdır. Dolayısıyla onun yapıp edeni, Yüce Allah'ın zâtı olurdu. Bu durumda da bütün yönlerden bir olan zâtının bu sıfatın hem yapıp edeni hem de kabul edeni olması gerekirdi. Halbuki bir tek şeyin hem yapıp eden hem de kabul eden olması mümkün değildir.

2. Eğer O'nun zâtına zâid sıfatları olsaydı, kuşkusuz bu sıfatlar kemal sıfatları olurdu. Bu durumda Yüce Allah'ın zâtı bunlar olmadan eksik olur ve bu zâid sıfatlarla tamamlanmış olurdu. Bu ise imkânsızdır.

3. Şâyet Vâcibü'l-Vücûd'un zâid bir sıfatı olsaydı, zâta -zât ve sıfat olmak üzere- çokluk gerekirdi. Bu ise, Vâcib'in her yönden bir olmasının gerekliliğinden ötürü imkânsızdır.<sup>126</sup>

Kısaca ifade etmek gerekirse, Aristo'nun ve İslâm filozoflarının Tanrı'nın zâtı ve sıfatları hakkında daha çok olumsuz ifadeler kullandıkları görülür. Onlar, Tanrı'nın ne olduğundan çok, ne olmadığı hususları üzerinde dururlar. Onların bu anlayışıyla -daha önceki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere- Mu'tezile'nin kullandığı metod arasında büyük bir benzerlik bulunduğu gözden kaçmamaktadır. Sıfatların zâta zâid olmadığı veya zâtın aynı olduğu görüşünde de Mu'tezile'nin farklı düşünmediği göz önüne alındığında, filozofların onlardan etkilendikleri gibi onların da filozoflardan etkilendikleri görülür.

### F. Ehl-i Sünnet Kelâmcıları ve Sıfatların İsbatı

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, Allah'ın, zâtıyla kaim kadim/ezelî ve ebedî sıfatlarla muttasıf olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Onlara göre Allah, zâtıyla kaim kadim ve ebedî bir ilimle âlim, kudretle kadir, hayatla hay, kelâmla mütekellimdir. Zira ilimsiz âlim, kudretsiz kadir, hayatsız hay, kelâmsız mütekellim düşünülemez. Diğer zâfî sıfatlarda da durum böyledir.<sup>127</sup> Kavram olarak sıfattan anlaşılan mânâ, zattan anlaşılan mânâdan başkadır. Yani bu iki kavram eş anlamlı değildir.<sup>128</sup>

125 İbn Sînâ, *el-Arşıyye*, s. 21.

126 Bkz. Alâüddin Ali b. Muhammed et-Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Lübnan 1990, s.175-178.

127 Bkz. Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *et-Tevhid*, İstanbul 1979, s. 47; Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *el-Câmi' li Şuabi'l-İman*, Bombay 1406/1986, I, 275; Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, Mısır 1369/1950, s. 79; Ebu Said Abdurrahman en-Nisâbüri, *el-Gunye fi Usûli'd-Din*, Lübnan 1406/1987, s. 90; Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Lübnan 1409/1988, s. 84; Nuruddin Ahmed b. Mahmud es-Sâbüni, *el-Bidâye fi Usûli'd-Din*, Çev. ve Thk. Bekir Topaloğlu, Ankara

Ehl-i Sünnet âlimlerinin geneline göre İlâhî zat ile sıfatlar birbirlerinin ne aynı ne de gayrıdır. Bu meseleyle ilgili tartışma Mâtürîdî'de netlik arz etmemektedir. Eş'arî ise, bu probleme kısaca temas etmekle yetinir<sup>129</sup>, bir de zât-sıfat özdeşliği görüşünü ileri süren bazı Mu'tezile âlimlerine cevap verme sadedinde meseleye değinir.<sup>130</sup> Ayrıca Şehristânî'nin el-Milel'inde Eş'arî'ye nisbet edilen, fakat Eş'arî'nin elimizdeki eserlerinde göremediğimiz ve hangi kaynaktan aldığını da bilemediğimiz "... Bunlar, Allah'ın zâtıyla kaim ezeli sıfatlardır. Bu sıfatlar Allah'ın ne aynı ne de gayrıdır, aynı da değil gayrı da değil denilmez" şeklinde ifadeler yer almaktadır.<sup>131</sup> Bununla birlikte bu her iki imamdan sonra gelen Ehl-i Sünnet kelâmcıları, aynılık ve gayrılık problemiyle ilgili tartışmayı daha detaylıca ele almış ve birçoğu konuyla ilgili geniş açıklamalar getirmişlerdir.<sup>132</sup> Allah'ın zâtı ile sıfatların özdeşleştirilmesinin sıfatların inkârı anlamına geleceği görüşünde olan Ehl-i Sünnet kelâmcıları, zâtın ne aynı ne de gayrı olan sıfatların zâta zâid olduğuna dâir hem akli hem de nakli deliller ileri sürerler. Bu konuda ileri sürülen akli delillerden bazıları şunlardır:

1. Eğer sıfatlar Allah'ın zâtının aynı olsaydı, farklı anlamlar ifade eden sıfatları birbirinden ayırt etmek mümkün olmazdı. Yani ilim hayatın aynı, kudret ilmin aynı ve diğer sıfatlar da birbirinin aynı olurdu. Aynı şekilde zât ile sıfatları birbirinden ayırt etmek de mümkün olmaz ve sıfatların zâta hamlinin bir anlamı olmazdı. Meselâ "Allah âlimdir", veya "Allah kâdirdir" veya "Allah hay'dır" denildiğinde, bu sıfatların zâta hamledilmesi doğru bir anlam ifade ettiği halde, zât-sıfat özdeşliği söz konusu olduğunda bunlar "zât zâttır", "âlim âlimdir" veya "kâdir kâdirdir" gibi anlamlara gelir ki, bunun doğru ifade olduğu söylenemez. Dolayısıyla -yukarıda belirtildiği üzere- bu kavramlar eş anlamlı kavramlar olmadığından bunların birbirinin aynı olması düşünülemez.

2. Eğer O'nun zâtı sıfatlarının aynı meselâ ilmi olsaydı, zâtı da ilmi olurdu ve bu durumda O'nun ilmine ibadet edilmesi gerekirdi. Halbuki Mu'tezile âlimlerinden Kâbî, Allah'ın ilmine ibadet edilebileceğine inanan kimsenin kâfir olacağını açıkça ifade eder.

3. Eğer Allah'ın sıfatları zâtının aynı olsaydı, bu sıfatlardan biri meselâ ilim, diğer bütün kemal sıfatlarıyla muttasıf olurdu. Aynı şey diğer sıfatlar için de söz konusudur ki, bu, pratik akıl ilkelerine aykırıdır.<sup>133</sup>

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, sıfatların zâta zâid olması ile ilgili mezkûr akli delillerden başka Kur'an'dan nakli delillere de başvurmuşlardır. Bunlardan bazıları şunlardır:

1416/1995, s. 25.

128 Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 100.

129 Eş'arî, *Risâletü Ehli's-Sağr*, s. 71.

130 Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Medine 1975, s. 38.

131 Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, I, 122.

132 Bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 137-8; Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 84 vd.; a. mlf., *el-Maksadü'l-Esnâ Şerhu Esmâillâhî'l-Hüsnâ*, Mısır 1388/1968, s. 8 vd.; Neseî, *Tabşıra*, I, 200 vd.; a. mlf., *et-Temhîd fî Usûli'd-Din*, Kahire 1407/1987, s. 23; Sâbüni, *el-Bidâye*, s. 27.

133 Neseî, *Tabşıra*, I, 205-7; Beyâdî, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 120.

"Allah'a emsal tanıyarak kendilerine zulmedenler, azabı gördükleri zaman bütün kuvvet ve kudretin yalnız Allah'a âit olup, Allah'ın azabının çetin olduğunu keşke şimdiden bilselerdi!" (Bakara, 2/165).

"O'nun dilediğinden başka, O'nun ilminden hiçbir şey kavrayamazlar." (Bakara, 2/255).

"O'nu (Kur'an'ı) kendi ilmiyle indirmiştir." (Nisâ, 4/166).

"Ey Rabbimiz, Senin rahmetin ve ilmin her şeyi kuşatmıştır." (Mü'min, 40/7).

Yüce Allah mezkûr âyetlerde açıkça kendisine kuvvet, ilim, rahmet ve kelâm gibi sıfatları nisbet etmiştir ki, O'ndan bunları ve daha başka sıfatları nefyetmek mümkün gözükmemektir.

Ehl-i Sünnet kelâmcılarının yukarıda yer alan izah ve delillerine bakıldığında, sıfatların zâta zâid olduğunu kabul etmek, iddia edildiği üzere zatta çokluğu ve kadimlerin çoğalmasını gerektirmediği gibi, zâtın sıfatlarla tamamlanması gibi bir sonuca da yol açmaz. Zira sıfatların zattan ayrı bağımsız haricî varlıkları yoktur ki kadimlerin çokluğu söz konusu olsun. Sıfatlar zâtın gayrı da değildirler. Çünkü biri olmadan diğerrinin varlığı düşünülemez. Yani bunlar varlıkta ayrılmazlar, ancak her ikisinin anlamı da birbirinden farklıdır. Dolayısıyla gerek Mutezile'nin gerekse İslâm filozoflarının konuya ilişkin ileri sürdükleri delil ve görüşlerin yeterli olmadığı ve sağlam temellere dayanmadığı görülmektedir.

### Değerlendirme<sup>134</sup>

Sıfatlar probleminin ortaya çıkmasında çeşitli dinlerin birbirlerini etkilediklerini inkâr etmek mümkün olmadığı gibi, İslâm'daki sıfatlar probleminin, İslâm'ın bizzat kendi doktrini sebebiyle ortaya çıktığı, yani İslâm orijinli olduğu da bir gerçektir. Bilindiği üzere Kur'an'da geçen ve Allah'a nisbet edilen "el" (yed), "yüz" (vech), "ayn" (göz), "istivâ" (kurulma, oturma), "nüzl" (inîş), "meci" (geliş) vb. niteliklerin sözlük anlamlarına tabi olunması, sıfatlar probleminin ortaya çıkmasında önemli faktörü oluşturur. Ancak bu tür sıfatları Kur'an'da ve Sünnet'te geldiği gibi kabul eden, "teşbih", "tekyîf", "ta'til" ve "tahrif'e gitmeyen, yani varlığını kabul etikleri bu sıfatları, yaratıkların niteliklerine benzetmeyen, sözlük anlamlarının dışında bunlara mecazî anlamlar yüklemeyen ve nasıl olduklarını sorgulamayan Selefiyye için bu konuda herhangi bir problem söz konusu değildir. Çünkü onlar, insan aklının bu sıfatların mâhiyetini kavramaktan âciz olduğunu bilirler ve bu konuda akıl yürütmeyi uygun bulmazlar. Ne var ki, Müşebbihe ve Mücessime gibi bazı mezhepler, mezkûr sıfatların zâhirî anlamlarını esas alarak Allah'ı yaratıklara benzetme yoluna gittikleri görülür. Mu'tezile ise, sırf tevhidi koruma adına sıfatları inkâr etme gibi yanlış bir yola girer. İslâm filozoflarının ve daha sonra Mu'tezile'nin görüşlerini devam ettiren Şia da aynı görüşü benimser. Anılan ekollerin bu tür yollara girmelerinde bazı endişelerin rol oynadığı görülmektedir. Bunlardan biri, Allah hakkında teşbihî (antropomorfik= insanbiçimci) bir dil kullanılıp kullanılamayacağı konusudur.

134 Bu değerlendirmede büyük ölçüde Turan Koç'un *Din Dili* adlı eserinden yararlandık. Geniş bilgi için bkz. a.g.e., Rey Yay., Kayseri, ty., s. 49 vd.

Her ne kadar bazı İslâm kelâmcı ve filozoflarını antropoformizme yol açacağı endişesine sevk etme söz konusu ise de, teşbihî dil kullanmadan Allah hakkında konuşmak imkânsızdır. Bu konuda önemli olan, insanı merkeze almayı ve onu ölçü kabul etmeyi ifade eden ve Allah hakkında kullanıldığında apaçık güçlükleri ortaya koyan antroposentrizm ile, kaçınılmaz nedenlere dayanan antropoformizmi ayırt etmektir. Antroposentrizmin bu güçlüklerinin yanısıra, antropoformizmin de ciddi problemleri vardır. Müşebbihe ve Mücessime'nin yaptığı gibi günlük dilde kullanılan terimler harfi harfine Allah hakkında da kullanılırsa, bunu İslâm'ın tasvir ettiği ulûhiyet anlayışıyla bağdaştırmak mümkün olmaz.

Öte yandan teşbihe yol açacağı endişesinden dolayı Allah'ı sadece tenzihî (olumsuz) sıfatlarla nitelendirmeyi esas alan ve olumlu sıfatları inkâr eden Mu'tezile ve İslâm filozoflarının bu konudaki yaklaşımları, aşırı tenzihten öte geçmemektedir. Aslında hem Kur'an, hem de ondan önceki Kitab-ı Mukaddes'te Allah, tenzihî sıfatlarla nitelendirilir. Meselâ Kur'an'da geçen "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur" (Şûrâ, 42/11), "De ki: O, Allah'tır, tektir. Allah Sameddir. Ne doğurdu, ne de doğuruldu. Ne de herhangi bir şey O'na denk oldu" (İhlâs, 112/1-4) ve benzeri âyetler, bunun en açık örnekleridir. Bu nedenle Mu'tezile ve İslâm filozoflarının Allah'ı bu anlamda nitelendirmeleri doğaldır ve bundan dolayı onları eleştirmek de doğru değildir. Ancak O'nu nitelendirmenin biricik yolunun bu olduğunu söylemeye gelince, bunu İslâm'ın ulûhiyet anlayışıyla bağdaştırmak mümkün gözükmemektedir. Çünkü mezkûr semâvî kitapların Allah'ı olumsuz nitelermelerden daha çok olumlu nitelemelerle anlattığı görülür. Dolayısıyla Allah'ın ne olduğundan çok, ne olmadığını ortaya koymayı netice veren tenzihî nitelermelerle O'nu tanıma ve tanıtanın mümkün olmadığı apaçık bir gerçektir. O halde bu konuda riayet edilmesi gereken en önemli husus, Allah'a eksikliklerin atfedilemeyeceği anlamını ifade eden tenzihî dil ile, O'ndan olumlu sıfatları soyutlamayı ifade eden tenzihî veya olumsuz dili birbirinden ayırt etmektir. Çünkü bu iki şey birbirinden farklıdır.

Bu tespitlerden sonra bu konuda şunları söylemek mümkündür: Teşbihî (antropoformik) ifadeler kullanmaksızın Allah hakkında bir şey söylemek mümkün değildir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, aynı sözcükle ifade ettiğimiz niteliğin Allah'a nisbet edilmesiyle, başka şeylere nisbet edilmesinin farklılığını kavramaktır. Meselâ sözcük olarak aynı olsa da, Allah'a nisbet edilen "el" (yed) ile, insana nisbet edilen "el" (yed)in aynı veya benzer şeyler olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü insan elinin ne olduğu bilinirken, aşkın ve salt mükemmel olan Allah'ın elinin mâhiyet ve keyfiyetini bilmek imkânsızdır. Dolayısıyla sadece sözcükteki ve "varlık"taki (vücut) ortaklık -bütün nitelermelerde ortaklık olmadığı sürece-, iki şeyin benzer veya denk olması sonucunu vermez. Ayrıca Allah'ı olumsuz nitelermelerden soyutlamak veya bu nitelermeleri inkâr etmek, O'nu olumsuz bir varlık haline getirir. Hatta bu durum dini inkâra ve gizli bir ateizme de yol açar. Bu açıdan bakıldığında gerek Kur'an'ın ve Sünnet'in Allah'ın kernal sıfatlarıyla muttasif olduğuna dair apaçık beyanları ve gerekse Ehl-i Sünnet âlimlerinin bu konuda ileri sürdükleri akli deliller karşısında, mezkûr ekollerin görüş ve delilleri oldukça yetersiz ve tutarsız kaldığı ve Allah'ın sıfatlarını inkâr etmenin imkânsız olduğu anlaşılır.

## Bibliyografya

- Abdullah, Muhammed Ramazan, *el-Bâkılânî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, Bağdâd 1986.
- Abdülhamid, İrfan, *İslâm'da İtikâdî Mezhebler ve Akâid Esasları*, Çev. M. Saim Yeprem, İstanbul 1994.
- Abdülhamid, Râcih, *Alâkatü Sıfâtillâh Taâlâ bi Zâtih*, Ammân 1409/1989.
- Anonim, *Meydan Larousse*, İstanbul 1987.
- Aristoteles (m.ö. 384/322), *Metafizik (I-II)*, Çev. Ahmet Arslan, İzmir 1985-1993.
- es-Sema' et-Tabîi* (Physica), Çev. Ahmed Lütfi es-Seyyid, Kahire 1935.
- Aydın, Mehmet, "Hıristiyanlık", D.İ.A., c. XVII, İstanbul 1998.
- Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali el-Hatib(463/1071), *Târîhu Bağdâd (I-XVIII)*, Lübnan. ty.
- Bağdâdî, Ebu Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr (429/1037), *el-Fark Beyne'l-Firak*, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, ty.
- *Usûlü'd-Din*, Lübnan 1401/1981.
- Bâkılânî, Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyib (403/1013), *Temhîdü'l-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil*, Thk. İmâdüddin Ahmed Haydar, Beyrut 1414/1993.
- Behiy, Muhammed, *el-Cânibü'l-İlâhî mine't-Tefkiri'l-İslâmî*, Kahire 1391/1972.
- Cârullah, Zühdi Hasan, *el-Mu'tezile*, Kahire 1366/1947.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed (816/1413), *et-Ta'rifât*, yy., ty.
- Cüveynî, Abdümelik b. Abdullah (478/1085), *el-İrşâd ilâ kavâti'l-Edille fî Usûli'l-İtikâd*, Mısır 1369/1950.
- De Lacy, O. Leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çev. H. Yurdaydın-Y. Kutluay, Ankara 1959.
- Dehievî, Şâh Abdülaziz Gulâm Hakîm, *Muhtasarü't-Tuhfetü'l-İsnâaşeriyye*, Farsça'dan çev. Gulâm M. Muhyiddin b. Ömer el-Esemî, Thk. Muhibuddin el-Hatîb, Kahire 1387.
- Ebu Zehra, Muhammed, *Muhâdârat fi'n-Nasrâniyye*, yy., 1392/1972.
- Emin, Ahmed, *Duha'l-İslâm (I-II)*, Lübnan ty.
- Erdem, Hüsameddin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya 1993.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (324/936), *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Medine 1975.
- *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn (I-II)*, Thk. Muhyiddin Abdülhamid, Kahire 1389/1969.
- *Risâletü Ehli's-Sağr*, Thk. Muhammed es-Seyyid el-Celeynüd, Kahire 1987.
- Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed b. Turhan (339/950), *Ârâu Ehli'l-Medineti'l-Fâdıla*, Tkd. Albert Nasrî Nâdir, Beyrut 1985.
- *Fusûsü'l-Hikem*, (*el-Cem' beyne ra'yeyi'l-Hakîmeyn Eflatun el-İlâhî ve Aristütâlis* adlı eseriyle birlikte), Mısır 1325/1907.
- *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, Thk. Fevzi Mitri Neccâr, Beyrut 1993.
- *et-Ta'likat*, Thk. Ca'fer Âli-Yâsîn, Beyrut 1408/1988.
- *Uyûnü'l-Mesâil*, (*el-Cem' adlı eseriyle birlikte*), Mısır 1325/1907.
- Fazlurrahman, *İslâm*, Çev. Mehmet Dağ- Mehmet Aydın, Ankara 1993.
- Ferrûh, Ömer, *Târîhu'l-Fikri'l-Arabî*, Lübnan 1973.

- Garâbe, Hamûde, *İbn Sînâ beyne'd-Dîn ve'l-Felsefe*, Kahire 1392/1972.
- Hanefî, Hasan, *Mine'l-Akide ile's- Sevra* (I-V), Beyrut 1988.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyin Abdürrahim b. Muhammed (300/912), *el-İntisâr ve'r-Rad alâ İbni'r-râvendî el-Mülhid*, Kahire, ty.
- Herrâs, Muhammed Halîl, *Şerhu'l-Akideti'l-Vâsıtiyye*, Suudi Arabistan, ty.
- Hilâlî, el-Hasan b. Yusuf b. el-Mutahhar (728/1328), *el-Bâbu'l-Hâdî Aşar*, Tahran 1370.
- Huveydî, Yahya, *Târîhu Felsefeti'l-İslâm fi'l-Kârrati'l-İfrîkiyye*, Mısır 1966.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî (276/889), *Uyûnü'l-Ahbâr* (I-II), yy., ty.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükrim (711/1311), *Lisânü'l-Arab* (I-XV), Beyrut, ty.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed (595/1198), *Tefsiru Mâba'de't-Tabia*, Nşr. Maurice Bouyges, Beyrut 1938-1948.
- İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdullah (428/1037), *el-İşârât ve't-Tenbîhât* (Nasîruddin et-Tûs'nin şerhiyle birlikte) (I-III), Thk. Süleyman Dünya, Mısır 1958.
- *en-Necât*, Tkd. Mâcid Fahrî, Beyrut 1405/1985.
- *er-Risâletü'l-Arşıyye*, Thk. İbrahim Hilâlî, yy., Ty.
- *eş-Şifâ*, (İlâhiyyât I-II), Thk. G. C. Anawati-Said Zâyd, yy. ty.
- *et-Ta'likat*, Thk. Abdurrahman Bedevi, Mısır 1973.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Ahmed (728/1328), *Minhâcû's-Sünneti'n-Nebeviyye*, yy., 1406/1986.
- İbnü'l-Esir, Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed (630/1232), *el-Kâmil fi't-Târih*, Beyrut 1402/1982.
- İlhan, Avni, "*Ebu Hâşim el-Cübbâr*", D.İ.A., c. X, İstanbul 1994.
- İsferâinî, Ebu'l-Muzaffer Şahfûr b. Tâhir (471/1078), *et-Tabsîr fi'd-Din*, Thk. Kemal Yusuf el-Hût, Beyrut 1403/1983.
- İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlim-i Kelâm*, Ankara 1981.
- Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983.
- Kilâbâzî, Muhammed (380/990), *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Thk. Mahmûd Emin en-Nevâvî, Kahire 1389/1969.
- Kirmânî, Ahmed Hamîdüddin, *Râhatü'l-Akl*, Thk. Muhammed Kâmil Hüseyin-Muhammed Mustafa Hilmi, Kahire 1952.
- Koç, Turan, *Din Dili*, Kayseri, ty.
- Kurmî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Ali b. Babevyh (382/992), *Akâidü's-Şiati'l-İmâmiyye*, Tahran 1380.
- MacDonald, Durcan Black, *Developmet of Muslim Theology*, New York 1903.
- Mahmûd, Abdülhalîm, *et-Tefkîru'l-Felsefî fi'l-İslâm*, Kahire 1787.
- Makrîzî, Ahmed b. Ali (845/1480), *el-Hitat*, yy., 1326.
- Malatî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed (377/987), *et-Tenbih ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâ' ve'l-Bida'*, Beyrut 1388/1968.
- Mâtürîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed (333/944), *et-Tevhid*, Thk. Fethullah Huleyf, İstanbul 1979.
- Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul 1995.
- Müzaffer, Muhammed Rıza, *Akâidü'l-İmâmiyye*, Kahire 1371.



- Müfid, Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed (413/1022), *Evâilü'l-Makâlât fi'l-Mezâhibi'l-Muhtârât*, Tebriz 1372/1993.
- Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (261/874), *es-Sahih*, Beyrut, ty.
- Nesefî, Ebu'l -Muin Meymûn b. Muhammed (508/1115), *Tabsiratü'l-Edille*, Dimaşk 1990.
- *et-Temhid fi Usûli'd-Din*, Thk. Abdülhay Kâbil, Kahire 1407/1987.
- Nicholson, R. A., *History of The Arabs*, Cambridge 1961.
- Nîsâbü'rî, Ebu Said Abdurrahman (450/1058), *el-Gunye fi Usûli'd-Din*, Thk. İmâdüddin Ahmed Haydar, Lübnan 1406/1987.
- Olguner, Fahrettin, "Eflâatun", D.İ.A., c. X, İstanbul 1994.
- Râzî, Fahrüddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer (606/1209), *Muhassalü Efkâri'l-Mütekaddimin ve'l-Müteahhirin mine'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimin*, Thk. Hüseyin Atay, Kahire 1411/1991.
- Salîbâ, Cemil, *Târihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Beyrut 1981.
- Schacht, Joseph, *New Sources For The History of Muhammedan Theology*, *Studia Islamica*, I, 1953.
- Sweetman, J. Windrow, *İslam and Christian Theology*, Londres 1945.
- Şehristânî, Abdülkerim (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal* (İbn Hazm'in *el-Fasl* adlı eseriyle birlikte), Beyrut 1395/1975.
- *Nihâyetü'l-İkdâm*, Kahire, yy.
- Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *İslâm'da Şia*, Çev. Kadir Akaras-Abbas Kazimi, İstanbul 1999.
- Taftâzânî, Ebu'l-Vefâ, *Ana Konularıyla Kelâm*, Çev. Şerafeddin Gölcük, Konya 2000.
- Taftâzânî, Sa'duddin Mes'ûd b. Ömer (793/1390), *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, yy., ty.
- Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, M.Ü.İ.F.V.Y., İstanbul 1994.
- Tritton, Arthur Stanley, *İslâm Kelâmı*, Çev. Mehmet Dağ, A.Ü.İ.F.Y., Ankara 1983.
- *Muslim Theology*, London 1947.
- Tûsî, Alâüddin Ali b. Muhammed (887/1482), *Tehâfütü'l-Felâsife*, Lübnan 1990.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İbn Sinâ'nın Din Felsefesi*, A.Ü.İ.F.D., I-II, Ankara 1955.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. E. Ruhi Fiğlalı, İstanbul 1998.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul 1998.
- Wensinck, A. J., *The Muslim Creed*, Cambridge 1933.
- Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefesine Giriş*, Çev. Kasım Turhan, İstanbul 1996.
- *Negative Attributes In The church Fathers*, Cambridge 1953.
- *Philosophical Implications of The Problem of Divine Attributes Kalam*, Cambridge 1958.
- *The Philosophy of The Kalam*, London 1976.
- Yazıcıoğlu, M. Sait, *Kelâm Ders Notları*, Ankara 1998.
- Yurdagür, Metin, *Allah'ın Sıfatları*, İstanbul 1984.