

**İLK DÖNEM MU'TEZİLE KELAMINDA ZÂT-SIFAT
İLİŞKİSİ**
**-Sıfat, Mânâ ve Ahvâl Kavramları Üzerinden Bir Değerlendirme-
Emre KÖKSAL***

Öz

Allah'ın zâtı ve sıfatları arasındaki ilişki, kelamın ortaya çıktığı dönemde problematik düzeyde ele alınan konuların başında gelmektedir. Zât-sıfat ilişkisi etrafında gelişen ilk dönem dini yaklaşımların Allah'ın sıfatlarını anlama ve açıklama yöntemlerini incelemek bu anlamda önem arz etmektedir. Ayrıca mu'tezilî yaklaşımın geliştirdiği tanrı tasavvuru ve söz konusu tasavvurun insan fiillerine tesiri dikkat çekmektedir. Bu çalışma ilk dönem Mu'tezile kelamının zât-sıfat ilişkisini izah etmek için sıfat, mânâ ve ahvâl kavramlarını nasıl içeriklendirdiğini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mu'tezile, zât, sıfat, mânâ, ahvâl

**The Relationship between Essence and Attributes in Early
Mu'tazilah Kalam**
-An Assessment on the Concepts of Attribute, Mânâ and Ahvâl-

Abstract

The relationship between God's essence and attributes took the first place among issues which were discussed at the problematic level in the emergence period of Kalam. It is important in this sense to study the methods of understanding and explaining the attributes of God, of early religious approaches that developed around the relationship between essence and attributes. In addition, the god imagination developed by the mu'tazilî approach and this imagination's effect on human actions are conspicuous. This study discusses how early Mu'tazilah kalam defines the concepts of attribute, mânâ and ahvâl to explain the relationship between essence and attributes.

Keywords: Mu'tazilah, essence, attribute, mânâ, ahvâl.

Giriş

Naslarda Allah'ı nitelemek için tercih edilen kavramlar (isim/sıfatlar) ile Allah'ın zâtı arasında herhangi bir ilişkinin bulunup bulunmadığı, şayet zât-sıfat ilişkisi söz konusu ise bunun kelamî açıdan izahı yaklaşık olarak hicrî II. yüzyılın başından itibaren tartışılmıştır.¹ Başta basit anlama farklılıkları şeklinde değerlendirilebilecek olan bu tartışmaların bir süre sonra itikâdî bir boyutta ele alındığı görülmektedir. Nitekim her bir itikâdî yaklaşım Allah'ın sıfatlarına

* Arş. Gör., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı.

¹ Wolfson, H. Ausrty, *Kelâm Felsefeleri*, Çeviren: Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, 85.

ilişkin kendi yaklaşımının asıl ve sahih, muhataplarının benimsediği yaklaşımın ise batıl olduğunu iddia etmektedir. Hatta zaman zaman Allah'ın sıfatları ve zât-sıfat ilişkisi ile ilgili olarak gelişen bu tartışmaların küfür ithamıyla sonuçlandığı bilinmektedir. Belki içerisinde buldukları dönem itibarıyla bahse konu tartışmaların küfür ile sonuçlanması normal karşılanabilir. Ancak bütün bu tartışmaların Allah'ın sıfatlarını anlama veya zât-sıfat ilişkisini izah etme çabası olduğunu göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Bu anlamda zât-sıfat ilişkisine farklı bir yaklaşım getiren ilk dönem Mu'tezile kelamcılarının söz konusu ilişkiyi izah etmek amacıyla kullandıkları kavramları ve bu kavramlar sayesinde geliştirdikleri Tanrı tasavvurunu ele almak önem arz etmektedir. Ayrıca ef'âl-i ibâd konusunun Tanrı tasavvuruna bağlı olarak geliştiği göz önüne alındığında insanı daha özgür ve yaptığı fiillerden sorumlu kılan mu'tezilî düşüncede zât-sıfat ilişkisinin incelenmesi önemli görülmektedir.

Bu çalışmada genel olarak hicrî II. ve III. yüzyıllarda Mu'tezile kelamına katkı sağlayan ve söylemleri ile öne çıkan kelamcıların zât-sıfat ilişkisine dair görüşleri ele alınmakta, 'ilk dönem' kaydından dolayı da sonraki dönem Mu'tezile kelamcılarının yer verilmemektedir. Yine bu dönemde, zât-sıfat ilişkisi temel alınarak Mu'tezile kelamcılarının, bu ekol içerisinde kendilerinden önceki ve sonraki kelamcılarla hangi ölçüde bir benzerliğe sahip oldukları ya da ne tür bir farklılık ortaya koydukları tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Allah'ın sıfatlarını ve zât-sıfat ilişkisini izah etmek üzere Mu'tezile kelamcılar tarafından tercih edilen sıfat, mânâ ve ahvâl kavramlarının hangi anlamda kullanıldığı, bu kavramlardan hareketle ortaya çıkan yaklaşımın ya da yaklaşımların genel mu'tezilî sıfat anlayışı ile hangi ölçüde örtüştüğü ortaya konulacaktır.

1. Cehm b. Safvan'ın Sıfatlara İlişkin Yaklaşımı: Ta'tîl

Zât-sıfat ilişkisi ilk kez Allah'ın sıfatlarını reddederek ta'tîl görüşünü benimseyen Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) tarafından dile getirilmiştir. Ca'd b. Dirhem Allah'ın sıfatlarını nefyetmekte ve bu bağlamda Kur'an'ın mahluk olduğunu ileri sürmektedir. Onun, bu görüşü Hz. Peygamber döneminde yaşayıp ona düşmanlık eden Lebid b. A'sam'dan, Lebid b. A'sam'ın da Yemenli bir Yahudi'den aldığı, daha sonraları bu görüşü Cehm b. Safvan (ö. 128/745-46)'ın kabul ettiği şeklinde bir rivayet bulunmaktadır. Ancak bu rivayetin zayıf olduğu, Cehm b. Safvan'ın düşmanları tarafından onun mezhebinin Yemen Yahudilerine dayandırılmak istendiği şeklinde bir yaklaşım da söz konusudur. Buna karşılık şu bir gerçektir: Ca'd b. Dirhem, Kur'an'ın yaratılmış olduğunu iddia etmiş, bunun üzerine dönemin yöneticileri tarafından onun yakalanması emredilmiştir. Bu durumdan rahatsız olan Ca'd b. Dirhem, Şam'ı terk ederek Kufe'ye gitmiş, orada Cehm b. Safvan ile karşılaşmıştır. Cehm b. Safvan da onun sıfatlara ilişkin ta'tîl görüşünden burada haberdar olmuş ve zât ile kaim olan kadîm sıfatları

inkar etmek anlamına gelen bu görüşü kabul etmiştir.² Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767) ve Haşviyye'nin Allah'ın sıfatlarını hissî ve maddî olarak ele alması, Cehm b. Safvan'ın bu görüşü benimsemesinde belirleyici olmuştur.³ Yine İslam'a karşı Yahudi ve Hıristiyanların, Maniheizm ve değişik Fars mezheplerinin mücadele ettiği bir dönemde Ehl-i Hadîs'in onlara cevap verme hususunda etkili ve yeterli olmadığını fark eden Cehm b. Safvan, sıfatlara ilişkin ta'tîl görüşünü benimseyerek aklın istihdamını gerekli görmüştür. Daha sonra bu yaklaşım Mu'tezile ekolü tarafından kabul edilmiş ve onların en temel iddiaları konumundaki tevhidin izahında yer almıştır.⁴

Diğer taraftan Cehm b. Safvan, Allah'ı 'şey' kelimesi ile nitelemenin O'nu yaratılmış varlıklara benzetmek anlamına geldiğini ifade etmekte, şey kelimesini 'benzeri olan mahluk' şeklinde açıklayarak da yaklaşımını gerekçelendirmektedir.⁵ Söz konusu kavramın naslarda bazen Allah'ı bazen Allah'ın yarattığı varlıkları nitelemek için kullanıldığı bilinmektedir.⁶ Ayrıca Kur'an'da, Allah'ın yaratılmış varlıklara benzemediği de ifade edilirken yine şey kelimesi ile karşılaşılmaktadır.⁷ Bu tür kullanımlara rağmen Allah'a şey denilemeyeceğini belirten Cehm b. Safvan, Eş'arî (ö. 324/935-36)'nin söylemine göre Müşebbihe'nin şey kelimesini Allah hakkında cisim olarak değerlendirmesine itiraz etmekte, Allah'ın şey'iyyetini cismaniyet anlamında reddetmektedir.⁸ Hangi bilinç düzeyinde olduğu tam tespit edilememekle birlikte Cehm b. Safvan'ın burada Allah'ın zâtını muhdes varlıkları nitelemek için tercih edilen ifadelerden tenzih ettiği söylenebilir. Nitekim o, Allah'ın sıfatlarını "Ben Allah'ı şey, mevcûd, hayy, âlim, mürid ve bunlara benzer vasıflar gibi, O'ndan başkasına da verilebilecek sıfatlarla vasıflandırmam" diyerek nefyetmekte, bununla birlikte Allah'ı kâdir, mücid, fâil, hâlık, muhyî ve mumîl olarak sadece kendisine has vasıflar ile nitelemektedir.⁹ Şehristânî (ö. 548/1153)'ye göre; Allah'ı diğer varlıklara benzetmeyi gerektirecek her türlü nitelemeden tenzih eden Cehm b. Safvan, O'nun kâdir, fâil, hâlık olduğunu kabul ederek kulların kudret, fiil ve yaratma ile nitelenemeyeceğini gerekçelendirmektedir. Bu sayede o, muhtemel bir teşbih düşüncesinin de önüne

² en-Neşşâr, Ali Sâmî, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, I-III, Dâru'l-Maârif, Kahire (tarih yok), I, 329 ve devamı.

³ en-Neşşâr, I, 334, 335.

⁴ en-Neşşâr, I, 336.

⁵ el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Kitâbu Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallîn*, Tahkik: Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden 1980, 518.

⁶ En'âm 6/19; Şûrâ 42/11; el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, I-V, Tahkik: Fâtıma Yûsuf el-Hiyemî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004, II, 102; Ra'd 13/16.

⁷ Şûrâ 42/11.

⁸ el-Eş'arî, 181, 280, 518.

⁹ el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, *el-Fark beyne'l-Firak*, Tahkik: Muhammed Osman el-Haşî, Mektebetu İbnî Sinâ, Kahire (tarih yok), 186.

geçmiş olur.¹⁰ Bu ifadelerden anlaşılmalıdır ki Cehm b. Safvan Allah'ın ezeli sıfatlarını toplu halde reddetmemiş, sadece Allah'ın zâtını teşbih, tecsim, temsil anlayışlarına karşı tenzih etmeye çalışmış, bunu gerçekleştirmek için de yaratılmış varlıklar için tercih edilen sıfatların Allah'ı nitelemede kullanılamayacağı şeklinde bir yaklaşımı benimsemiştir.

Zât-sıfat ilişkisine örnek olması bakımından Cehm b. Safvan'ın ilim sıfatına ilişkin yaklaşımını belirtmek ayrıca önemlidir. Cehm b. Safvan, Allah'ın ilmini muhdes kabul eder. Ona göre bu ilmi Allah ihdas etmiştir ve bu ilim Allah'ın gayrıdır. Yine o, Allah'ın, eşyadan önce ihdas ettiği bir ilim ile var olmadan önce eşyayı bildiğini söyler.¹¹ Ona göre şayet Allah'ın ilmi kadîm olsaydı, bu ilim ya Allah'ın aynı ya da O'nun gayrı olurdu. İlk tespit kabul edildiği vakit, Allah ilimdir sonucu çıkar ki bu ilhad olarak değerlendirilmektedir. Şayet kadîm olarak kabul edilen bu ilim, Allah'ın gayrı olursa bu durumda şirk söz konusu olacaktır. Allah'tan başka bir şeyin kıdemini savunmak ise küfürdür.¹² Bu yaklaşım doğrultusunda ilim sıfatının kadîm olamayacağını iddia ederek Cehm b. Safvan'ın, Allah'ın zâtını muhdes bir ilim sıfatından tenzih ettiği söylenebilir. Yine bu anlayışa göre ilim sıfatının yaratılmış olması kesinleştiği vakit onun mahalli tartışılmıştır. Cehm b. Safvan ilim sıfatının hâdis olduğunu ancak mahallinin Allah olmadığını belirtir. Cehm b. Safvan'a göre Allah ya bu ilmi kendi zâtında yaratmıştır –ki bu durum Allah'ın zâtında bir değişmeyi veya yaratılmışlar için O'nda yer-mekan olmasını gerektirir– ya da zâtında değil kendisiyle vasıflanan bir alanda yaratmıştır. Böyle bir durumun Allah için söz konusu olamayacağı kesin bir şekilde ortaya çıkınca o, Allah'ın bilinen varlıklar sayısınca yaratılmış ilme sahip olduğunu ileri sürmüştür.¹³ Allah'ın zâtını her türlü değişimden münezze kılmak için Cehm b. Safvan'ın böyle bir yaklaşımı benimsediği açıktır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Cehm b. Safvan burada zât-sıfat ilişkisini tenzihî bir yaklaşım üzerinden değerlendirmekte, kulların kudret, fiil ve yaratma ile nitelenemeyeceğini belirterek de cebrî yaklaşımını temellendirme gayreti göstermektedir.

2. Vâsıl b. Atâ'nın Sıfat Telakkisi: Zât-Sıfat Birliği

Tevhid, Mu'tezile'nin beş temel prensibinden biridir. Kelamcılara göre tevhid, Allah'ı selbî ve subutî (zâtî) sıfatlarda kendisine layık olan bir şekilde bir ve ortaktan münezze olarak bilme ve ikrar etme anlamına gelir.¹⁴ Kelamcılar

¹⁰ eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-II, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1975, I, 86.

¹¹ el-Eş'arî, 222, 494.

¹² en-Neşşâr, I, 337, 338.

¹³ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 87.

¹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Esedâbâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, Tahkik: Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1996, 128.

Allah'ın zâtının bir olduğu konusunda aynı görüşe sahip olmalarına rağmen bu birliğin izahında ya da nasıl gerçekleştiğinde ihtilafa düşmüştür. Bu ihtilafa, ilahî sıfatların mahiyeti ile zât-sıfat ilişkisi konularında birbirlerine muhalif sayılabilecek farklı yaklaşımların neden olduğu bilinmektedir.

Mu'tezilî yaklaşım, Allah'ın kadîm olduğunu kabul etmekte ve 'kıdem'i Allah'ın en özel sıfatı olarak değerlendirmektedir. Allah'ın zâtı ile âlim, kâdir, hay olduğunu belirten bu yaklaşım, O'nun zâtı ile var olan ve kadîm sıfatlar (manalar) şeklinde kabul edilen ilim, kudret ve hayat sıfatlarıyla âlim, kâdir, hay olmadığını ortaya koyar.¹⁵ Böylece Mu'tezile sıfatları zâttan ayrı birer gerçeklik olarak tercih etmez ve tevhidi ispat eder. Mu'tezile'nin bu konudaki yaklaşımı dinî bir savunu mahiyetindedir. Nitekim Müşebbihe ve Haşviyye'nin teşbihe dayalı görüşleri, Zerdüşt, Mezdek ve Mani dinlerinde müşterek olan Seneviyye'nin ikili Tanrı düşüncesi, Hıristiyanlık'taki teslis inancı Mu'tezile'nin kurucusu kabul edilen Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748)'yı böyle bir yaklaşımı kabul etmeye itmiştir.¹⁶ O, tevhidi ispat etmek amacıyla zât-sıfat arasında muhtemel bir ayırım ya da ayırışma anlamına gelebilecek her türlü yaklaşımı reddetmiş ve zât-sıfat birliğini kabul etmiştir. Esasen zât-sıfat ilişkisinin tartışıldığı ilk dönemde; Müşebbihe, Mücessime ve Haşviyye gibi grupların, Allah'ın zâtını mahlukatın sınırları haricinde tasavvur edecek akllî bir yeterliliğe sahip olduğu söylenemez.¹⁷ Şehristânî'nin belirttiğine göre Allah'ın ilim, irade, kudret ve hayat gibi sıfatlarının nefyi hususundaki görüş, ortaya çıktığı ilk dönemde olgunlaşmamıştır. Vâsıl b. Atâ bu konuda açık bir görüşe sahiptir. O'na göre iki kadîmin mümkün olmayacağı hususunda ittifak edilmelidir. Bu konu ile ilgili olarak Vâsıl b. Atâ "Her kim kadîm bir sıfatın manasını ispat ederse iki ilâhî ispat etmiş olur" demektedir.¹⁸ O, Allah'ın zâtı dışında kadîm sıfatları nefyederek Mu'tezile'nin en önemli prensibi olan tevhidi ortaya koymaktadır. Çünkü sıfatları kadîm olarak zâttan ayrı kabul etmek kadîmlerde çokluğun ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Vâsıl b. Atâ'nın bu görüşünde 'mana' kelimesini kullanmış olamayacağını, bu kelimeye ilişkin ıstılahî kullanımın daha sonra geliştiğini belirten Watt, bu konu ile ilgili Şehristânî'den atıfta bulunarak görüşünü desteklemektedir.¹⁹ Nitekim Şehristânî, mensupları felsefe kitaplarını inceledikten sonra sıfatlara ilişkin mu'tezilî yaklaşımın geliştiğini ve onların, probleme farklı açıdan baktıklarını kaydeder.²⁰ Ancak sıfatların nefyine ilişkin Vâsıl b. Atâ'nın yaklaşımı felsefe kitapları ile karşılaşmadan önce gerçekleşmiş gözükmektedir. Mukâtil b. Süleyman ve Haşviyye'nin Allah'ın sıfatlarını hissî

¹⁵ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 44, 45.

¹⁶ en-Neşşâr, I, 391,392.

¹⁷ Muhammed Ammara, *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, Çeviren: Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul 1998, 71.

¹⁸ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 46.

¹⁹ Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çeviren: Ethem Ruhi Fığlalı, Sarkaç Yayınları, Ankara 2010, 342.

²⁰ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 46.

ve maddî olarak ispata kalkışmaları üzerine, Vâsıl b. Atâ'nın, sıfatları nefyeden Cehm b. Safvan'a tabi olduğu bilinmektedir. Ancak bu, mutlak bir kabul olarak değerlendirilmemelidir. Çünkü Cehm b. Safvan, yaratılmış varlıkları niteleyen ifadeleri Allah'a izafe etmekten uzak durmuş, zât ile kâim kadîm manaları yok etmek, kabul etmemek ya da inkar etmek şeklinde anlaşılan ta'tîl anlayışını benimseyerek sıfatları nefyetmiş, Mu'tezile'nin onayladığı, sıfatların zât ile birlikteliğini de reddetmiştir. Bu yüzden Cehmiyye, sıfatları inkar edenlerin özel ismi haline gelmiştir. Cehm b. Safvan bu aşırı sayılabilecek tutumunu Allah'ın isimlerini de reddederek devam ettirmiştir. Bundan dolayı Cehmiyye mezhebi 'mutlak inkarcılar' ya da 'Gâliyye' diye isimlendirilmiştir. Cehmiyye'yi sıfatların zât ile ayniliğini kabul eden Mu'tezile'den ayırmak için böyle bir isimlendirmeye gidildiği söylenmektedir.²¹ Yine sıfatlardan hareketle tartışılan ef'âl-i ibâd konusunda bahse konu mezheplerin farklı yaklaşımları, onların sıfatları -en azından bir kısmını- farklı şekillerde değerlendirip kabul ettiklerine işaret etmektedir. Burada nefy kavramı ve bu kavramın içeriği üzerinde kısa bir tespitte bulunmak, konuyu daha anlaşılır hale getirecektir. Aslında ilk bakışta gerek Cehmiyye gerek Mu'tezile söz konusu kavramı kabul etmekte ve kendi yaklaşımları doğrultusunda ve ta'tîl fikri çerçevesinde kullanmaktadır. Ancak bahse konu iki mezhebin insan fiillerine ilişkin taban tabana zıt yaklaşımları bu kavramı aynı manada içeriklendirmediklerini göstermektedir. Bilindiği üzere Cehmiyye'nin nefy anlayışı muhtemel bir teşbih, teccim, temsile karşı Allah'ın zâtını yaratılmış varlıklardan tenzih etme ve benzerliğin söz konusu edilebileceği bütün sıfatları inkar etme şeklinde gerçekleşmiştir. Ayrıca Allah'ı mutlak fâil ve kâdir olarak tasavvur eden Cehmiyye, cebrî bir yaklaşım benimsemiştir. Buna karşılık Mu'tezile zât-sıfat birliğini kabul etmiş, sıfatların zâttan ayrı kadîm olarak bulunamayacağını savunmuştur. Mu'tezile'nin, nefyi, sıfatları inkar etmek bir yana insan iradesini öne çıkarmak için daha ziyade kader inancına bir tepki olarak kullandığı söylenebilir.

Vâsıl b. Atâ'dan sonra Allah'ın sıfatlarına ilişkin mu'tezilî yaklaşımın oluşmasında zât-sıfat birliğini kabul edip devam ettiren Amr b. Ubeyd (ö. 144/761)'in görüşlerine yer vermek gerekmektedir. Amr b. Ubeyd, bu mezhebin kurucularından sayılmaktadır. O, zât-sıfat birliğini onaylar ve hayat, irade, kudret, ilim gibi sıfatların Allah'ın zâtının aynı olduğunu belirtir. Söz gelimi Allah'ın âlim olduğunu belirten Amr b. Ubeyd, ilmin var olma bakımından Allah'a müsavi ve kadîm olmadığını, O'nun zâtından ayrı da bulunamayacağını zikrederek bu sıfatın Allah'ın zâtıyla olduğunu ifade eder. Yine o, Allah'ın zâtı ile âlim, ilahî varlığın da mevcudun hakikatine ilişkin kapsayıcı bir bilgiye ve küllî bir ilme sahip olduğunu kabul eder. Amr b. Ubeyd ve ondan sonraki Mu'tezile kelamcıları zât-sıfat birliğinin Allah'ın zâtını tenzih etmeye götüreceğini ve bu sayede doğru bir Tanrı tasavvuruna ulaşabileceğini

²¹ İrfan Abdülhamid, *İslam'da İ'tikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, Çeviren: Mustafa Saim Yeprem, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011, 240, 241.

düşünmüştür.²² Gerek Vâsıl b. Atâ gerek Amr b. Ubeyd ve onlardan sonraki dönemde yaşayan Mu'tezile kelamcıları tevhidi ispat etmek ve muhtemel bir teaddüd-i kudema anlayışının önüne geçmek amacıyla zât-sıfat birliğini kabul etmiştir. Ancak onların zât-sıfat birliğini izah etme yöntemleri veya bu konuyu izah etmede kullandıkları kavramlar birtakım farklılıklar barındırmaktadır. Bu konu ayrıca değerlendirilecektir.

3. Zât-Sıfat Birliğinin İzahında Kullanılan Kavramlar

3.1. Sıfat

Allah'ın zâtını niteleyen ifadeler, genelde sıfat kavramı ile ifade edilmektedir. Bu kavramın ilk kez nasıl ortaya çıktığı tam olarak tespit edilememekle birlikte hicrî II. asırda Vâsıl b. Atâ tarafından kullanıldığı²³ ve yine Ebû Hanife'ye nispet edilen eserlerde yer aldığı bilinmektedir.²⁴ Ancak Allah'ın sıfatları etrafında gelişen problemlerin temelinde Hıristiyan teslis inancının bulunduğu, bu problemlerin İslam'ın iç dinamiklerinden hareketle değil de yabancı tesirler sonucu ortaya çıktığını, dolayısıyla sıfat kavramının temellerini Hıristiyan teslisinde aramak gerektiğini belirten Wolfson, sıfat kavramının Hıristiyan teslis inancını ifade eden sözlük dağarcığından alındığını ispat etmeye çalışmıştır.²⁵ Bu yaklaşıma göre; Hıristiyan teslis inancını ifade eden üç 'şey', 'şahıs' veya 'hypostas'tan bahsedilmektedir. Bu üç 'şey'in ne olduğu, kendi aralarında bir ayrımın bulunup bulunmadığı, ne tür bir mahiyete sahip olduğu gibi problemler Kilise Babaları tarafından tartışılmış ve bir 'ayrım ilkesine' gidilmiştir. Bu ayrıma göre şahıslardan her birini niteleyen ve onları diğerlerinden ayıran birtakım özellikler söz konusudur ki bunlar asla maddi karşılığı olmayan (madde içermeyen), bir şahsı nitelerken onu, diğerlerinden ayıran ve onun şahsı ile var olan ayırıcı özelliklerdir. Her bir şahsı diğer ikisinden ayıran bu özelliklerin adlandırılmasında 'charaktirize' ifadesi ve türevleri ile karşılaşılmaktadır ki bu ifadeler Arapça'ya sıfat olarak tercüme edilmiştir.²⁶ Yine teslisin üç şahsı, özellikleri/nitelikleri bakımından incelendiğinde ortaya çıkan sonuç ile Allah'ın zâtını niteleyen ifadeler/sıfatlar arasında açık bir benzerliğin söz konusu olduğu söylenebilir. Nitekim teslis doktrininde önemli bir yer tutan Baba; kâim bi nefsihi, vücud, zât, cûd ifadeleriyle, Oğul; hayat, hikmet, ilimle, Kutsal ruh da kudret terimiyle

²² ez-Zîni, Muhammed Abdurrahim, *Amr b. Ubeyd ve'l-Usûlu'l-Hamse*, Dâru'l-Yakîn, Mısır 2010, 98, 99.

²³ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 46.

²⁴ Ebû Hanife, Numan b. Sabit, *el-Fıkhu'l-Ekber, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, Çeviren: Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2015, 70.

²⁵ Wolfson, 85, 90.

²⁶ Wolfson, 90, 91.

açıklanmaktadır.²⁷ İbn Hazm (ö. 456/1064), Cüveynî (ö. 478/1085), Şehristânî gibi kelamcılar da birtakım farklılıklara rağmen söz konusu sıfatların Hıristiyanlar tarafından Baba, Oğul ve Kutsal ruhu açıklamak için tercih edildiğini kaydeder.²⁸ Ancak bu ifadelerin Hıristiyanlar tarafından teslisi savunmak ve mantıklı bir şekilde izah etmek için kullanılmış olabileceğini belirtmek gerekir.

Teslisi nitelemek için tercih edilen ifadelerin dinî terminolojide Allah'ın sıfatlarına karşılık gelmesi ya da Hıristiyanların kendi teolojik yaklaşımları doğrultusunda Allah'ın sıfatlarını kullanması Mu'tezile'yi sıfatları nefye sevk etmiştir. Mu'tezile, Allah'ın sıfatlarını ispat eden yaklaşımlara karşılık nefyi güçlü bir soyutlama aracı olarak kullanmış, bu sayede Tanrı'nın insana müdahalesini önemli ölçüde sınırlamıştır.²⁹ Şehristânî'nin de belirttiği üzere Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd gibi ilk dönem Mu'tezile kelamcıları için söz konusu olmasa bile ilerleyen süreçte Mu'tezile ekolüne mensup olan kelamcılar felsefe ile tanışmış, filozofların kitaplarını mütalaa etmiş³⁰ ve nihayet daha rasyonel bir tanrı tasavvuru inşa etmeye çalışmıştır. Bu anlamda Mu'tezile daha ziyade Yunan aklının belirlediği Tanrı kavramı ve Tanrı tasavvurunu temel alarak Allah'ın sıfatlarını nefy eksenli bir yaklaşımla değerlendirmiş, sıfatların Allah'ın zâtına zâid olmadığını ileri sürmüştür. Nitekim Mu'tezile'nin etkisinde kaldığı Yunan felsefesinde Tanrı, selbî yöntemle anlaşılmaktadır. Bu anlayışa göre söz gelimi 'kadîm' kelimesi 'evveli olmanın nefyi'ni, 'ganî' de 'muhtaç olmanın nefyi'ni ifade eder.³¹ Yine Şehristânî selbî yöntemin Platon (ö. m.ö. 427-347) tarafından kullanıldığını kaydeder. Bu yönetime göre Allah'ın ancak olumsuzlama ile yani benzeri ve misali olmaması bakımından bilineceği dile getirilmektedir.³² Yunan felsefesinden alındığı kabul edilen bu yöntemin Mu'tezile tarafından sıfatlar konusunda nasıl kullanıldığına işaret etmek gerekmektedir.

Allah'ı tenzih ederek niteleme İslam düşüncesine Dırar b. Amr (ö. 200/815) aracılığı ile girmiştir. Basra Mu'tezile ekolünün ilk alimlerinden sayılan Dırar b. Amr, Allah'ın âlim ve kâdir olduğunu söylemenin O'nun cahil ve aciz olmadığını söylemek anlamına geldiğini ifade etmekte ve bu durumun

²⁷ Wolfson, 92; Marulcu, Hasan Tevfik, *İslâm Kelâmı Açısından Hıristiyan Tanrı Tasavvuru –Zât-Sıfat İlişkisi–*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Isparta 2009, 125.

²⁸ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, I-III, Tahkik: Ahmed Şemseddin, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1971, I, 66; Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn, *Kitâbu'l-İrşâd*, Tahkik: Muhammed Yusuf Musa, Mektebetu'l-Hâncî, Mısır 1950, 47; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 221.

²⁹ Türcan, Galip, "Kelam Dilinin Kurgusal Niteliği –Din-Kelam İlişkisi ve Kelamda Kavramsal Soyutlamanın Zorunluluğu–", İslami İlimler Dergisi, Sayı: 1-2, (basım yeri yok) 2009, 94.

³⁰ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 46.

³¹ Türcan, 94.

³² eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 93, 94.

diğer sıfatlar için de geçerli olduğunu belirtmektedir.³³ Benzer bir yaklaşım Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (ö. 230/845) tarafından dile getirilmiştir. O, Allah'ın cömert oluşunu cimriliğin ezeli olarak O'ndan nefyedilmesiyle, mütekellim oluşunu da ezeli olarak O'nun konuşmaktan aciz olmayışı ile izah etmektedir.³⁴ Tenzihe ilişkin bu tür yaklaşımlar Mu'tezile içerisinde farklı şekiller kazanarak devam etmekte ve genellikle Allah'ın birliği üzerinde durulmaktadır. Söz gelimi Ebu'l-Hüzeyl (ö. 235/849-50 [?]) 'Allah âlimdir' ifadesi ile Allah'a bir ilim izafe edildiğini, bu ilmin Allah'ın zâtı olduğunu ve O'ndan cehli (cehaleti) nefyetmek anlamına geldiğini belirtir. Aynı şekilde o, 'Allah kâdirdir' ifadesinin Allah'ın zâtından ibaret olan bir kudrete karşılık geldiğini ve bunun Allah'tan aczi nefyetmek şeklinde anlaşılacağını ifade eder. Yine ona göre; hayat sıfatı da Allah'ın zâtından ölümü nefyetmektir. Ebu'l-Hüzeyl'e göre bu durum diğer sıfatlar için de geçerlidir.³⁵ Benzer bir yaklaşım Ebu'l-Hüzeyl'in çağdaşı, aynı zamanda öğrencisi olan Nazzâm (ö. 231/845) tarafından dile getirilmiştir. O, 'Allah âlimdir' sözünün Allah'ın zâtını ispat anlamına geldiğini ve cehli O'ndan nefyettiğini zikretmektedir. Nazzâm aynı durumun kâdir, hay ve diğer sıfatlar için de söz konusu olduğunu belirtmektedir.³⁶ Açıkça görüldüğü üzere Ebu'l-Hüzeyl ve Nazzâm Allah'ın sıfatları konusunda selbî bir yöntem izleyerek nefy yaklaşımını benimsemiştir.

Ebu'l-Hüzeyl, Allah'ın sıfatlarını itibarî şeyler ve aklî mefhumlar olarak değerlendirmektedir. Ona göre biz bu tür sıfatlar ile Allah'ı idrak ederiz. Ancak bu durum sıfat ve zâtın bir olduğunu değiştirmez. Yani burada bir sıfat-mevsuf ya da mevzu-mahmul ilişkisinden bahsedilemez. Biz Allah'ın zâtına baktığımızda sıfatlarını, sıfatlarına baktığımızda zâtını görürüz ki söz konusu sıfatlar ilahî zâtın ayrı şeyler değildir.³⁷ Ebu'l-Hüzeyl, bu görüşü Eş'arî'ye göre Aristo (ö. m.ö. 384-322)'dan almıştır. Eş'arî geleneğin önemli bir figürü olan Şehristânî ise, elbette Eş'arî'nin konuya ilişkin yaklaşımına vakıf olmakla birlikte Ebu'l-Hüzeyl'in bu görüşünü daha genel bir yaklaşımla felsefeye izafe etmektedir. Çünkü filozoflara göre Allah'ın zâtı birdir ve herhangi bir kesreti (çokluğu) kabul etmez.³⁸ Bu görüşten hareketle Mu'tezile'nin en önemli prensibi olan tevhidin ispat edilmesinde; Ebu'l-Hüzeyl ve öğrencisi Nazzâm'ın felsefeden istifade ettiğini, Allah'ın zâtıyla ilgili mevcut teolojik yaklaşımlardan farklı olarak zât-sıfat birliği üzerinde durduğunu, bir çeşit nefye karşılık gelebilecek selbî yöntemi kullanmak suretiyle de soyutlamacı bir yaklaşım benimsediğini söyleyebiliriz. Ancak burada şunu ayrıca belirtmek gerekir ki

³³ el-Eş'arî, 281; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 90, 91.

³⁴ el-Eş'arî, 284.

³⁵ el-Eş'arî, 165; ez-Zinî, *Ebu'l-Hüzeyl el-Allaf Ârâühü'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, Dâru'l-Yakîn, Mısır 2010, 77.

³⁶ el-Eş'arî, 166; Ebû Rîde, Muhammed Abdülhâdi, *Min Şüyûhi'l-Mu'tezile İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâühü'l-Kelâmiyyetü'l-Felsefiyyetü*, Dâru'n-Nedîm, Kahire 1989, 80, 81.

³⁷ ez-Zinî, *Ebu'l-Hüzeyl el-Allaf Ârâühü'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, 78.

³⁸ ez-Zinî, *Ebu'l-Hüzeyl el-Allaf Ârâühü'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, 78.

hem Ebu'l-Hüzeyl'in sıfatlara ilişkin yaklaşımı hem ondan sonraki Mu'tezile kelamcılarının sıfat anlayışı (Tanrı tasavvuru) temelleri bakımından Yunan felsefesine dayanmakta, bu tasavvur da daha mücerred bir tanrı anlayışına karşılık gelmektedir.

3.2. Mânâ

Mu'tezilî düşüncede zât-sıfat tartışması bağlamında Allah'ın sıfatlarını ifade etmek için kullanılan kavramlardan biri de mânâdır. Allah'ın sıfatlarının selbî yöntemle ele alındığı bir dönemde Muammer (ö. 215/830) mânâ teorisini geliştirerek zât-sıfat ilişkisi çerçevesinde konuya farklı bir boyut kazandırmıştır. Öyle ki bu teoriden dolayı kendisi ve arkadaşları ashâbu'l-meânî diye isimlendirilmektedir.³⁹ Bu teoriye göre bir cisim hareket ettiği vakit yalnızca hareketin sebebi olan bir mânâ sebebiyle hareket eder. Şayet öyle olmasaydı o cisim hareket etmeyenden evla olmazdı.⁴⁰ Yani duran cisme hareketi kazandıran bir mânâ söz konusudur. Diğer taraftan hareketsiz cisim de kendisinde bulunan bir mânâ sebebiyle hareketsizdir.⁴¹ Yine bahse konu mânâlar da onları farklı kılan başka mânâlar sebebiyledir ve bu mânâların bütünü ve toplamı yoktur.⁴² Mânâ teorisi bağlamında zikredilen bu ifadeler teselsüle işaret etmektedir.⁴³ Ancak burada bizim çalışmamız açısından önemli olan söz konusu teorisinin Allah'ın sıfatlarına uygulanmasıdır.

Muammer'e göre Allah'ın sıfatları mânâlardan ibarettir. Bu anlamda ilahî sıfatların her biri birer mânâdır. Bu mânâlar basit, sayı bakımından sonsuz ve zihinsel itibarlardan ibarettir. Aynı şekilde Allah'ın sıfatları da basit, sonsuz ve zâta dönen zihni itibarlardır. Muammer bu söylemi ile Allah'ın sıfatlarını çözümlemeye çalışmıştır.⁴⁴

Allah'ın zâtını her türlü yaratılmışlıktan tenzih eden Muammer, O'nun sıfatları konusunda oldukça hassas davranmakta, Allah'a sıfat nispet edilmesi halinde şirke düşüleceği endişesini taşımaktadır. O, Allah'ın sıfatlarını zâtındaki manalara bağlamakta ve Allah'ın kendinde mana olarak bulunan bir ilimle âlim, kudretle kâdir olduğunu söylemektedir. Yine bu durumun diğer sıfatlar için de geçerli olduğunu belirten Muammer, söz konusu mânâların sonu olmadığını belirtir.⁴⁵ Muammer'in manevî sıfatların zâtla ilişkisi bağlamında ortaya koyduğu bu yaklaşım, onun mânâ teorisi olarak bilinen görüşünün bir sonucudur.

³⁹ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 67.

⁴⁰ el-Eş'arî, 372, 373.

⁴¹ en-Neşşâr, I, 506.

⁴² el-Eş'arî, 372, 373.

⁴³ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 67.

⁴⁴ en-Neşşâr, I, 507.

⁴⁵ el-Eş'arî, 168, 488.

Şehristânî'nin belirttiği üzere Muammer, Allah'ın kendi zâtını bilmediğini iddia etmektedir. O, söz konusu görüşünü şu şekilde gerekçelendirmektedir: Allah'ın kendi zâtını bilmesi zâtındaki ya da zâtı dışındaki bir ilimle gerçekleşecektir. Genel mu'tezilî yaklaşıma göre Allah'ın zâtının haricinde bir sıfat kabul etmek teaddüd-i kudemaya sebep olacağı için zâtın haricinde bir ilim sıfatından bahsedilemez. Öyleyse Allah'ın kendi zâtını bilmesi zâtında mevcut bir ilimdir diyerek diğer seçeneği tercih etmemiz gerekecektir. Ancak burada da bilen ve bilinen aynı varlıktır. Halbuki bilginin oluşması için bunların ayrı varlıklar olması gerekir. Muammer bu şekilde Allah'ın kendi zâtını bilemeyeceğini ortaya koyar.⁴⁶ Görüldüğü üzere Muammer, zât-sıfat ilişkisi bağlamında Allah'ın sıfatlarına zâtından ayrı bir gerçeklik atfetmemektedir. Onları Allah'ın zâtında bulunan mânâlar şeklinde değerlendiren Muammer, bu sayede zât-sıfat birliğini ispat etmektedir. Gelinek noktada, Allah'ın sıfatları söz konusu olduğu vakit Muammer'in mânâ teorisi ile selbî yöntemin bir uzantısı sayılabilecek nefy arasında herhangi bir fark görülmemektedir. Zât-sıfat birliği çerçevesinde Allah'a herhangi bir sıfatın izafe edilmesi mümkün olmayan bir ortamda Muammer'in sıfat yerine mânâ kavramını kullanmış olabileceği ve getirdiği yaklaşımla da bunu temellendirmiş olduğu söylenebilir. Zira mânâ teorisinin Muammer'den sonra gelen Ebû Hâşim (ö. 321/933)'in ahvâl teorisine zemin oluşturduğu bilinmektedir.⁴⁷ Buradan hareketle Muammer'in yaşadığı dönemde Allah'ın sıfatlarına ilişkin mevcut mu'tezilî yaklaşımı izah etmek amacıyla bu tür bir teoriyi benimsediği söylenebilir.

3.3. Ahvâl

Ahvâl, genel anlamda varlıkların sıfatlarıyla olan ilişkisini, özelde ise Allah'ın sıfatları ile zâtı arasındaki ilişkiyi açıklamaya yönelik ilk kez Ebû Hâşim tarafından ileri sürülen bir teoridir.⁴⁸ Bu teori zât-sıfat ilişkisi etrafında gelişen tartışmalara yeni bir boyut kazandırmıştır. Ebû Hâşim'in yaşadığı döneme kadar zât-sıfat ilişkisiyle ilgili iki temel yaklaşımdan bahsedilebilir. İlki, zât-sıfat birliği şeklinde tezahür etmiş, Allah'ın sıfatlarını selbî yöntemle nefy etmiş, bu sıfatların '*li-zâtihi*' olduğunu yani zât ile sıfatların ayniliğini iddia etmiş olan mu'tezilî yaklaşımdır ki bu yaklaşım Ebû Hâşim'in babası Ebû Ali (ö. 303/916) tarafından da benimsenmiştir.⁴⁹ Bu anlayışa göre sıfatların ontolojik anlamda varlığından bahsetmek mümkün değildir. Diğerisi ise, İbn Küllâb (ö. 240/854 [?]) ile başlatılan ve Sünnî kelamcılar tarafından benimsenen sıfatların zâttan ayrı gerçekliğinin söz konusu edildiği sıfat anlayışıdır. Ebû Hâşim bahse konu iki yaklaşım arasında eklektik bir yöntem takip ederek zât-

⁴⁶ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 68.

⁴⁷ Wolfson, 113.

⁴⁸ eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, Tahkik: Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, 79.

⁴⁹ el-Kâdî Abdu'l-Cebbâr, 129.

sıfat ilişkisini yeniden ele almış, ahvâl teorisi ile de bunu temellendirmiştir.⁵⁰ Ebû Hâşim'den sonra bu teori Sünnî kelamcılar arasında Bâkılânî (ö. 403/1013) tarafından kabul edilmiş, Cüveynî tarafından önce kabul edilip sonra reddedilmiştir.⁵¹

Ebû Hâşim zât-sıfat ilişkisini çözümlenmeye çalışırken Allah'ın sıfatlarını ahvâl (hâller) olarak açıklamaktadır. O, Allah'ın âlim olduğunu söylediğimiz vakit O'na bir hâl nispet ettiğimizi ve bu hâlin, zât olmanın ötesinde bir gerçekliğe işaret ettiğini söylemekte, aynı durumun kudret sıfatı ve diğer sıfatlar için de geçerli olduğunu belirtmektedir.⁵² Peki bu hâl kavramı neyi ifade etmektedir? Konuya gramatik açıdan yaklaşan Ebû Hâşim görüşünü şöyle ispat etmektedir: “Zeyd bana yürüyerek geldi” ifadesinde ‘yürüyerek’ kısmı Zeyd’in yürüyen olarak bilindiğini değil, onun gelişinin ne şekilde gerçekleştiğini yani hâli işaret eder. Bu anlamda hâl, zâtın ayrı bir olguyu değil zâtın kendisini ve içerisinde bulunduğu durumu ifade eder. Ona göre benzer bir durum ‘Allah âlimdir’ denildiğinde de geçerlidir. Burada zâtın kendisi değil, içerisinde bulunduğu hâl kastedilmektedir. Bu hâl Allah'ın zâtından hariç bir ilim sıfatından ziyade, Allah'ı bilen olarak ifade etmekte ya da bilen hâlindeki Allah'ı temsil etmektedir. Diğer sıfatlar için de geçerli olan bu açıklama ile ezeli olarak kabul edilen zâtî sıfatlar izah edilmeye çalışılmaktadır.⁵³ Ancak genel mu'tezilî yaklaşımda görüldüğü üzere burada da sıfat kavramı yerine tercih edilen hâlin ya da hâllerin zâtın ayrı bir varlığından bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Nitekim söz konusu hâllerin varlığı tartışmalıdır. Ebû Hâşim'e göre; hâller ne vardır ne yoktur, şayet onların zâtın ayrı varlığı kabul edilirse teaddüd-i kudema ortaya çıkacaktır ki bu durum daha önce ele alınan sıfat ve mânâ kavramlarında görüldüğü üzere zât-sıfat ilişkisi etrafında gelişen genel mu'tezilî itirazı yansıtmaktadır. Diğer taraftan Ebû Hâşim, onları ma'dûm olarak da kabul etmez. Çünkü ona göre ma'dûm ‘şey’dir ve ‘şey’ olan bilinebilir. Ancak o, hâllerin malum da olmadığını belirtir. Dolayısı ile hâllerin ma'dûm olduklarının da söylenemeyeceği ortaya çıkar. Yine o, söz konusu hâllerin kadîm ya da hâdis olmadıklarını, kıdemin tevhide, hâdis olmanın da ulûhiyete aykırı olduğunu belirtmektedir. Ebû Hâşim'e göre hâller birtakım vecihlerden ibaret olup bir zât için tercih edilen aklî itibarlardır. Bu sayede bahse konu zât tanınabilir.⁵⁴ Allah'ın sıfatları bağlamında; bu teori ile Muammer'in mânâ teorisi arasında isimlendirmeden başka bir fark görülmemektedir ki mu'tezilî düşüncede gerek mânâ gerek hâl kavramları sıfat yerine tercih edilebilen bir konumdadır. Ayrıca Mu'tezile'nin ilahî sıfatları katı bir şekilde inkar etmesine karşılık ahvâl teorisinin bu konuya daha ılımlı bir izah

⁵⁰ Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İsam Yayınları, İstanbul 2011, 240, 241.

⁵¹ eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, 79.

⁵² eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 82.

⁵³ Koloğlu, 246.

⁵⁴ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 82.

getirdiği kabul edilmelidir. Son olarak söz konusu teorinin sıfatların ispatı konusunda onların gerçekliğine inanan gruplar açısından da ılımlı bir yaklaşım olarak benimsendiği söylenebilir.

Sonuç

Allah'ın sıfatları ve bu sıfatların zât ile olan ilişkisi kelam ilminin ilgilendiği ilk problemler arasında zikredilir. Zât-sıfat ilişkisinin problematik yönünü ise naslarda Allah'ı nitelemek için kullanılan bazı ifadelerin ne şekilde ya da hangi anlamda Allah'a izafe edilebileceği oluşturmaktadır. Ortaya çıktığı ilk andan itibaren 'tevhid'i vurgulayarak sıfatların zâttan ayrı gerçekliğini kabul etmeyen mu'tezilî düşüncede zât-sıfat birliği iddia edilmektedir. Bu anlamda Allah'ın kadîm oluşunu tartışmalı hale getirecek herhangi bir nitelemenin O'nun zâtından ayrı kadîm olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Mu'tezilî yaklaşım söz konusu sıfatların Allah'ın zâtıyla bir/aynı olduğunu iddia etmektedir. Söz gelimi 'Allah âlimdir' ifadesi bir ilme işaret eder ki bu ilim Allah'ın zâtıdır. Diğer sıfatlar için de aynı durum geçerlidir. Görüldüğü üzere sıfatların ontolojik anlamda varlığı kabul edilmemektedir. Ancak Mu'tezile'nin sıfatlara ilişkin yaklaşımı, ele aldığımız ilk dönem itibarıyla –ki Vâsıl b. Atâ ile başlayıp Ebû Hâşim ile sona ermektedir– birtakım farklılıklar barındırmaktadır.

Mu'tezile ekolü ortaya çıktığı ilk dönemde Allah'ın sıfatlarını teaddüd-i kudema endişesi ile nefy etmektedir. Bu yaklaşım bir müddet sonra felsefenin de etkisi ile selbî yönleme dönüşmüştür. Daha sonra sıfatları izah etmek için mânâ kavramı istihdam edilmiş ve son olarak mânâ kavramının farklı bir ifadesi ya da gelişmiş bir formu olan ahvâl kavramı tercih edilmiştir. Söz konusu farklılaşma ya da kavramsal düzeyde değişme naslarda zikredilen Allah'ın sıfatlarının katı bir şekilde iptalini açıklamak veya zât-sıfat ilişkisini daha anlaşılır kılmak için yapılmış gözükmektedir. Ancak sıfat, mânâ, ahvâl gibi ifadeler temelinde gelişen yaklaşımların tamamı Allah'ın birliğini (tevhid) vurgulamaktadır. Bu anlama tevhide muhalif sayılabilecek her türlü anlayış reddedilmektedir. Gerek Ebu'l-Hüzeyl'in sıfat kavramı ile ilgili tercih ettiği selbî yöntem gerek Muammer'in mânâ teorisi gerekse Ebû Hâşim'in ahvâli asıl itibarıyla tevhidi savunmakla birlikte Allah'ın sıfatlarını zihni mefhumlar olarak değerlendirmekte ve onların itibarî şeyler olduğuna hükmetmektedir.

Zât-sıfat ilişkisini izah etmede belli ölçüde Yunan düşüncesinin etkisinde kalan mu'tezilî yaklaşım Allah'ın sıfatlarını ispat eden yaklaşımlara karşılık nefyi güçlü bir soyutlama aracı olarak kullanmış, geliştirdiği mânâ ve ahvâl teorileriyle zât-sıfat ilişkisini daha anlaşılabilir bir şekilde izah etmiş ve nihayet Tanrı'nın insana müdahalesini önemli ölçüde sınırlamıştır. Zât-sıfat ilişkisi söz konusu olduğu vakit mu'tezilî düşüncede Tanrı kavramı ya da Tanrı tasavvuru daha çok insana müdahalesi sınırlı bir tanrı anlayışını ifade ettiği için Mu'tezile geleneği içerisinde insan, daha özgür ve fiillerinden sorumlu bir varlık olarak tasavvur edilmiştir.

Kaynakça

Cuveynî, İmâmu'l-Haremeyn, *Kitâbu'l-İrşâd*, Tahkik: Muhammed Yusuf Musa, Mektebetu'l-Hâncî, Mısır 1950.

Ebû Hanife, Numan b. Sabit, *el-Fıkhu'l-Ekber, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, Çeviren: Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2015.

Ebû Rîde, Muhammed Abdülhâdî, *Min Şüyühi'l-Mu'tezile İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâühü'l-Kelâmiyyetü'l-Felsefiyyetü*, Dâru'n-Nedîm, Kahire 1989.

el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Tahkik: Muhammed Osman el-Haşî, Mektebetu İbnî Sînâ, Kahire (tarih yok).

el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Kitâbu Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallîn*, Tahkik: Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden 1980.

el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, I-V, Tahkik: Fâtıma Yûsuf el-Hiyemî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004.

en-Neşşâr, Ali Sâmi, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, I-III, Dâru'l-Maârif, Kahire (tarih yok).

eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-II, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1975.

-*Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, Tahkik: Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.

ez-Zîni, Muhammed Abdurrahim, *Amr b. Ubeyd ve'l-Usûlu'l-Hamse*, Dâru'l-Yakîn, Mısır 2010.

-*Ebu'l-Hüzeyl el-Allaf Ârâühü'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, Dâru'l-Yakîn, Mısır 2010.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, I-III, Tahkik: Ahmed Şemseddin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971.

İrfân Abdülhamid, *İslam'da İ'tikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, Çeviren: Mustafa Saim Yeprem, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen Abdulcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Esedâbâdî, *Şerhu'l-Usuli'l-hamse*, Tahkik: Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1996.

Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İsam Yayınları, İstanbul 2011.

Marulcu, Hasan Tevfik, *İslâm Kelâmı Açısından Hristiyan Tanrı Tasavvuru –Zât-Sıfat İlişkisi–*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Isparta 2009.

Muhammed Ammara, *Mutezile ve İnsan Özgürlüğü Sorunu*, Çeviren: Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul 1998.

Türcan, Galip, “*Kelam Dilinin Kurgusal Niteliği –Din-Kelam İlişkisi ve Kelamda Kavramsal Soyutlamanın Zorunluluğu-*”, İslami İlimler Dergisi, Sayı: 1-2, (basım yeri yok) 2009.

Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çeviren: Ethem Ruhi Fırlı, Sarkaç Yayınları, Ankara 2010.

Wolfson, H. Ausrty, *Kelâm Felsefeleri*, Çeviren: Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.