

EBÜ'L-HÜZEYL EL-ALLÂF'A GÖRE İLÂHÎ SIFATLAR: TENZİHÇİ BİR YORUMUN TAHLİLİ

Metin Yıldız

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kalam Anabilim Dalı, metinyildiz@yyu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-3201-862X>

Muğdat Çaçur

mugdatcacur33@gmail.com, 0009-0004-9710-630X

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 01/01/2026, Accepted / Kabul Tarihi: 15/05/2026

DOI: <https://doi.org/10.26791.sarkiat.1853923>

Bu makale, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında, Dr. Öğr. Üyesi Metin YILDIZ danışmanlığında Muğdat ÇAÇUR tarafından 25.07.2019 tarihinde tamamlanan "Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'a Göre Zât-Sıfat İlişkisi" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a Göre İlâhî Sıfatlar: Tenzihçi Bir Yorumun Tahlili

Öz

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Mu'tezile ekolünün şekillenmesinde önemli katkısı olmuş bir kelâm âlimidir. İslâm düşünce tarihinde Mu'tezile, usûl-i hamse olarak bilinen beş esas ile bilinmiştir. Bunların en belirleyicisi tevhid ilkesidir. Tevhid ilkesi, Allah'ın tek kadîm olduğu, O'nun dışındaki bütün varlıkların hâdis olduğu söylemi üzerinden temellendirilmiştir. Allah'ın zâtı, sıfatları ve zât-sıfat ilişkisi tüm yönlerden ele alınarak tevhid ilkesi şekillenmiştir. Allâf, yaşadığı döneme kadar konuya ilişkin ortaya atılan görüşleri değerlendirmiş; Allah Teâlâ'yı, mahlukâtla benzeşme, onlara ait özellikler olan cismaniyet, değişim, hudûs gibi durumlardan mutlak bir şekilde tenzih ederek Mu'tezilî söylemi tahkim etmiştir. Allâf konuyu ifade ederken selefleri olan Mu'tezilî zevâtın ortak söylemi olan zât-sıfat birliği formülüne sadık kalmıştır. Buna göre sıfatların müstakil birer varlık olarak kabul edilmesi; Allah'ın zatıyla olan ilişki durumuna göre kadîm veya hâdis olmaları gerekecektir. Kadîm olmaları taaddüd-i kudemâ'ya sebep olacak, hâdis olmaları ise Allah'ın zâtını hâdis varlıklara benzetme anlamına gelecektir. İki durum da Allah'ın tek kadîm olduğu hakikatine halel getirmektedir. Bu sebeple Allâf, sıfatların mastar formunda ifade edilmesini reddetmiştir. Sıfatları; “O bir ilimle âlimdir, o ilim O'dur (*hüve 'âlimün bi- 'ilmin, hüve hüve*), O bir kudretle kâdir'dir, o kudret O'dur (*hüve kâdirün bi-kudratın, hiye hüve*)” şeklinde ifade etmiş, diğer sıfatlarda da durumun böyle olduğunu söylemiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu'tezile Tevhid, Allâf, Sıfatlar, Taaddüd-i kudemâ.

Divine Attributes According To Abu'l-Hudhayl Al-Allaf: An Analysis Of A Transcendentalist Interpretation

Abstract

Abu'l-Hudhayl al-Allaf is a prominent scholar of kalam who made significant contributions to the formation of the Mu'tazilite school. In the history of Islamic thought, the Mu'tazila has been characterized by five fundamental principles known as *al-usul al-khamsa*. Among these, the principle of *tawhid* (divine unity) is the most decisive. The principle of *tawhid* is grounded in the discourse that Allah is the sole eternal (*qadim*) being, and all entities other than Him are originated (*hadith*). This principle was shaped by examining Allah's essence (*dhat*), His attributes (*sifat*), and the relationship between essence and attributes from all perspectives. Al-Allaf evaluated the views put forward on this subject until his time and strengthened the Mu'tazilite discourse by absolutely purifying (*tanzih*) Allah from any resemblance to created beings—such as corporeality (*jismiyya*), change, and origination (*huduth*). In expressing this subject, Al-Allaf remained faithful to the formula of the unity of essence and attributes, which was the common discourse of his Mu'tazilite predecessors. According to this, if attributes were accepted as independent entities, they would necessarily be either eternal or originated depending on their relationship with Allah's essence. If they were eternal, it would lead to the “multiplicity of eternals” (*ta'addud al-qudama*); if they were originated, it would imply likening Allah's essence to originated beings. Both cases undermine the truth that Allah is the only eternal being. For this reason, Al-Allaf rejected the expression of attributes in their infinitive (*masdar*) forms. He expressed the attributes as: “He is knowing through a knowledge, and that knowledge is He (*huwa 'alimun bi- 'ilmin, huwa huwa*); He is powerful through a power, and that power is He (*huwa qadirun bi-qudratin, hiya huwa*),” and stated that the same applies to all other attributes.

Keywords: Kalam, Mu'tazila, Tawhid, al-Allaf, Attributes, Ta'addud al-qudama

GİRİŞ

İslâm düşünce tarihinde, kelâm ilminin kurucusu olarak kabul edilen Mu'tezile ekolü, varlığını “usûl-i hamse” olarak bilinen temel prensipler üzerine inşa etmiştir. Bu prensipler içerisinde, ekolün anlayışını belirleyen en önemli ilke tevhid ilkesidir. Kelâm literatüründe tevhid; Allah’ın birliği, O’nun kemal sıfatlarla muttasıf, noksan sıfatlardan münezze olduğu anlamındadır. Mu'tezilî gelenek, Allah’ın birliğini yalnızca sayısal bir teklik olarak değil; O’nu her türlü çokluktan, beşerî tasavvurdan ve hâdis niteliklerden arındıran mutlak bir tenzih anlayışı olarak kavrar.

Mu'tezile ekolünün sistemleşme sürecinde, Basra kanadının en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (öl. 235/849-850)¹ tevhid anlayışını kelâmî bir derinliğe kavuşturan isimlerin başında gelir. Kelâm literatüründe Allah’ın sıfatları meselesi, Mu'tezile ile diğer ekoller arasındaki en keskin kırılma noktalarından birini teşkil eder. Mu'tezile, sıfatların zâtıtan ayrı, kadîm varlıklar olarak kabul edilmesini “taaddüd-i kudemâ” olarak nitelendirmiş ve bu durumu tevhidin özüne yönelik en büyük tehdit olarak görmüştür.

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Mu'tezile ekolünün sistemleşme sürecindeki önemli âlimlerden biri olmasına rağmen, kendisine ait eserlerin günümüze ulaşmamış olması, onun düşünce dünyasının doğrudan değil, dolaylı kaynaklar üzerinden okunmasını zorunlu kılmıştır. Bu durum, Allâf’ın zât-sıfat anlayışı gibi karmaşık bir meselenin, mezhepler tarihi literatüründe yüzeysel yorumlanmasına yol açmaktadır. Mevcut literatürde Mu'tezilî anlayış içerisinde Allâf sadece “sıfatları nefyeden” bir kelimacı olarak bilinse de, onun sıfatları “zâtın aynısı” olarak formüle etme biçimi ve bu formülün taaddüd-i kudemâ problemini çözmedeki özgün mantığı, daha derinlikli bir analize ihtiyaç duymaktadır. Bu sebeple bu çalışma; Allâf’ın kayıp külliyyatının izini klasik kaynaklar üzerinden sürerek, onun sıfat anlayışını sadece mezhebî bir savunma olarak değil, İslâm düşünce geleneğinde aklileşme sürecinin kurucu bir unsuru olarak yeniden konumlandırmayı hedeflemekte; böylece literatürdeki dağınık verileri sistematik bir bütünlüğe kavuşturmayı amaçlamaktadır. Çalışma, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf’ın kelâm sisteminin merkezinde yer alan zât-sıfat anlayışını Mu'tezile’nin tevhid ilkesi ve taaddüd-i kudemâ problemi ekseninde incelemekle sınırlandırılmış; zât-sıfat ilişkisini, sıfatların tasnif ölçütlerini, zâtî ve fiilî sıfatlar arasındaki ayrımı ve haberî sıfatların tenzih ekseni te’vil yöntemlerini ele almıştır.

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf’ın zât-sıfat anlayışını neden-sonuç ilişkisi ekseninde inceleyen deskriptif ve analitik bir yöntemle kaleme alınan bu çalışmanın literatür zemini hem klasik dönem makâlât türü eserlere hem de modern akademik çalışmalara dayanmaktadır. Araştırmada, Mu'tezilî düşüncenin savunulmasında köşe taşı kabul edilen Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât’ın (ö. 300/913 [?]) *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid* ile Ebü'l-Kâsım el-Belhî’nin (ö. 319/931) *Kitâbü'l-Makâlât*’ı, Allâf’a yönelik eleştirileri cevaplandırmak ve onun özgün konumunu belirlemek adına temel kaynaklar olarak kullanılmıştır. Klasik literatürün önemli eserlerinden biri olan Ebü'l-Hasan el-Eş’arî’nin (öl. 324/935) *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-muşallîn* Allâf’ın görüşlerini aslına sadık kalarak sunması bakımından merkezî bir öneme sahipken; Kâdî Abdülcebbar’ın (öl. 415/1025) *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile* ve *Şerhu'l-uşûl-i'l-hamse* adlı eserleri, Allâf’ın hayatını ve görüşlerinin Mu'tezilî gelenek içerisindeki kurumsallaşmış yorumunu tahlil etmek için vageçilmez eserlerdir. Modern literatürde ise Ali Sâmî en-Neşşâr’ın *Neş'etu'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm* eserinin Allâf ile ilgili bölümü, Abdurrahîm ez-Zeynî *Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf arâuhu'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye* adlı eseri, M. Richard Frank’ın “The Divine Attributes According to the Teaching of Abu'l-Hudhayl al-Allâf” adlı makalesi ve Abdülkerim İskender Sarıca’nın *Mu'tezile’nin Teşekkül Döneminde İlâhî Sıfatlar* başlıklı güncel çalışması, Allâf’ın görüşlerinin anlaşılması ve konunun güncel akademik bir perspektife kavuşması noktasında önemli katkılar sunmaktadırlar.

1. Zât- Sıfat İlişkisi

Zât (ذات), kelâm ve felsefe disiplinlerinde merkezi bir öneme sahip olan temel bir kavramdır. Zât; mahiyet, haki-

1 Ebü'l Hüzeyl el-Allâf Muhammed b. el-Hüzeyl b. Abdullah b. Mekhûl el-Basrî el-Mu'tezilî’nin doğum tarihi 135/752 olduğu kabul edilmektedir. Basra’da dünyaya gelmiş ve hayatının büyük bölümü orada geçmiştir. Mu'tezile’nin altıncı tabakasından olup, Basra ekolüne mensuptur. Ebü'l Hüzeyl el-Allâf, 235/849-850 tarihinde Sâmerrâ şehrinde vefat etmiştir. bk.Selahuddin Halil b. Aybek b. Abdullah es-Safedi, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, ed. Ahmed Arnavut, Türki Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, 2000), 5/107; Ebü'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâi'z-zemân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1971), 4/265,266; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâi'z-zemân*, 4/266; Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile ve mübâyenetühüm li-sâ'iri'l-muhâlifîn*, thk. Fuâd Seyyid - Eymen Fuâd Seyyid (Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2017), 246; Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1997), 122; Ali Mustafa Gurâbî, *Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf*, thk. Mahmud Tefvîk (Mısır: Matbaatu Hicâzî, 1949), 14. el-Mehdi Lidinillah Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, çev. Hüseyin Maraz (İstanbul: Endülüs, 2018), 58; Metin Yurdağır, “Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994).

kat, öz, var olmak için başkasına ihtiyacı olmayan, isimlerin ve sıfatların dayanağı, kendi başına var olan temel ilke anlamlarını taşır.² Zât, ma'dum veya mevcut, her isim ve sıfatın dayandığı esas şeydir. Kelâm ve felsefe ilimlerinde zât-sıfat mevzubahis olduğunda kastedilen Allah'ın zâtıdır.³

Kelâm âlimleri, Allah'ın zâtına ilişkin görüşlerini ifade ederken iki temel yöntem kullanmışlardır. Bunlardan ilki, Kur'an'da çoğunlukla yer alan icâbî yöntemdir; bu yöntemde Kur'an, Allah Teâlâ'yı âlîm, kâdir, semî', basîr gibi sıfatlarla niteler. İkinci yöntem ise, selbî/tenzihi yöntemidir; bununla, Allah Teâlâ'yı herhangi bir yaratılmışa benzeme vehmini doğurabilecek her türlü durumdan arındırmayı esas alır.⁴

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, selbî metodu kullanarak Allah'ın zâtı hakkında görüşlerini ifade etmiştir. O, muarızlarına karşı tevhid ilkesini savunmuş, onlarla mücadele etmiş; Allah'ın hiçbir yönden yaratılanlara benzemediğini, O'nun cisim, şekil, sınır gibi yaratılanlara ait özelliklerden uzak olduğunu söylemiştir.⁵ Allâf, Allah'ı; cisim, cevher, araz, mekân, zamanla sınırlanma, herhangi bir şeye hulul etme, uzunluk, derinlik, genişlik, renk, tat, koku gibi mahlukâta ait özellikler; et, kan gibi maddi unsurlarla nitelenmekten tenzih etmiş ve O'nun duyular, akıl ve gözler tarafından idrak edilemeyecek, hiçbir şekle benzemeyen, basiretlerin dahi kavrayamayacağı mutlak aşkın bir varlık olduğunu söylemiştir. Hiçbir düşüncenin O'nu kuşatamayacağını, O'na sürur, acı, elem gibi arızî durumların bulaşmayacağını söyleyerek, Allah Teâlâ'yı fiziki ve insanın aklına gelebilecek tüm varlıkların sahip olduğu niteliklerden tenzih etmiştir. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, teşbih ve tescim konusunda Allah Teâlâ'yı; dağ, taş gibi cisimlere benzeten, arşa fiziksel olarak temas ettiğini, cisimler gibi yön ve sınırının olduğunu iddia eden teşbih fikrinin öncülerinden olan Hişâm b. Hakem (öl. 179/795) ile tartışmıştır.⁶

Allâf dönemine kadar zât-sıfat ilişkisi noktasındaki tartışmalar çoğunlukla bireysel yaklaşımlar şeklinde devam etmiş, zamanla mezheplerin görüşü olarak yaygın hale gelmiştir. Allâf'ın da yaşadığı ilk dönemlerde Mu'tezile'nin tevhid ilkesinin henüz gelişimini tamamlamadığı, bu konudaki görüşlerin ekoller değil şahıslar üzerinden dillendirildiği ifade edilmektedir.⁷

Allâf'ın, zât hakkındaki görüşleri sadece tartıştığı gruplarla sınırlı, tepkisel bir anlayış olmayıp, Kur'an'ın "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur"⁸ ayeti ışığında ve Mu'tezilî seleflerinin tenzihi esas alan yaklaşımlarını temellendirdiği ve geliştirdiği anlaşılmaktadır.⁹

Allah Teâlâ'nın kemal sıfatlarla muttasıf olduğu konusunda ittifak bulunmakla birlikte, bu sıfatların Allah'ın zâtı ile olan ilişkisinin keyfiyetinde ihtilaf vardır. Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamberin Allah'ın sıfatları ve sıfatların zât ile ilişkisi hususunda cedelî değil ihbârî bir üslup kullanması, ilişkinin keyfiyetine değinmemesi, fırkaların konuyu ifade etmede serbest davranmalarında etkili olmuştur. Bu noktada aynı ekol içerisinde dahi farklı görüşler ortaya atılmıştır.¹⁰

Zât-sıfat tartışmalarında cevaplanması gereken sorular yer almaktadır. Bu bağlamda temel problem "ilâhî sıfatlar Allah'ın zâtı ile ontolojik açıdan nasıl bir ilişki içerisinde?" sorusu etrafında şekillenir. Tartışmanın ana eksenini oluşturan alt sorular ise şunlardır: Allah'ın sıfatları zâtının kendisi midir, zâtına zâid midir? Bu sıfatlar kadîm/ezelî midir, hâdis midir? Allah'ı bu sıfatlarla nitelediğimizde, bunların Allah'ın zâtından bağımsız, mücerred bir varlık olduklarını mı kabul ediyoruz, yoksa bu sıfatlarla kastedilen Allah'ın zâtının kendisi midir?

2 Muhammed Ali Tahânevî, *Keşşâfu ıstılahâtı'l funûn*, thk. Ali Dahruc (Lübnân: Mektebetu Lubnân, 1996), 1/816.

3 Tahânevî, *Keşşâfu ıstılahâtı'l funûn*, 1/816; İlyas Çelebi, "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 37/100-106.

4 Gurâbî, *Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf*, 34.

5 Ebu'l-Hüseyn Hayyât, *Kitâbu'l-intisâr ve'r-red alâ İbni'r-Ravendî el-mulhid*, thk. Nyberg (Beyrut: Mektebetu Dâri'l-Arabiyye, 1993), 8.

6 Hayyât, *Kitâbu'l-intisâr ve'r-red alâ İbni'r-Ravendî el-mulhid*, 9; Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ihtilâfî'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Weisbaden: Franz Steiner, 1980), 32,62; Ebu'l-Feth Tacuddin Muhammed b. Abdulkerim b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milal ve'n-nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 103,167,168; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak* (Beyrut: Dâru'l-Âfâkîl-Cedîde, 1977), 47; Kâdî Abdülcebbar, *Fazlû'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile ve mübâyenetühüm li-sâ'iri'l-muhâlifîn*, 240. Eş'arî'nin naklettiği bir diyalogda, Allâf'ın ona Ebü Kubeys dağını göstererek, "Senin ilahın mı büyük, yoksa şu dağ mı büyük?" diye sorması üzerine Hişâm b. Hakem'in, "Bu dağ büyüklükte benim Rabbimi geçer" bk. *Makâlât*, 62. Bağdâdî: "Hişâm mabudunun sınırı ve sonu olduğunu söylüyordu. Daha da detaylandırarak uzunluğu, derinliği ve genişliğinin olduğunu ve bunun yedi karış şeklinde olduğunu iddia ediyordu. Yine Bağdâdî, Câhız'dan, (ö.250/864), Hişâm b. Hakem'in "Allah'ın, toprağın altındaki hayatı; kendisine bağlı ve toprağın altına nüfuz eden bir ışık ile bildiğini, bu ışığın olmaması durumunda Allah'ın toprağın altındaki gizliliği bilemeyeceğini" söylediğini nakletmiştir. bk. Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l Firak*, 49.

7 Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 163.

8 Şura 42/11.

9 Ahmed b. Yahya İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Defelt Wilzer (Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-Hayât, 1961), 45.

10 Cemalettin Erdemci vd., *Sistematik Kelâm*, ed. Fadıl Aygün (İstanbul: Beyan Yayınları, 2020), 145.

Kelâm ekolleri, bu soruları kendi sistemlerinin temel hareket noktalarından yola çıkarak cevaplandırmışlardır. Ehl-i sünnet nassı esas alarak problemi çözme gayreti gösterirken; Mu'tezile ise aklî temellendirmeyi esas alarak tenzih merkezli bir anlayış geliştirmiştir. Mu'tezile, Allah ile beraber kıdemi çağrıştıracak, Allah'ın zâtından ayrı sıfatların varlığı anlayışını reddetmiştir. Zira onlara göre, sıfatların zâtan ayrı kabul edilmesi; taaddüd, terkib ve tağyîr gibi Allah'ın kadim oluşuna hâlel getirecek durumlar ortaya çıkaracaktır.¹¹

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'tan önce zât-sıfat ilişkisi üç temel görüş şeklinde tartışılmıştır. Bunlardan birincisi, Ca'd b. Dirhem (öl. 124/742) ve Cehm b. Safvân'ın (öl. 128/745) dile getirdiği, Allah'ın sıfatlarının zâtının gayrı ve hâdis olduğu düşüncesidir. İkinci görüş, Vâsıl b. Atâ ile kabul edilen, sıfatların zâtın aynı olduğu yaklaşımıdır. Üçüncüsü ise, bu iki yaklaşımın ortası olarak görülen, başta Ebû Hanîfe (öl. 150/767) olmak üzere Ehl-i sünnet'in öncüleri olan âlimlerin benimsediği, sıfatların ezeli/kadim olduğu, zâtın ne aynı ne de gayrı olduğu şeklindeki anlayıştır. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, kelâmî tartışmalarda öne çıkan üç temel yaklaşımdan, Mu'tezile mezhebinin kurucusu sayılan Vâsıl b. Atâ (öl. 131/748) tarafından başlatılan ve aklî temellendirmeye dayanan zât-sıfat birliği görüşü üzerinden kendi fikirlerinin derinleşmiştir.¹²

Allâf'ın zât-sıfat ilişkisi düşüncesinde hassasiyet gösterdiği en önemli nokta, meâni sıfatların müstakil birer varlık olarak kabul edilmesi durumunda bu sıfatların Allah ile birlikte taaddüd-i kudemâ problemini ortaya çıkarmasıdır. Bu sebeple mastar şeklinde ifade edilen ilim, kudret, hayat gibi meânî sıfatlarla Allah'ın nitelenmesini reddetmiş, Mu'tezile'nin genel sıfat anlayışı çerçevesinde ism-i fâil ve sıfat-ı müşebbehe kalıbında ifade edilen kâdir, alim, hayy gibi manevî sıfatları zâtın aynı veya zâtan gayrı olduğunu ifade etmeden kabul etmiştir. Buna göre, "Allah bir ilimle âlimdir; ilmi O'dur, bir kudretle kâdirdir; kudreti O'dur. Bir hayatla hayydir; hayatı O'dur." Diğer zâtî sıfatlar için de aynı yaklaşımı sürdürmüştür. Bu ifadelerden hareketle Allâf, Allah'ın âlim olduğunu dile getirirken bizzat Allah olan bir ilmi ispat etmiş,¹³ Allah'tan cehaleti nefyetmeyi hedefleyerek, olmuş ve olacak bütün mâlûmu kabul ettiğini göstermektedir. Benzer şekilde, Allah'ın kâdir olduğunu ifade ettiğinde, O'na kudret ispat edip aczi nefyetmiş, olmuş ve olacak bütün makdûru tasdik etmiş olmaktadır. Bu düşünce yalnızca Allâf'a ait olmayıp Mu'tezile içinde ondan önce de dile getirilmiştir. İslâm düşünce tarihinde sıfatları selbî yöntemle açıklayan ilk şahsiyetlerin Dırâr b. Amr (öl. 200/815) ve Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (öl. 230/845) olduğu kabul edilmektedir.¹⁴ Bununla beraber daha sonra Mu'tezile içinde bu metotla sıfatları açıklayan başka âlimler de olmuştur.¹⁵

Mu'tezile'nin sıfat anlayışına göre, Allah'ın zâtıyla beraber kadim sıfatları kabul etmek, taaddüd-i kudemâ'ya yol açar ve tevhidi ortadan kaldırır. Bu nedenle sıfatların kadim olması imkânsızdır. Sıfatların hâdis olarak kabul edilmesi de zât-ı ilâhî'yi hâdislerin mahalli durumuna düşürür, bu da O'nu cisimlere benzetme anlamına gelir. Mu'tezile, her iki durumu da kabul edilemez görerek, "*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur*"¹⁶ ayetine uygun olarak Allah'ın mahlûkat-tan mutlak tenzihini temel alır. Böylece Allah'ın tek kadim olduğunu, zâtının havâdislere mahal olmaktan münezzeh olduğunu savunur.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin naklettiğine göre, Allâf'a ilim sıfatının Allah'ın kudret sıfatından farklı olup olmadığı sorulduğunda, o bu ayrımı reddetmiştir. Yani Allâf, ilim ve kudretin farklı olgular olduğunu kabul etmemiştir. Allâf, sıfatların zâtın kendisi olduğunu iddia ettiğinde, eğer sıfatların birbirinden bağımsız varlıklar olduğunu söyleseydi, savunduğu zât-sıfat birliği görüşünden ayrılmış olacaktı. Ancak o, ilim ile kudretin farklı şeyler olduğunu söylememiştir. Aksi bir görüş, onun kendi ilkeleriyle çelişmesine neden olurdu. Allâf'a yöneltilen; "Madem ilim Allah'ın zâtıdır diyorsun, o halde niçin 'Allah ilimdir' demiyorsun da sadece 'ilim zâttır' diyorsun?" sorusuna Allâf, zâtın ilim olduğunu söylemekten kaçınmıştır.¹⁷ Ebü'l Hüseyin el-Hayyât (öl. 300/913) da Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın, "Al-

11 Muhammed Abdurrahîm ez-Zeynî, *Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf arâuhu'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye* (Mısır: Dâru'l-Yakîn, 2010).

12 Hayyât, *Kitâbu'l-intisâr ve'r-red alâ İbni'r-Ravendî el-mulhid*, 50,126; Ebu'l-Hasan el-Eş'arî *Eş'arî, İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005), 163,279; Ahmed Hasan b. Sinanuddîn Beyâzîzâde, *el-Usûlu'l-munife li'l-İmam Ebî Hanîfe*, thk. İlyas Çelebi (İstanbul: İFAV, 2014), 41,98; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etu'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1978), 1/184; Nu'man b. Sabit Ebû Hanîfe, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV, 2012), 53; Mehmet Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arilik* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 86; Süleyman eş-Şevâşî, *Vâsıl b. Atâ ve arâuhü'l-kelâmiyye* (Dâru'l-Arabiyye li'l-Küttâb, 1993), 136; Abdulkrim İskender Sarıca, *Mu'tezile'nin Teşekkül Döneminde İlahî Sıfatlar* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025), 15,16.

13 Hayyât, *Kitâbu'l-intisâr ve'r-red alâ İbni'r-Ravendî el-mulhid*, 10; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ihtilâfû'l-musallîn*, 345; Sarıca, *Mu'tezile'nin Teşekkül Döneminde İlahî Sıfatlar*, 19.

14 Mehmet Keskin, *Dirâr b. Amr ve Görüşleri* (Ankara: Sonçağ, 2022), 71,72; İrfân Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 243.

15 el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ihtilâfû'l-musallîn*, 162; H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2016), 170.

16 Şûrâ 42/11.

17 el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ihtilâfû'l-musallîn*, 364.

lah zâtıyla âlim ve kâdirdir” sözünün, “Allah ilimdir, Allah kudrettir” anlamına gelmediğini özellikle vurgulamıştır. Hayyât’a göre, Allâf’ın zât-sıfat görüşü, Allah’ı kadîm veya hâdis bir ilimle âlim kabul edenlerin yaklaşımlarından farklıdır ve Allah’ın zâtının ilim ve kudret olduğunu kastetmemektedir.¹⁸

Allâf’ın savunduğu zât-sıfat anlayışında sıfatların gerçek varlıklar olmaktan ziyade, Allah’ın tanınması ve nitelenmesi için kullanılan düşünsel kavramlar olduğu anlaşılmaktadır. Eş’arî, bu bağlamda Allâf’tan naklettiği bir ifadede, “Allah âlimdir sözünün anlamı, Allah kâdirdir demektir. Allah hayy’dır sözünün anlamı da Allah kâdirdir demektir” şeklindeki görüşüne yer verir. Bu ifadeler, Allâf’ın Allah’ın zâtından ayrı ve zâta zâid bir sıfatın varlığını kabul etmediğini açıkça göstermektedir. Ancak Kur’an-ı Kerim, Allah Teâlâ’yı farklı isim ve sıfatlarla nitelerken neden farklı yerlerde farklı tavsif şekillerini kullanmıştır? Allâf, bu itiraza cevap olarak, sıfatların farklı şekillerde ifade edilmesi-nin, müteallakâta nispetle olduğunu belirtir. Yani, ma’lûm şeyin makdûr şeyden farklı olmasından dolayı, biz Allah’ı âlim ve kâdir olarak ayrı ayrı niteleriz. Yoksa, Allah’ın âlim oluşu, O’nun kâdir oluşundan mahiyetçe farklı değildir. Eş’arî, Allâf’ın yaşadığı dönemde, başka Mu‘tezilî kelâmcıların da problemi bu şekilde tartıştıklarını ve benzer açıklamalar yaptıklarını isim vermeden zikretmiştir.¹⁹

Hayyât, İbnü’r-Râvendî’nin (öl. 301/914) Allah’ın ilim ve kudreti hakkında Allâf’ı eleştirisine verdiği cevabında, Allâf’ın zât-sıfat birliği düşüncesine sahip olduğunu söylemektedir. İbnü’r-Râvendî’nin iddiasına göre Allâf, “Allah Teâlâ’nın bildiği ve güç yetirdiği şeylerin sonu ve sınırının olduğunu, kudretinin ve ilminin bu şeyleri aşmadığını” söylemiştir. Hayyât, İbnü’r-Râvendî’nin, Allâf hakkında söylediklerinin Allâf’ın düşüncesini yansıtmadığını ve Allâf’ın böyle bir şey söylemediğini ifade etmiştir. Hayyât, Allâf’ın, “Allah Teâlâ’nın kendisini bildiğini ve nefsinin bir sonunun olmadığını” söylediğini nakleder. Burada Hayyât, “Allah’ın kendisini bildiğini ve kendisinin bir sonu ve sınırının olmadığı halde, Allah’ın bildiği şeylerin sonu nasıl olabilir?” diye sorarken, Allâf’ın zât-sıfat ilişkisi hakkındaki görüşüne hâlel getiren bir itirazı defetmeye çalışmaktadır. Çünkü Hayyât, İbnü’r-Râvendî’nin itirazının malumât ve makdûrâta yönelik olması durumunda, durumun anlaşılabilirliğini, ama itirazın Allah’ın zâtına taalluk etmesinin Allâf’ın kastettiği şey olmadığını söyler. Çünkü Allâf, “Allah bir ilimle âlimdir, ilmi O’dur. Bir kudretle kâdirdir, kudreti O’dur” şeklinde âlimiyyet ve kâdiriyyeti Allah’ın zâtı saymakta ve Allah’ın zâtının tek kadîm olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla Hayyât’ın burada asıl savunduğu şeyin Allâf’ın zât-sıfat birliği olduğu görülmektedir.²⁰

Allâf’ın sıfatların zâtın kendisi olduğu yönündeki vurgusunun Mu‘tezile’nin genel yaklaşımından farklı bir nokta-da olduğu da değerlendirilmiştir.²¹ Şehristânî’ye (öl. 548/1153) göre Allâf; “Allah Teâlâ bir ilimle âlimdir, ilmi O’dur; bir kudretle kâdirdir, kudreti O’dur; bir hayatla hayydir, hayatı O’dur” diyerek, sıfatların Allah’ın zâtından ayrı, müstakil bir varlığının bulunmadığını ifade etmiştir. Buna karşılık, Mu‘tezile’nin genel yaklaşımı “Allah bir ilimle değil, zâtıyla âlimdir” şeklindedir. Şehristânî, bu iki ifade arasında fark olduğunu şöyle açıklamıştır: “Allah bir ilimle değil, zâtıyla âlimdir” demek, sıfatların reddi anlamına gelirken; “Allah bir ilimle âlimdir, o ilim O’nun zâtıdır” demek, sıfatların reddi değil, zâtın aynısı olan sıfatın ispatı anlamına gelmektedir. Böylece Şehristânî, Allâf’ın yaklaşımının Mu‘tezile’nin genel sıfat anlayışından farklı sonuçlar doğurduğunu ima etmiştir.²² Allâf’ın sıfatlar konusundaki özgün yaklaşımı, Mu‘tezilî geleneğin ana gövdesinden kesin bir farklılaşma değildir. O, ekolün temel kabullerini daha tutarlı ve sistematik bir izah tarzıyla tahkim etmiştir. İlim sıfatı örneğinde “Allah bir ilimle değil, zâtıyla âlimdir” şeklinde formüle edilen klasik yaklaşımı, genellikle sıfatların varlığını bütünüyle reddeden bir nefy-i mutlak olarak okunmuş ve eleştirilmiştir. Allâf ise bu noktada sıfatları zâtan ayrı, müstakil birer mana olarak kabul etmenin doğuracağı taaddüd-i kudemâ riskini bertaraf etmek amacıyla, sıfat ile zâtı özdeşleştiren bir dil geliştirmiştir. O, sıfatın zâtın aynısı olduğunu vurgulayarak, klasik Mu‘tezilî söylemin “yokluk” çağrıştıran nefyedici üslubunu, zâtı merkeze alan bir “ispat” zeminine taşımış; böylece tevhid ilkesini zedelemeyen sıfat konusunu akılcı bir açıklama şekline kavuşturmuştur.

Zât-sıfat ilişkisi tartışmalarında önemli bir nokta da zâtın sıfatları hangi gerekçelerle hak ettiği (*istihkak*) veya sıfatların zâtta bulunma sebebidir. Bu konuda kelâmcılar farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Süleyman b. Cerîr (öl. 187/803) ve Muammer b. Abbâd es-Sülemî (öl. 215/830), Allah’ın sıfatlara sahip oluşunu vücûd, kıdem ve hudûs ile nitelendirilemeyecek “mânalar” sebebiyle olduğunu savunurken; İbn Küllâb (öl. 240/854) sıfatların zâtta bulunma

18 Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Râvendî el-mulhid*, çev. Metin Yıldız (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 142.

19 el-Eş’arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ihtilâfî'l-musallîn*, 162.

20 el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Râvendî el-mulhid*, 68,69.

21 Hüseyin Merve, *Nezeâtü'l-mâddiyye fi'l-felsefeti'l-Arabîyyeti'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dâru'l-Farâbî, 2008), 2/202.

22 eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 61; Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî, *Tasaffuhu'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Wilfred Madelung - Sabine Schmidtke (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006), 58.

nedeninin “ezelî mânalar” olduğunu ifade etmiştir.²³

Allâf, Allah'ın sıfatları zâtı sebebiyle (*li-zâtihî*) hak ettiği görüşünü savunmuştur. Buna göre Allah'ın kâdir, âlim ve hayy olmasının nedeni doğrudan O'nun zâtıdır. Zâtın sıfatları hak etme gerekçesi ile sıfatların zâtla olan ilişkisinin mahiyeti arasında yakın bir bağ bulunduğu için Allâf'ın “sıfatlar zâtın kendisidir” düşüncesi, aynı zamanda zâtın sıfatları hak etmesinin de temelini oluşturur.²⁴

2. Tasnif Ölçütleri

Allâf'ın sıfat tasnif ölçütleri Mu'tezile'nin genel anlayışı ile aynı doğrultudadır. Buna göre sıfat tasnifi nakle değil, tevhid ilkesi çerçevesinde geliştirdikleri düşünsel bazı ölçütlere dayanmaktadır. Bu anlayış, zât ile kadîm olan itibarları ve taallukâtları gereği hâdis sıfatları içerdiğinden, sıfatların tasnifinde zaman kavramı temel bir ölçüt olarak ele alınmıştır; bu bağlamda zâtın sıfatları hak etme zamanı esas alınmıştır. Allah'ın zâtının mahlûkâtla müşâbehet endişesiyle tenzih edilmesi de bir ölçüt olarak kabul edilmiştir; bu durum, sıfatların müşâreket ve ihtisas esasına göre farklı bir açıdan tasnifini gerektirmiştir. Zira bazı itibarlar sadece Allah için tasavvur edilirken, bazıları hem Allah hem de yaratılanlar için tasavvur edilebilmektedir. Zamanı esas alan ölçüte göre, Allah Teâlâ tüm zamanlarda kâdir, âlim, hayy, semî', basîr'dir. O'nun tek kadîm olması, adına zaman denecek bir anda dahi bu sıfatlardan ayrı kalmamasını gerektirir. Allah'ın kemal sıfatlarıyla zaman mefhumunun tamamını kapsaması; Allah için akla gelebilecek tüm kusurlardan beri olması tevhid esasına uygun bir durumdur. Allah'ın bazı zamanlarda sahip olması gereken sıfatlar ise, ilgili oldukları muteallakâta göre gerekli olan müdrik, mürîd, kârih gibi sıfatlardır. Buna göre, murat, müdreğ ve mükreh gibi hâdis varlıklar ortaya çıktığında Allah, bu sıfatlarla nitelenmiş olur.²⁵

Mu'tezile mezhebine göre sıfatlardan bazılarıyla muttasıf olmak sadece Allah Teâlâ'ya has bir durumdur; bu sıfatlar sadece O'na tahsis edilir, O'nun kâdir olması gibi. İnsan da mecazi olarak kâdir, âlim veya hayy gibi sıfatlarla anılsa da bu nitelermeler insan için muhdes bir haldir. Allah'ın sıfatları ise ezeli/kadîmdir ve O'na mahsustur. Bu nedenle, sıfatların adlandırılmasında dilsel bir ortaklık söz konusu olsa bile, bu sıfatlara sahip olma ve istihkâk açısından Allah ve insan arasında temel bir farklılık bulunmaktadır.²⁶ Müşâreket yönüyle tasnif ise; Allah ve insanın aynı sıfatlarla nitelenmesidir. Murat, müdreğ, mükreh mefhumları olduğunda Allah; mürîd, müdrik ve mükrih olarak nitelenir. Bu nitelenme insan için de kullanılabilir ancak; bu insanın bu sıfatlarla nitelenmesi için, akıl, duyu, kalp gibi organlar yani bir mahal gerekmektedir. Allah bunların hiçbirine ihtiyaç duymaz, bunlardan münezzehtir.²⁷

Allâf, sıfatları belli kategoriler şeklinde, başlıklar halinde taksim etmemiştir. O Allah'ın layık olduğu şekilde âlim, kâdir, hayy gibi kemal sıfatlarla muttasıf olduğunu, tüm yönlerden yaratılanlara benzer niteliklerden münezzeğ olduğunu ifade etmiştir. Ancak kelâm alimleri; sıfatlar meselesi üzerinde konuşabilmek için farklı taksimatlar yapmışlardır. Allâf'ın konuya ilişkin görüşlerinin anlaşılması için de onun sıfatlara bakışı zâtî ve fiilî diye iki kısımda ele alınmıştır.²⁸

2.1. Zâtî Sıfatlar

Allâf, zâtî sıfatları müstakil birer mefhum şeklinde ele almamaktadır. Ona göre sıfatlar, kendileri aracılığıyla ilâhî zâtı idrak ettiğimiz; münasebet zemini, zihni itibârlar, aklı mefhumlardır. Onun zât-sıfat meselesine yaklaşımı, daha önce de işaret edildiği üzere, sıfatların zâtın aynı olduğu şeklindedir. Farklı sıfatların telaffuz edilmesinin nedeni, sıfatların taalluk ettiği muteallakâtın farklı olmasıdır. Bu bağlamda, sıfattan bahsedildiğinde zât, zâtan bahsedildiğinde sıfat anlaşılır. Bunlar sınırları belli farklı varlıklar değildir. O, “Allah'ın, zâtı olan bir ilimle âlim, zâtı olan bir

23 Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/295; O. Şener Koloğlu, “Ebû Hâşim el-Cübbâi'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (01 Haziran 2007), 199-203; Hayrettin Nebi Güdekli, *Ebû Hâşim el-Cübbâi'nin Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2008), 25. Muammer'e göre Allah'ın sıfatlarla tavsif edilmesi zâtından ya da herhangi bir illetten dolayı değil bir manadan dolayıdır. Allah'ın kâdir olması bir manadan, âlim olması bir manadan dolayıdır. Ayrıca bu manaların başka bir şeyde değil de Allah'ta bulunmaları da yine bir mana sebebiyledir. O mana da başka bir manadan, o da başka bir manadan dolayı olmuştur. Böylece sonsuza kadar bu manalar sürer. bk. Güdekli, *Haller Teorisi*, 25.

24 Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/194.

25 Abdullatif b. Riyâd Aklûk, *Menhecû'l Mu'tezile fî Tevhîdi'l Esmâ ve's-Sıfât*, (Gazze: Câmîatû'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans, 2011), 30.

26 Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 213; Aklûk, *Menhecû'l Mu'tezile fî Tevhîdi'l Esmâ ve's-Sıfât*, 31.

27 Aklûk, *Menhecû'l Mu'tezile fî Tevhîdi'l Esmâ ve's-Sıfât*, 32.

28 el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ihtilâfü'l-musallîn*, 136; Gurâbî, *Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf*, 39; Talat el-Ahres, *Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf el-Mu'tezilî ve arâuhu'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye* (Beyrut: Dâru'l-Hadr, 1994), 50.

kudretle kâdir, zâtı olan bir hayatla hayy olduğunu” söyler. Eş’arî, Allâf’ın “sem’, basar, kıdem, izzet, azâmet, celâl, kibriyâ, siyâdet, mülk, rubûbiyet, kahr, uluvv” gibi diğer sıfatlar için de böyle düşündüğünü nakletmiştir.²⁹ O, bunlardan müstakil birer mefhum kastetmemiş, Allah’ı bunların zıtlarından tenzih etmiştir.³⁰ Bundan hareketle Allâf’ın zâtî sıfatlarla ilgili görüşünün; Allah’ın kendileriyle nitelendiği, zıtlarıyla nitelenmediği ve zıtlarına güç yetirmesinin caiz olmadığı sıfatlar şeklinde ifade edilmiştir.³¹

Kâdî Abdülcebbar, insanın varlıklardan yola çıkarak Allah için düşüneceği ilk durumun Allah’ın kâdir olduğunu söylemiştir. Âlemin Allah tarafından vasıtasız olarak yaratılmış olması buna delâlet eder. Zira fiilin olduğu yerde kudret vardır. O’nun kudreti zâtındandır.³² Allâf, “Allah her şeye kâdirdir”³³ ayetinin buna delalet ettiğini, O’nun bütün şeyleri kudret olarak kapsadığını, hiçbir şeyin Allah’ın kudretinin dışında olmadığını, sarahaten ifade ettiğini söyler. Ona göre bunun zıddının tasavvur edilmesi, Allah’ın zayıf olması anlamına geleceği, zâtında kusur vehmine sebebiyet vereceği için caiz değildir.³⁴ Böylece Allâf, genel Mu’tezilî anlayışa uygun olarak Allah’ın kâdir olduğunu aklen ve naklen ispatlama yoluna gitmiştir.

Burada kâdir’in makdûr ile ilişkisi noktasında makdûrun kadîm veya hâdis olarak kabul edilmesi bir problem olarak ortaya çıkmaktadır. Makdûrun kadîm olması taaddüd, hâdis olması kudretin sınırlı olduğu anlamına gelecektir. Bu noktada Hayyât, İbnü’r-Râvendî’nin, Allâf’ın makdûrâtın hâdis olduğunu söyleyerek Allah’ın kudretine sınır koyduğunu iddia ettiği yönündeki eleştirisini nakletmiştir. Bu eleştiri, Allâf’ın zât-sıfat ilişkisini rasyonel bir bütünlük içinde değerlendirmesi gerektiği beklentisiyle de yapılmış olabilir. Çünkü makdûrâtın hâdis olması Allah’ın zâtını havâdise mahal olmasını gerektirir. Zira bu onun tevhid anlayışına aykırı bir durumdur. Hayyât, Allâf’ın bu ithama karşılık ayırım yaptığını savunmuştur. Allah’ın zâtının kadîm, mutlak ve sınırsız olduğunu, cüzlerden oluşan makdûrâtının ise sınırlı ve hâdis olduğunu söylemiştir.³⁵

Allâf, makdûrâtın sınırlı olduğunu ve bunun Allah’ın kıdemine halel getirmediğini temellendirmeye çalışmıştır. “Allah her şeyi kuşatmıştır.”³⁶ “...O, her şeyi bir bir saymıştır”³⁷ ayetlerindeki “ihşâ” ve “ihâta” kavramlarının, ancak sonu ve sınırı olan şeyler için kullanılabileceğini ileri sürmüş ve bu durumun makdûrâtın ezeli/kadîm olmadığını kanıtladığını söylemiştir. Vâcibü’l-vücûd olan Allah’ın mürekkep bir varlık olmadığını, kadîm olduğunu, O’na hudut tahayyül edilemeyeceğini, buna karşın, parçalardan oluşan mürekkep varlıkların sonlu olduğunu belirtmiştir.³⁸

Burada; cennet ve cehennem ehlinin durumunun ebedî olarak ifade edilmesi, yani onların sonsuza dek kalacaklarının belirtilmesi, hâdis olmaları itibarıyla Allah’ın zâtı dışında hiçbir varlığın ezeli ve ebedî olamayacağı yönündeki itikadî prensiple bir çelişki oluşturmuştur. Şehristânî’nin naklettiğine göre Allâf, hâdis olan hiçbir şeyin sonu olmadan devam edemeyeceği ilkesine dayanarak, cennet ve cehennem ehlinin hareketlerinin ve fiillerinin bir sonunun olacağını savunmuştur. Buna göre, bir süre sonra bütün lezzetler cennet ehli için; bütün elemeler de cehennem ehli için bir araya gelecek ve bu durumdan sonra herkes hareketsiz, daimî bir sükûn hâlinde kalacaktır.³⁹ Ka’bî’nin (öl. 319/931) naklettiğine göre de Allâf şöyle demiştir: “Cennet ehlinin hareketsiz kalmalarına rağmen lezzetleri kesilmeyecektir.”⁴⁰ Cehm b. Safvan’a isnat edilen bu görüş, Allah’ın kudretinin sınırlı olduğu anlamına geldiği ve nass ile çeliştiği için eleştirilmiştir. Bağdâdî (öl. 429/1037-38): Allâf’ın cennet ehlinin hareketlerinin bir süre sonra sükûn bulacağı yönündeki görüşü, Dehriyye fırkasının «hareketin kadîm olduğu» iddiasına karşı bir reddiye olduğunu söylemiştir. Dehriyye, “eğer her hareketten sonra sonsuza dek yeni bir hareket meydana gelirse, bu durum, tüm hareket ve hâdiselerin kadîm olmasına işaret etmez mi?” şeklinde bir soru yöneltmiştir. Allâf bu itiraza, “nasıl ki öncesinde hâdis bulunmayan ilk bir hâdis varsa, aynı şekilde kendisinden sonra hâdis olmayan bir son da vardır” şeklinde bir

29 Eş’arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 160.

30 el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ihtilâfî’l-musallîn*, 136; Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 176; Gurâbî, *Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf*, 39; Elbir Nasrî Nâdir, *Felsefetu’l-Mu’tezile* (İskenderiyye: Matbaatu Dâri’n-Neşri ve’s-Sekâfe, ts.), 1/44.

31 en-Neşşâr, *Neş’etu’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm*, 1/453,454; Nâdir, *Felsefetu’l-Mu’tezile*, 1/44; Gurâbî, *Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf*, 39.

32 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 1/244.

33 Bakara 2/28.

34 Nâdir, *Felsefetu’l-Mu’tezile*, 1/70.

35 el-Hayyât, *Kitâbu’l-İntisâr ve’r-red alâ İbni’r-Râvendî el-mulhid*, 9; en-Neşşâr, *Neş’etu’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm*, 1/459.

36 Nisa 4/126.

37 Cin 72/28.

38 en-Neşşâr, *Neş’etu’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm*, 1/460; ez-Zeynî, *Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf arâuhu’l-keîlâmiyye ve’l-felsefiyye*, 90; Nâdir, *Felsefetu’l-Mu’tezile*, 71.

39 eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 62.

40 Ebu’l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî, *Kitabu’l-makâlât ve meahu’l-uyunu’l-mesâilli ve’l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu, Racih Kürdî, Abdulhamid Kürdî (İstanbul: Kuramer, 2018), 163.

cevap vermiştir. Allâf'ın bu cevabı, hem Allah'ın yaratma kudretinin bir başlangıcının olduğunu, yani hâdislerin öncesiz olamayacağını, hem de O'nun makdûrâtının sonsuza dek devam etmesinin zorunlu olmadığını, dolayısıyla sonsuz yaratma zincirine bir son gelebileceğini düşündüğünü gösterir; bu mantıkla da cennet ehlinin hareketlerinin sükûna ereceğini savunmuştur.⁴¹

Hayyat, “cennet ehlinin nimetlerinin son bulacağı” yönündeki görüşün, Allâf'a ait olmadığını, onun bu nimetlerin Kur'an'da bildirildiği gibi dâimî olacağını savunduğunu belirtmiştir. Aynı şekilde, “makdûrâtın son bulmasından sonra Allah'ın tekrar yaratamayacağı” şeklindeki ithamı da reddeden Hayyât, Allâf'ın amacının sınırlama olmadığını, bilakis onun, Allah'ın, kendi kudretinin zıddına güç yetirip yetiremeyeceği gibi bir sorgulamanın muhal olduğunu ifade ettiğini açıklamıştır. Bu doğrultuda Hayyât, Allâf'ın cennetin ve cehennem ebediliğine dair temel İslâmî inançtan sapmadığını ve ona yapılan olumsuz atıfların gerçeği yansıtmadığını savunmuştur.⁴² Ali Sâmi Neşşâr da Allâf'ın fiillerin ve eylemlerin sona ermesiyle birlikte, ebedî olarak sürecek bir sükûnet hâline dönüşeceğini ifade etmesinin cennet nimetlerinin son bulacağı anlamına gelmediğini söylemiştir.⁴³

Zât-sıfat birliği düşüncesi Allah'ın fiillerini açıklama noktasında problem teşkil etmiştir. Mu'tezile'ye göre Allah'tan sadece aslah fiil sadır olur. Çünkü O'nun zâtı eksikliklerden beridir. Salâh fiil aslah fiile göre eksiklik barındırabildiği için Allah'a yakıştırılamaz. Allâf'ın da bu konudaki düşüncesi aynıdır. Ona göre, Allah'a sadece aslah fiil nispet edilir, salâh fiilin yaratıcısı insandır fakat bu Allah'ın salâh fiile kâdir olmadığı anlamında değildir. Allah salâh fiile de kâdirdir ama Allah'ın yaptığı sadece aslah olur. O, insanın işlediği zulüm ve hatalı fiillerin takdir edicisinin Allah olduğunu, ancak bu fiilleri gerçekleştirenin bizzat insan olduğunu belirterek, kusurlu fiillerin Allah'a nispet edilmesinin önüne geçmeyi hedeflemiştir. Allah'ın insan için yalnızca hareket, sükûn, ses ve renk gibi insanın mahiyetini bildiği, güçlerinin yettiği şeyleri takdir edebileceğini, hayat ve ölüm gibi bilinmeyen hususları takdir etmesinin mümkün olmadığını iddia etmiştir. Allâf, ayrıca, Allah tarafından takdir edilmiş bir eylemi icra etmede insanın bir gücünün kalmayacağını söyleyerek, bir mef'ul/makdûr için iki fâil/kâdirin bulunmasının imkânsız olduğunu savunmuştur. Ahiret hayatına dair ise; orada insanların herhangi bir gücünün olamayacağını, oranın iyi ve güzel amellerin karşılıkları ve Allah'ın iyi kullarına lutuf olarak yalnızca Allah'ın aslah fiillerinin geçerli olacağını öne sürmüştür. Şehristânî'nin nakline göre Allâf, bu görüşleriyle insanların dünyada fiillerinde hür, ahirette ise mecbur olacaklarını savunmuş; ancak insanın fiillerinde özgürlüğünü vurgulayan bu düşünceleri, Allah'ın kudretini sınırladığı gerekçeyle eleştirilmiştir.⁴⁴

2. 1. 2. Allah'ın Alîm Olması

Ebü'l-Hüzeyl tevhid anlayışındaki esas görüşleri doğrultusunda “Allah'ın ilmi O'dur” şeklinde ilim sıfatının zât ile aynı şey olduğunu söylemiştir. O, var olan her şeyi kuşatan hakikat bilgisinin, başlangıcı ve sonu olmaksızın, doğrudan Allah'ın zâtı ile açığa çıktığını, zâttan ayrı, müstakil bir ilmin olamayacağını söylemiştir.⁴⁵ “O'nun nefsi/zâtı sonsuz olduğu için ilmi de sonsuzdur” diyerek Râfîza'nın iddia ettiği gibi Allah'ın sonradan edinilmiş bir ilimle bildiği fikrini de reddeder, O'nun zât olan bir ilimle âlîm olduğunu ifade eder. Allâf ve Nazzâm, Allah'a “âlim” sıfatını nispet ederken, O'ndan sadece cehli nefyetmeyi amaçlamışlar ve ilim ile zâtı birbirinden ayırmamışlardır. Eş'arî, onun bu görüşünü, Aristo'dan aldığını ve bu fikirleri kendine uyarlayarak güzelleştirdiğini ileri sürmüştür. Hişâm b. Fuvâtî, Allah'ın ezelden beri her şeyi bildiğini kabul etmenin, varlıkların da ezeli olduğu sonucunu doğuracağını ileri sürmüştür. Bu konudaki tutumunu göstermek adına, kendisine yöneltilen “Allah'ın eşyayı ezelde bildiğini söylersem, bu, eşyaya işaret teşkil eder mi?” şeklindeki soruya cevap verirken, Allah'ın eşyayı yokluk halinde bildiğini söylemekten kaçınmıştır. Ebü'l-Hüseyin es-Sâlihî ise, Allah'ın ezelde eşyayı belirli vakitleriyle bildiğini, yani eşyanın vakti geldiğinde meydana geleceğini ezelden itibaren bildiğini ifade etmiştir.⁴⁶ Mu'tezile'nin bu yaklaşımına göre, Yüce Allah gelecekte gerçekleşecek olayları ezelde doğrudan kendi zâtı aracılığıyla idrak etmiştir. Mu'tezile, bu noktada, “gelecek” kavramının yalnızca bize ait bir algı olduğunu ve Allah Teâlâ'nın zaman mefhumunun insanlariinden tamamen farklı olduğunu vurgulamıştır. Bu şekilde, yaratıcının bilmesi ile insanın sınırlı bilgisi arasındaki

41 Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, thk. Naim Hüseyin Zerkûr (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2013), 114; en-Neşşâr, *Neş'etu'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, 1/463.

42 el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Râvendî el-mulhid*, 11,12.

43 en-Neşşâr, *Neş'etu'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, 1/461.

44 eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 61; en-Neşşâr, *Neş'etu'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, 1/465.

45 el-Belhî, *Kitâbu'l-makâlât ve meahu'uyunu'l-mesâill ve'l-cevâbât*, 163; ez-Zeynî, *Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf arâuhu'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye*, 53.

46 el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ihtilâfü'l-musallîn*, 165.

derin farka dikkat çekmişlerdir.⁴⁷

Allâf'a göre ilim-malûm ilişkisi, kudret sıfatının makdûr ile ilişkisine benzer. Bu benzerlik nedeniyle pek çok eserde ilim ve kudret sıfatları aynı başlık altında incelenmiştir. Allâf'ın "Allah'ın bildiği şeylerin bir sonu olduğunu ve Allah'ın ilminin bunu aşmadığını" söylediği iddia edilerek İbnü'r-Râvendî tarafından eleştirilmiştir; zira bu durum, ona göre, Allah'ın zâtının sonlu olduğu anlamına gelir. Ancak Allâf'ın düşüncesinin bu olmadığını belirtilmiş ve onun, «Allah'ın kendi zâtını bildiğini, fakat yarattığı ve bildiği şeylerin bir sonu olduğunu» ifade ettiği nakledilmiştir. Ka'bî, bazı insanların; Allâf'ın Allah'ın ilminin bir sonu olduğunu söylemediğini, onun bu şekilde davranmakla tartışmaları alevlendirmek ve muhaliflerinin görüşlerini ortaya çıkarma niyeti taşıdığını söylediklerini nakleder.⁴⁸

Hüseyin Merve, Allâf'ın sıfatlar meselesini ifade biçiminden Mu'tezilen'in konuya bakışından farklı bir durumu olduğuna dikkat çekmiştir. Bu fark, ilmin Allah'a isnat şeklinde ortaya çıkmaktadır. Allâf'tan önceki Mu'tezilîler, O'ndan ilim sıfatını bir nitelik olarak nefyetmek anlamında "Allah'ın bir ilimle alîm olduğunu" söylemişlerdir. Bundan da Allah'ın yalnızca kendi özünü bildiği sonucu çıkarılabilir ki bunun anlamı şudur: Allah, ilahî zâtın dışında kalan bir ilme sahip değildir, bu ise, Allah'ın ilminin cüziyyâtla ilişkilendirilemeyeceği sonucuna yol açar. Ancak Allâf'ın "Allah zâtı olan bir ilimle alimdir, o ilim O'dur" şeklindeki ifadesi, ilim sıfatını bir nitelik olarak kanıtlamaktır. Bundan şu sonuç çıkarılabilir: Allah'ın ilmi sadece küllî, mutlak ve soyut değil, aynı zamanda cüziyyâtı da kapsar.⁴⁹ Eş'arî, Ebü'l-Hüzeyl'in, ilim, kudret sıfatları hakkında söylediklerini sem' ve basar sıfatları için de söylediğini nakleder.⁵⁰

2. 2. Fiilî Sıfatlar

Allah Teâlâ'nın zıtlarıyla ve zıtlarına kudretle nitelendirildiği, O'nun âlemle ve eşya ile ilişki ve tasarruflarını ifade eden niteliklerdir. Bu sıfatlar, sürekli fiille yenilendikleri için kadîm değil hâdistirler ve belli bir sayıları yoktur. Eş'arî, "irade, kelâm, adl, rızâ, suht, ihyâ, imâte, hubb, buğz, halk, sıdk, ihsân, medh, zemm ve cûd" gibi sıfatları fiilî olarak kabul etmiştir.⁵¹ Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın fiilî sıfatlara dair görüşleri, Mu'tezile'nin genel yaklaşımıyla uyumlu olup, bu sıfatların varlık ve taallukları gereği hâdis olduğunu savunur. Bu alanda özellikle irade ve kelâm sıfatları üzerinde yoğunlaşmış; iradeyi tekvinî ve teklifi olmak üzere ikiye ayırarak, yaratma fiilinin bir sonucu olarak gerçekleştiğini belirtmiştir. Kelâm sıfatını ise, yaratıcı "ol" emri anlamındaki tekvinî kelâm ile insanlara hitap eden hâdis ve araz olan Kur'ân kelâmı şeklinde ikiye ayırarak, diğer fiilî sıfatlara da teşmil edilebilecek bir temel duruş sergilemiştir.

2. 2. 1. İrade

İrade, mümkün bir durumu, bir kişinin yazmayı yokluğuna tercih etmesi gibi fiil veya terk yönlerinden biriyle tahsis etmesi, bir durum hakkında karar vermesidir.⁵² "O bir şeyi dilediği zaman 'ol'der hemen oluverir"⁵³ ayeti Allah'ın irade sahibi olduğuna delildir. Allah'ın irade sahibi olması noktasında mezhepler arasında ihtilaf yoktur. Mu'tezile mezhebi, iradenin fiilî sıfat ve hâdis olduğunu değerlendirirken, Ehl-i sünnet zâtî/subûtî sıfat ve kadîm olarak kabul etmiştir. İradenin murat ile olan ilişkisi, bu sıfatın kadîm mi yoksa hâdis mi olduğu yönündeki tartışmanın temelini oluşturmuştur. Bu bağlamda, iradenin de ilim ve kudret gibi, muteallâkiyla ilişkisinin niteliği büyük önem taşımaktadır. Zira iradenin kadîm kabul edilmesi, muradın da kadîm olma problemine yol açarken; hâdis kabul edilmesi ise, sıfatın Allah'ın zâtında hâdis olma zorunluluğunu gündeme getirerek kelâmcıları tartışmaya sürüklemiştir.⁵⁴

Allâf'a göre irade; makdûru yapma ya da yapmama seçeneklerinden birini tercih etme işlevi gören bir sıfattır.⁵⁵ "O bir şeyi dilediği zaman 'ol'der hemen oluverir"⁵⁶ ayetinde ifade edildiği gibi, Allah, "duyulan bir ses, işitilen bir

47 Nâdir, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, 58-59.

48 el-Belhî, *Kitabu'l-makâlât ve meahu'uyunu'l-mesâillî ve'l-cevâbât*, 163.

49 Merve, *Nezeâtü'l-mâddiyye fi'l-felsefeti'l-Arabîyyeti'l-İslâmiyye*, 2/202,204.

50 el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ihtilâfü'l-musallîn*, 364.

51 el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ihtilâfü'l-musallîn*, 376; Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid* (İstanbul: Rağbet, 2005), 167; Aydınlı, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 185; Gurâbî, *Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf*, 47.

52 Ali Muhammed b. Ali ez-Zeyn eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu'l-Ta'rîfât*, thk. Komisyon (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 16; ez-Zeynî, *Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf arâuhu'l-keâmîyye ve'l-felsefiyye*, 93; Erdemci vd., *Sistematik Kelâm*, 167.

53 Yasin 36/82.

54 en-Neşşâr, *Neş'etu'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, 1/467; ez-Zeynî, *Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf arâuhu'l-keâmîyye ve'l-felsefiyye*, 93.

55 ez-Zeynî, *Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf arâuhu'l-keâmîyye ve'l-felsefiyye*, 93.

56 Yasin 36/82.

çağrı olmadan” murîddir.⁵⁷ İrade fiili bir sıfattır, Allah’ın fiillerinin varlıklara taallukundan ibarettir, bundan dolayı hâdistir. O, ilim-ma’lûm ve kudret-makdûr ilişkisi için uyguladığı mantığı irade-sıfatının murat ile olan ilişkisine de uygulamıştır. Mevcûdatın hâdis olması esasına dayanarak, Allâf, iradenin de hâdis olması gerektiğini savunmuştur. Allâf ve Mu’tezilî kelâm alimlerine göre, irade sıfatının kadîm olması durumunda değişken ve hâdis olan mevcûdatın açıklanması imkânsız hale gelecek veya Allah’ın zâtı tartışmaya açılacaktır. Allâf, irade ile muradın birbirinden farklı şeyler olduğunu ve iradenin bazen bir mahalde gerçekleştiğini bazen de mahallin söz konusu olamayacağını söylemiştir.⁵⁸

Allâf, ilâhî irade’yi esasen ikiye ayırır: Tekvinî irade ve teklifi irade. Ona göre tekvinî irade, yaratma eylemini ifade eden “kûn” kelimesinden ibarettir; bu irade, murattan tamamen farklıdır ve en önemlisi, Allah’ın zatında ezeli olarak kaim olmadığı gibi, yaratılmış bir mahalde de bulunmaz, zira yaratılmış şeylerin varlığından önce gelir. Allâf, bu ayrımı yaparak iradenin ezeli olduğu varsayımının getirdiği ve varoluşun ya ezeliğe ya da sıfatların çoğalmasına yol açacağı şeklindeki muhal sonuçlardan kaçınmayı hedeflemiştir.⁵⁹ Diğer taraftan teklifi irade ise, emir, nehiy, teşvik ve korkutma gibi ahlâkî kurallara taalluk eder; bu irade, yaratılmış bir şeye bağlı olduğu için, ilgili şey var olduktan sonra onun mahalli ile ilişkilidir ve Allah’ın sadece hayrı irade ettiğini savunur ki, bu da insanın fiil hürriyetini güvence altına alır. Allâf’ın tekvinî irade, halk ve tekvin sıfatlarını eş değerde tutması ve bu üçünün arasını ayırmaması, yaratma eylemini doğrudan Allah’ın kelâmı ile özdeşleştirdiğini gösterir. Ancak Allâf’ın “kûn” kelimesini hâdis bir irade olarak kabul etmesi, Cebriye ve Eş’arilerce, bir iradeyi var etmek için teselsüle sebep olacağı gerekçesiyle şiddetle eleştirilmiştir.⁶⁰ Allâf ise bu itiraza, Allah’ın “kûn” kelimesiyle yaratmaya mecbur olmadığını ve bu kelimenin kendisinden önce gelen başka bir “kûn”e ihtiyaç duymadığını, böylece iradelerin yenilenmesinin mantıksal bir zorunluluk olmadığını ileri sürerek cevap vermiştir.⁶¹

2. 2. 2. Kelâm ve Halku’l-Kur’an

Allâf, kelâmı; birincisi, Allah’ın kudretini ifade eden ve bir mahalde gerçekleşmeyen tekvinî “ol” emri; ikincisi ise, insanlara hitap eden vahiy, Kur’ân olmak üzere iki başlıkta değerlendirmiştir. Bu vahiy, Allah tarafından resullere indirilmiş olup, emirler, nehiyeler, kıssalar ve öğütler içermesi yönüyle hâdistir. Hâdis kelâmın temel özelliklerinden biri de eş zamanlı olarak birden çok yerde bulunabilme imkânıdır. Zira Kur’ân, onu okuyanın dilinde, yazanın metninde ve ezberleyen hafızasında aynı anda mevcuttur. Vahiy perspektifinden bakıldığında, Kur’ân varlık olarak insan kelâmı gibi niteliklere sahiptir. Allâf’a göre, sestem ayrı olarak kelâm, ontolojik düzeyde bir mahalde bulunan müstakil bir araz olarak varlık kazanır. Kelâmı oluşturan harfler, diğer birçok arazdan farklılık arz ederek tek bir mahal ile sınırlı değildir. Bilakis onlar, ses, yazı ve hafıza gibi farklı mahallerde eş zamanlı olarak varlıklarını sürdürebilirler. Dolayısıyla, kelâm, maddi arazların çoğunun aksine, birçok farklı mahalde aynı anda mevcut olabilir. Bu sayede kelâm, ontolojik kimliğinden taviz vermeksizin çeşitli formlara girebilmektedir.⁶² Kur’ân’ın yazıldığı, Peygamber’e okunduğu ve ona işittirildiği belirli mekânları mevcuttur. Allâf, bu duruma dayanarak, Kur’ân’ın bütünlüğünü ve özgün kimliğini yitirmeksizin, sözlü ifade, yazı ve insan kalbinde/hafızasında eş zamanlı olarak varlığını sürdürdüğü tezini ileri sürmüştür.⁶³

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf’ın kelâm anlayışı, yaratıcı emir ile vahiy arasındaki hassas ayırmda düğümlenir. Allâf, vahiy bağlamındaki Kur’ân’ı maddî bir varlık olarak kabul etmekle birlikte, onun sıradan bir mahlûkat olmadığını vurgular; zira Kur’ân doğrudan Allah’ın sözüdür ve onu dinleyen kişi bizzat Allah’ın Kelâm’ını dinlemektedir. Ancak, Kur’ân’ın varlık bulduğu tüm mahallerin ortadan kalkması durumunda, Kelâm olarak onun varlığı da sona erecektir. Vahiy bağlamı dışında, Allah’ın Kelâm’ı yaratıcı bir eylem olarak ele alındığında ise, bu durum “kûn” emriyle ilişkilidir. Allâf’a göre, “kûn” emri ile ilâhî irade beraber O’nun yaratma fiilini teşkil etmekle birlikte, kâinatın yaratılmasına yönelik olan bu irade ve “kûn” emri bizzat yaratılmış şeyler değildir. Bu çerçevede Allâf, “irade” ile “kûn” emrini de aynı şey olarak görmez. Her ne kadar bu husustaki görüşü tam netlik kazanmasa da Allâf’ın muhtemel düşüncesine göre, “kûn” emri olmaksızın yaratma eylemi Allah’ın kudreti dâhilindedir. Ancak Allah’ın

57 ez-Zeynî, *Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf arâuhu'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye*, 93.

58 el-Eş’arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ihtilâfû'l-musallîn*, 152; ez-Zeynî, *Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf arâuhu'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye*, 94.

59 ez-Zeynî, *Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf arâuhu'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye*, 99.

60 el-Eş’arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ihtilâfû'l-musallîn*, 378; Gurâbî, *Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf*, 71.

61 el-Eş’arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ihtilâfû'l-musallîn*, 379; en-Neşşâr, *Neş’etu'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, 1/168; Gurâbî, *Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf*, 71; Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 185; ez-Zeynî, *Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf arâuhu'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye*, 94.

62 el-Eş’arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ihtilâfû'l-musallîn*, 154; el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 2013, 116; en-Neşşâr, *Neş’etu'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, 1/470; ez-Zeynî, *Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf arâuhu'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye*, 99.

63 ez-Zeynî, *Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf arâuhu'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye*, 100.

yaratmayı mutlaka “kün” emriyle gerçekleştireceğini ezeli olarak bilmesi sebebiyle, “kün” emri olmaksızın bir şey yaratması muhal addedilmiştir. Böylece Allâf, Kelâm’ın hem bir emir hem de bir vahiy olarak iki farklı boyutunu ve ilâhî iradeyle olan karmaşık ilişkisini temellendirmiştir.⁶⁴

2. 3. Haberî Sıfatlar

Nasların haber vermesiyle bilinen ve ilgili ayetleri müteşâbih kabul edenlerce müteşâbih olarak da adlandırılan sıfatlardır. Bazıları doğrudan Allah’ın zâtıyla ilgiliyken, bazıları hem zât hem de fiillerle ilişkilidir.⁶⁵

Ebü'l-Hüzeyl’in haberî sıfatlarla ilgili düşüncesi, Allah hakkında insana ait nitelikler gibi sıfatların geçtiği âyetlerin te’vil edilmesi gerektiği yönündedir. Kur’ân’da geçen “vech” gibi sıfatların te’vil edilmemesi durumunda, bu sıfatların zihinde ilk telaffuzla insanî bir tasavvur oluşturacağını ve bu durumun Allah’ın zâtını teşbih ve tecsimden tenzih etme ilkesiyle çelişeceğini savunmuştur. Mu‘tezile ekolünün tenzih merkezli temel ilkelerine bağlı olan Allâf, nasları zahiriyle alıp teşbih ve tescime kayan İslâmî fırkalarla yoğun tartışmalar yapmıştır. Yahudi teolojisi ve Allah’a şekil ve varlıklara ait fiziki özellikler gibi arazları nispet eden Râfızîler ile Seneviyye’den Sâlih b. Abdu’l-Kuddûs gibi isimlerle ciddi fikir mücadelesine girmiştir. Müşebbihe taraftarlarından Allah için sınırlar ve şekiller belirleyen Hişâm b. el-Hakem ile yaptığı tartışmalar, Allâf’ın teşbih ve tecsimden sakınmak için te’vili zaruri görmesine sebep olan temel etkenlerdendir.⁶⁶

Hristiyanlığın da tüm semâvî dinler gibi tevhid temelinde başladığını söyleyen Allâf, bunun bozularak teslis düşüncesi olarak ortaya çıkmasının sebeplerinden en önemlisinin; tecsim olduğunu belirtmiştir. Bu çerçevede Allâf, Kur’ân’da geçen haberî sıfatların zahirî anlamları ölçü alınarak kabul edilmesini eleştirmiştir. Ayrıca, Allah’ın zâtına hareket, sükûn, nakil, biçim ve suret gibi arazlara ait özellikleri yakıştıran düşünceleri, Zât-ı ilâhî’yi mahlûkata ben-zettiği gerekçesiyle kesin bir dille reddetmiştir.⁶⁷

Ebü'l-Hüzeyl, uzuv anlamındaki “vech” sıfatını bâtil görerek; “...O’nun *vechi (zâtı)ndan başka her şey yok olacaktı.*”⁶⁸ ayetindeki “vech” kelimesini Allah’ın zâtı anlamında kabul etmiş; aksi takdirde diğer sıfatlarda olduğu gibi zât’ın dışında bir mâna kabul etmenin taaddüde yol açacağını belirtmiştir. Aynı metotla “ayn” sıfatının da te’vil edilmesinin gerektiğini söyleyen Allâf, Allah’ın görmesinin mahlûkatın görmesi türünden olmadığını vurgulamış ve bu sıfatı insanların aklına teşbihi getirmemek için “ilminin dâhilinde olma” şeklinde anlamlandırmıştır. Ayrıca, Allah’a mekân isnad eden anlamdaki “istivâ” yorumlarını da reddeden Ebü'l-Hüzeyl, “istivâ”yı Allah Teâlâ’nın bütün mekânlara ve zamanlara hükmünün geçerli olması anlamında açıklamıştır.⁶⁹ **«İki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir?»**⁷⁰ ayetindeki “yedeyn” kelimesini nimet olarak; **“Gözetimim altında yetiştirilmen için...”**⁷¹ ayetindeki “ayn” kelimesini ise ilâhî ilim anlamında te’vil etmiştir. Allah Teâlâ’nın **“arşa istivâ ettiği”**⁷² ifadesini, mekân ve yer kaplama gibi cisimlere ait özellikleri sarahaten belirttiği için zât hakkındaki görüşleriyle uzlaştırmaması mümkün olmayan Allâf, istivâyı reddetmek yerine, Allah’ın hükmünün mevcudâtın tamamını kuşattığı manada O’nun her yerde olduğunu söylemiştir.⁷³

Allâf, Allah’ın sıfatları konusundaki anlayışıyla sonraki Mu‘tezilî âlimleri etkilemiştir. “Allah bir ilimle âlimdir; o ilim O’nun zâtıdır” şeklindeki ifade biçimi, sıfatların ontolojik birer gerçeklik yerine zihni itibarlar olduğu fikrini kökleştirmiş; bu yaklaşım kendisinden sonraki Mu‘tezilî âlimlerin zâtın sıfatları “li-zâtihi” (zâtı gereği) hak etti-

64 M. Richard Frank, “The Divine Attributes According to The Teaching of Abu’l Hudhayl al-Allaf”, *Early Islamic theology: the Mu‘tazilites and al-Ash‘arî 2* (2007), 451-506.

65 Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, 133; Razi’nin de haberî sıfatları; mekân/cihet, beşerî organlar, beşerî eylemler ve beşerî duygular şeklinde dörtlü bir tasnifle ele aldığı kaydedilmiştir. bk. Ruhullah Öz, *Antropomorfist Tanrı Tasavvuruna Karşı Fahreddin er-Râzî’nin Tenzih Anlayışı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 266-271.

66 Ahmed b. Yahya el-Mürtazâ, *el-Münve ve l-emel* (Haydarabad: Dâiretu’l-Maârifî’l-İlmiyye, 1312), 59-65; el-Hayyât, *Kitâbu’l-İntisâr ve r-red alâ İbni’r-Râvendî el-mulhid*, 36,62; en-Neşşâr, *Neş‘etu’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm*, 1/470.

67 en-Neşşâr, *Neş‘etu’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm*, 1/471.

68 Kasas 28/88.

69 el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ihtilâfü’l-musallîn*, 155; el-Hayyât, *Kitâbu’l-İntisâr ve r-red alâ İbni’r-Râvendî el-mulhid*, 76; en-Neşşâr, *Neş‘etu’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm*, 1/471.

70 Sad 38/75.

71 Taha 20/39.

72 Hadid 57/4.

73 el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ihtilâfü’l-musallîn*, 136; el-Hayyât, *Kitâbu’l-İntisâr ve r-red alâ İbni’r-Râvendî el-mulhid*, 76; en-Neşşâr, *Neş‘etu’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm*, 1/454; ez-Zeynî, *Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf arâuhu’l-kelâmiyye ve l-felsefiyye*, 104; Aydınlı, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 179.

ği veya “ahvâl” (haller) üzerinden temellendirme çabalarına zemin hazırlamıştır. Allâf’ın kurduğu tenzihçi zemin Mu‘tezile’nin genel karakteristiği haline gelmiş, haberî sıfatları selbî yöntem ve akli te’villerle açıklayan yöntemi, Ehl-i sünnet’in muattıla eleştirilerine hedef olsa da teşbih ve tecsimle mücadele noktasında kendisinden sonraki kelâm geleneğine bir miras bırakmıştır.⁷⁴

Sonuç

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Mu‘tezile kelâmını sistematik hâle getiren öncü bir kelâm âlimidir. Mu‘tezile kelâmını akli zeminde inşa etme çabasının zirve noktalarından birini temsil etmiştir. Mu‘tezile ekolünün temelini oluşturan beş ilke içinde en belirleyici olan tevhid ilkesinin rasyonel zeminde şekillenmesinde büyük katkısı olmuştur. İslâm düşüncesinin ilk dönemlerinde ortaya çıkan sıfat tartışmaları, Allâf’ın tevhid ilkesi çerçevesinde şekillendirdiği kelâm sisteminin temelini oluşturan konulardan biri olmuştur.

Allâf’ın düşünce yapısının akılcı ve mutlak tenzihci bir temel üzerinden şekillendiği görülmektedir. O, kelâm sisteminin merkezine tevhidi koymuş ve bu ilkenin en saf şekilde korunması için çaba göstermiştir. Bu ilke doğrultusunda, Allah’ın zâtından ayrı ve kadim sıfatların varlığını, taaddüd-i kudemâ’ya yol açacağı gerekçesiyle reddetmiştir. Ona göre sıfatlar, Allah’ı tanımamızı sağlayan, zihni i’tibârlardan ibarettir ve farklı sıfatların kullanılmasının sebebi, taalluk ettikleri müteallakâtın farklı olmasındandır. Allah Teâlâ’yı ilim, kudret, hayat gibi master formundaki meânî sıfatlarla değil, ism-i fâil formundaki âlim, kâdir, hayy gibi sıfatlarla nitelirken, bu sıfatların Allah’ın zâtının kendisi olduğunu savunmuştur. Allâf, sıfatların zâtta bulunma keyfiyetini “lizâtihi” (zâtından dolayı) şeklinde açıklamıştır. Yani Allah’ın sıfatları herhangi bir manadan değil, zâtından dolayı hak ettiğini ifade etmiştir. Mu‘tezile’nin “Allah zâtıyla âlimdir, zatıyla kâdirdir” şeklindeki temel formülünü; “Allah bir ilimle âlimdir, ilmi O’nun zatıdır, bir kudretle kâdirdir kudreti O’nun zatıdır.” şeklinde ifade etmesi, bazı alimler tarafından sıfatların reddi değil, zâtın aynı olan sıfatların ispat edilmesi olduğu şeklinde değerlendirilmiştir. Ancak Allâf’ın genel görüşleriyle değerlendirildiğinde, bu ifadenin sıfatların kabulü anlamına gelmediği, esasen bunun genel Mu‘tezili kanaatten farklı olmayıp, aynı durumun sadece farklı bir şekilde ifade edildiği görülmektedir. Fiilî sıfatların hâdis olduğunu söyleyen Allâf, Kur’an’da geçen haberî sıfatları, teşbih ve tecsimden kaçınmak amacıyla, zorunlu olarak te’vil edilmesi gerektiğini söylemiştir. Allâf, makdûrâtın sınırlı ve hâdis olduğunu savunmuş; bu görüşünü Kur’an’daki «ihsâ» ve «ihâta» kavramlarıyla temellendirmiş ve bu bağlamda cennet ile cehennem ehlinin hareketlerinin bir süre sonra sona erip ebedî bir sükûna dönüşeceği sonucuna ulaşmıştır.

Allâf’ın kelâm metodolojisindeki keskin akılcılık ve tenzih temelli yaklaşımı, kendisinin felsefeyle olan ilişkisi bağlamında değerlendirilmiştir. O akıl yürütme yoluyla nassı temellendirmeye çalışmış, kelâm anlayışını mantıksal tutarlılık zemininde inşa etme çabasına girişmiştir. Sıfatların reddi ve haberî sıfatların zorunlu te’vili, Allah Teâlâ’yı mantıksal çerçevede kusursuz bir varlık olarak gösterme çabası, felsefedeki nassı aşan, tanrı tasavvurundan etkilendiği iddiasıyla eleştirilmiştir. Özellikle haberî sıfatların toptan te’vil edilmesi, nasların zahirî anlamlarının içinin boşaltılması ve Allah’ın kendisini tanıttığı ifadelerle şüpheyle yaklaşılması olarak görülmüştür. Ehl-i sünnet alimleri bu tavrı, “tenzihte aşırılık” olarak nitelendirmiş ve bunun, nassın otoritesini zayıflattığını ve onu itibarsızlaştırdığını iddia etmişlerdir. Ancak Allâf’ın İslâm düşüncesinde aklın sınırlarını ve rolünü en radikal şekilde kullanan ilk kelâmcılardan biri olması, Allah’ın sıfatlarını tartışırken akıl temelli davranması onun nassı dikkate almadığı anlamına gelmemektedir. Bilakis mutlak tenzih anlayışını nassın yola çıkarak temellendirdiği görülmektedir. Bu noktada; tevhid anlayışının nakil temelinde değerlendirilmesi, tenzih anlayışında felsefenin etkisi gibi çalışmalarla Allâf’ın bu konudaki düşüncesinin dünyası daha iyi anlaşılacağını düşünüyoruz.

74 Koloğlu, “Ebû Hâşim el-Cübbâi’nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar”, 199-207.

KAYNAKÇA

- Bedevî, Abdurrahman Bedevî. *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1997.
- Abdülhamid, İrfan. *İslâm'da İ'tikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Ahres, Talat. *Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf el-Mu'tezilî ve arâuhu'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye*. Beyrut: Dâru'l-Hadr, 1994.
- Aklûk, Abdullatif b. Riyâd. *Menhecü'l Mu'tezile fi Tevhîdî'l Esmâ ve's-Sıfât*. Gazze: Câmîatü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans, 2011.
- Aydınlı, Osman. *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-firak*. Beyrut: Dâru'l-Âfâk-ül-Cedîde, 2.Baskı., 1977.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-firak*. thk. Naim Hüseyin Zerzûr. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2013.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Alî b. Tayyib. *Tasaffuhu'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Wilfred Madelung - Sabine Schmidtke. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006.
- Belhî, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Kitabu'l-makâlât ve meahu'uyunu'l-mesâilli ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu, Racih Kürdî, Abdulhamid Kürdî. İstanbul: Kuramer, 1. Basım, 2018.
- Beyazîzâde, Ahmed Hasan b. Sinanuddîn. *el-Usûlu'l-munife li'l-İmam Ebî Hanîfe*. thk. İlyas Çelebi. İstanbul: İFAV, 2014.
- Cürcânî, Ali Muhammed b. Ali ez-Zeyn eş-Şerîf. *Kitâbu'l-Ta'rîfât*. thk. Komisyon. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.
- Çelebi, İlyas. "Sıfat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/100-106. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Ebü Hanîfe, Nu'man b. Sabit. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV, 8. Basım, 2012.
- Erdemci vd., Cemalettin. *Sistematik Kelâm*. ed. Fadıl Aygân. İstanbul: Beyan Yayınları, 2020.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ihtilâfî'l-musallîn*. thk. Helmut Ritter. Weisbaden: Franz Steiner, 1980.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî. *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- Frank, M. Richard. "The Divine Attributes According to The Teaching of Abu'l Hudhayl al-Allaf". *Early Islamic theology: the Mu'tazilites and al-Ash'arî* 2 (2007), 451-506.
- Güdekli, Hayrettin Nebî. *Ebü Hâşim el-Cübbâi'nin Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2008.
- Gurâbî, Ali Mustafa. *Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf*. thk. Mahmud Tevfik. Mısır: Matbaatu Hicâzî, 1. Basım, 1949.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyin. *Kitâbu'l-intisâr ve'r-red alâ İbni'r-Ravendî el-mulhid*. thk. Nyberg. Beyrut: Mektebetu Dâri'l-Arabiyye, 2. Basım, 1993.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyin. *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Râvendî el-mulhid*. çev. Metin Yıldız. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2018.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâi'z-zemân*. thk. İhsan Abbâs. 11 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1971.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Susanna Defelt Wilzer. Beyrut: Dâru'l-Mektebetu'l-Hayât, 1961.
- İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdi Lidinillah Ahmed b. Yahyâ. *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*. çev. Hüseyin Maraz. İstanbul: Endülüs, 2018.
- Kâdî Abdülcebâr. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kâdî Abdülcebâr, Ahmed el-Hemedânî. *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile ve mübâyenetühüm li-sâ'iri'l-muhâlifîn*. thk. Fuâd Seyyid - Eymen Fuâd Seyyid. Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2017.
- Keskin, Mehmet. *Dirâr b. Amr ve Görüşleri*. Ankara: Sonçağ, 1. Basım, 2022.
- Keskin, Mehmet. *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.
- Koloğlu, O. Şener. "Ebü Hâşim el-Cübbâi'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (01 Haziran 2007), 195-214.
- Merve, Hüseyin. *Nezeâtü'l-mâddiyye fi'l-felsefeti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru'l-Farâbî, 2. Basım, 2008.
- Mürtazâ, Ahmed b. Yahya. *el-Münîye ve'l-emel*. Haydarabad: Dâiretu'l-Maârifü'l-İlmiyye, 1312.
- Nâdir, Elbîr Nasrî. *Felsefetu'l-Mu'tezile*. 2 Cilt. İskenderiyye: Matbaatu Dâri'n-Neşri ve's-Sekâfe, ts.
- Neşşâr, Ali Sâmi. *Neş'etu'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, 9. Basım, 1978.
- Öz, Ruhullah. *Antropomorfist Tanrı Tasavvuruna Karşı Fahreddin er-Râzî'nin Tenzih Anlayışı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Özler, Mevlüt. *İslâm Düşüncesinde Tevhid*. İstanbul: Rağbet, 2005.
- Safedi, Selahuddin Halil b. Aybek b. Abdullah. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. ed. Ahmed Arnavut, Türki Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 2000.

- Sarıca, Abdulkerim İskender. *Mu 'tezile 'nin Teşekkül Döneminde İlâhî Sıfatlar*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Tacuddin Muhammed b. Abdulkerim b. Ahmed. *el-Milel ve 'n-nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.
- Şevâşî, Süleyman. *Vâsıl b. Ata ve ârâuhü 'l-keîâmîyye*. Dâru'l-Arabiyye li'l-Küttâb, 1993.
- Tahânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu ıstılahâti 'l-funûn*. thk. Ali Dahruc. 2 Cilt. Lübnân: Mektebetu Lubnân, 1996.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2016.
- Yurdağür, Metin. "Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/330-332. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Zeynî, Muhammed Abdurrahîm. *Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf arâuhu 'l-keîâmîyye ve 'l-felsefiyye*. Mısır: Dâru'l-Yakîn, 2010.

EXTENDED ABSTRACT

This study examines the understanding of essence and attributes of Abu al-Huzayl al-Allaf (d. 235/849-850), who holds an important place in the systematization process of the Mu'tazilite school of Kalam, within the framework of the Mu'tazilite principle of tawhid and the problem of the multiplicity of eternal beings. The Mu'tazilites, who played a decisive role in the formation of Kalam in the history of Islamic thought, interpreted the principle of tawhid, which is based on the absolute unity of God, not only as a numerical unity but also as the purification of God from all multiplicity, resemblance, and contingent attributes. In this context, the issue of divine attributes constituted one of the most fundamental areas of debate between the Mu'tazilites and other schools of Kalam. The Mu'tazilite school considered the acceptance of attributes separate from and eternal to God's essence as a problem of multiplicity of eternal attributes, arguing that it undermined the principle of monotheism. This study aims to systematically present the unique approach that Allaf developed in response to this problem.

The fact that Abu al-Huzayl al-Allaf's works have not survived to the present day has necessitated reading his thoughts not directly, but through classical treatises and biographical literature. This situation has led to a often superficial evaluation of Allaf's understanding of essence and attributes. While generally presented in the literature as a Mu'tazilite theologian who "negated attributes," it is seen that Allaf did not actually reject attributes entirely; on the contrary, he attempted to ground the concept of monotheism on rational grounds by formulating attributes as "identical to the essence." This study evaluates the understanding of Allaf's attributes not merely as a sectarian defense, but as a significant stage in the rationalization process of Islamic thought.

The research is based on descriptive and analytical methods. The primary sources of the study are Abu al-Hasan al-Ash'ari's *Maqalat al-Islamiyyin*, Abu al-Husayn al-Hayyat's *Kitab al-Intisar*, Abu al-Qasim al-Balhi's *Kitab al-Maqalat*, and Qadi Abd al-Jabbar's works systematizing Mu'tazilite thought. In addition, the works of Ali Sami al-Nashshar, M. Richard Frank, Abd al-Rahim al-Zayni, and Abdulkarim Iskender Sarica from the modern period have also been evaluated.

This study primarily addresses the theological debates concerning the relationship between essence and attributes. Prior to Allaf, three fundamental approaches emerged regarding divine attributes: the Jahmiyya's approach, which considered attributes to be contingent; Wasil b. Ata's view, which equated attributes with the essence; and the Ahl al-Sunnah's understanding, which considered attributes to be eternal but deemed them neither identical nor different from the essence. Allaf, building upon the foundational approach of the Mu'tazilites, systematized the idea of the unity of essence and attributes. According to him, God's knowledge, power, and life are not independent entities separate from His essence; he emphasized that attributes are not ontological realities separate from the essence with the statement, "God is All-Knowing with knowledge, and His knowledge is Him; He is All-Powerful with power, and His power is Him." Thus, Allaf both avoided an understanding that completely rejected attributes and tried to eliminate the problem of the multiplicity of eternal attributes that would arise from accepting eternal attributes.

The study also examines Allaf's classification of attributes. Although Allaf did not systematically classify His attributes under specific headings, his views can be evaluated within the framework of essential and active attributes. Essential attributes are those that subsist on God's essence and whose opposites cannot be conceived. According to Allaf, God's power stems directly from His essence, and nothing can be conceived outside of His power. In the context of active attributes, Allaf's understanding of will and speech is particularly noteworthy. He considered free will as a contingent, active attribute and distinguished between creative will and prescriptive will. Creative will relates to the act of creation and is connected to the command "Be!"; prescriptive will, on the other hand, is concerned with commands, prohibitions, and moral obligations. Regarding the attribute of speech, he argued that the Quran is contingent, but cannot be evaluated like an ordinary created thing. This approach stands out as one of the early and systematic examples of the Mu'tazilite understanding of the creation of the Qur'an.

Consequently, the study reveals that Abu al-Huzayl al-Allaf's understanding of essence and attributes represents one of the most important stages in the Mu'tazilite thought structure centered on monotheism. Instead of rejecting attributes entirely, Allaf aimed to both preserve the absolute unity of God and explain the divine attributes on a rational basis by identifying them with the divine essence. Thus, he brought the scattered discussions on attributes that emerged in the early period of Mu'tazilite thought to a more systematic and theoretical structure; he developed an original approach that significantly influenced later theological discussions. His thought represents an important stage not only in terms of the history of theology and sects, but also in the development of the relationship between reason and revelation in Islamic thought.