

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ
XVI

(*Hakemli Dergi*)

ISSN 1303-3344

Yaz-Sonbahar 2002

İzmir

ALLAH'IN SIFATLARININ MAHİYETİ PROBLEMİ

Hasan Hüseyin Tunçbilek *

ABSTRACT

In this article, attributes of Allah which are essentials for understanding of the divine being of Allah, will be dealt with, and also regarding the relativity of these attributes to Allah, claims and proofs of Mu'tazila, Shi'a, Muslim Philosophers and theologians of Ahl al-Sunna will be analyzed in this article.

In the conclusion, regarding their refusal of the Attributes of Allah, opinions and evidences of those groups (who are not accepted being among the theologians of Ahl-al-Sunna) will be analyzed and be proven of groundlessness of their claims by showing clear evidences from the Qur'an and the Sunna and giving rational and source-based evidences which are suggested by theologians of Ahl al-Sunna regarding the possibility and availability of the attributes as well. And at the end, weakness of their claims will be shown, and impossibility of the refusal of the attributes will be accepted.

ANAHTAR KELİMELER

Allah, sıfat, mahiyet, problem, inkâr, nefy, isbat

Allah'ın sıfatları meselesi, İslâm düşüncesinde üzerinde fikrî-akidevî yönden en çok tartışılan konuların başında gelir. İslâm mezhepleri her ne kadar Allah'ın bütün kemal sıfatlarıyla muttasıf olduğu hususunda ittifak etmişler ise de, bu sıfatların anlamları, özellikleri, objeleriyle olan ilişkileri, Allah'ın bunlarla muttasıf oluşunun isbat yolları, İlâhî zât ile ilişkileri bakımından adlandırılmaları ve taksimi hususunda ihtilâfa düşmüşler ve farklı

görüşler ileri sürmüşlerdir. Serdedilen bu farklı görüşler ve farklı yorumlar, bir kısmının Allah'ın zâtıyla kaim kadim sıfatları kabul etmeleri, diğer bir kısmının ise bu tür sıfatları kabul etmemeleri sonucunu doğurmuştur.

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

I. Sıfat-Vasıf Kavramları

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

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

* HRÜ. İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

¹ Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükrim, b. Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, ty., IX, 356.

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

³ Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkılânî, *Temhîdü'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, Lübnan 1414/1993, s. 244.

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

⁵ Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim el-Kilâbâzî, *et-Taarruf*, Kahire 1389/1969, s. 50-51. Bu



3. Mu'tezile'nin Sıfatların Nefyine Dair Delilleri

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

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

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

Her ne kadar Mu'tezile yukarıda zikredilen görüş ve düşünceleriyle tevhidi korumayı esas almış olsa da, kanaatimizce onların bu konudaki Tevhide dair endişeleri yersizdir ve görüşleri Kur'an'ın konuyla ilgili izahlarıyla bağdaşmamaktadır. Onlar bu konudaki Yunan düşünce ve

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

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

Her ne kadar Ebu Hâşim, haller zâtın ne aynıdır ne de gayrıdır demek suretiyle Ehl-i Sünnet görüşüne yaklaşmış olsa da, hallerin zâtın ötesinde müstakil kavramlar olmadıklarını; mevcut, ma'dum/yok, malûm, mechul ve mezkûr da olmadıklarını; ne kadîm ne de hâdis olmayıp⁸⁶ zâtın kendileriyle ve kendilerinin de zâtla olan alâkasından dolayı tanındıklarını, müstakil olarak tanınmadıklarını, bunların bir takım vecihler ve aklî varsayımlar/itibarlar olduğunu ileri sürmesi⁸⁷, onun sıfatları inkâr edenler safında yer aldığını gösterir.

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

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

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

⁸⁵ Bkz. Şehristânî, el-Milel, I, 102-3.

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

⁸⁷ Bkz. Şehristânî, el-Milel, I, 101-2.

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

2. Sıfatların Haller Teorisiyle İzahı

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

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

⁷⁹ Avni İlhan, “Ebu Hâşim el-Cübbâî”, D.İ.A., İstanbul 1994, X, 147.

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

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

⁸² Şehristânî, Nihâyetü’l-İkdâm, s. 131. Cüveynî el-İrşâd’da (s. 80 vd.) “mevcudda bulunan ve vücud ve ademle muttasıf olmayan bir sıfattır” diye tanımladığı hâl’i, hem kabul etmekte hem de bu konuda deliller getirmek suretiyle isbat etmekte ve inkâr edenlere karşı cevaplar vermektedir. Bu teoriyi reddettiğine dair herhangi bir bilginiz de yoktur. Kaldı ki, bir önceki dipnotta zikrettiğimiz Râzî’nin ve İbn Teymiyye’nin eserlerinde bu teoriyi benimseyenler arasında Bâkılânî’yle birlikte Cüveynî’nin de ismi geçmektedir. Bkz. Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, s. 374-75.

dâima cömerttir' derken, bunun anlamı, O'ndan cimriliği nefyetmektir. 'O, dâima mütekellimdir', derken de bunun anlamı, O dâima kelâmdan âciz değildir demektir. Ancak O'nun kelâmı hâdistir, mahlûktur.⁷³

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

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

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

⁷³ Bkz. Eş'arî, Makâlât, I, 341.

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

⁷⁵ Bkz. Şehristânî, el-Milel, I, 62-63.

⁷⁶ Bkz. Eş'arî, Makâlât, I, 245.

⁷⁷ Bkz. Eş'arî, Makâlât, I, 247.

Galenos'un (m. ö. 130-200) hocası olan Albinus'un olduğu söylenir.⁶⁷ Bu görüşü ortaya atanlar, Eflâtuncu filozofların ve özellikle Plotinus'un (204-269) bu metodu ondan aldıklarını ileri sürerler. Plotinus'tan sonra bu izah tarzının Hristiyanlığın Ya'kûbî mezhebinden⁶⁸ olan ve Eflâtuncu felsefî görüşlere sahip bulunan Dionysius'a geçtiği belirtilir.⁶⁹ Yeni Eflâtunculuk aracılığıyla Felsefe ile Yahudiliği uzlaştırmaya çalışan Yeni Eflâtunculuk'un temsilcisi Yahudi Philon (m.ö. 160-80) da Allah'ın tek başına ezeli olduğunu benimseyen yani sıfatları selbî metodla açıklama iddiasında bulunanlardan birisiydi. Bu nedenle bütün sıfatçılar onun bu anlayışını reddetmiştir.⁷⁰ Daha sonra gelen kilisenin önemli şahsiyetleri ve Yuhanna ed-Dımaşkî (John Of Damascus) (700-754) Philon'dan (m.ö. 20-m.s. 50) aynı görüşleri almışlar ve Allah'ın mâhiyetinin bilinemeyeceğini, insanın O'nu tarif etmesinin ve tabiatını kavramasının mümkün olmadığını, bu nedenle de O'nun ancak selb yoluyla nitelendirilmesinin mümkün olacağını ifade etmişlerdir.⁷¹

Bilindiği kadarıyla Mu'tezile'den önce sıfatları selbî metodla izah yoluna giden Dırâr b. Amr (190/805) ve Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (230/845) olmuştur. Bu konuda Dırâr şöyle der: "Allah âlimdir, kâdirdir, haydır/diridir demek, câhil değildir, âciz değildir ve ölü değildir demektir."⁷² O, diğer sıfatlar hakkında da aynı şeyi söyler. Neccâr'a göre ise, 'Allah,

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

⁶⁸ Ya'kûbîlik, Urfa piskoposu Jakob Baradaeus'a /Arapça ifadesiyle Ya'kûb el-Berdaî'ye nisbet edilen bir Hristiyan mezhebidir. Monofizizmi yani insanın varlığında, insanlıkla ilâhî özün birleştiği görüşünü savunan bu mezhep, İsa peygamber ile Tanrı'nın özdeşliği görüşündedir. Aslında bu görüşü ilk açığa vuran İskenderiye patrikidir. Berdaî'nin, 542 yılından 578'deki ölümüne kadar süren misyon faaliyetleriyle monofizizmi Anadolu ve Ortadoğu'da yayma gayretleri ve bu husustaki yoğun çalışmaları, bu mezhebin onun ismine nisbet edilmesine neden olmuştur. Bkz. Muhammed Ebu Zehra, Muhâdarât fî'n-Nasrâniyye, yy. 1392/1972, s. 180-1; Mehmet Aydın, "Hristiyanlık" D.İ.A., VII, İstanbul 1998; Meydan Larousse, Meydan Yay., İstanbul 1987, VII, 703, VIII, 897.

⁶⁹ İrfan Abdülhamid, İslâm'da İtikâdî Mezhebler, s. 248-49.

⁷⁰ Wolfson, Kelâm Felsefesine Giriş, s. 93.

Zühdi Hasan Cârullah, el-Mu'tezile, Kahire 1366/1947, s. 27-28.

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

C. Mu'tezile ve Sıfatların Nefyi

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

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

1. Sıfatların Selbî Metodla İzahı

Gerek eski, gerekse yeni bazı araştırmacılara göre sıfatların selbî metodla izahı Yunan felsefesine ve Yeni Eflâtunculuk'a dayanmaktadır.⁶⁵ Bu konuda Şehristânî, Eflâtun'un "Kanunlar" adlı eserinden şu sözleri nakleder: *"Yüce Allah ancak selb suretiyle bilinir, yani O'nun dengi ve benzeri yoktur."*⁶⁶ Bundan başka gerçekte sıfatları selbî metodla ilk izah edenin

Tritton, İslâm Kelâmı, çev. Mehmet Dağ, Ankara 1983, s. 69. Cehm ve Cehmiyyenin görüşleriyle ilgili geniş bilgi için bkz. Eş'arî, Makâlât, I, 338 vd; Malatî, et-Tenbih ve'r-Redd, Beyrut 1388/1968, s. 96 vd.

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

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

⁶⁶ Şehristânî, el-Milel, III, 5.

(128/745) ile devam eden kaderi inkâr ve cebr meselesiyle ilgili ihtilâflar⁵⁶, Allah'ın sıfatlarını da içine aldı.⁵⁷ Müslim'in "Sahih"inde yer alan bir rivâyete göre, Abdullah b. Ömer'e (73/692) Ma'bed el-Cühenî'nin kaderi inkâr ettiği haberi geldiğinde, o, kendisinin öyle insanlardan, onların da kendisinden uzak olduğunu söylemiştir.⁵⁸

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

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

⁵⁶ Bağdâdî, el-Fark Beyne'l-Firak, Kahire, ty., s. 21; İsmail Hakkı İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, Ankara 1981, s. 81-82; Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev. E. Ruhi Fiğlalı, Ankara 1981, s. 103 vd.

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

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

⁵⁹ Bkz. İbnü'l-Esir, el-Kâmil, V, 263, 429; VII, 75.

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

⁶¹ Makrîzî, el-Hitat, IV, 184.

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

⁶³ Bkz. Muhammed Halil Herrâs, Şerhu'l-Akideti'l-Vâsıtiyye, Suudi Arabistan, ty., s. 7;

Mecûsileriyle tartışmalarda bulunuyordu... Mezheplerinin çoğu ilkeleri, Hıristiyanlara değil, İranlılara cevap vermek için konulmuştur. Bundan dolayıdır ki, Mu'tezile'nin ilk ortaya çıkışı –diğer din mensuplarından etkilenseler de- tamamen İslâm kaynaklıdır.⁵⁴

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

B. Problemin Tarihî Seyri

Hiz. Peygamber döneminde itikâdî konularda herhangi bir ihtilâf söz konusu değildi ve olması da düşünülemezdi. Zira bütün konularda olduğu gibi, itikâdî konularda da bir problemle karşılaştıklarında kendisine başvuracakları yegâne vahiy kaynağı olan Hiz. Peygamber hayatta idi. Sorularını ona soruyorlar ve aldıkları cevaplarla problemlerini halledip huzura kavuşuyorlardı. Sahabenin özellikle sıfatlarla ilgili Hiz. Peygambere herhangi bir soru sorduklarına dâir bir rivâyete rastlanmamaktadır. Çünkü onlar Kur'an metinlerinde geçen Allah'ın sıfatlarının mânâsını anlıyorlar ve bu konuda soru sorma ihtiyacını hissetmiyorlardı.⁵⁵ İtikâdî konulardaki bu duruluk, sahabe döneminin başlangıcında da devam etti. Ancak bu dönemin sonlarına doğru akaid konularında ihtilâflar baş gösterdi. Ma'bed el-Cühenî (80/699) ve Gaylân ed-Dımaşkî (126/743) ile başlayan ve Cehm b. Safvan

⁵⁴ Ahmed Emin, Duha'l-İslâm, s. 344-46.

⁵⁵ Ahmed b. Ali el-Makrîzî, el-Hitât, yy. 1326, IV, 181.

4. İslâm Orijinli Olması

Wensinck, Watt, Tritton⁴⁷, Martin Schmölders ve Léopold Mabilleanu⁴⁸ gibi müsteşrikler ile Mustafa Abdürrezak⁴⁹ ve Ahmed Emin⁵⁰ gibi İslâm âlimlerine göre ise problemin ortaya çıkışı, tamamen islâm orijinlidir; yabancı kaynaklı değildir. Schmölders, kelâmcıların kaynağı hakkında kesin hiçbir şey bilmediğini ifade ettikten sonra, onlar hakkında geniş bilgi sahibi olan Moses Maimonides'in (Musa b. Meymûn) (1135-1204) kelâmcıların filozoflara karşı kullandıkları delilleri ilk Hristiyan filozoflardan aldıklarını ileri sürmesini kabul etmez ve daha yetkili kişi olan Şehristânî'nin bu konuda bir şey söylemediğini, kendisinin de İslâm kelâmcılarıyla Hristiyan savunmacıları arasında hiçbir ilişkinin bulunmadığı görüşünde olduğunu zikreder.⁵¹ Mabilleanu ise, Maimonides'in iddiasını garip bir iddia olarak niteler ve bunun benzeyişin dışında esasta bir şeye sahip olmadığını ifade eder. Bununla birlikte o, kelâmın Hristiyanlıktan felsefeye karşı bazı deliller almış olabileceğini kabul eder.⁵² Her ne kadar Wensinck, Ehl-i Sünnet'in sıfatları zâtî ve fiilî sıfatlar olarak kısımlara ayırmasını, büyük ölçüde Hristiyan akâidinin bu husustaki görüşlerine yaklaşıma olarak niteler ise de⁵³, onun bu sözü, problemin ortaya çıkmasında yabancı tesirlerin temel rol oynadığı anlamına gelmez. Bu tesirlerin, meselenin daha çabuk su yüzüne çıkmasını sağladığı söylenebilir. Yukarıda isimleri zikredilen çağdaş İslâm âlim ve araştırmacılarının da söylemek istedikleri budur. Nitekim Ahmed Emin, Kremer'in, Mu'tezile'nin ortaya çıkışını kader ve sıfatlar konusunda kilise babalarıyla yaptıkları tartışmalara bağlamasını kesin bir dille reddeder. Çünkü ona göre Mu'tezile Yahudi ve Hristiyanlardan daha çok, İran

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

⁴⁸ Bkz. Wolfson, Kelâm Felsefesine Giriş, s. 73-74.

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

⁵⁰ Ahmed Emin, Duha'l-İslâm, s. 345.

⁵¹ Wolfson, Kelâm Felsefesine Giriş, s. 74 (Schmölders, Essai, 1842, s. 135-36'dan naklen).

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

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

geleceğini söylediğini⁴⁰; Ebu'l-Hüzeyl'in filozofların yolundan giderek Yüce Allah'ın bir ilimle âlim olduğunu ve bu ilmin Allah'ın zâtından ibaret olduğunu ifade ettiğini⁴¹; yine onun aynı şeyi kudret sıfatı için de dile getirdikten sonra, Yüce Allah'ın zâtının tek olup hiçbir şekilde çokluk kabul etmeyeceğinden, sıfatların zâtın ötesinde mânâlar olmayıp tersine zâtın kendisi olacağından söz ettiğini kaydeder ve bu görüşlerin filozoflardan alındığını ve sıfatları nefyetme anlamına geldiğini söyler.⁴²

İslâm filozoflarına gelince, bazı İslâm mezhepleri tarihi yazarlarının eserlerinde onların, Yunan felsefesinden, Eflâtun'un (m.ö. 427/347) yanı sıra özellikle Aristo'nun metafizikle ilgili görüşlerinden etkilendikleri ifade edilir. Onlar, kullanılan terimler de dahil olmak üzere mezkûr felsefenin ve filozofların görüşlerinin neredeyse tamamını benimsemişler ve İslâm'la felsefeyi uzlaştırma yoluna gitmişlerdir. Meselâ onlar, akıl ve düşüncenin üstünde olup nitelenemeyen ve her yönden bir ve basit/bölünmez olan Eflâtun'un "Bir"inden etkilendikleri gibi⁴³, Yüce Yaratıcı'nın zâtının salt ilim, irade, cûd (cömertlik), izzet, kudret, adâlet, iyilik ve haktan ibaret olduğunu söyleyen Empedoklesin (m.ö. 483/423)⁴⁴; O'nun zâtının cevherden ibaret olduğunu, O'na isim vermeye ve O'nu nitelemeye güç yetirilemeyeceğini ifade eden Sokrat'ın⁴⁵ ve kendilerinin Allah'ın bir'liği, basitliği ve sıfatları konularında "ilk muallimleri" olan Aristo'nun görüşlerinden de etkilenmişler ve bu konulardaki açıklamalarını onların ele aldığı metod üzere yapmışlardır.⁴⁶

⁴⁰ Şehristânî, el-Milel, I, 57.

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

⁴² Şehristânî, el-Milel, I, 62-63.

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

⁴⁴ Şehristânî, el-Milel, II, 166.

⁴⁵ Şehristânî, el-Milel, II, 185.

⁴⁶ Behiy, el-Cânibü'l-İlâhî, s. 433.

görüşüyle örtüşmektedir.³⁵ Ancak Mu'tezile sıfatları reddederken, buna gerekçe olarak Hristiyanların ekânîm inancının kendilerini teslise götürdüğü iddiâsını ileri sürer ve bu felsefeyle sıfatları kabul etmenin çokluk ve şirke yol açacağını dile getirir.³⁶

3. Yunan Felsefesi Tesiri İddiası

Öte yandan problemin Yunan felsefesinin tesiriyle ortaya çıktığını iddiâ edenler de olmuştur. Bu iddiâlara göre kelâmcılar ve özellikle Mu'tezile kelâmcılarıyla Yunan felsefesi arasında sıkı bir fikrî bağlantının var olduğuna dâir ciddi deliller ileri sürülür.³⁷ Aslında Mu'tezile, sırf İslâm akidesini savunmak maksadıyla Yahudilerle, Hristiyanlarla ve Yunan felsefesinden etkilenen ve hatta onu benimseyen İslâm filozoflarıyla giriştikleri tartışmalarda Yunan felsefesinden etkilenmiştir. Onlar selefin metodunda, akılcı ve tartışmacı temele dayalı, hasmı ikna edici bir şey bulamadıkları için, hasmın silahı ve mantığıyla onlara cevap verme zorunda kalmışlar, felsefe kitaplarını okumuşlar, başta tevhid olmak üzere benimsemiş oldukları ilkeleri destekleme konusunda bu felsefeden istifade etmişlerdir. Ancak Mu'tezile bu mücadeleden etkilenmiş olarak dönmüş ve Allah'ın zâtının her yönden bir ve basit/bölünmez olduğu düşüncesini benimsemiştir. Bundan dolayıdır ki, Sıfât-ı maânîyi inkâr etmiş, sıfatları ilme, ilmi de Allah'ın zâtına indirgemıştır.³⁸

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Mu'tezile'nin sıfatların nefyiyle ilgili görüşleriyle Aristo'nun (m.ö. 384/322) sıfatlara dâir sözlerini karşılaştırdıktan sonra, Ebu'l-Hüzeyl'in, Yaratıcı'nın tamamen ilim, kudret, hayat, sem' ve basardan ibaret olduğunu söyleyen Aristo'dan etkilendiğini ve bunun sonucu olarak Allah'ın ilminin ve kudretinin O'nun zâtından ibaret olduğunu söylediğini ifade eder.³⁹ Şehristânî ise, Vâsıl b. Atâ'nın (131/748), kadîm bir sıfatın varlığını kabul etmenin iki ilâh kabul etme anlamına

³⁵ Şehristânî, el-Milel, I, 63.

³⁶ Sadüddin Mes'ûd b. Ömer et-Taftâzânî, Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye, yy., ty., s. 102.

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

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

³⁹ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, Thk. Muhyiddin Abdülhamid, Kahire 1389/1969, II, 177-78.

ve Joseph Schacht²⁹ gibi müsteşriklerin büyük bir kısmı, problemin İslâma Yahya veya Yuhanna ed-Dımaşkî ve öğrencisi Theodor Abucara'nın eserlerinin tesiriyle girmiş olduğunu söylerler.³⁰ Bunlardan Kremer, Mu'tezile'nin ortaya çıkışını, kader ve sıfatlar konusunda kilise papazlarıyla yaptıkları tartışmalara bağlar.³¹ MacDonald, *The Development Muslim Theology* adlı eserinin bir yerinde "sıfatları inkâr etmenin kaynağı, Grek ilâhiyatçılarıyla tartışmaların olduğunu akla getiriyorsa da, karanlıktır" derken³², başka bir yerinde ise "Kur'an-ı Kerim'in mahlûk olmadığına inanmak, Hristiyanların semavî kelimenin Baba'nın kalbinde ve mahlûk olmadığı inancından alınmıştır" şeklindeki ifadelere yer verir.³³ Bağdâdî, İbn Hazm ve Şehristânî gibi bazı İslâm mezhepler tarihi yazarları da daha önce benzer bir görüşü dile getirmişler ve bazı İslâm mezheplerinin itikâdî konularda kilise doktrinin tesirinde kaldıklarını ve bu konularda İslâmî olmayan dinî açıklamalara yer verdiklerini söylemişlerdir.³⁴ Meselâ bunlardan Şehristânî'ye göre Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (235/850) "*Allah ilim ile âlimdir, ilmi de zâtıdır*" sözü, Hristiyanların Üç Uknûm (Baba-Oğul-Rûhu'l-Kudüs)

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

²⁵ İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, İstanbul 1994, s. 281 (Max Horten, *Die Philosophie Des İslam*, München 1923, s. 206'dan naklen).

²⁶ J. Windrow Sweetman, *İslam and Christian Theology*, Londres 1945, I, 61-63, 78-79.

²⁷ Durcan Black MacDonald, *Developmet of Muslim Theology*, New York 1903, s. 131-32, 146.

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

²⁹ Joseph Schacht, "New Sources For The History of Muhammedan Theology", *Studia Islamica* I (1953), s. 23-26.

³⁰ Geniş bilgi için bkz. İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler*, s. 143, 238, 281; Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, s. 73-79.

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

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

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

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

kalbi, Rahmân'ın parmaklarından iki parmak arasındadır"¹⁸ gibi hadiste yer alan hususların araştırma konusu edildiğini ve bu konuda müslümanların birçok gruplara bölündüğünü zikreder. Ona göre Seleften bir grup, 'Allah'ın kesin olarak hiçbir yaratığa benzemeyeceğini bildikten sonra bunlara inanır ve te'vile kalkışmayız' derken, Şia'nın aşırılarından ve nasların zâhirine bağlı kalan hadisçilerden bir grup (haşviyye), teşbihi benimser ve 'Allah'ın (bir yerden başka bir yere) taşınması (intikal), inmesi, çıkması, (bir yerde) karar kılması vs. câizdir' derler. Böylece bu teşbih konusundaki ihtilâfta Yahudilerin tuttuğu yolu tutmuş olurlar.¹⁹

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

2. Hıristiyan Tesiri İddiası

Gerek bazı İslâm kaynakları, gerekse bir kısım batılı kaynaklar, bu problemin Hıristiyan kelâm ilminin tesiriyle ortaya çıktığını kaydeder. Baker, Kremer²³, Nicholson²⁴, Max Horten²⁵, Sweetman²⁶, MacDonald²⁷, Wolfson²⁸

¹⁸ Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, es-Sahih, Beyrut, ty., Kader, 46 (IV, 2045).

¹⁹ Ahmed Emin, Duha'l-İslâm, Lübnan, ty., I, 336-37.

²⁰ Şehristânî, el-Milel, II, 51.

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

²² Behiy, el-Cânibü'l-İlâhî, s. 77.

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

1. Yahudi Tesiri İddiası

Problemin Yahudi tesiriyle ortaya çıktığını söyleyenlere göre Mu'tezile'nin "Kur'an mahlûktur" görüşü, "Tevrat mahlûktur" inancında olan Yahudilerin görüşlerinden alınmıştır.¹² İbn Kuteybe (276/889), Kur'an'ın mahlûk olduğunu ilk söyleyen kişinin Yahudi Abdullah b. Sebe'in tabilerinden el-Muğira b. Said el-İclî¹³; İbnü'l-Esir (630/1232) de aynı görüşü ilk yayan kişinin Yahudi Lebid b. el-A'sam olduğunu kaydeder.¹⁴ Ancak H. Austryn Wolfson, çağdaş bilginlerden Schreiner'in müslümanlar arasında Yahudilerden etkilenmiş olanların anti-antropomorphistler olduğunu savunduğunu ve bu konuda delil olarak Subkî'nin "teşbihi inkâr Yahudi Lebid b. el-A'sam'la başladı" şeklindeki ifadesini iktibas ettiğini, Neumark'ın da bu konuda Schreiner ile aynı görüşte olduğunu belirtir.¹⁵ Hatib el-Bağdâdî (463/1071) de, babası Kûfe'de boyacı bir Yahudi olan Bîşr el-Merîsî'nin, Mürcie ve Mu'tezile'den ve aynı zamanda Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü iddia edenlerin önde gelenlerinden olduğunu kaydeder.¹⁶ İsfârâînî (471/1078), Râfizîler ve diğer bazı İslâm mezheplerinin, Şehristânî (548/1153) ise Müşebbihe'nin teşbihi Yahudilerden aldığını söyler.¹⁷ Çağdaş yazar ve araştırmacılardan Ahmed Emin ise, teşbihe dâir Yahudiler arasında tartışılan hususların müslümanlara intikal ettiğini, teşbihi hissettiren "*Allah'ın eli bütün hepsinin ellerinin üstündedir*" (Feth, 48/10), "*Rahmân, arşın üstüne kuruldu*" (Tâhâ, 20/5) ve "*Ancak senin azamet ve kerem sahibi Rabbinin vechi baki kalır*" (Rahmân, 55/27) gibi Kur'an âyetlerinin ve "Mü'minin

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

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

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

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

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

¹⁷ Ebu'l-Muzaffer Şahfûr b. Tâhir el-İsfârâînî, et-Tabsîr fi'd-Din, Thk. kemal Yusuf el-Hût, Beyrut 1403/1983, s. 133; Abdülkerim eş-Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal (İbn Hazm'ın el-Fasl adlı eseriyle birlikte), Beyrut 1395/1975, I, 144.

niteleme O'nun sıfatı olsaydı, o takdirde müşrik ve kâfirlerin Allah'ın zevce, çocuk ve ortaklar edindiği şeklindeki Allah'a nisbet ettikleri nitelemeler de O'nun sıfatları olurdu.¹¹

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

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

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

A. Problemin Ortaya Çıkışındaki Faktörler

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

¹¹ Kilâbâzî, et-Taarruf, s. 50-51.

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

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

İslâm mutasavvıflarının bu konudaki görüşleri genel olarak Eş’arîlerin çoğunluğunun görüşü gibidir. Meseleye Allah’ın sıfatları açısından bakıldığında onlara göre insanların anılan sıfatlarla Allah’ı vasfetmeleri, O’nun sıfatı değildir. Aksine bu vasfediş insanın sıfatı olup, Allah’la kaim sıfattan haber vermektir. Her kim -gerçekte olduğu üzere Allah’a âit bir sıfatın varlığını kabul etmeden- kendi vasfedişini O’nun sıfatı olarak görürse, aslında o, Allah’a karşı yalan söylemiş olur. Zira nitelenen, niteleyen nitelemesi sebebiyle nitelenmiş olmaz. Eğer niteleyen Allah’a nisbet ettiği

iki kelimenin farklı anlamları için bkz. Bâkılânî, Temhîd, s. 244 vd.

⁶ Bâkılânî, Temhîd, s. 244-45.

⁷ Ebu Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, Usûlü’-d-Din, Lübnan 1401/1981, s. 128.

⁸ Bkz. Bağdâdî, Usûlü’-d-Din, s. 128.

⁹ Bağdâdî, Usûlü’-d-Din, s. 128.

¹⁰ Bağdâdî, Usûlü’-Din, 128-29. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Hasan Hanefî, Mine’l-Akide ile’s- Sevrâ, Lübnan 1988, II, 73 vd.

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

D. Şia ve Sıfatların Nefyi

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

Şehristânî, sıfatların nefyi konusunda Şia'nın İsmailiyye fırkasının daha da aşırı gittiğini, bu konuyla ilgili görüşlerini bazı filozofların görüşleriyle

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

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

⁹² Ebu'l-Vefa et-Taftâzânî, Ana Konularıyla Kelâm, çev. Şerafeddin Gölcük, Konya 2000, s. 140.

karıştırmak suretiyle kitaplarını bu metod üzere yazdıklarını ve Yüce Yaratıcı hakkında şu ifadelere yer verdiklerini nakleder: “Biz, O mevcuttur demediğimiz gibi, mevcut değildir de demeyiz; âlim demediğimiz gibi, câhil de demeyiz. Kâdir demediğimiz gibi, âciz de demeyiz. Bütün sıfatlarda bu böyledir. Çünkü hakiki isbat, O’na nisbet ettiğimiz yönde, O’nunla diğer varlıklar arasında ortaklığı gerektirir. Bu ise bir teşbihtir. Dolayısıyla mutlak isbat ve mutlak nefiy ile hükmetmek mümkün değildir.”⁹³ Bu ibarelerden anlaşılan, Bâtınî bir fırka olan İsmailiyye’ye göre, sübûtî olsun selbî olsun, Allah’ın hiçbir sıfatla muttasıf olmasının mümkün olmadığıdır. Çünkü O, herhangi bir sıfatla muttasıf olmaktan yücedir.⁹⁴

Tabatabaî de sübûtî olsun, tenzîhî olsun, Allah’ın hiçbir sıfatla nitelendirilemeyeceği görüşündedir. O bu görüşünü delillendirme yoluna giderken Mu’tezile’nin şâhiden gâibe gitme metodunu kullanır, yani insanda bulunan bir takım sıfatları esas alarak Allah’ın sıfatları hakkında hüküm verme yoluna gider. Meselâ ona göre oğlunun veya çocuklarının olması gibi zattan ayrı düşünülmeyen sıfatlar ve bilgili, güçlü, uzun ve güzel gibi zattan ayrılan ve insandan insana farklılık arz eden sıfatlar vardır ki, bunların hepsi zâttan farklı olduğu gibi, her bir sıfat da birbirinden farklı ve birbirinin zıttıdır. Zâtın sıfatla ve sıfatın birbiriyle zıt olması, sıfata sahip bulunan zâtın ve zâtı tanıtan sıfatların her ikisinin de sınırlı ve sonlu olmasını isbat edecek en iyi delildir. Çünkü zat sonsuz ve sınırsız olsaydı, bütün sıfatları kapsar ve sıfatlar da birbirlerini içerirlerdi. Neticede her şey bir şey olurdu. Meselâ bu varsayılan insanın zâtı güçlülük olsaydı, güçlü olmak, bilgili olmak, uzunluk ve güzellik her birisi diğerinin aynısı olurdu ve sonuçta bu mânâların hepsi bir mânâdan fazla olmazdı. Bu açıklamalardan sonra Tabatabaî şu ifadelere yer verir: “Buraya kadarki açıklamalardan, Yüce Allah’ın zâtı için söz konusu sıfatların ispat edilemeyeceği aydınlığa kavuştu. Çünkü sıfat, sınır getirmeksizin düşünülemez ve Allah’ın mukaddes zâtı her türlü sınırlamadan

⁹³ Şehristânî, el-Milel, II, 29.

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

münezzehtir. Hatta ettiğimiz tenzihten bile. Çünkü tenzih de gerçekte bir sıfatı ispat etmek demektir."⁹⁵

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

Her ne kadar Şia, Mu'tezile'nin sıfatlara ilişkin görüşlerini benimsemiş olsa da, yukarıda zikredilen bazı Mu'tezile kelâmcılarının haller teorisini benimsemez ve bu teoriyi ileri sürenlere oldukça ağır hücum ve eleştirilerde bulunur. Bu konuda Ebu Haşim el-Cübbâî'yi eleştiren Müfid, onun, ehl-i tevhidin yolundan ayrıldığını ve sıfatları kabul edenlerin görüşünden daha kötü bir görüş ortaya attığını belirttikten sonra şu ifadelere yer verir: "*Üç şey vardır ki anlaşılmaz: Hristiyanların ittihâdı, Neccâriyye'nin kesbi ve Behşemiyye'nin ahvâli (haller teorisi).*"⁹⁸ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî de bu teorinin asılsızlığının zorunlu olduğunu, çünkü bir şeyin ya var ya da yok olacağını, bu ikisinin ortasının olamayacağını söyler.⁹⁹

⁹⁵ Muhammed Hüseyin Tabatabâî, İslâm'da Şia, çev. Kadir Akaras-Abbas Kazimi, İstanbul 1999, s. 143.

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

⁹⁷ Kirmânî, Râhatü'l-Akl, s. 29.

⁹⁸ Müfid, Evâilü'l-Makâlât, s. 18-19.

⁹⁹ El-Hasan b. Yusuf el-Hillî, el-Bâbu'l-Hâdî Aşar, Tahran 1370 (Sıfatlar fash).

Burada şunu belirtmek gerekir ki, özellikle Şia akaidini inceleyen kaynaklara bakıldığında bu kaynakların Şia içinde yer alan çoğu fırkaları birbirine karıştırdıkları, buna göre haklarında hüküm verdikleri ve onları İslâm cemaatinin dışında gördükleri görülür. Meselâ Mu'tezile âlimlerinden Hayyât¹⁰⁰, Mezhepler tarihi yazarlarından Malatî¹⁰¹ ve İsferâyînî¹⁰² gibi zatlar Râfizîleri tekfir edecek kadar ağır isnatlarda bulunurlar. Bu anlatılanlara bakılırsa bireyler seviyesinde bile bu ithamlardan uzak hiçbir kimsenin olmadığı zannedilir. Bu durumda takip edilmesi gereken en mâkul yol, akaidle ilgili konularda -varsa- kendi eserlerine başvurmaktır. Zira bireylerin veya grupların kendi görüşleri ancak bu yolla net olarak anlaşılır. Nitekim İmâmiyye Şiasından İbn Babeveyh el-Kummî (382/992) şöyle der: "Tevhid konusunda inancımız şudur: Allah birdir, hiçbir şey O'nun misli ve benzeri değildir. Kadimdir, O dâimâ Semî' ve Basîr'dir, Hakîm'dir, Hay'dır, Kayyûm'dur, Aziz'dir, Kuddûs'tur, Alîm'dir, Kadîr'dir ve öyle olacaktır. Cevher, cisim, sûret ve araz gibi şeylerle nitelendirilemez... İptal ve teşbih sınırı gibi İki sınırın ötesindedir."¹⁰³

E. İslâm Filozofları ve Sıfatların Nefyi

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

¹⁰⁰ Ebu'l-Hüseyin Abdürrahim b. Muhammed el-Hayyât, el-İntisâr, Kahire, ty., s. 36-38.

¹⁰¹ Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed el-Malatî, et-Tenbih ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehva' ve'l-Bida', s. 22.

¹⁰² İsferâyînî, et-Tabsîr, s. 43.

¹⁰³ Ebu Câfer Muhammed b. Ali el-Hasan b. Babeveyh el-Kummî, Akâidü's-Şîati'l-İmâmiyye, Tahrân 1380, s. 66. Geniş bilgi için bkz. İrfan Abdülhamid, İslâm'da İ'tikâdî Mezhebler, s. 20 vd.

1. Filozofların Genel Görüşleri

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

a. Eflâtun'un Görüşü

Eflâtun'un ulûhiyetle ilgili görüşleri çok net değildir. O, bu konuyu ruhun ölmezliği, ideler öğretisi ve tabiat kavramı gibi hususları izah ederken dolaylı olarak ele alır. O, Tanrı ile ilgili görüşleriyle tabiat âlemiyle ilgili görüşlerine bir arada yer vermez. Onun felsefesine ilâhî ve tabîî felsefe denmesi, ona âit açık ve net metinlerin şehâdetine dayanmaktan daha çok, onun görüşlerini etüt edenlerin verdikleri bilgilere dayanmaktadır. Bu nedenle her ne kadar bazıları onun monoteist olduğunu söylemiş, tanrılardan söz etmesini içinde bulunduğu toplumun çoktanrıcılığına taviz verme olarak nitelemiş veya toplumun resmî politeizmine ters düşmeme düşüncesine bağlamış olsa da¹⁰⁴, onun, tıpkı içinde bulunduğu toplum gibi puta tapan politeist biri olduğu, ancak teşbih yani Tanrı'nın insana âit sıfatlarla nitelendirilmesi ve Tanrı'yı hoşnut etmek için kurban kesmek gibi hurafelerle karışık ibadette bulunulması hususunda topluma karşı çıktığı söylenir. Ayrıca yukarıda zikredilen ideler teorisiyle ulûhiyet arasındaki gerçek ilişki bilinmemektedir. Bütün bunlar Eflâtun'un Siyaset adlı eserindeki sözlerinden sonuç olarak çıkarılan hususlar olup, bizzat Eflâtun'un söylediği açık ifadeler değildir. Her halükârda Eflâtun'a göre yaratıcı ve gerçek olan Tanrı tektir, basittir, bütün idelerin üstünde en iyi bir idedir ve hepsinin ilkesidir. Eflâtun'un "Saf İyi" dediği bu Tanrı, kendisini, yerde bitenleri ve yer üstünde bulunan bütün canlı varlıkları yaratandır. Gök cisimlerini, yeri, göğü, tanrıları, göğün altında var olan her şeyi ve yerin altındaki cehennemi yaratan

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

da Odur.¹⁰⁵ O, tamdır, ezelîdir, değişmeyendir. Mutlak olarak zâfî yeterliliğe sahip olup, varlığını tamamlayacak başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Aynı zamanda O, harekettir, akıldır, nefistir: âlemde bulunan her şeyden farklıdır. O'nu kelimelerle nitelemek imkânsızdır. O, idare edendir, hakîmdir; yaratıkların işlerini düzene kor ve inâyet gözüyle her şeyi düşünür. Kısacası Eflâtun'a göre "İyi", aklî ilâhî bir güce sahip olup, bu âlemde var olan her şeye hükmeder. Onun "İyi"si, şeyleri bilmenin ilkesi olmasıyla birlikte onların var olmalarının da nedenidir.¹⁰⁶ Aslında O, sadece selb ile nitelendirilir. Yukarıda görüldüğü üzere Ona nisbet edilen bazı icâbî (olumlu veya sübûtî) nitelermeler edebî bir benzetme denilen eksik temsildir.¹⁰⁷ Kaldı ki Weber'in ifadesiyle Eflâtun'un tam anlamıyla gerçek Tanrı olarak kabul etmiş olduğu bu Tanrı da mutlak görünmemektedir; çünkü bu Tanrı varlıkları yaratırken, ezelî ve ebedîye (to aidion) bakmakta ve onu eserine örnek olarak almaktadır. Binaenaleyh ezelî ve ebedî, İde'dir, İyi'dir. Şu halde nasıl ki kopyacı taklit ettiği örneğe bağlı kalıyorsa, yaratıcı da İde'ye bağlı kalmaktadır. En Yüksek ve Mutlak Varlık olması için, örneğinin aynı, yani İde'nin kendisi, kişileşmiş İyi olması gerekir.¹⁰⁸

b. Aristo'nun Görüşü

Aristo ise, ulûhiyet konusunda önce "Vâcibü'l-vücut" ve "İlk Muharrik" diye adlandırdığı Tanrı'nın varlığını isbata çalışır ve bu kâinatta zorunlu olarak var ve sonsuz olan hareketi¹⁰⁹, kendisi hareket etmeyip kâinatı hareket ettirenin varlığına delil gösterir. Her hareketin bir hareket ettireni olduğunu, ancak bu hareket nedenleri zincirinin sonsuza kadar devam etmesinin mümkün olmayıp bunun hareket etmeyen bir nedende son bulması

¹⁰⁵ Burada zikri geçen yaratma, "sudûr" anlamındadır.

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

¹⁰⁷ Ömer Ferrûh, *Târihu'l-Fikri'l-Arabî*, Lübnan 1973, s. 100.

¹⁰⁸ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul 1998, s. 56-57. Ayrıca bkz. Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya 1993, s. 109-10.

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

gerektiğini ve bu nedenin, bu kâinatın Tanrısı ve -kendi deyimiyle- “İlk Muharrik”i (proton kinoun) olduğunu söyler.¹¹⁰ Ona göre bu Tanrı birdir¹¹¹, basittir¹¹², ezeli ve sonsuz hareketin nedeni olduğu için ezeli ve sonsuzdur.¹¹³ Aynı zamanda O, salt fiildir¹¹⁴, salt iyiliktir ve hayat sahibidir. Çünkü Aristo’ya göre aklın fiili hayattır ve Tanrı, işte bu fiildir. Zâtından sudûr eden fiili ise, ezeli erdemli hayattır. Ancak O’nun hayatı, zâtını bilmeye veya başka bir deyişle ilmine râcidir.¹¹⁵ O, araz ve cisim değildir. O’nun vücudu da mâhiyetinden farklı değildir. O’na değişme ve başkasından etkilenme ârız olmaz. Zâtıyla kaîm ve Vâcibü’l-vücud olması itibariyle olumlu hakiki varlığa sahiptir. Varlığında başkasına ihtiyacı olmadığı için O’nun bir’liği, diğer varlıkların bir’liğinden farklıdır.¹¹⁶ Aristo’ya göre bu Tanrı akıl, âkıl ve ma’kuldur. Tanrı’nın bilgisi en mükemmel olduğuna göre O’nun objesinin de en mükemmel olması gerekir. Dolayısıyla Onun bilgisinin objesi yine kendisidir. Bu nedenle O, sadece kendisini bilir ve düşünür... O’nun sıfatları zâtına zâid olmayıp zâtını kavramaya veya bilmeye râcidir...¹¹⁷

c. İslâm Filozoflarının Görüşleri

İslâm Filozoflarına gelince, onlar, Yunan filozoflarının ve özellikle Aristo’nun “Vâcibü’l-vücud” kavramını aynen almışlar ve bunu “Allah” hakkında kullanmayı prensip olarak benimsemişlerdir.¹¹⁸ Ancak her ne kadar onlar, Aristo’dan istifade etmiş olsalar da, “İlk Muharrik” veya “Allah”ın

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

¹¹¹ Aristoteles, *Physica*, çev. Ahmed Lütfi es-Seyyed, Kahire 1935, VIII, 4, 7.

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

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

¹¹⁴ İbn. Rüşd, *Tefsiru Mâba’de’t-Tabia*, Beyrut 1938-1948, s. 1614; Hamûde Garâbe, *İbn Sînâ beyne’-d-Dîn ve’l-Felsefe*, Kahire 1392/1972, s. 65-66.

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

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

¹¹⁷ Behiy, *el-Cânibü’l-İlâhî*, s. 261.

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

isbatıyla ilgili onun deliline başvurmamışlardır. Çünkü Aristo'nun bazı sıfatlarla nitelediği Tanrı, zâtını bilen ve düşünen salt fiildir. Bu Tanrı'nın yaratıcılık gücü yoktur. O, kendisi gibi ezeli olan varlığı harekete geçirmiş, bunun dışında pratiğe yönelik herhangi bir müdahalede bulunmamıştır. Sanki ezeliliğini kabul ettiği bu âlemin yaratıcısı değil de yapıcısı ve bir mimarı konumunda olan Tanrı, tıpkı ham maddeden heykel yapan bir heykeltıraşın ilk malzemesi olan maddeyi yoğurup onu belirli bir şekle sokması gibi, Tanrı da bu âlemi yapıp ona sadece bir hareket vermiş ve ondan sonra istirahat çekilmiş, âlemdeki hareketliliğe bir etkide bulunmamıştır. Bu duruma göre inâyeti olmayan Tanrı sanki tembel bir niteliğe bürünmüş olmaktadır ki bu, dinin ısrarla üzerinde durduğu, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu nitelmesine ve gerçeğine aykırıdır.¹¹⁹

İslâm filozoflarının, meselâ bunlardan Fârâbî (339/950) ve İbn Sînâ'nın (428/1037), Vâcibü'l-vücud'un özellikleri ve sıfatlarıyla ilgili açıklamalarıyla daha önce ele alınan Eflâtun ve özellikle Aristo'nun bu konudaki açıklamaları karşılaştırıldığında aralarında şaşılacak kadar çok benzerliğin olduğu görülür.¹²⁰ Bunun nedeni, bu iki İslâm filozofunun Eflâtun'un ve daha çok Aristo'nun öğretilerine olan bağlılıklarıdır. Onlar bir yandan Aristo mantığı ve anlayışıyla Allah'ın bir'liği, özellikleri ve sıfatlarını ele alırken, bir yandan da dini ve sıfatlarla ilgili dinin getirdiklerini unutmazlar. Bilâkis mezkûr felsefî görüşlerle çelişmiyecek şekilde dinin getirmiş olduğu bütün sıfatlarla

¹¹⁹ Bkz. Hamûde Garâbe, İbn Sînâ beyne'd-Din ve'l-Felsefe, Kahire 1392/1972, s. 82; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 218.

¹²⁰ Fârâbî'nin Vâcibü'l-Vücûd'un özellikleri ve sıfatlarıyla ilgili geniş açıklamaları için şu eserlerine bakılabilir: Ârâu Ehli'l-Medineti'l-Fâdila, Beyrut 1985, s. 37-49; es-Siyâsetü'l-Medeniyye, Thk. Fevzi Mitri Neccâr, Beyrut 1993, s. 42-46; et-Ta'likat, Lübnan 1408/1988, s. 37, 41, 46, 50, 55-56; 65; Uyûnü'l-Mesâil (Fârâbî'nin el-Cem' beyne Ra'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtun el-İlâhî ve Aristûtâlis adlı eseriyle birlikte), Mısır 1907/1325, s. 50-51; Fusûsu'l-Hikem, (el-Cem' ile birlikte), s. 59. Bu konuda İbn Sînâ'nın ise şu eserlerine bakılabilir: el-İşârât ve't-Tenbîhât (Nasîruddin et-Tûsî'nin şerhiyle birlikte) Thk. Süleyman Dünya, Mısır 1958, III-IV, 456 vd.; eş-Şifâ, İlâhiyyât, Thk. G.C.Anawati-Said Zâid, yy., ty., I, 37-47; er-Risâletü'l-Arşîyye, Thk. İbrahim Hilâl, yy., ty., s. 16-35; en-Necât, Beyrut 1405/1985, s. 262-71, 280-81; et-Ta'likat, Thk. Abdurrahman Bêdevi, yy., ty., s. 13-22, 33-34, 37, 49, 60-62, 66, 70, 72, 80-81, 97, 103, 116-17, 150, 153, 158, 166, 181, 184.

Allah'ın nitelendirilmiş olduğunu isbata çalışırlar.¹²¹ Ancak bunca çaba ve çalışma sonucunda –bazı ayrıntılar bir tarafa bırakılırsa- onların sıfatlar veya zat-sıfat ilişkisi konusunda Aristo'dan farklı bir görüş ortaya koymadıkları görülür. Sonuçta onlar da Allah'ın bir'lik ve basitliğine/bölünemezliğine halel gelmemesi için sıfatların zâta zâid olmadığı görüşünü benimserler.¹²²

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

2. İslâm Filozoflarının Delilleri

Fârâbî, diğer konularda olduğu gibi, sıfatlar konusunu da oldukça kısa olarak ele almış, İbn Sînâ ise uzun açıklamalara yer vermiştir Bu nedenle biz,

¹²¹ Necip Taylan, İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri, M.Ü.İ.F.Y., İstanbul 1994, s. 122; H. Ziya Ülken, İbn Sînâ'nın Din Felsefesi, A.Ü.İ.F.D., Ankara 1955, s. 86-7.

¹²² Garâbe, İbn Sînâ, s. 105.

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

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

konuyla ilgili İbn Sînâ'nın ileri sürmüş olduğu delilleri zikretmekle yetineceğiz. Bu deliller şunlardır:

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

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

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

Kısaca ifade etmek gerekirse, Aristo'nun ve İslâm filozoflarının Tanrı'nın zâtı ve sıfatları hakkında daha çok olumsuz ifadeler kullandıkları görülür. Onlar, Tanrı'nın ne olduğundan çok, ne olmadığı hususları üzerinde dururlar. Onların bu anlayışıyla –daha önceki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere- Mu'tezile'nin kullandığı metod arasında büyük bir benzerlik bulunduğu gözden kaçmamaktadır. Sıfatların zâta zâid olmadığı veya zâtın

¹²⁵ İbn Sînâ, el-Arşîyye, s. 21.

¹²⁶ Bkz. Alaüddin Ali b. Muhammed et-Tûsî, Tehâfütü'l-Felâsife, Lübnan 1990, s.175-78.

aynı olduğu görüşünde de Mu'tezile'nin farklı düşünmediği göz önüne alındığında, filozofların onlardan etkilendikleri gibi onların da filozoflardan etkilendikleri görülür.

F. Ehl-i Sünnet Kelâmcıları ve Sıfatların İsbatı

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

Ehl-i Sünnet âlimlerinin geneline göre İlâhî zat ile sıfatlar birbirlerinin ne aynı ne de gayrıdır. Bu meseleyle ilgili tartışma Mâtürîdî'de netlik arz etmemektedir. Eş'arî ise, bu probleme kısaca temas etmekle yetinir¹²⁹, bir de zât-sıfat özdeşliği görüşünü ileri süren bazı Mu'tezile âlimlerine cevap verme sadedinde meseleye temas eder.¹³⁰ Ayrıca Şehristânî'nin el-Milel'inde Eş'arî'ye nisbet edilen, fakat Eş'arî'nin elimizdeki eserlerinde göremediğimiz ve hangi kaynaktan aldığını da bilemediğimiz "... Bunlar, Allah'ın zâtıyla kaim ezelî sıfatlardır. Bu sıfatlar Allah'ın ne aynı ne de gayrıdır, aynı da değil gayrı da değil denilmez" şeklinde ifadeler yer almaktadır.¹³¹ Bununla

¹²⁷ Bkz. Ebu Mansûr uhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, et-Tevhid, İstanbul 1979, s. 47; Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, el-Câmi' li Şuabi'l-İnan, Bombay 1406/1986, I, 275; Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, el-İrşâd, Mısır 1369/1950, s. 79; Ebu Said Abdurrahman en-Nîsâbü'rî, el-Gunye fî Usûli'd-Din, Lübnan 1406/1987, s. 90; Muhammed b. Muhammed Gazâlî, el-İktisâd li'l-İtikâd, Lübnan 1409/1988, s. 84; Nuruddin Ahmed b. Mahmud es-Sâbûnî, el-Bidâye, çev. ve Thk., Bekir Topaloğlu, Ankara 1416/1995, s. 25.

¹²⁸ Taftâzânî, Şerhu'l-Akâid, s. 100.

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

¹³⁰ Eş'arî, el-İbâne, Medine 1975, s. 38.

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

birlikte bu her iki imamdan sonra gelen Ehl-i Sünnet kelâmcıları, aynîlik ve gayrîlik problemiyle ilgili tartışmayı daha detaylıca ele almış ve birçoğu konuyla ilgili geniş açıklamalar getirmişlerdir.¹³² Allah'ın zâtı ile sıfatların özdeşleştirilmesinin sıfatların inkârı anlamına geleceği görüşünde olan Ehl-i Sünnet kelâmcıları, zâtın ne aynı ne de gayrı olan sıfatların zâta zâid olduğuna dâir hem aklî hem de naklî deliller ileri sürerler. Bu konuda ileri sürülen aklî delillerden bazıları şunlardır:

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

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

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

¹³² Bkz. Cüveynî, el-İrşâd, s. 137-38; Gazâlî, el-İktisâd, s. 84 vd.; a. mlf., el-Maksadü'l-Esnâ, Mısır 1388/1968, s. 8 vd.; Nesefî, Tabsıra, I, 200 vd.; a. mlf., et-Temhîd fî Usûli'd-Din, Kahire 1407/1987, s. 23; Sâbûnî, el-Bidâye, s. 27.

¹³³ Nesefî, Tabsıra, I, 205-7; Beyâdî, İşârâtü'l-Merâm, s. 120.

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

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

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

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

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

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

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

Değerlendirme¹³⁴

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

Her ne kadar bazı İslâm kelâmcı ve filozoflarını antropoformizme yol açacağı endişesine sevk etme söz konusu ise de, teşbihî dil kullanmadan Allah hakkında konuşmak imkânsızdır. Bu konuda önemli olan, insanı merkeze almayı ve onu ölçü kabul etmeyi ifade eden ve Allah hakkında kullanıldığında apaçık güçlükleri ortaya koyan antroposentrizm ile, kaçınılmaz nedenlere dayanan antropoformizmi ayırt etmektir. Antroposentrizmin bu güçlüklerinin yanı sıra, antropoformizmin de ciddi problemleri vardır. Müşebbihe ve

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

Mücessime'nin yaptığı gibi günlük dilde kullanılan terimler harfi harfine Allah hakkında da kullanılırsa, bunu İslâm'ın tasvir ettiği ulûhiyet anlayışıyla bağdaştırmak mümkün olmaz.

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

Bu tespitlerden sonra bu konuda şunları söylemek mümkündür: Teşbihî (antropoformik) ifadeler kullanmaksızın Allah hakkında bir şey söylemek mümkün değildir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, aynı sözcükle ifade ettiğimiz niteliğin Allah'a nisbet edilmesiyle, başka şeylere nisbet edilmesinin farklılığını kavramaktır. Meselâ sözcük olarak aynı olsa da, Allah'a nisbet edilen "el" (yed) ile, insana nisbet edilen "el" (yed)in aynı veya benzer şeyler olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü insan elinin ne olduğu bilinirken, aşkın ve salt mükemmel olan Allah'ın elinin mâhiyet ve keyfiyetini bilmek imkânsızdır. Dolayısıyla sadece sözcükteki ve "varlık"taki (vücut) ortaklık – bütün nitelemelerde ortaklık olmadığı sürece-, iki şeyin benzer veya denk olması sonucunu vermez. Ayrıca Allah'ı olumlu nitelemelerden soyutlamak

veya bu nitelemeleri inkâr etmek, O'nu olumsuz bir varlık haline getirir. Hatta bu durum dini inkâra ve gizli bir ateizme de yol açar. Bu açıdan bakıldığında gerek Kur'an'ın ve Sünnet'in Allah'ın kemal sıfatlarıyla muttasıf olduğuna dair apaçık beyanları ve gerekse Ehl-i Sünnet âlimlerinin bu konuda ileri sürdükleri aklî deliller karşısında, mezkûr ekollerin görüş ve delilleri oldukça yetersiz ve tutarsız kaldığı ve Allah'ın sıfatlarını inkâr etmenin imkânsız olduğu anlaşılır.

BİBLİYOGRAFYA

- Abdullah, M. Ramazan, *el-Bâkıllânî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, Bağdâd 1986.
- Abdülhamid, İrfan, *İslâm'da İtikâdî Mezhebler ve Akâid Esasları*, Çev. M. Saim Yecprem, İstanbul 1994.
- Abdülhamid, Râcih, *Alâkatü Sıfâtillâh Taâlâ bi Zâtih*, Ammân 1409/1989.
- Anonim, *Meydan Larousse*, İstanbul 1987.
- Aristoteles (m.ö. 384/322), *Metafizik* (I-III), Çev. Ahmet Arslan, İzmir 1985-1993.
- es-Sema' et-Tabiî* (Physica), Çev. Ahmed Lutfi es-Seyyid, Kahire 1935.
- Aydın, Mehmet, "Hristiyanlık", D.İ.A., c. XVII, İstanbul 1998.
- Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali el-Hatib(463/1071), *Târihu Bağdâd* (I-XVIII), Lübnan, ty.
- Bağdâdî, Ebu Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir (429/1037), *el-Fark Beyne'l-Firak*, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, ty.
- Usûlü'd-Din*, Lübnan 1401/1981.
- Bâkıllânî, Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyib (403/1013), *Temhîdül-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, Thk. İmâdüddin Ahmed Haydar, Beyrut 1414/1993.
- Behiy, Muhammed, *el-Cânibü'l-İlâhî mine't-Tefkîrî'l-İslâmî*, Kahire 1391/1972.
- Cârullah, Zühdi Hasan, *el-Mu'tezile*, Kahire 1366/1947.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed (816/1413), *el-Ta'rifât*, yy., ty.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah (478/1085), *el-İrşâd ilâ kavâti'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, Mısır 1369/1950.
- De Lacy, O. Leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çev. H. Yurdaydın-Y. Kutluay, Ankara 1959.
- Dehlevî, Şâh Abdülaziz Gulâm Hakîm, *Muhtasarü't-Tuhfeti'l-İsnâaşeriyye*, Farsça'dan çev. Gulâm M. Muhyiddin b. Ömer el-Eslemî, Thk. Muhibbuddin el-Hatîb, Kahire 1387.
- Ebu Zehra, Muhammed, *Muhâdarât fî'n-Nasrâniyye*, yy., 1392/1972.

Emin, Ahmed, *Duha'l-İslâm* (I-II), Lübnan ty.

Erdem, Hüsameddin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya 1993.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (324/936), *el-İhâne an Usûli'd-Diyâne*, Medine 1975.

Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfû'l-Musallîn (I-II), Thk. Muhyiddin Abdülhamid, Kahire 1389/1969.

Risâletü Ehli's-Sağr, Thk. Muhammed es-Seyyid el-Celeynüd, Kahire 1987.

Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed b. Turhan (339/950), *Ârâu Ehli'l-Medineti'l-Fâdıla*, Tkd. Albert Nasrî Nâdir, Beyrut 1985.

Fusûsu'l-Hikem, (*el-Cem' beyne ra'yeyi'l-Hakîmeyn Eflatun el-İlâhî ve Aristûtâlis* adlı eseriyle birlikte), Mısır 1325/1907.

es-Siyâsetü'l-Medeniyye, Thk. Fevzi Mitri Neccâr, Beyrut 1993.

et-Ta'likat, Thk. Ca'fer Âl-i Yâsîn, Beyrut 1408/1988.

Uyûnü'l-Mesâil, (*el-Cem'* adlı eseriyle birlikte), Mısır 1325/1907.

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

Ferrûh, Ömer, *Târihu'l-Fikri'l-Arabî*, Lübnan 1973.

Garâbe, Hamûde, *İbn Sînâ beyne 'd-Dîn ve'l-Felsefe*, Kahire 1392/1972.

Hanefî, Hasan, *Mine'l-Akide ile's- Sevra* (I-V), Beyrut 1988.

Hayyât, Ebu'l-Hüseyin Abdürrahim b. Muhammed (300/912), *el-İntisâr ve'r-Rad alâ İbni'r-râvendî el-Mülhid*, Kahire, ty.

Herrâs, Muhammed Halil, *Şerhu'l-Akideti'l-Vâsıtiyye*, Suudi Arabistan, ty.

Hillî, el-Hasan b. Yusuf b. el-Mutahhar (728/1328), *el-Bâbu'l-Hâdî Aşar*, Tahran 1370.

Huveydî, Yahya, *Târihu Felsefeti'l-İslâm fî'l-Kârrati'l-İfrikiyye*, Mısır 1966.

İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî (276/889), *Uyûnü'l-Ahbâr* (I-II), yy., ty.

- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükrim (711/1311), *Lisânü'l-Arab* (I-XV), Beyrut, ty.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed (595/1198), *Tefsiru Mâba'de't-Tabia*, Nşr. Maurice Bouyges, Beyrut 1938-1948.
- İbn Sinâ, Ebu Ali el-Hüseyn b. Abdullah (428/1037), *el-İşârât ve't-Tenbîhât* (Nasîruddin et-Tûsî'nin şerhiyle birlikte) (I-III), Thk. Süleyman Dünya, Mısır 1958.
- en-Necât*, Tkd. Mâcid Fahrî, Beyrut 1405/1985.
- er-Risâletü'l-Arşîyye*, Thk. İbrahim Hilâl, yy., Ty.
- eş-Şifâ*, (İlâhiyyât I-II), Thk. G. C. Anawati-Said Zâyid, yy. ty.
- et-Ta'likat*, Thk. Abdurrahman Bedevi, Mısır 1973.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Ahmed (728/1328), *Minhâcî's-Sünneti'n-Nebeviyye*, yy., 1406/1986.
- İbnü'l-Esir, Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed (630/1232), *el-Kâmil fî't-Târih*, Beyrut 1402/1982.
- İlhan, Avni, "*Ebu Hâşim el-Cübbâî*", D.İ.A., c. X, İstanbul 1994.
- İsferâînî, Ebu'l-Muzaffer Şahfûr b. Tâhir (471/1078), *et-Tabsîr fî'd-Din*, Thk. Kemal Yusuf el-Hût, Beyrut 1403/1983.
- İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981.
- Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları ışığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983.
- Kilâbâzî, Muhammed (380/990), *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Thk. Mahmûd Emin en-Nevâvî, Kahire 1389/1969.
- Kirmânî, Ahmed Hamîdüddin, *Râhatü'l-Akl*, Thk. Muhammed Kâmil Hüseyin-Muhammed Mustafa Hilmi, Kahire 1952.
- Koç, Turan, *Din Dili*, Kayseri, ty.
- Kummî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Ali b. Babevyh (382/992), *Akâidü's-Şîati'l-İmâmiyye*, Tahran 1380.
- MacDonald, Durcan Black, *Developmet of Muslim Theology*, New York 1903.

Mahmûd, Abdülhalim, *et-Tefkîru'l-Felsefî fî'l-İslâm*, Kahire 1787.

Makrîzî, Ahmed b. Ali (845/1480), *el-Hıtat*, yy., 1326.

Malatî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed (377/987), *et-Tenbih ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâ' ve'l-Bida'*, Beyrut 1388/1968.

Mâtürîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed (333/944), *et-Tevhid*, Thk. Fethullah Huleyf, İstanbul 1979.

Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul 1995.

Muzaffer, Muhammed Rıza, *Akâidü'l-İmâmiyye*, Kahire 1371.

Müfîd, Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed (413/1022), *Evâilü'l-Makâlât fî'l-Mezâhibi'l-Muhtârât*, Tebriz 1372/1993.

Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (261/874). *es-Sahih*, Beyrut. ty.

Nesefî, Ebu'l -Muin Meymûn b. Muhammed (508/1115), *Tabsiratü'l-Edille*, Dimaşk 1990.

et-Temhîd fî Usûli'd-Din, Thk. Abdülhay Kâbil, Kahire 1407/1987.

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

Nisâbûrî, Ebu Said Abdurrahman (450/1058), *el-Gunye fî Usûli'd-Din*, Thk. İmâdüddin Ahmed Haydar. Lübnan 1406/1987.

Olguner, Fahrettin, “*Eflâtun*”, D.İ.A., c. X, İstanbul 1994.

Râzî, Fahrüddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer (606/1209), *Muhassalü Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn*, Thk. Hüseyin Atay, Kahire 1411/1991.

Salîbâ, Cemil, *Târihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Beyrut 1981.

Schacht, Joseph, *New Sources For The History of Muhammedan Theology*, Studia Islamica, I, 1953.

Sweetman, J. Windrow, *İslam and Christian Theology*, Londres 1945.

Şehristânî, Abdülkerim (548/1153). *el-Milel ve'n-Nihal* (İbn Hazm'ın *el-Fasl* adlı eseriyle birlikte), Beyrut 1395/1975.

Nihâyetü'l-İkdâm, Kahire, yy.

- Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *İslâm'da Şia*, Çev. Kadir Akaras-Abbas Kazimi, İstanbul 1999.
- Taftâzânî, Ebu'l-Vefâ, *Ana Konularıyla Kelâm*, Çev. Şerafeddin Gölcük, Konya 2000.
- Taftâzânî, Sa'duddin Mes'ûd b. Ömer (793/1390), *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, yy., ty.
- Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, M.Ü.İ.F.V.Y., İstanbul 1994.
- Tritton, Arthur Stanley, *İslâm Kelâmı*, Çev. Mehmet Dağ, A.Ü.İ.F.Y., Ankara 1983.
- Muslim Theology*, London 1947.
- Tûsî, Alâüddin Ali b. Muhammed (887/1482), *Tehâfütü'l-Felâsife*, Lübnan 1990.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İbn Sînâ'nın Din Felsefesi*, A.Ü.İ.F.D., I-II, Ankara 1955.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. E. Ruhi Fırlalı, İstanbul 1998.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul 1998.
- Wensinck, A. J., *The Muslim Creed*, Cambridge 1933.
- Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefesine Giriş*, Çev. Kasım Turhan, İstanbul 1996.
- Negative Attributes In The church Fathers*, Cambridge 1953.
- Philosophical Implications of The Problem of Divine Attributes Kalam*, Cambridge 1958.
- The Philosophy of The Kalam*, London 1976.
- Yazıcıoğlu, M. Sait, *Kelâm Ders Notları*, Ankara 1998.
- Yurdagür, Metin, *Allah'ın Sıfatları*, İstanbul 1984.