

T.C.
GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

EŞ'ÂRÎLİK VE MÂTÜRÎDÎLİK DÜŞÜNCESİNDE İLÂHÎ SIFATLAR
MESELESİ

YÜKSEK LİSANS

BURCU AKSOY

Nisan 2026
GÜMÜŞHANE



**T.C.
GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

**EŞ'ÂRÎLİK VE MÂTÜRİDÎLİK DÜŞÜNCESİNDE İLÂHÎ SIFATLAR
MESELESİ**

**THE ISSUE OF DIVINE ATTRIBUTES IN AS'ARI AND MATURIDI
THOUGHT**

YÜKSEK LİSANS

BURCU AKSOY

**Nisan 2026
GÜMÜŞHANE**



**GÜMÜŞHANE
ÜNİVERSİTESİ**
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

**T.C.
GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

**EŞ'ÂRÎLİK VE MÂTÜRİDÎLİK DÜŞÜNCESİNDE İLÂHÎ SIFATLAR
MESELESİ**

**THE ISSUE OF DIVINE ATTRIBUTES IN AS'ARI AND MATURIDI
THOUGHT**

YÜKSEK LİSANS

BURCU AKSOY

DANIŞMAN: PROF. DR. BERAT SARIKAYA

**Nisan 2026
GÜMÜŞHANE**

KABUL VE ONAY

Prof. Dr. Berat SARIKAYA danışmanlığında, **Burcu AKSOY** tarafından hazırlanan “Eş’ârîlik ve Mâtürîdîlik Düşüncesinde İlâhî Sıfatlar Meselesi” isimli bu çalışma 16/04/2026 tarihinde yapılan lisansüstü tez savunma sınavı sonucunda **Oy Birliği** ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından **Yüksek Lisans Tezi** olarak kabul edilmiştir.

.....
Prof. Dr. Hilmi KARAAĞAÇ (Başkan)

.....
Prof. Dr. Berat SARIKAYA (Danışman)

.....
Doç. Dr. Muhammet AYDIN (Üye)

Lisansüstü tez savunma sınavında başarılı bulunarak kabul edilen bu tezin ciltlenmiş hali .../.../..... tarihli ve/..... sayılı Enstitü Yönetim Kurulu toplantısında görülmüş ve tez yazım kılavuzuna uygun bulunarak onaylanmıştır.

Prof. Dr. Duygu ÖZDEŞ
Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI

Yüksek Lisans Tezi olarak hazırlamış olduğum “**Eş’ârîlik ve Mâtürîdîlik Düşüncesinde İlâhî Sıfatlar Meselesi**” isimli bu tezimin, tamamen kendi çalışmam olduğunu, her alıntıya kaynak gösterdiğimi, alıntı yaptığım tüm çalışmalarını kaynakçada belirttiğimi ve Gümüşhane Üniversitesi’nin lisanslı kullanıcısı olduğu intihal yazılım programı ile Lisansüstü Eğitim Enstitüsü’nün belirlediği kıstaslara uygun olarak raporladığımı taahhüt ederim. Tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Gümüşhane Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü arşivinde saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

16/04/2026

.....
Burcu AKSOY

TEŞEKKÜR

Yalnızca akademik hayatımda değil sosyal yaşamımda da her daim örnek aldığım, fikirlerine değer verdiğim, yoluma ışık tutan kıymetli danışmanım Prof. Dr. Berat SARIKAYA hocama, bu zamana kadarki eğitim hayatımda desteği olan, bilgi birikimini paylaşan, mesleki tecrübelerini aktaran öğretmenlerime teőekkürü bir borç bilirim.

Ayrıca beni bu yaşıma getiren, üzerimde çokça emeği olan sevgili aile üyelerime ve hayatıma dokunup, renk katan insanlara şükranlarımı bildiririm.

Burcu AKSOY
GÜMÜŞHANE - 2026

ÖZET

İslam kelâmında Allah'ın sıfatları konusu, tarih boyunca yoğun tartışmalara sahne olmuş, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in iki ana ekolü olan Eş'arîlik ile Mâtürîdîlik bu tartışmaların merkezinde yer almıştır. Her iki ekol, sıfatların varlığını ve ezeliğini kabul ederek Mu'tezile'nin sıfatları zâtla aynı kabul eden yaklaşımına karşı çıkmış; Allah'ın ezeli olan zâtî ve subutî sıfatlarını savunmuştur. Bununla birlikte sıfatların mahiyeti, zât ile ilişkisi ve özellikle fiilî sıfatların değerlendirilmesinde belirgin farklılıklar ortaya çıkmıştır.

Eş'arî (ö. 324/935-36), sıfatları “ne zâtın aynıdır ne de gayrıdır” ilkesiyle açıklamış, haberî sıfatlarda bu yönüme mesafeli durmakla birlikte genellikle tevil yolunu seçmiştir. Ona göre tekvîn müstakil bir sıfat değildir; kudret ve iradenin yansımasıdır. Mâtürîdî (ö. 330/944) ise sıfatları aklî delillerle ispat etmeye yönelmiş, haberî sıfatlarda tevil tercih etmiş ve tekvîni ezeli bir sıfat olarak görmüştür. Kelâm sıfatında ise Eş'arî “kelâm-ı nefsi” kavramını ön plana çıkarırken, Mâtürîdî lafızların mahlûk olduğunu, ancak Allah'ın konuşma sıfatının kadîmliğini vurgulamıştır.

Sonuç olarak her iki ekol Allah'ın sıfatlarını tenzih ilkesine bağlı kalarak savunmuş, fakat Eş'arî'nin görüşü daha çok nakil ve teslimiyet ekseninde Mâtürîdî'de ise akıl ve tevil merkezli bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu mukayese kelâm ilminin yöntemsel farklılıklarını göstermesi bakımından İslam düşüncesinde akıl-nakil ilişkisinin anlaşılmasına önemli katkılar sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Allah, Eş'arî, Kelâm, Mâtürîdî, Sıfatlar

ABSTRACT

In Islamic theology, the issue of God's attributes has been to subject of intense debate throughout history, with the two main Sunni schools, Ash'arism and Maturidism, standing at the center of these discussions. Both schools opposed the Mu'tazilite approach concerning the informative attributes, and while maintaining a cautious stance toward interpretation, generally preferred the method of tafwid. However, they diverged in their understanding of the nature of these attributes, their relationship to the divine essence, and especially in their treatment of the active attributes.

The Ash'arites explained the attributes through the principle that they are neither identical with the essence nor separate from it and adopts the bila attributes, generally favoring tafwid over interpretation. In this context, takwin is not considered an independent attribute but rather a manifestation of divine power and will.

The Maturidis, on the other hand, sought to establish the attributes through rational proofs, preferred allegorical interpretation regarding the revealed attributes, and regarded creation as an eternal attribute. In discussing the attribute of speech, the Ash'arism emphasized the concept of "inner speech" while the Maturidis maintained that the spoken words are created, though God's speech as an attribute is eternal.

In conclusion, both schools defended the divine attributes within the framework of tanzih, yet Ash'arism leaned more toward scriptural transmission and submission, while Maturidism adopted a rational and interpretive approach. This comparison highlights methodological differences within kalam significant insights into the understanding of the reason-revelation relationship in Islamic thought.

Keywords: God, Ash'arism, Kalam, Maturidism, Adjectives

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	III
BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI.....	IV
TEŞEKKÜR.....	V
ÖZET.....	VI
ABSTRACT	VII
İÇİNDEKİLER	VIII
SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ.....	X
1. GİRİŞ	1
1.1. Çalışmanın Amacı, Kapsamı, Önemi ve Kaynakları	1
1.1.1. Amacı	1
1.1.2. Araştırmanın Kapsamı	1
1.1.3. Araştırmanın Önemi, Kaynakları	2
1.2. Kavramsal Çerçeve	2
1.2.1. Allah'ı Tanımının İmkânı: İsim ve Sıfatlar	4
1.2.2. Kelâmî Açıdan Sıfat Kavramı	6
1.2.3. Sıfatlar Meselesinde Görüş Ayrılıkları.....	7
2. EŞ'ÂRİLİK VE MÂTÜRÎDİLİĞİN İTTİFAK ETTİĞİ KONULAR	9
2.1. Zâtî Sıfatlara Yaklaşım	15
2.1.1. Vücûd (Sıfat-ı Nefsi).....	17
2.1.2. Kıdem.....	20
2.1.3. Bekâ	22
2.1.4. Vahdâniyet.....	24
2.1.5. Muhâlefetün li'l-Havâdis	26
2.1.6. Kıyâm bi-Nefsihî.....	28
2.2. Subutî Sıfatlara Yaklaşım	30
2.2.1. Hayat	33
2.2.2. İlim	34
2.2.3. Semi'	36
2.2.4. Basar.....	37
2.2.5. Kudret.....	39
2.2.6. İrade	41
2.2.7. Kelâm	43

2.2.8. Fiilî Sıfatlara Yaklaşım.....	46
3. EŞ'ÂRÎ VE MÂTÜRÎDÎLİĞİN İHTİLAF ETTİĞİ KONULAR.....	50
3.1. İlâhî Sıfatların Yorumlanmasında Metodolojik Farklılıklar.....	50
3.2. Eş'ârîlerin Tenzih ve Teşbih Dengesini Kurma Biçimi.....	51
3.3. Mâtürîdî'de Allah'ın Sıfatlarını İrade, Hikmet ve Akıl Merkezli Yorumlama.....	53
3.4. Tekvîn Sıfatının Yorumlanmasındaki Farklılıklar.....	56
3.5. Haberî Sıfatlara Yaklaşım	58
3.6. Akıl-Nakil Dengesinde Metodolojik Farklılıklar.....	64
3.7. Zât-Sıfat İlişkisi Anlayışlarındaki Farklılıklar	68
3.8. Teolojik ve Pratik Sonuçlar	69
4. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	72
KAYNAKÇA	74
ÖZGEÇMİŞ	78

SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ

b.	: Bin
Bk. / bk.	: Bakınız
c.	: Cild
çev	: Çeviri
Drl. / drl.	: Derleyen
Ed. / ed.	: Editör
Hız. / haz.	: Hazırlayan
Hız.	: Hazreti
MS	: Milâttan sonra
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
S	: Sayı
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa sayısı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
Trc.	: Tercüme
v.b.	: Ve benzeri
v.s.	: Vesaire
yay.	: Yayınları
y.y.	: Yüzyıl

1. GİRİŞ

1.1. Çalışmanın Amacı, Kapsamı, Önemi ve Kaynakları

1.1.1. Amacı

Bu araştırmanın temel amacı, Eş'ârîlik ve Mâtürîdîlik kelâm ekollerinin Allah'ın sıfatlarına yaklaşımlarını karşılaştırmalı bir yöntemle incelemek ve bu yaklaşımlar arasındaki benzerlik ve farklılıkların arka planında yatan teolojik, epistemolojik ve metodolojik gerekçeleri ortaya koymaktır.

Araştırmada, her iki ekolün Allah'ın sıfatlarını kabul noktasındaki ortak Sünnî zemine rağmen, sıfatların zâtla ilişkisi, bilinebilirliği ve aklın rolü konusunda neden farklı tutumlar geliştirdikleri açıklanacaktır. Bu bağlamda çalışma, Eş'ârîliğin daha çok nakil merkezli ve ihtiyatlı bir sıfat anlayışı ile Mâtürîdîliğin akla daha fazla alan açan yaklaşımı arasındaki farkın, salt terminolojik bir ayrışma olmadığını; aksine sistematik bir düşünce farkını yansıttığını göstermeyi amaçlamaktadır. Ayrıca tezde, Allah'ın sıfatları üzerinden şekillenen bu ayrışmanın, Allah tasavvuru, ilâhî fiillerin hikmeti ve insanın dinî sorumluluğu gibi temel meselelerle olan ilişkisi de analiz edilecektir. Böylece çalışma, sıfatlar meselesini yalnızca teorik bir tartışma olarak değil, İslâm düşüncesinin bütününe etkileyen kurucu bir problem alanı olarak ele almayı hedeflemektedir.

1.1.2. Araştırmanın Kapsamı

Bu tez, klasik Sünnî kelâm geleneği içerisinde yer alan Eş'ârîlik ve Mâtürîdîlik ile sınırlandırılmıştır. Çalışmada her iki ekolün Allah'ın zâtî ve subûtî sıfatlarına dair görüşleri, öncelikle kurucu metinler ve ekolü temsil eden temel kaynaklar üzerinden incelenecektir. Bu bağlamda Eş'ârî ve Mâtürîdî'nin özgün eserleri esas alınacak; sonraki dönem şerh ve yorumları ise yeri geldiğinde açıklayıcı ve tamamlayıcı bir çerçevede kullanılacaktır.

Tez kapsamında her iki ekolün sıfatlara dair yaklaşımları karşılaştırmalı biçimde analiz edilecektir. Ancak çalışma, sıfatların yalnızca sayımı veya tanımı ile sınırlı kalmayacak; bu sıfatların nasıl temellendirildiği, hangi yöntemle savunulduğu ve hangi teolojik sonuçlara yol açtığı üzerinde yoğunlaşacaktır.

Bunun yanında araştırma, sıfatlar meselesinin kader, insan fiilleri ve ahlâk anlayışı gibi alanlarla olan dolaylı ilişkisine sınırlı ölçüde değinecek; ancak bu konular bağımsız birer tartışma başlığı haline getirilmeyecektir.

Ayrıca tez, Allah'ın sıfatları konusunu ontolojik ve metafizik spekülasyonlar düzeyinde genişletmeyi amaçlamamakta; kelâm ilminin yöntemsal sınırları içinde kalmayı tercih etmektedir. Modern dönem ilâhiyat tartışmaları, çağdaş teolojik yorumlar ve güncel felsefî okumalar, çalışmanın temel inceleme alanı dışında tutulmuştur.

Araştırma, Eş'ârî ve Mâtürîdî düşünceyi tarihsel gelişim süreçleriyle ele almakla birlikte, bu ekollerin sonraki yüzyıllardaki tüm temsilcilerini kapsama iddiası taşımamaktadır. Çalışma esas olarak kurucu düşünceyi merkeze almakta; mezheplerin sonraki iç farklılaşmaları bu çerçevenin dışında bırakılmaktadır.

1.1.3. Araştırmanın Önemi, Kaynakları

Bu çalışma Ehl-i Sünnet akidesinin birlikte anılan iki temsilcisi Eş'ârî ve Mâtürîdî'nin görüşlerini, ittifak ve ihtilaf ettikleri hususları derli toplu bir biçimde bir araya getirmesi bakımından kelâm alanında önemli bir yere sahiptir. Literatürdeki çalışmalara bakılırsa bu iki mezhebin Allah'ın sıfatları hakkındaki görüşleri muhtelif başlıklar halinde ele alınmıştır. Biz bu çalışmamızda sıfatlar konusunu tek bir çatı altında toplamayı hedefledik. Böylelikle tek kaynaktan sıfatlara dair farklı görüşleri derlemeye çalıştık.

Çalışmamızı hazırlarken Mâtürîdî ve Eş'ârî'nin klasik eserlerinin yanı sıra bu akidelerin temsilcileri olan Bâkılânî (ö. 403/1013), Gazzâlî (ö. 505/1111), Bağdâdî (ö. 463/1071), Neseffî (ö. 710/1310), Pezdevî (ö. 493/1100) gibi isimlere de yer verdik. Öte yandan konumuz ekseninde Bekir Topaloğlu (ö. 2016), Mevlüt Özler (ö. 2014), Hüseyin Atay (ö. 2023) gibi kelâm bilim dalının günümüzdeki öncü isimlerinin de eserlerinden istifade etmeye çalıştık.

1.2. Kavramsal Çerçeve

Bu bölümde, araştırmanın dayandığı temel kavramlar açıklanacak ve söz konusu kavramların Eş'ârî ve Mâtürîdî düşünce sistemleri içerisindeki anlam alanları ortaya konulacaktır. Kavramsal çerçevenin amacı, tez boyunca kullanılacak terimlerin anlam belirsizliğini ortadan kaldırmak ve karşılaştırmalı analiz için ortak bir zemin oluşturmaktır.

İslam düşüncesinde kelâm ilmi, inanç esaslarını anlamak, temellendirmek ve savunmak amacıyla entelektüel yapıda ortaya çıkmıştır. Özellikle Allah'ın zâtı, sıfatları

ve fiilleri hakkındaki tartışmalarda merkezî bir noktadadır. Kelâm ilminin ana gayesi, Allah'ın varlığını, birliğini ve sıfatlarını hem aklî hem naklî delillerle temellendirmektir. Dolayısıyla inanç alanında doğru ve tutarlı bir sistem kurmaktır. Bu gayretin bir sonucu olarak da Ehl-i Sünnet kelâmının iki ana ekolü olan Eş'ârîlik ve Mâtürîdîlik zuhur etmiştir.

Ehl-i Sünnet, Hz. Peygamber'in uygulamalarına ve sözlerine sıkı sıkıya bağlı olan gruplar tarafından sahiplenilmiş bir isimdir.¹ Henüz ilk olarak ne zaman ve kim tarafından kullanılmaya başlandığına dair kesin bir yargı bulunmayan bu isim, genellikle Hz. Peygamber'in yolunu takip eden kimseler için kullanılan bir kavram iken zaman içerisinde Eş'ârî ve Mâtürîdî ekollerinin çatı ismi haline gelmiştir.

Kelâm tarihinde en çok tartışılan konulardan birisi de hiç şüphesiz Allah'ın sıfatları meselesidir. Bu tartışmaların temelindeki soru ise “Allah'ın sıfatları zâtının aynısı mıdır, yoksa ondan ayrı birer varlık mıdır?” şeklindeki sualdir. Bu soru tevhit ilkesinin korunması ve Allah'a nispet edilen sıfatların anlamlandırılması açısından önemlidir. Çünkü sıfatların yorumlanış biçimi, Tanrı tasavvurunun mahiyetini ve teolojik sistemi etkiler.

Kur'an-ı Kerîm'de Allah'ın hem aşkın hem de fiilî olarak mahlukatla ilişkili yönlerini bildiren ayetlerin bulunması, kelâmcıları bu iki yön arasındaki ilişkiyi rasyonel bir bütünlük içinde açıklama arayışına sevk etmiştir. “*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur*”² ayeti mutlak tenzihi vurgularken, “*Allah her şeyi bilir*”³ ve “*Allah dilediğini yaratır*”⁴ ayetleri ilim, kudret ve irade gibi subûfî sıfatların olumlanmasını gerektirmiştir. Bu ikili yapı, Eş'ârî ve Mâtürîdî kelâmının sıfatlara dair teorilerinin omurgasını oluşturur.

Eş'ârî ekolü Allah'ın sıfatlarını zâta kâim, kadîm, hakikî sıfatlar olarak kabul ederek, bu sıfatların varlığın ilâhî kemal için zorunlu olduğunu savunur. Dolayısıyla da Eş'ârî'ye göre sıfatları reddetmek zâtın eksikliklerle vasıflanması demek anlamına gelir. Bu nedenle sıfatlar, zâttan ne tamamen ayrı ne de zâtın aynıdır.⁵

Mâtürîdî ekolü ise sıfatların kabulünde Eş'ârîlerle benzer olmakla birlikte, özellikle Allah'ın fiillerini açıklamada hikmet, irade, adalet ve akıl ilkesi etrafında daha güçlü bir rasyonel tutarlılık gözetir. Mâtürîdî'ye göre Allah'ın fiillerinde keyfiyet ve

¹ Cağfer Karadaş, “Mezhep-İsim Münasebeti ve Ehl-i Sünnet Topluluğuna Verilen İsimlere Dair Bir Değerlendirme”, *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi*, 5/3, (Aralık 2005) s.16.

² Şûrâ 42/11.

³ Nisâ 4/176.

⁴ Âl-i İmrân 3/47.

⁵ Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî, *el-İbâne an-Usûlu Ehl-i Sünnet*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010) s. 37.

abes yoktur. Her fiil ilâhî hikmetle uyumludur ve bu yönüyle Allah'ın iradesi mutlak olmakla birlikte hikmetten bağımsız değildir.⁶

Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî (ö.324/935) ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö.333/944), Allah'ın sıfatları konusunda müşterek bir tavır benimsemekle birlikte, yukarıda da zikrettiğimiz üzere sıfatların zât-fiil ilişkisindeki konumuna bakış açıları farklıdır. Eş'ârîler fiilî sıfatları çoğunlukla hâdis fiiller olarak görürken, Mâtürîdîler tekvîni ezeli bir fiilî sıfat olarak kabul eder ve bu kabul, sıfat teorisinin bütününe yön veren özgün bir yaklaşım oluşturur.⁷ Bu açıdan bakıldığında, Eş'ârî ve Mâtürîdî ekollerinin sıfat tasnifi sadece terminolojik bir ayrım değil, aynı zamanda ilâhî fiilleri, insan özgürlüğünü, kaderi, hikmeti ve ilâhî adaleti anlamaya yönelik daha geniş bir teolojik çevrenin de göstergesidir.

Sünnî kelâm geleneğinin bu iki ana ekolünün karşılaştırılması, sıfatların mahiyeti etrafındaki tartışmaların tarihsel gelişimini, rasyonel temellendirme biçimlerini ve naslarla kurulan ilişkiyi anlamayı mümkün kılmaktadır. Bu nedenle zâtî ve subûti sıfatların Eş'ârî ve Mâtürîdî düşüncedeki konumunun değerlendirilmesi, kelâm tarihi açısından olduğu kadar çağdaş ilâhiyat çalışmalarında da merkezi bir öneme sahip olmaya devam etmektedir.

1.2.1. Allah'ı Tanımının İmkânı: İsim ve Sıfatlar

İlahî bir yaratıcı fikri, insanlık tarihi boyunca her devirde gündemde olan bir mesele olmuştur. “Tanrı var mıdır, yok mudur? Evrenle ilişkisi nasıldır?” gibi sorularla bu yaratıcıya dair çıkarımlar elde edilmeye çalışılmıştır. Gerek gönderilen peygamberler, indirilen vahiyler gerekse de gösterilen mucizelerle Tanrı'nın varlığına dair delillendirmelere gidilmiştir. Bu sayede “Tanrı'yı bilmek mümkün müdür?” sorusuna cevap aranmaktadır.

Tanrı'nın var olup olmadığı, varsa onun mahiyetinin ne olduğu, mahiyetinin ya da zatının insanlar tarafından bilinip bilinemeyeceği, onunla iletişim kurulup kurulamayacağı⁸ gibi meseleler akılları kurcalayan hususlar olmuştur. Bu tasavvurların çeşitlenmesinin başlıca sebebi ise Tanrı kavramının gayb alemine ait bir mesele olmasından ötürüdür. Gözle görülemeyen, akıl ve duyularla izah edilemeyen bir yaratıcı fikri, farklı Tanrı tasavvurlarına kapı aralamıştır. Öyle ki ekseriyetle Tanrı'nın varlığında

⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınevi, 2022) s. 150.

⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, çev. Mehmet Erdoğan, ed. Yusuf Şevki Yavuz, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015) c. 1, s. 174.

⁸ Cihad Kısa, “Filozofların, Teologların ve Psikanalistlerin Tanrısı: Tanrı Kavramı ve Tanrı Tasavvuru”, *Turkish Studies* 10/10, (2015) s. 643.

ittifak eden onca insan yaşamasına rağmen bahsi geçen meselelerde ortak bir görüş sergilenememiştir.

Tanrı kavramı, Tanrı'yı bir zat olmak bakımından özsel sıfatlarla niteleyen Teistik dinler ile bu tür nitelermelere yer vermeyen Teistik olmayan dinler açısından farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Teistik düşüncede Tanrı eşi ve benzeri olmayan, her türlü noksan sıfatlardan münezze, kudretli bir varlık iken; Teistik olmayan dinlerde zikrettiğimiz bu sıfatların zıtları mümkün olabilmektedir.⁹

Bir inanca sahip olmak, bir şeye inanmayı ifade eder. Yani her inancın bir nesnesi vardır.¹⁰ Bu açıklamaya göre bir Teistin inancına konu olan şey Tanrı'nın var olduğu iken bir Ateist için durum tam tersidir. Ona göre inancın konusu, Tanrı'nın yokluğudur. Her iki durumda da varlığına ya da yokluğuna inanılacak bir nesne vardır.

Öte yandan kendilerini Deist olarak nitelendiren topluluklar ise Tanrı'yı sadece bir ilk neden olarak ileri süren, ona başkaca hiçbir nitelik, güç tanımayan kişilerdir.¹¹ Bu öğretiyeye göre Tanrı, evreni yaratma fiilinin ardından hiçbir müdahalede bulunmaz. Dolayısıyla da bu anlayış doğrudan Tanrı'nın kullarını hidayete erdirmek amacıyla gönderdiği peygamberleri ve vahyi reddeden bir bakış açısına sahiptir.

Deizm'in Tanrı düşüncesindeki bu aşkınlığa kıyasla Panteizm, Tanrı-alem ikililiğini ortadan kaldırarak O'nun alemdeki her şeyde tezahür ettiğini ileri sürerek içkin Tanrı anlayışlarını dışa vurmaktadır. Bu anlayış İslâm dinindeki vahdet-i vücûd anlayışıyla da benzerlik göstermektedir.¹²

Agnostikler ise bilginin ancak zihnimizin oluşturduğu güvенеbileceğimiz konularla sınırlı olduğunu öne süren, dolayısıyla da mutlak varlık, Tanrı varlığının özü, temeli, anlamı gibi fizik ötesi konuları bilemeyeceğimizi savunan, kısaca Tanrı'nın varlığı ya da yokluğunu bilemeyeceğimizi öne süren öğretiyeye denir.¹³ Bu düşünce sistemine göre Tanrı, Teistlerin ya da Ateistlerin kanıtlamaya çalıştıkları varlık veya yokluk atfedilebilecek bir varlık değildir. Dolayısıyla bu uğraşlara gerek yoktur.

Görüldüğü üzere tarih boyunca insanlar, Tanrı'yı tanımak gayesiyle giriştikleri araştırmalar neticesinde farklı inanç sistemleri geliştirmişlerdir. Bu tanıma gayesinin bir sonucu olarak Allah'ın isim ve sıfatlarına başvurulmuştur. Çünkü bizler O'nu isimleriyle anar, sıfatlarıyla tanırız. Merhametini, kudretini, işitmesini, görmesini bu sıfatlar üzerinden açıklarız. Ancak bu açıklamaları yaparken birtakım fikir ayrılıkları

⁹ Mehmet Sait Rençber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti, Kitâbiyât Yayınları*, Ankara: 2004, s. 8.

¹⁰ Mehmet Sait Rençber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, s. 18.

¹¹ Vahdetin Başçı, "Deizm Kavramı ve Ortaya Çıkardığı Problemler", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (Mart 2018), 22/1, 36.

¹² Hasan Tanrıverdi, "Vahdet-i Vücûd-Panteizm Karşılaştırması", *Dini Araştırmalar*, 15/40, (Haziran 2012) s. 82.

¹³ Tamer Yıldırım, "Ateizm Mi Agnostisizm Mi? Bertrand Russel'in Tercihî" *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, s.11, (Nisan 2011) s. 43.

olmuştur. Özellikle sıfatların sayısı, mahiyeti, sınırları ve zât ile ilişkisi gibi hususlar tartışılmalıdır. Yine de fikri münakaşalara rağmen Allah'ı tanımak için bizler O'nun sıfatlarından istifade ederiz.

1.2.2. Kelâmî Açıdan Sıfat Kavramı

Allah'ın sıfatları, İslâm düşüncesinin en temel tartışma alanlarından biri olup kelâm ilminin teşekkül sürecinde hem metodolojik hem de ontolojik açıdan belirleyici bir rol oynamıştır. “Sıfat” terimi, sözlükte nitelik, vasıf, özellik anlamlarına gelir ve genellikle bir varlığın zâtından ayrı olarak ona nispet edilen mâna için kullanılır.¹⁴ Kelâm ilminde ise sıfat, Allah'ın zâtına nispet edilen ve O'nun nasıl bir varlık olduğunu ifade eden nitelikleri belirlemek üzere kullanılan temel bir kavramdır. Bu yönüyle sıfat, yalnızca dilsel veya mantıksal bir kategori değil; doğrudan ulûhiyet tasavvurunu şekillendiren teolojik bir unsurdur.¹⁵

Sıfatlar, Allah'ın bilinmesini mümkün kılan en temel kategorilerden biridir.¹⁶ Bu nedenle sıfat meselesi hem epistemolojik hem de metafizik düzlemde tartışılmış, özellikle teşbih-tenzih dengesinin korunması bağlamında kritik önem taşımıştır. Kelâm açısından sıfatlar, yalnızca Allah hakkında konuşmayı mümkün kılan kavramlar değil; aynı zamanda bilginin imkânını sağlayan araçlardır. Zira Allah'ın zâtı hakkında doğrudan bir bilgiye ulaşmak mümkün olmadığından, insan aklı ilâhî hakikati sıfatlar üzerinden kavrar. Bu yönüyle sıfatlar, insan ile Tanrı arasında epistemolojik bir köprü işlevi görür.¹⁷ Ayrıca sıfat anlayışı, kader, irade, fiil, ahlâk ve sorumluluk gibi birçok kelâmî meselenin çözümünü doğrudan etkiler. Örneğin ilim ve irade sıfatlarının nasıl anlaşıldığı, insan fiillerinin yaratılması ve özgürlük problemi üzerinde belirleyici rol oynar. Dolayısıyla sıfat meselesi, kelâm sistematüğünde merkezî bir konuma sahiptir.¹⁸

Sıfat kavramı, İslâm düşüncesinde erken dönemden itibaren teşbih ile tenzih arasında denge kurma çabasının merkezinde yer almıştır. Bu bağlamda sıfatlar, bir yandan Allah'ın bilinmesini mümkün kılarken, diğer yandan O'nun mutlak aşkınlığını koruma işlevi görür.¹⁹ Kelâmî literatürde ise sıfat, çoğunlukla “zâta zâit olan ya da zâtle kâim bulunan mâna” şeklinde tanımlanmıştır. Ancak bu tanımın içeriği, ekollere göre

¹⁴ Seyyid Şerif Cürçânî, *Ta'rifât Tasavvuf Istılahları*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, Abdurrahman Acer, (Litera Yayıncılık, 2014) s. 98.

¹⁵ Fahreddin er-Râzî, *Kelâm'a Giriş*, çev. Hüseyin Atay, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları) s. 145.

¹⁶ W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, çev. Süleyman Ateş, (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1968) s. 10.

¹⁷ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, Ekim 2010) s. 97.

¹⁸ Mahmut Ay, “Kelâm'da Akıl-İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 52/1, (Nisan 2011) s. 54.

¹⁹ Ulvi Murat Kılavuz, *Allah'a İman*, (Bursa: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013) s. 68.

önemli farklılıklar göstermektedir. Özellikle sıfatların zâta aynılığı, zâta zâitliği ya da ne aynı ne gayrı oluşu gibi meseleler, kelâm tarihinde yoğun tartışmalara yol açmıştır.²⁰

1.2.3. Sıfatlar Meselesinde Görüş Ayrılıkları

Sıfat problemi, İslâm düşüncesinde esasen tevhîd ilkesinin korunması kaygısıyla gündeme gelmiştir. Kur'an-ı Kerîm'de Allah'a nispet edilen ilim, kudret, irade, kelâm gibi nitelikler, Müslüman düşünürleri bu niteliklerin ontolojik statüsünü açıklamaya sevk etmiştir. Bu noktada temel soru şu şekilde formüle edilmiştir:

“Allah'a nispet edilen sıfatlar, O'nun zâtının aynısı mıdır, yoksa zâttan ayrı varlıklar mıdır?”

Bu soruya verilen cevaplar, kelâm ekollerinin Tanrı tasavvurlarını belirgin biçimde ayırmıştır. Mu'tezile, Allah'ın birliğini mutlak anlamda koruma amacıyla sıfatları zâta özdeş kabul ederken; Ehl-i Sünnet kelâmcıları, sıfatların zâta indirgenmesini ilâhî fiillerin ve niteliklerin anlamsızlaştırılması olarak değerlendirmiştir.²¹ Bunun neticesinde de yüzyıllardır devam eden sıfat tartışması zuhur etmiştir.

Esasen sıfat tartışmalarının arka planında, Yunan felsefesinden gelen cevher-araz teorisinin ve mantıksal kategorilerin de etkisi bulunmaktadır. Kelâmcılar, bu felsefî araçları kullanmakla birlikte, nihai ölçüt olarak nakli esas almış ve sıfat meselesini vahiy merkezli bir çerçevede temellendirmeye çalışmışlardır.²²

Sıfat kavramı, antropomorfizm tehlikesi ve Tanrı'nın mutlak aşkınlığı arasındaki dengeyi koruma kaygısıyla yoğun şekilde tartışılmıştır. Mu'tezile, Allah'ın zâtıyla kâim ayrı sıfatları kabul etmenin çokluk gerektirdiğini ve bunun tevhîd ilkesine aykırı olduğunu savunarak sıfatları ya zâta özdeş saymış ya da tamamen nefyetmiştir. Buna karşılık Ehl-i Sünnet kelâmcıları, Allah'ın sıfatlarının ne zâttın tamamen aynısı ne de ondan ayrı bağımsız varlıklar olduğu anlayışını geliştirmiş, böylece “sıfatlar vardır fakat mahlûkatın niteliklerine benzemez” ilkesini temellendirmişlerdir.²³

Sıfatlar meselesinin Kur'an ve sünnet temeli de tartışmanın önemli bir yönünü oluşturur. Kur'an'da ve hadislerde Allah'ın ilim, kudret, hayat, irade, kelâm, semi', basar ve tekvîn gibi nitelikleri doğrudan veya dolaylı biçimde geçmektedir. Aynı

²⁰ İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-İrşâd İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. Faruk Sancar, Mehmet İlhan, Adnan Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022) s. 69.

²¹ Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *İslâm Mezhepleri (el-Milel ve'n-Nihal)*, trc. Mustafa Öz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005) s. 51-53.

²² W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, çev. Süleyman Ateş, (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1968) s. 97.

²³ Ebû Bekir Bâkılânî, *et-Temhîd fi'r-red alâ'l-mülhidîn ve'l-muattıla ve'r-Râfida ve'l-Havâric*, nşr. Richard J. McCarthy (Beirut: Dârü'l-Meşrik, 1957) s. 287

zamanda O'nun gazap etmesi, sevgisi, gelmesi, inmesi²⁴ gibi haberî sıfatlara da yer verilmektedir. Dolayısıyla sıfat tartışmaları aynı zamanda bir te'vil -teslimiyet, zahir-mecaz ve rivayet-akıl ilişkisi tartışmasıdır.

Kelâmcıların sıfatları sistematik biçimde tasnif etmeleri ise klasik dönemde olgunlaşmış bir tasniftir. Mâtürîdî, Fahreddîn er-Râzî (ö.606/1210), Teftâzânî (ö.792/1390) gibi âlimler sıfatları genellikle zâtî ve subûtî olmak üzere iki ana kategoride incelemişlerdir. Zâtî sıfatlar, Allah'ın varlığından ayrılması düşünülemeyen, O'nun tüm yaratılmışlardan mutlak surette farklılığını gösteren niteliklerdir. Subûtî sıfatlar ise, Allah'ı kemal ifade eden olumlu sıfatlarla tanıtan niteliklerdir. Bu ayırım, hem Allah'ın bilinemezliği ile bilinebilirliği arasındaki ilişkinin kurulmasına hem de tevhîd ilkesinin korunmasına hizmet eder.²⁵

Kelâm literatüründe sıfatların tartışılması yalnızca teorik bir mesele olmayıp aynı zamanda Tanrı-âlem ilişkisini açıklamada da temel rol oynar. Özellikle kudret ve irade sıfatları, insan fiilleri ve kader meselesiyle doğrudan ilişkili olduğundan, Ehl-i Sünnet-Mu'tezile kutuplaşmasının merkezinde yer alan unsurlardan olmuştur.²⁶ Kelâmcılar ayrıca kelâm ve tekvîn sıfatlarını tartışarak Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı ve Allah'ın fiillerinin ezeliyeti gibi konularda ekoller arası ayrışmalar geliştirmişlerdir. Bu sebeple sıfat meselesi, kelâm ilminin yalnızca metafizik bir başlığı değil, aynı zamanda itikadî doktrinin de omurgasını oluşturan kurucu tartışmaların merkezidir.

Sonuç olarak kelâmî açıdan sıfat kavramı, hem Allah'ın mutlak aşkınlığı ile insan idrakinin sınırları arasındaki dengeyi kurmaya yönelik metodolojik bir araç hem de İslâm düşüncesinde tevhîd ilkesinin teorik temellendirilmesinde kullanılan en önemli kavramsal çerçevelerden biridir. Bu nedenle sıfat teorisi, yalnızca tarihsel bir tartışma olmayıp günümüzde de Tanrı tasavvuru ve din dili tartışmalarının merkezinde yer almaya devam etmektedir.

²⁴ *Kur'an Yolu* (Erişim 12 Aralık 2025) Bakara 2/20, Nisâ 4/164, Hadîd 57/4.

²⁵ Sa'deddin Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid en-Nesefiyye*, trc. Talha Hakan Alp, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2016) s. 141.

²⁶ Bu yorum, Mâtürîdî'nin ilâhî sıfatlar ve insan fiilleri bağlamındaki yaklaşımına dayanmaktadır. Bkz. El-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, nşr. Topaloğlu-Aruç, Ankara: DİB Yayınları, 2003, ilgili bölümler.

2. EŞ'ÂRİLİK VE MÂTÜRÎDİLİĞİN İTTİFAK ETTİĞİ KONULAR

Ehl-i Sünnet akidesinin iki ana kolundan birisi olan Eş'ârîlik, Ebû'l Hasan el-Eş'ârî'nin fikirleri etrafında ortaya çıkmış ve hicri dördüncü asrın ortalarından itibaren kaynaklarda adından bağımsız bir dini yorum olarak bahsedilmeye başlanmış olan mezheptir.²⁷ Bu mezhep ana hatlarıyla bakıldığında nakil merkezli, Allah'ın sıfatlarının varlığını kabul eden, Allah'ın mutlak kudret ve iradesine vurgu yapan, teşbîh ve tecsîme karşı çıkan bir mahiyettedir. Bu zikredilen özellikler Eş'ârî'nin Allah'ın zâtı ile ilgili konularda ihtiyatlı bir tutum gösterdiğinin kanıtıdır.

Eş'ârî'nin titizlikle yaklaştığı husus ise Allah'ın sıfatları meselesidir. Bu mesele onun Tanrı'nın aşkınlığını koruma kaygısıyla şekillenen temel bir problemdir. Eş'ârî düşünce, bir yandan nasslarda açıkça yer alan ilâhî sıfatları kabul ederken diğer yandan bu sıfatların mahiyeti hakkında aklî belirlemelere gitmenin teşbîh ve tecsîm riskini doğurabileceğini savunur. Bu nedenle Eş'ârîlikte sıfatlar meselesi, titizlikle ele alınmıştır.

Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî, Mu'tezile'den ayrılışından sonra geliştirdiği kelâm sisteminde, Allah'ın sıfatlarını zâtıyla özdeş kabul eden yaklaşımları reddetmiş; ancak bu sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği konusunda sınırlandırıcı bir yöntem benimsemiştir.²⁸ Bu yönüyle Eş'ârîlik, ne sıfatları tamamen iptal eden ta'tilci yaklaşımlara ne de sıfatları beşerî niteliklerle açıklayan teşbîhçi anlayışlara yakın durmuştur. O, bu meselede temkinli davranmıştır.

Eş'ârî, zât-sıfat ilişkisine dair tartışmaların tarihsel olarak Cehmiyye, Hariciyye ve Mu'tezile'nin bu konuda ileri sürdükleri görüşlerle birlikte gündeme geldiğini belirtmektedir. Ona göre bu fırkalar sahneye çıkmadan önce, Allah'ın ilim sıfatına sahip olduğu ve bu sıfatın mahlûkattan önce mevcut bulunduğu hususunda Müslümanlar arasında genel bir mutabakat söz konusuydu. Ancak Cehmiyye, Hariciyye ve Mu'tezile'nin konuya dair farklı yaklaşımlar geliştirmeleri, Ehl-i Sünnet ile aralarında ciddi ilmî tartışmaların doğmasına yol açmıştır.²⁹ Bu tartışmalar neticesinde mezhepler arasında büyük çaplı tartışmalara sebebiyet verecek kutuplaşmalar oluşmuştur.

²⁷ Ümüt Toru, "Teşekkül Sürecinde Diğer Mezhep Mensuplarının İmam Eş'ârî ve Eş'ârîlik Algısı" *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 12/1, (Haziran 2019), s. 46-47.

²⁸ Bu yorum, Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî'nin Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra ilâhî sıfatları kabul edip mahiyeti konusunda tefviz esasına dayanan yaklaşımına dayanmaktadır. Bkz. El-Eş'ârî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990) ilgili yerler.

²⁹ Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî, *el-İbâne*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010) s. 71-72.

Eş'ârî kelâmcılar, Allah'ın zâtına bağlı ve O'nunla birlikte kadîm olan birtakım sıfatların bulunduğunu kabul ederler. Bu çerçevede Allah, ilim sıfatı sayesinde âlim, kudret sıfatı sayesinde kâdir, hayat sıfatı sayesinde hayy ve irade sıfatı ile mürîd olarak nitelendirilir; diğer sıfatlar da aynı ilkesel yapı içinde değerlendirilir. Eş'ârîlere göre sıfatlar, zâta eklenen anlamlar ifade eder; ancak bu anlamlar birbirinin yerine kullanılabilen eşanlamlı lafızlar değildir. Nitekim bir insanın öz varlığına bağlı, ondan ayrı fakat birbirinden farklı birtakım sıfatlar olmaksızın fiilî varlığının düşünülmemesi gibi, ilâhî zâtın varlığı da zâta taalluk eden ve ondan ayrışan sıfatlar olmaksızın tasavvur edilemez. Yani Eş'ârî düşüncede *sıfatlar; zâtın aynısı olmadığı gibi zâttan kopuk da değildir* görüşü, zât ve sıfatların birbirinden kopuk olmaksızın ezeli olduğu tezini destekler niteliktedir. Çünkü sıfat, zâttan ayrı ve kendi başına var olan bağımsız bir öz değildir.³⁰

Eş'ârî düşüncede Allah'ın sıfatlarının varlığı, öncelikle naklî deliller ile temellendirilir. Kur'an-ı Kerîm'de Allah'a nispet edilen ilim, kudret, irade, kelâm gibi sıfatlar, bu sıfatların hakiki anlamda mevcut olduğunun delili olarak kabul edilir. Ancak bu kabul, sıfatların mahiyetine dair ayrıntılı açıklamaları zorunlu kılmaz. Aksine Eş'ârî kelâm, ilâhî sıfatların varlığını kabul etmenin yeterli olduğunu; bu sıfatların “nasıl” olduğuna dair soruların insan aklının sınırlarını aşacağını savunur.³¹ Bu yaklaşım, Eş'ârî kelâmın epistemolojik sınır bilincini yansıtır. Allah'ın zâtı gibi sıfatları da insan idrakinin kuşatamayacağı bir alana ait görülür. Bu görüşü şu şekilde açıklamak mümkündür:

“Allah'ın öz varlığı üzerine ilave, zâtı ile var olan kadîm sıfatları vardır. Onlara göre sıfatlar, zât üzerine ilave manaları gösterir fakat bunlar eş anlamlı lafızlar değildir. Eş'ârîlere göre sıfatlar, zâtın aynısı değildir. Bu görüş Mu'tezile'nin görüşüdür.”³²

İmam Eş'ârî, *Risaletün ila Ehli's-Sağr*³³ isimli eserinde sıfatları zâtî (nefsî) ve fiilî olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Zâtî sıfatlar, subuti sıfatlar olarak da zikredilmekle birlikte hayat, kudret, ilim, kelâm, sem', basar, irade olmak üzere yedi tanedir.³⁴ Bu sıfatlar kadimdirler. Çünkü kadim olmazlarsa hâdis olurlar. Eğer hadis olurlarsa da şu üç şıktan biri olur; ya zâtında var (ihdas) olur, bu durum O'nu mahallen li'l-havâdis (oluşumların yeri) yapar. Bu ise muhaldir. Ya da başka bir mahalde ihdas olur, bu da

³⁰ Sa'düddîn Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, Haz.Süleyman Uludağ, 5. Baskı, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010) s. 130-135.

³¹ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, (İstanbul: Damla Yayınları, 2013) s. 158.

³² Furat Akdemir, “İslâm Düşüncesinde Allah'ın Sıfatlarını Anlama Sorunu”, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 9/2, (Haziran 2020) s. 1583.

³³ Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî, *Risaletün ila Ehli's-Sağr*; şrh. Murtazâ el-Dağîstânî, (Dağıstan: Maruf Yayınevi, 2024) ss. 101-240.

³⁴ Vezir Harman, “Tarihsel Süreç Açısından Erken Dönemde ve Eş'ârî Kelâm Sisteminde İlâhî Sıfatların Tasnifi”, İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dergisi, 10/1, (Nisan 2025) s. 106.

muhaldir. Çünkü ihdas olduğu mahallin onunla birlikte vasıflanmasını gerekli kılar. Veyahut hiçbir mahalde ihdas olmaz, bu ise akıl dışıdır. Bunlar haricindeki tüm fiilî sıfatlar ise hâdistir.³⁵ Bu görüş hem Allah'ın ezeliğini muhafaza etmeyi hem de fiillerin yaratılmışlığı ilkesini temellendirmeyi amaçlayan bir yaklaşımdır.

Mâtürîdîlik, sünnî kelâm geleneğinin iki ana kolundan biri olarak Allah'ın sıfatlarını hem aklî hem de naklî temellere dayanarak sistemli bir şekilde ele almıştır. Mâtürîdî düşüncede Allah'ın sıfatları, ilâhî zâtın aşkınlığını zedelemekten O'nun bilinebilirliğini mümkün kılan zorunlu unsurlar olarak ele alınır. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Allah'ın varlığı yalnızca kabul edilmekle kalmaz; O'nun ilim, kudret ve irade sahibi bir varlık olduğu da aklî ve naklî delillerle temellendirilmektedir. Bu nedenle sıfatlar, Mâtürîdî kelâmında tâli bir konu değil, tevhîd anlayışının tamamlayıcı bir parçasıdır.³⁶ Mâtürîdî, sıfatları reddeden veya onları zâtla tamamen özdeşleştiren yaklaşımların, Allah tasavvurunu işlevsiz hale getirdiğini savunur. Ona göre sıfatların inkârı, Allah'ı “bilinemez” bir varlığa indirgerken; sıfatları zâttan tamamen bağımsız kabul etmek ise çokluk problemine yol açar. Bu sebeple Mâtürîdî, orta yolu benimseyerek sıfatların zâtla kâim, ancak zâttan ayrı müstakil varlıklar olmadığını vurgular.³⁷ Buna göre Mâtürîdî düşünce, bir yandan ilâhî zâtın mutlak aşkınlığını vurgulayan tenzih ilkesini esas almış, diğer yandan Allah'ın sıfatlarının gerçekliğini kabul ederek O'nun bilinebilirliğini de muhafaza etmeyi hedeflemiştir.

Mâtürîdî kelâmının kurucusu olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Allah'ın sıfatları meselesini temellendirirken aklı bağımsız bir bilgi kaynağı olarak değerlendirmiş; ancak aklı vahiyden tamamen kopuk bir otorite haline de getirmemiştir. Ona göre insan aklı Allah'ın varlığını, birliğini ve bazı temel niteliklerini kavramaya yetkilidir. Bununla birlikte ilâhî sıfatların detayları ve mahiyetleri konusunda nihai bilgi kaynağı vahiydir.³⁸

Mâtürîdî düşüncede sıfat anlayışı, insanın fiilleri ve ahlâkî sorumluluğu ile doğrudan ilişkilidir. İlâhî ilim ve irade sıfatlarının varlığı, insan fiillerini zorunlu kılmaz. Aksine Mâtürîdî, Allah'ın ilminin insanın tercihlerini kuşattığını; fakat bu tercihlere zorlayıcı bir etkide bulunmadığını savunur.³⁹ Bu yaklaşım, Mâtürîdî kelâmında insanın sorumluluğunu temellendiren ana dayanaklardan biridir. Allah'ın kudret ve irade sahibi olması, insanın özgürlüğünü ortadan kaldırmaz; bilakis insan fiillerinin ahlâkî değer

³⁵ Mehmet Keskin, *İmâm Eş'ârî ve Eş'ârilik* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013) s. 230.

³⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınevi, 2022) s. 58.

³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 61-62.

³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 45-60.

³⁹ Yasir Qadhi, “Mâtürîdî ve Eş'ârî Kelâmında Kader”, *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998) s. 176.

taşımasını mümkün kılar. Dolayısıyla sıfat anlayışı, Mâtürîdî sistemde yalnızca teorik değil, pratik ve ahlâkî sonuçlar doğuran bir yapı arz eder.

Mâtürîdî düşüncede Allah'ın sıfatları, ne Mu'tezile'de olduğu gibi tamamen zâtlâ özdeş kabul edilir ne de bazı literalist yaklaşımlarda görüldüğü üzere zâttan bağımsız unsurlar şeklinde ele alınır. Sıfatlar, Allah'ın zâtıyla birlikte düşünülen, O'nun kemalini ifade eden mâna kategorileridir. Bu anlayış, Mâtürîdî'nin tevhîd ilkesini koruma konusundaki hassasiyetini açık biçimde ortaya koyar. Mâtürîdî, sıfatları kabul etmenin zorunlu olduğunu savunurken, bu sıfatların mahiyetine dair spekülâtif yorumlardan bilinçli biçimde kaçınır. Ona göre sıfatların hakikat değeri taşıdıkları bilinir; ancak nasıl oldukları bilinemez. Bu yaklaşım, teşbîh ve tecsîm tehlikesine karşı güçlü bir kelâmî güvenlik alanı oluşturur.⁴⁰

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın zâtı, ezeli ve ebedidir; O her türlü eksikliklerden münezzehtir. İlâhî sıfatlar ise, zâtının ne aynıdır ne gayridir. Sıfatlar, zâtın dışında bağımsız olarak değerlendirilmelidir. Bu sıfatlar da zâtı gibi ezeli ve ebedidir.⁴¹ Mâtürîdî'nin bu tutumu, Mu'tezile'nin sıfatların bağımsız ontolojik varlıklarını reddeden yaklaşımına karşıdır. Ayrıca Müşebbihe ve Mücessime gibi Allah'ı maddi varlıklar cinsinden tanımlamaya çalışan grupların yorumlarına birer cevap niteliğindedir.

Genel anlamda Mâtürîdî ve onun yolundan gidenler Eş'ârî'nin sıfatlar meselesindeki tavrına ortak olsa da teferruata girince ince detaylarda onlardan ayrıldıkları görülecektir.

İslâm düşünce tarihinde Ehl-i Sünnet kelâmının iki ana kolunu oluşturan Eş'ârîlik ve Mâtürîdîlik, çoğu zaman aralarındaki görüş farklılıkları üzerinden ele alınmakla birlikte gerçekte önemli ölçüde ortak kelâmî ilkelere sahiptir. Bu iki mezhep, itikadî esasları savunma, Sünnî inancı temellendirme ve dinî metinleri rasyonel bir çerçevede açıklama amacı bakımından büyük ölçüde örtüşmektedir.

Eş'ârîlik ve Mâtürîdîlik, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat anlayışının kelâmî temsilcileri olarak ortaya çıkmıştır. Her iki mezhep de inanç esaslarının belirlenmesinde Kur'an-ı Kerîm, sahih hadisler, sahabe görüşleri ve ümmetin icmasını esas almıştır. Bu yönleriyle, hem nassları aklî yorumlara feda eden aşırı rasyonalist yaklaşımlardan hem de aklî düşünceyi tamamen dışlayan literalist eğilimlerden uzak durmuşlardır.

⁴⁰ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012) s. 142.

⁴¹Furat Akdemir, "İslâm Düşüncesinde Allah'ın Sıfatlarını Anlama Sorunu", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 9/2, (Haziran 2020), s. 1602.

Her iki mezhebin de temel amacı İslâm toplumunda ortaya çıkan itikadî ihtilafların ümmet birliğini zedelemesini engellemek ve ortak bir inanç zemini oluşturmaktır. Bu bağlamda Eş'ârîlik ve Mâtürîdîlik, Sünnî çoğunluğun itikadî referans çerçevesini belirlemiş ve tarih boyunca geniş bir kabul görmüştür. Ayrıca erken dönem İslâm toplumunda ortaya çıkan teşbihçi eğilimlere karşı hem nassları hem de aklî muhakemeyi kullanarak Sünnî inancı savunmuşlardır. Bu durum bu iki ekolü salt teorik mezhepler olmaktan çıkarıp toplumsal karşılığı olan itikadî gelenekler haline getirmiştir.⁴² Bunun en önemli nedenlerinden birisi de her iki ekolün de kelâm ilmini meşru bir savunma yöntemi olarak kullanmalarındır. Bu ilim sayesinde karşıt görüşlü akımlara karşı hak olanı savunmak kolaylaşmaktadır. Bu yönüyle Eş'ârîlik ve Mâtürîdîlik, İslâm düşüncesinde sistematik teolojinin kurumsallaşmasına önemli katkılar sağlamıştır.

Eş'ârîlik ve Mâtürîdîlik, Allah'ın varlığı ve birliğinin ispatında aklî istidlalin meşruiyeti konusunda ortak bir kelâmî çizgi benimsemiştir. Her iki mezhepte, iman esaslarının yalnızca nakle dayalı kör bir kabule değil; aynı zamanda aklın idrak kapasitesiyle temellendirilmesi gerektiğini savunmuştur. Ancak akıl, Allah'ın zâtının mahiyetini bilemez. Çünkü O'nun zâtının nasıl olduğu konusu aklın idrak sınırları dışındadır. Bu yaklaşım, teşbîh ve tecsîmden kaçınma konusunda ortak bir hassasiyetin varlığına işaret eder ve Ehl-i Sünnet kelâmının Mu'tezile karşısında geliştirdiği en önemli metodolojik açılımlardan biri olarak değerlendirilir.⁴³

Bu iki ekol, akli bağımsız bir vahiy alternatifi olarak değil; Allah'ın varlığını ve birliğini kavramaya elverişli doğal bir yeti olarak görmüşlerdir. Bu noktada her iki mezhepte aklın işlevini kabul etmekle birlikte, onun sınırlarını vahyin belirlediği hususunda ittifak etmişlerdir. Bu yaklaşım, aklın tamamen dışlandığı Selefî tutum ile aklın mutlaklaştırıldığı Mu'tezilî anlayış arasında dengeleyici bir orta yol niteliği taşır.

Her iki mezhebin Allah'ın varlığının ispatında kullandığı delil ise hudûs delilidir. Eş'ârî literatürde hudûs delili daha çok cevher-araz teorisi üzerinden temellendirilirken, Mâtürîdî gelenekte bu delil daha sade ve doğrudan bir akıl yürütmeyle ele alınmıştır. Ancak yöntem farkına rağmen sonuç aynıdır: Âlem ezeli değildir ve varlığı zorunlu olan bir varlık tarafından yaratılmıştır.⁴⁴

Eş'ârîlik ve Mâtürîdîlik, Allah'ın sıfatlarını inkâr eden yaklaşımlara karşı ortak tepki geliştirmişlerdir. Buna göre Allah'ın sıfatları temel inanç unsurları arasında yer

⁴² Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, (İstanbul: Damla Yayınları, 2013) s. 91-95.

⁴³ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 102-105.

⁴⁴ Sabine Schmidtke, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, çev. Ulvi Murat Kılavuz, (İstanbul: Küre Yayınları, 2026) s. 85-88.

alır. Bu sıfatlar ilâhî kemali ifade ettiği için inkâr edilemez. Bu sıfatlar Allah'ın zâtından ayrı varlıklar olmadığı, zâtla kâim olduğu anlayışı her iki ekolde de korunmuştur. Bu durum, çokluk vehmini önlemeye yönelik ortak bir teolojik kaygıyı yansıtmaktadır. Yani her iki mezhep de sıfatların hakiki olduğunu kabul etmekle birlikte, Allah'ın yaratılmışlara benzetilmemesi gerektiği hususunda titizlik göstermiştir. Dolayısıyla Allah'ı yaratılmışlara benzeten anlayışlara karşı açık bir tavır almıştır. Haberî sıfatlar konusunda yöntem farklılıkları bulunsa da Allah'ın cisim, mekân veya zamanla kayıtlı olduğu düşüncesi kesin biçimde reddedilmiştir.⁴⁵ Her iki ekol de Allah'ın aşkınlığını korumayı temel ilke olarak benimsemişlerdir. Bu bağlamda, nasslarda geçen teşbîh ihtimali taşıyan ifadelerin ilâhî kemale uygun şekilde anlaşılması gerektiği hususunda ortak bir bilinç mevcuttur.

Bu iki ekol için de peygamberlik müessesesi, ilâhî rehberliğin zorunlu bir sonucu olarak görülür. Peygamberlerin doğruluğu, güvenilirliği ve masumiyeti konusunda hemfikirdirler. Vahyin insan aklını aşan konularda yol gösterici olduğu ve dinî bilginin vazgeçilmez bir kaynağı olduğu kabul edilir. Bu noktada her iki ekol de vahyi, akli dışlayan değil; onu tamamlayan bir unsur olarak değerlendirir.

Eş'ârîler ve Mâtürîdîler, insanın dini yükümlülük taşıyan bir varlık olduğu konusunda hemfikirdir. İnsan fiillerinin sonuçlarından sorumlu tutulması ilâhî adaletin bir gereği olarak kabul edilir.⁴⁶ Çünkü insan akli ile doğru ve yanlış idrak edebilecek kapasiteye sahiptir.

Her iki ekol de Kur'an-ı Kerîm ve sünneti nihai otorite olarak kabul ederken, akli bu metinleri anlamada ve savunmada kullanılan meşru bir araç olarak değerlendirmiştir. Buna göre akıl, vahyin alternatifini değil onun yorumlayıcı tamamlayıcısıdır. Akıl da kelâm ilminin vasıtası olduğu için bu ilmi zaruret olarak temellendirmişlerdir. Çünkü onlara göre kelâm, inancı sorgulamak için değil; onu korumak ve temellendirmek için kullanılmaktadır. İnancın korunması adına da itikadî meselelerde ümmetin bütünlüğünü korumak esas alınmış, mezhebî ihtilaflardan uzak durulmaya çalışılmıştır. Bunun sebebi ise, mezhep farklılıklarının dinin özünü ilişkili bir mesele olmadığı anlayışıdır. Bu anlayış, Sünnî geleneğin yüzyıllardır ayırışmadan varlığını sürdürebilmesinin temel sebebidir. Dolayısıyla Mâtürîdîlik ve Eş'ârîlik, aynı teolojik hedefi farklı yöntemlerle gerçekleştiren iki tamamlayıcı gelenektir. Ortak inanç ilkeleriyle birlikte bu iki mezhep Ehl-i Sünnet dünyasının vazgeçilmez yapı taşları haline gelmişlerdir.

⁴⁵ İlyas Çelebi, “*Sıfat*”, (Erişim: 28.10.2025).

⁴⁶ Mustafa Sinanoğlu, “*İman*”, (Erişim: 28.10.2025).

2.1. Zâtî Sıfatlara Yaklaşım

Tenzihî, selbî sıfatlar olarak da nitelendirilen zâtî sıfatlar, Allah Teâlâ'nın zâtına layık olmayan mânâları ve nitelikleri ondan nefyeden sıfatlardır.⁴⁷ Tanımdan da anlaşılacağı üzere bu sıfatlar Allah'a yöneltilebilecek her türlü olumsuzluk ya da eksikliklerden tenzih eden ve bizler gibi yaratılmışlardan onu ayıran sıfatlardır. Bu sıfatlar sayesinde bizler onun sonsuz kudretini vurgulamış olmakla kalmayız. Ayrıca noksan sıfatları da O'ndan men ederiz.

Eş'ârî ve Eş'ârilere göre zâtî sıfatlar, Allah'ın ezelden beri mevsuf olduğu, sonsuza dek mevsuf olmaya devam edeceği ve Allah'ın onların zıddıyla vasıflanmasının mümkün olmadığı sıfatlardır. Bu sıfatlar zâtî ve ezelîdir.⁴⁸ Bu sıfatlar, O'nun zâtına özgü, varlığı zorunlu ve yaratılmışlardan mutlak biçimde farklı olan nitelikler olarak kabul edilir.

Eş'ârî, Allah'ın zâtî hakkında konuşurken teşbîh ve tecsîme düşme riskini esas problem olarak görmüş; bu nedenle zâtî sıfatların varlığını kabul etmekle birlikte, bu sıfatların mahiyeti hakkında detaylı aklî açıklamalardan kaçınmayı ilkesel bir tutum hâline getirmiştir.⁴⁹ Böylelikle Allah'ın zâtına karşı temkinli bir yaklaşım sergilemiştir.

Eş'ârî kelamcıları, zâtî sıfatları Allah'ın ne aynı ne de gayrıdır şeklinde tanımlamışlardır. Bu tanıma ise, on sayısının bir sayısı ile olan ilişkisi örneğinden yola çıkarak temellendirmeye çalışmışlardır. Bu örneğe göre on rakamının içinde var olan bir rakamı, on sayısının ne aynıdır ne gayrıdır. Çünkü bir rakamı on sayısının içindedir. Ancak müstakil bir yapısı da mevcuttur.⁵⁰ Bu sayının içinde olması onun tamamen aynı olduğu anlamına gelmez. Onun da bütünü bir parçası olarak bireysel niteliği vardır.

İmam Eş'ârî'nin, zâtî sıfatları tespitinde kullandığı ilkeleri iki kısımda ele alabiliriz. Bunlardan ilki, Allah'ın zıtlarıyla vasıflanabildiği sıfatlar fiilî, zıtlarıyla vasıflanamadığı sıfatlar zâtîdir. İkincisi ise, Allah'ın zıtlarına kâdir olmakla vasıflandığı sıfatlar fiilî, zıtlarına kadir olmakla vasıflanmadığı sıfatlar zâtîdir. Birinci ilkeye göre, Allah zâtî bir sıfat olan âlimin zıddı kabul edilen cahillikle nitelendirilemez iken, ikinci ilkeye göre ise âlimin zıttı olan cehalete kadir olmakla vasıflanamaz.

Eş'ârî, zâtî sıfatlarla ilgili “bir mana hayat sahibi olan bir zâttan nefyedildiği takdirde o manayla aynı cinsten olmayan zıt bir sıfatın nefyedilen kimsede bulunacağı

⁴⁷ Süleyman Ertuğrul, Mehmet Yusuf Haklı, “Bursevî'nin Tefsirinde Allah'ın Zâtî Sıfatları”, *Dicle İlahiyât Dergisi*, 27/ 2, s. 156-172.

⁴⁸ Mehmet Keskin, *İmâm Eş'ârî ve Eş'ârilik*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013) s. 199.

⁴⁹ Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî, *el-İbâne an-Usûlu Ehl-i Sünnet*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010) s. 9-11.

⁵⁰ Mehmet Fadıl Ünsal, “Felsefî ve Kelâmî Argümanlarıyla Zât-Sıfat Tartışması”, *Dicle İlahiyât Dergisi*, 25/2, (Ocak 2023), s. 329.

zorunlu olarak düşünülüyorsa bu mana zâtî sıfattır” der. Eş’ârî’nin burada cinsten kastettiği şey sıfatın varlıkla veya yoklukla ilgili olmasıdır. Kısacası zâtî sıfatlar varlık cinsinden iken zâtî sıfatların zıtları yokluk cinsindedir. Örneğin, kelâm ve irade varlık cinsinden iken; dilsizlik ve mecburiyet yokluk cinsindedir.⁵¹ Dolayısıyla zâtî sıfatların zıtları Allah’a izafe edilemez. Bu sıfatların bulunmaması Allah adına eksiklik niteleyeceğinden ötürü, yokluklarının düşünülmesi muhaldir.

Mâtürîdî kelâm ekolünün kurucusu olan İmâm Mâtürîdî ise, zâtî sıfatların Allah’ın varlığının zorunlu ve ezeli nitelikleri olduğunu ifade etmiştir. Bu sıfatlar, Allah’ın zâtının kemalini ve mutlaklığını korumaya yöneliktir. Mâtürîdî’ye göre zâtî sıfatların her biri, tevhîd ilkesinin anlaşılması ve korunması açısından vazgeçilmezdir.⁵² Bu sıfatlar Allah’ın ne olmadığını ve varlığının hangi temel ilkeler üzerine kurulu olduğunu ortaya koyar. Mâtürîdî’ye göre zâtî sıfatlar, ilâhî zâtın kemalini ve mutlaklığını koruma işlevi görür ve bunların yokluğu tasavvur edilemez.⁵³ Zâtî sıfatların inkâr edilmesini, Allah’ın varlığını anlamsızlaştıran bir yaklaşım olarak değerlendirir. Ona göre bu sıfatlar, Allah’ı mümkün ve sonlu varlıklardan ayıran temel ontolojik ölçütlerdir. Bu nedenle zâtî sıfatlar, kelâm ilminde yalnızca teorik bir sınıflandırma aracı olarak değil, tevhîd ilkesinin korunmasını temin eden ontolojik bir çerçeve olarak değerlendirilir. Mâtürîdî, Allah’ın zâtını mümkün varlıkların özelliklerinden ayıran bu sıfatların, ilâhî varlığın anlaşılmasında zorunlu bir işlev gördüğünü açık bir biçimde vurgular. Zira bu sıfatlar olmaksızın Allah ile mahlûk arasındaki ayırım bulanıklaşmakta, bu durum ise teşbîh ve tecsîm gibi kelâmî problemlere kapı aralamaktadır.⁵⁴

Mâtürîdî’ye göre zâtî sıfatlar, Allah’ın zâtına eklenen haricî unsurlar değildir; aksine ilâhî zâtın zorunlu niteliklerini ifade eden kavramsal göstergelerdir. Bu yaklaşım, Mu’tezile’nin sıfatları tamamen zâtla özdeşleştiren tutumundan ayrıldığı gibi, sıfatları zâtan bağımsız varlıklar gibi ele alan anlayışlardan da bilinçli bir kopuşu temsil eder.⁵⁵ Ayrıca Mâtürîdî, zâtî sıfatların aklî delillerle temellendirilebileceğini kabul etmekle birlikte, bu sıfatların mahiyetine dair spekülâtif tartışmalardan kaçınılması gerektiğini belirtir. Ona göre insan aklı, Allah’ın varlığının zorunluluğunu ve temel niteliklerini kavrayabilir; ancak bu niteliklerin nasıl olduğu konusunda sınırlarını bilmek zorundadır. Bu yaklaşım, Mâtürîdî kelâmında tenzih ilkesinin epistemolojik temeli olarak

⁵¹ Ziya Erdiç, “Teşekkül Dönemi Kelâm Kaynaklarında Zâtî Sıfatların Tespiti ve Sayısı”, IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (Kütahya, 2015), c.4, s. 103.

⁵² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınevi, 2022) s. 70.

⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 68-71.

⁵⁴ Mevlüt Özler, “Ehl-i Sünnet”, *Kelâm El Kitabı*, Ed. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), s. 95-97.

⁵⁵ İlyas Çelebi, “*Sıfat*”, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2009) c.37 s. 99-101.

değerlendirilebilir.⁵⁶ Bu bağlamda zâfî sıfatlar, Mâtürîdî düşüncede yalnızca Tanrı tasavvurunu şekillendiren kavramlar değil; aynı zamanda kelâm ilminde bilgi, iman ve sorumluluk anlayışının üzerine inşa edildiği temel referans noktalarıdır. İlâhî zâtın mutlaklığı ve aşkınlığı, ancak bu sıfatların doğru şekilde anlaşılmasıyla korunabilir.⁵⁷

Mâtürîdî, Allah'ın zâfî sıfatları meselesini ele alırken özellikle akıl-nakil dengesi, tevhidin korunması ve tenzih ilkesinin muhafazası üzerinde titizlikle durmuştur. O, bir yandan Allah'ın zâtını mahlûkata benzetilebilecek her türlü teşbih anlayışını reddederken, diğer yandan ilâhî zâtın zorunlu niteliklerini inkâr eden aşırı ta'til eğilimlerine karşı çıkmıştır.⁵⁸

Zâfî sıfat meselesi sadece teorik bir sıfat tartışması olmayıp aynı zamanda Allah-âlem ilişkisini ve ulûhiyet tasavvurunu doğrudan belirleyen ontolojik bir problem alanıdır. Allah'ın varlığının zorunlu, ezeli ve ebedî olması; zâtında ve sıfatlarında bir ve benzersiz bulunması; yaratılmış hiçbir varlığa benzememesi ve varlığı için başkasına muhtaç olmaması gibi ilkeler, ilâhî varlığın aşkın karakterini ortaya koymaktadır.⁵⁹

Bu bölümde Mâtürîdî'nin zâfî sıfat anlayışı sistematik bir bütünlük içerisinde ele alınacaktır.

2.1.1. Vücûd (Sıfat-ı Nefsi)

Lügatte “varlık, var olmak, bulunmak” anlamındaki vücûd kelimesi, felsefî bir kavram olarak “bir şeyin zihinde ve zihin dışında gerçek varlığa sahip olmasıdır. Dinî bir terim olarak ise bu kavram, Allah'ın zihninin dışında gerçekliğinin bulunduğu ve varlığı zorunlu olan bir varlık şeklinde tanımlanır.⁶⁰ Vücûd Allah'ın var olması demektir. O'nun varlığı zâtından dolayı olup, başka bir illete muhtaç olmamıştır. Ne ezelde ne de ebedde yokluğu kabul eder. Çünkü bu âlem her şeyiyle O'na muhtaçtır. Âlemin kendisine muhtaç olduğu Allah'ın varlığı vâciptir, aklen zorunludur.⁶¹

Bu sıfat “Sıfat-ı Nefsiye” olarak da isimlendirilmektedir. Bunun sebebi ise Allah'ın zâtının doğrudan kendisine delalet etmesinden ötürüdür.⁶² Bu nedenle vücûd, ilâhî sıfatların arasında çatı vazifesi görmektedir. Bu sıfatla birlikte Yüce Allah'ın

⁵⁶ Hanifî Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012) s. 148-150.

⁵⁷ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, (İstanbul: Damla Yayınları, 2013) s. 42-44.

⁵⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınevi, 2022) ss. 50-60.

⁵⁹ Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Tabîrâtü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, nşr. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010) c.1, ss. 158-165.

⁶⁰ Mustafa Yalçinkaya, “İlâhî Sıfatlar”, *Sistematik Yaklaşımla Kelâm Araştırmaları*, ed. Ekrem Uysal, (İstanbul: KLM Yayınları, 2022), s. 163.

⁶¹ Mevlüt Özler, “Ehl-i Sünnet”, *Kelâm El Kitabı*, Ed. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), s. 226.

⁶² Mustafa Yalçinkaya, *İlâhî Sıfatlar*, ss. 160-183.

varlığı kabul edilmiş olacağından diğer sıfatlar onu destekleyici konumda bulunacaktır.⁶³

Ancak vücûd'un sıfat olup olmadığı konusu ihtilaflıdır. Kelamcıların ekseriyeti vücudu zât üzerine zâit bir sıfat olarak yorumlar. Ancak İmam Eş'ârî ve Cüveynî bu sıfatın zât üzerine zâit olmayıp zâtın aynı olduğunu, yani zâtın bizzât kendisi olduğu düşüncesindedirler. Ayrıca Eş'ârî kelâmında Allah'ın varlığı (vücûd), zâti sıfatların en temeli olarak kabul edilir. Zira bütün diğer sıfatlar, Allah'ın varlığına dayanır ve O'nun mevcut oluşunu zorunlu kılar. Eş'ârî'ye göre Allah'ın varlığı mümkün değil, zorunludur. Bu zorunluluk, Allah'ın varlığının başka bir varlığa veya sebebe bağlı olmadığını ifade eder.⁶⁴ Örneğin, cevher için mekân işgal etme onun zâtına zâit bir sıfattır. Ama cevherin vücûdu zâit bir mana düşünülmezsizin onun kendisidir. Allah için de vücûd bunun gibidir.⁶⁵

Eş'ârî'ye göre Allah'ın vücûd sıfatı, O'nun varlığının zorunlu olduğunu ifade eder. Ve bu zorunluluğu insan aklı ile bilebilir. Âlemdeki düzen, değişim ve sonradan meydana gelmişlik olgusu, zorunlu olarak bir yaratıcının varlığını gerektirir. Ancak bu bilginin sınırı vardır: Allah'ın var olduğu bilinebilir, fakat varlığının mahiyeti tam olarak idrak edilemez. Bu noktada Eş'ârî düşünce, insan aklını mutlaklaştıran yaklaşımlardan bilinçli olarak uzak durur.⁶⁶ Allah'ın varlığının akılla bilinebileceğini kabul etmekle birlikte, bu bilginin Allah'ın zâtının mahiyetine ulaşmayı mümkün kılmadığını özellikle vurgular.⁶⁷ Bu nedenle vücûd sıfatı kabul edilir; ancak varlığın nasıl olduğu sorusu cevapsız bırakılır.

Allah'ın varlığı, varlık kategorileri içinde herhangi bir varlık türüne benzemez. O ne cisimdir ne cevher ne de arazdır. Bu yaklaşım, Allah'ı ontolojik sınıflandırmaların dışında tutarak O'nun mutlaklığını koruma amacını taşır. Böylece Eş'ârîlik, hem felsefî zorunluluk fikrini hem de naklî verileri birlikte kullanarak dengeli bir Tanrı tasavvuru ortaya koyar.⁶⁸

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın vücûd sıfatı, O'nun varlığının zorunlu ve inkârı aklen imkânsız oluşunu ifade eder. Allah'ın varlığı başkasına bağlı değildir; aksine tüm mümkün varlıklar O'nun varlığına dayanır. Mâtürîdî, Allah'ın varlığını ispat ederken özellikle aklî istidlale önem verir ve varlık âlemindeki düzen, süreklilik ve gayeliliği

⁶³ Recep Ardoğan, "Allah'ın İsim ve Sıfatları", *Kavramlardan Esaslara İslâm İnancı*, ed. Recep Ardoğan, (İstanbul: KLM Yayınları, 2019), s. 384.

⁶⁴ Eş'ârî, *el-İbâne*, s. 20.

⁶⁵ Mevlüt Özler, *İlâhi İsim ve Sıfatlar*, s. 226

⁶⁶ Bâkîllânî, *et-Temhîd*, s. 112.

⁶⁷ Eş'ârî, *el-İbâne*, s. 9-11.

⁶⁸ Fahrüddin er-Râzî, *Allah'ın Aşknlığı: Esâsü'l-Takdîs fi ilmi'l-Kelâm*, çev. İbrahim Coşkun (İstanbul: İz Yayıncılık, 2025) s. 39.

Allah'ın zorunlu varlığının delili olarak görür. Ona göre Allah'ın vücudu, duyuşal tecrübeyle değil, aklın zorunlu çıkarımıyla bilinir.⁶⁹ Mâtürîdî'ye göre Allah'ın yokluğu tasavvur edilemez; zira yokluğu düşünölebilen her varlık mümkün kabul edilir. Allah ise mümkün değil, vâcibü'l-vücûddur. Bu nedenle Allah'ın varlığı hem aklen hem de ontolojik olarak zorunludur.⁷⁰

Mâtürîdî, Allah'ın varlığını bütün varlıkların varlığıyla aynı kategoride değerlendirmez. Ona göre Allah'ın varlığı mümkün değil, vaciptir. Yani Allah'ın var olmaması aklen imkansızdır. Mümkün varlıklar ise varlık ile yokluk arasında eşit durumda bulunur ve ancak bir yaratıcı sayesinde varlık kazanırlar. Bu yönüyle Mâtürîdî, Allah'ın vücudunu zâtının zorunlu bir gereği olarak temellendirir.⁷¹

Mâtürîdî'nin vücûd anlayışında dikkat çeken hususlardan biri, vücudun müstakîl bir sıfat olarak değil, zâtın bizzât kendisi olarak değerlendirilmesidir. Ona göre Allah hakkında vücûd denildiğinde, zâtına sonradan eklenen nitelikten değil, doğrudan zâtın hakikatinden söz edilmiş olur. Bu yaklaşım Allah'ın varlığının herhangi bir sebebe, zamana veya mekâna bağılı olmadığını vurgulama amacına yöneliktir.

Mâtürîdî, Allah'ın varlığını değerlendirirken hem aklî hem de kevnî delilleri birlikte kullanır. Evrenin sonradan meydana gelmiş bir varlık alanı olması, düzen ve gayelilik içermesi gibi unsurlar, ona göre zorunlu ve ezeli bir yaratıcıyı gerekli kılmaktadır. Ancak bu deliller Allah'ın varlığını ispat etmek için kullanılsada, Allah'ın vücudunun bizzât zâtına dayanan bir zorunluluk olduğu gerçeğini değiştirmez.⁷²

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın vücudu, yaratılmışların varlığına benzemez. Zira yaratılmışların varlığı arızî, sınırlı ve sonradan kazanılmıştır; Allah'ın varlığı ise ezeli, zorunlu ve mutlak niteliktedir. Bu nedenle Allah hakkında “vardır” denilirken, varoluşu mümkün varlıklardaki anlamıyla düşünmek teşbih olur. Bu yaklaşım Mâtürîdî'nin muhâlefetün li'l-havâdis ilkesini vücûd meselesiyle doğrudan ilişkilendirdiğini göstermektedir.⁷³

Sonuç olarak Mâtürîdî'ye göre vücûd, Allah'ın zâtının zorunlu bir gereği olup ezeli ve ebedidir. Zâtın dışında müstakîl bir sıfat değil, bizzât zâtın kendisini ifade eder. Allah ile yarattıkları arasındaki ontolojik farkın en temel dayanağını oluşturur.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 34-36.

⁷⁰ Sönmez Kutlu, “İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 5/3, (Kış 2005) s. 119-146.

⁷¹ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 51-56.

⁷² Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 51-56.

⁷³ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, s. 159-160.

2.1.2. Kıdem

Kıdem, ezeli olmak, varlığının başlangıcı olmamak demektir. Dini bir terim olarak ise, Allah'ın ezeli olması, varlığının başlangıcı olmaması, var olmadığı bir anın düşünülmemesi ve başkasına ihtiyaç duymaksızın mevcut olması şeklinde tanımlanır. ⁷⁴ Yüce Allah, zâtının gereği olarak vardır; zâtının gereği neyse ezeli ve ebedî olarak öyledir. O'nun zâtı ve hakiki sıfatlarında değişme mümkün değildir. O, kadîmdir, yani ezeli'dir. ⁷⁵ O'nun için zamanın herhangi bir noktasında başlangıç söz konusu değildir. Allah haricindeki her şey hâdis sayılmaktadır. Bu hâdis varlıkların da kendilerini var edecek bir yaratıcıya ihtiyaçları vardır. İşte onları da var eden Allah'tır. O, başka hiçbir varlığa muhtaç değildir.

Eş'ârî'ye göre Allah, zamanla kayıtlı değildir ve zamanın yaratıcısıdır. Başlangıcı olan her varlık hâdis kabul edildiğinden, Allah'ın hâdis olması düşünülemez. ⁷⁶ Ancak Eş'ârî, ezeliyetin mahiyeti hakkında aklî tasvirlerle girişmez; bu sıfatın kabulüyle yetinir. Çünkü bu hususta yapılacak herhangi bir yorum tenzih dengesini bozabilme ihtimalini taşır.

Eş'ârîler, âlemin hâdis olduğu görüşünü savunur ve bundan hareketle Allah'ın ezeliğini temellendirir. Eğer Allah da hâdis kabul edilirse, bu durum sonsuz bir sebep zincirine yol açar ki bu hem aklen hem de teolojik olarak imkânsızdır. Dolayısıyla Allah'ın ezeliği zorunlu bir sonuç olarak ortaya çıkar. ⁷⁷ Bu ezellilik de aynı zamanda Allah'ın zaman üstü oluşunu ifade eder. Zaman, Allah tarafından yaratılmış, mahlukata özgü bir kategoridir; Allah zaman içinde değil, zamanın yaratıcısıdır. Bu yaklaşım, Allah'ın geçmiş-şimdi-gelecek gibi kavramlarla kayıtlanmasını reddeder. Eş'ârî düşüncede kıdem, teşbîh ve antropomorfik Tanrı tasavvurlarına karşı güçlü bir koruma işlevi görür. ⁷⁸

Eş'ârî ekolünden olan İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö.478/1085) vücut sıfatı gibi kıdem sıfatını da zât üzerine zâit bir mana olarak kabul etmez. Onu da zâtın kendisi olarak kabul eder. Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî (ö.505/1111) de bu konuda hocası Cüveynî gibi düşünmekte ve kıdemi, zâtın kendisi olarak tanımlamaktadır. Ona göre zât üzerine zâit bir mana olarak kabul edildiğinde, bu mananın da kendisi üzerine zâit bir kıdemle kadim olması gerekecek. Böyle bir yaklaşım tarzı ise teselsülü gerektirir ki bu

⁷⁴ Yalçınkaya, *İlâhî Sıfatlar*, s.164.

⁷⁵ Ardoğan, "Allah'ın İsim ve Sıfatları", s. 384.

⁷⁶ Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), s. 150-151.

⁷⁷ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 57.

⁷⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 95.

muhaldir. Dolayısıyla kıdem, zât üzerine zâit bir mana değil, zâtın kendisine delalet eder.⁷⁹

Mâtürîdî'ye göre kıdem, Allah'ın mümkün varlıklardan en temel ayırt edici vasfıdır; çünkü başlangıcı olan her varlık yaratılmıştır ve hâdistir. Allah ise yaratılmış olmadığından O'nun varlığı için bir başlangıç tasavvur edilemez.

Mâtürîdî kıdemi Allah'ın varlığının bir başlangıcı olmaması ve O'nun ezeli oluşunu ifade eden temel bir zâti sıfat olarak tanımlamaktadır. Kıdem yalnızca Allah'ın zaman içerisinde "öncesiz" olduğunu söylemekten ibaret değildir; daha köklü olarak, Allah'ın varlığının hiçbir şeye bağlı olmadığını ve varlığının zâtının zorunlu bir gereği olduğunu göstermektedir. Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd'de varlığı mümkün olan ile vâcip olan arasındaki ayrımı temellendirerek, Allah'ın varlığının mümkün türüyle açıklanamayacağını vurgular.⁸⁰ Bu nedenle Allah'ın varlığı ezeli olmalıdır. Allah'ın varlığının bir başlangıcı olduğunu kabul etmek, O'nu mümkün varlıklar kategorisine sokmak anlamına gelir. Mâtürîdî, bu tür yaklaşımları tevhîd anlayışına aykırı bulur.

Mâtürîdî, âlemin hudûsunu Allah'ın kıdem sıfatına delil olarak kullanır. Ona göre sonradan var olan her şey, kendisinden önce var olan kadîm bir varlığa muhtaçtır. Bu bağlamda hudûs delili, Mâtürîdî kelâmında merkezî bir yer tutar.⁸¹ Öte yandan kıdem sıfatı, Allah'ın vücûd sıfatının zorunlu bir sonucudur. Eğer Allah sonradan var olmuş olsaydı, O da yaratılmışlar gibi bir sebebe muhtaç olurdu. Bu ise ulûhiyetle bağdaşmaz.

Mümkün varlıklar, yokluk ile varlık arasında eşit durumda olup ancak dışsal bir sebep ile var olabilirler. Bu sebeple onların başlangıcı zorunludur. Buna karşılık Allah'ın varlığı zâtından olup herhangi bir sebebe dayanmaz; bu nedenle başlangıcı da düşünülemez. Mâtürîdî'nin kıdem anlayışı böylece Allah'ın ontolojik açıdan yaratılmış tüm varlıklardan tamamen farklı olduğunu ortaya koyar. Bu yaklaşım, onun muhâlefetün li'l havâdis ilkesini doğrudan kıdem kavramına uyguladığını göstermektedir.⁸²

Mâtürîdî'ye göre kıdem, zaman kavramıyla açıklanabilecek bir nitelik değildir; çünkü zaman da yaratılmıştır. Bu nedenle Allah'ın "ezeliliği", zamanın başlangıcından önce var olması anlamında değil, zamanın kendisine bağlı olmaksızın var olması anlamındadır. Bu yorum, kelâm geleneğinde kıdemi yalnızca "sonsuz geçmiş" şeklinde anlayan yaklaşımlardan ayrılır. Ve Mâtürîdî'nin daha metafizik bir ezeliyet anlayışına sahip olduğunu gösterir.⁸³

⁷⁹ Yalçınkaya, "İlâhî Sıfatlar", s. 164.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 78-83.

⁸¹ Neseffî, *Tabsiratü'l-Edille*, s. 112-115.

⁸² Neseffî, *Tabsiratü'l-Edille*, s. 162.

⁸³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 69-72.

Sonuç itibarıyla kıdem, Mâtürîdî’de; Allah’ın varlığının hiçbir şekilde sonradan meydana gelmediğini, zaman ve mekâna bağımlı olmadığını, zâtı gereği var olan tek varlık olduğunu ifade eden asli bir ilkedir. Bu yönüyle kıdem, Mâtürîdî’nin tevhîd incelemelerinde ilâhî varlığın zorunluluğunu açıklayan temel ontolojik dayanaklardan biridir. Kıdem olmaksızın ilâhî varlık tasavvuru mümkünleşir ve tevhîd anlayışı zedelenir. Bu nedenle Mâtürîdî, kıdem sıfatını zâtî sıfatlar arasında merkezi bir konuma yerleştirmiştir.

2.1.3. Bekâ

Allah Teâlâ’nın ebedi olması, varlığının sonu olmaması demektir.⁸⁴ Bizler gibi başlangıcı olan ve sonu da bulunan yaratılmışlara kıyasla Allah ezeli ve ebedî bir yaratıcıdır. Bu nedenle o zamanla ve mekanla sınırlanamamaktadır. O her devirde vardı; var olmaya da devam edecek olandır. Bu yönüyle bakıldığında bekâ sıfatı, kıdem sıfatıyla da ilişkilidir. Çünkü başlangıcı olmayan bir varlığın sonunun olması kabul edilebilir bir mantık önermesi değildir. Eğer sonlu olursa başka bir sebebe muhtaç olur. Bu durum Kur’an-ı Kerim’de de “*O, hem evveldir hem âhirdir hem zâhirdir hem bâtındır. O her şeyi kemâliyle bilendir.*”⁸⁵ şeklinde ifade edilmektedir. Yeryüzünde bulunan bütün varlıklar fânidir. Bâki kalacak olan yalnızca Allah’tır. O, zâtı ile bâkidir. Yani onu ebedi kılacak harici bir var ediciye muhtaç değildir. Onun dışındaki bütün yaratılmışlar bir yaratıcının iradesi ve kudretinin ürünüdür. Eş’ârî’ de bekâ sıfatını kıdemle zorunlu sonucu olarak değerlendirir. Başlangıcı olmayan bir varlığın sona ermesi düşünülemez.⁸⁶ Bununla birlikte Allah’ın ebedî oluşu, mahlûkatın sürekliliğiyle kıyaslanamaz; bu nedenle sıfatın mahiyeti tefviz edilir. Eş’ârîler, yok olmanın ancak sonradan meydana gelen varlıklar için söz konusu olabileceğini savunur. Allah ise hâdis olmadığı için yoklukla nitelendirilemez. Bu bağlamda bekâ sıfatı, Allah’ın varlığının zorunlu olduğu tezini pekiştirir.

Bekâ anlayışı, özellikle ahiret inancı ve ilâhî adalet düşüncesiyle de doğrudan ilişkilidir. Allah’ın ebedî oluşu, O’nun vaadinin ve tehdidinin geçerliliğini sürekli kılar. Böylece bekâ sıfatı, yalnızca metafizik bir ilke değil, aynı zamanda pratik-dinî sonuçları olan bir sıfat olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸⁷ Öte yandan bâkî bir Tanrı anlayışı insanlar açısından da hem bu dünya için hem de ahiret hayatı için daha temkinli adımlar atılmasında gerekçe olarak kabul edilir.

⁸⁴ Özler, *İlâhî İsim ve Sıfatlar*, s. 227.

⁸⁵ Hadid 57/3.

⁸⁶ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 86.

⁸⁷ Râzî, *Allah’ın Aşkınılığı: Esâsü’t-Takdîs fi ilmi’l-Kelâm*, s.74.

Eş'ârî geleneğinin önde gelen temsilcilerinden olan Gazzâlî, bekâyı kıdemın arka yüzü olarak sunar.⁸⁸ Ona göre, bu vasıflardan birisi varsa öteki de olmak zorundadır. Ancak bu şekliyle kemal bir tanrı anlayışı oluşabilir. Öncesiz ve sonsuz bir Tanrı, tapılmaya değerdir.

Mâtürîdî'de bekâ, Allah'ın varlığının sonunun bulunmadığını ve yokluğun O'nun hakkında tasavvur edilemeyeceğini ifade eder. Bekâ, kıdemın doğal tamamlayıcısıdır. Zira başlangıcı olmayan bir varlığın sonunun olması da aklen mümkün değildir. Bu sebeple Mâtürîdî, Allah'ın varlığını zorunlu kabul ettiği için bekâ sıfatını ilâhî zâtın zorunlu bir sonucu olarak görür.⁸⁹ Ayrıca Allah'ın bekâsını yalnızca zaman bakımından değil, zât bakımından da ele alır. Allah'ın varlığı kesintiye uğramaz ve herhangi bir sona doğru ilerlemez. Bu durum, Allah'ın mutlaklık ve kemal sıfatlarının zorunlu bir sonucudur.⁹⁰ Ayrıca bekâ sıfatı, Allah'ın vücûd ve kıdem sıfatlarıyla da ilişkilidir. Başlangıcı olmayan bir varlık, aynı zamanda sonu da olmayan bir varlık olmak durumundadır.

Mâtürîdî'nin bekâ anlayışında dikkat çeken temel nokta, Allah'ın ebediyetinin "süresiz var olma" şeklindeki niceliksel bir sonsuzlukla açıklanmaması gerektiğidir. Mâtürîdî'ye göre Allah'ın bekâsı, zamanın sonsuzluğu üzerinden değil, yokluğa imkân vermeyen bir varlık yapısı üzerinden anlaşılmalıdır. Çünkü zaman ve sonluluk kategorik olarak yaratılmışlara ait olup Allah'ın hakikatiyle ilişkilendirilemez. Bu nedenle Allah'ın ebedî oluşu, O'nun varlığının kendi zâtına dayanmasının zorunlu sonucudur.⁹¹ Bu nedenle O'nun yokluğu imkânsızdır. Bekâ sıfatı, bu zorunlu varlık anlayışının doğal sonucudur.

Bekâ sıfatı, Mâtürîdî'nin tevhîd düşüncesinde yalnızca metafizik bir ilke değil aynı zamanda ulûhiyet anlayışının rasyonel temelidir. Zira yok olma ihtimali bulunan bir varlığın ilâh olamayacağı açıktır. Bu çerçevede Mâtürîdî, bekâ sıfatını Allah'ın mutlak istiklâlinin ve kemâlinin zorunlu özelliklerinden biri olarak ele alır.

Nihayetinde bekâ, Mâtürîdî'de; Allah'ın yokluğa imkân vermeyen tek varlık olduğunu, varlığının kendi zâtından kaynaklandığını, zamanla sınırlı olmayan mutlak bir ebediyet anlamına geldiğini ifade eder. Bu sebeple bekâ sıfatı, ulûhiyetin sürekliliğini ve mutlaklığını açıklayan merkezî bir kavramdır. Bekâ olmaksızın ilâhî varlık tasavvuru eksik kalır ve Allah'ın mutlaklığı zedelenir. Bu nedenle Mâtürîdî, bekâ

⁸⁸ Ebû Hamid Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), s. 52.

⁸⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 78-83.

⁹⁰ Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2016) s. 173.

⁹¹ Neseî, *Tabsırâtu'l-Edille*, s. 162-163.

sifatını kîdem sıfatıyla birlikte Allah tasavvurunun ayrılmaz bir parçası olarak ele almıştır.

2.1.4. Vahdâniyet

Yüce Allah'ın zâtında, yaratmasında, emretmesinde, fiillerinde, sıfatlarında ve isimlerinde eşi ve benzerlerinden münezzehe olması anlamına gelen Allah'ın sıfatıdır.⁹² Bu sıfat İslam dininin temel ilkesi olan Tevhîd ilkesini yansımasıdır. İnsan, bütün varlıkları yaratan, yaşatan ve yöneten tek kudretin Allah olduğunu kabul ederek O'na kulluk eder. Kur'an-ı Kerim'de bu hakikat açıkça gözler önüne serilmektedir: *"De ki: O Allah tektir. Allah sameddir (her şey ona muhtaçtır, O hiçbir şeye muhtaç değildir). O doğurmamış ve doğurulmamıştır. O'nun hiçbir dengi yoktur."*⁹³ Bu inanç, insanın tüm ibadetlerinde yalnızca Allah'a yönelmesini gerektirir. Çünkü bu lütfâ layık olan, kudret sahibi yegâne güç Allah'tır.

Bu sıfatın muhalifi ise şirk. Şirk, Allah'a denk veya benzer ortaklar bulmaktır. Dinin temelinde yer alan bu ilkeye karşıt olduğu için şirk, en büyük günah olarak kabul edilmektedir. Tövbe edilmedikçe affı mümkün olmayan en büyük günahdır. Nitekim bu husus Kur'an-ı Kerim'de *"Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar. Allah'a ortak koşan kimse büyük bir günah işleyerek iftira etmiş olur."*⁹⁴ denilerek kesin bir dille vurgulanmıştır.

Eş'ârî düşüncede birden fazla ilâh varsayımı, kâinattaki düzenle bağdaşmaz. Eğer birden fazla ilâh olsaydı, irade çatışması kaçınılmaz olur ve âlemde düzen değil kaos hâkim olurdu. Bu düşünce, Kur'an'daki *"Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, ikisi de bozulurdu"*⁹⁵ ayetiyle temellendirilir.

Vahdâniyet sıfatı, yalnızca sayı bakımından birlik anlamına gelmez; aynı zamanda Allah'ın eşsizliğini ve benzersizliğini ifade eder. Bu yönüyle vahdâniyet, Allah'ın mutlak hâkimiyetini ve egemenliğini teminat altına alır.⁹⁶

Bu sıfatı destekleyen iki delil, kelâm âlimleri tarafından ortaya koyulmuştur. Bunlardan ilki, "men etmek, engel olmak"⁹⁷ anlamına gelen Burhân-ı Temânu delilidir. Bu delil, Allah haricinde herhangi bir yaratıcı fikrini reddeder. Kur'an-ı Kerim'de yer alan *"Eğer dedikleri gibi, Allah'la beraber başka Tanrılar da olsaydı o takdirde bu ilâhlar arşın sahibi olmaya yol ararlardı."*⁹⁸ v.b. ayetler de bunun kanıtıdır. Birden

⁹² *Dinî Terimler Sözlüğü*, "Vahdâniyet" (Erişim 25.11.2025).

⁹³ İhlas 112/ 1,2,3,4.

⁹⁴ Nisâ 4/48.

⁹⁵ Enbiyâ, 21/22.

⁹⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, s. 98.

⁹⁷ Yusuf Şevki Yavuz "Vahdâniyet", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Erişim 27.11.2025).

⁹⁸ İsra 17/42.

fazla ilâh fikri mantıken de geçersiz bir önermedir. Zira böylesi bir durumda ilâhlar arasında ihtilaf yaşanması muhtemel olacaktır. Ve bu durumda bir tanrı haricindekilerin istekleri gerçekleşmeyecektir. Bu ise, ezeli kudret sahibi tanrıya acizlik atfedektir. Acizlik ise, tanrılık vasfına yakışmaz. Bu nedenle birden fazla tanrı fikri geçersizdir.

Burhan-ı Temânu, erken dönemlerde Eş'ârî'de görülmektedir. Ona göre, iki ilâhın yönetimi sağlam temelli ve düzgün olamaz. Bu durumda ya her ikisinin ya da birinin temennisi gerçekleşebilir. Aynı anda ikisinin de dileği gerçekleşemez. Eğer gerçekleşirse, iki tarafın da ortaklığı gerekir. Ancak bu durum onların acizliğini gösterir. Birinin dileği gerçekleşip diğerinin gerçekleşmese bile bu durumda da dileği gerçekleşmeyen aciz konuma düşecektir. O halde evrenin yaratıcısı tektir.⁹⁹

Vahdâniyet sıfatını destekleyen ikinci delil ise, Burhân-ı Tevârüd delilidir. Tevârüd, “*aynı kaynağa veya aynı yere beraber gelmek*”¹⁰⁰ manasına gelmektedir. Allah'ın varlığının bir delili olarak tevârüd, birden fazla tanrının ortaklaşa fikir yürütmeleri ihtimalinin imkansızlığı tezinden ortaya çıkmıştır. Zira birden fazla ilâhın ortak iradeyle hareket etmesi, varlığı meydana getirmede de ortaklığı zorunlu kılacaktır. Bu eylem ortaklık kabul etmemektedir. Bunun nedeni ise, bir ve aynı fiilin yalnızca tek faili olabileceğidir. Yaratma fiilini meydana getirecek aynı iradeye sahip, farklı yaratıcılar düşüncesi ortaklığa engeldir.

Vahdâniyet, Allah'ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde tek ve eşsiz olduğunu ifade eden zâtî bir sıfattır. Mâtürîdî'ye göre vahdâniyet, yalnızca sayısal bir birlik anlamına gelmez; ilâhî varlığın hiçbir bakımdan benzerlerinin, ortağının ve denginin bulunmamasını zorunlu kılan ontolojik bir ilkedir. Bu nedenle vahdâniyet, doğrudan tevâhid inancının aklı temelini oluşturmaktadır.¹⁰¹ Mâtürîdî'ye göre vahdâniyet, tevâhidin teorik bir ifadesi olmanın ötesinde, Allah-âlem ilişkisinin doğru biçimde kurulmasını sağlayan temel ilkedir. Allah'tan başka ilâhların varlığını kabul etmek, evrenin düzeni ve ilâhî fiillerin anlamı bakımından ciddi çelişkiler doğurur.

Mâtürîdî, Allah'ın birliğini temellendirirken özellikle gaye ve nizam deliline dayanır. Ona göre evrende gözlemlenen uyum bütünlük ve amaçlılık, tek bir irade tarafından yönetildiğini göstermektedir. Eğer evrende birden fazla ilâh bulunsaydı, zorunlu olarak irade çatışması ortaya çıkacak, bu da kozmik düzenin bozulmasına yol açacaktı. Bu ise fiilî gerçeklikle açıkça çelişmektedir. Dolayısıyla âlemin birliği, yaratıcının da birliğini zorunlu kılmaktadır.¹⁰² Öte yandan Allah birden fazla olsaydı

⁹⁹ Tarık Tanrıbilir, “Tanrı'nın Tekliğini İspat: Şehristânî'nin Tevhîd Savunusu”, *e-Makalât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 17/1, (Haziran 2024), s. 353.

¹⁰⁰ İsmail Durmuş, “Tevârüd”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Erişim 27.11.2025).

¹⁰¹ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 132-134.

¹⁰² Neseî, *Tabsrâtu'l-Edille*, s. 170.

kıdem, bekâ, kıyâm bi-nefsihî gibi sıfatlar da anlamını yitirirdi. Zira birden fazla ilâhın varlığı, sınırlılık ve ihtiyaç gibi kavramları beraberinde getirir. Bu nedenle vahdaniyet, diğer zâtî sıfatların da güvencesi konumundadır. Bu yaklaşım ilâhî zât ile sıfatlar arasında ontolojik bir parçalanma düşüncesini reddeder. Allah'ın ilmi, kudreti, iradesi ve diğer sıfatları, zâtın kemalini ifade eden bütüncül niteliklerdir. Vahdâniyet sıfatı, bu bütünlüğü koruyan temel ilkedir.

Vahdâniyet sıfatı aynı zamanda Allah'ın fiillerinde de tek olduğunu vurgular. Bu vurgu, evrendeki düzenin ve sürekliliğin açıklanmasını mümkün kılar. Eğer fiiller birden fazla ilâha nispet edilseydi, fiiller arasında uyumdan söz etmek mümkün olmazdı. Dolayısıyla evrendeki düzen, ilâhî vahdâniyetin fiilî bir göstergesi olarak değerlendirilir.

Mâtürîdî'nin vahdâniyet anlayışında dikkat çeken yönlerden biri, birliğin yalnızca zâtla sınırlı bırakılmamasıdır. Ona göre eğer Allah'ın irade, kudret veya tasarruf alanında bir ortağı bulunsaydı, bu durum ulûhiyetin bölünmesi anlamına gelirdi. Bu sebeple vahdâniyet, zâtın yanı sıra ilâhî fiillerin tümünde mutlak tekliği gerektiren kapsamlı bir ilkedir.¹⁰³ Bu bağlamda vahdâniyet, sadece teorik bir inanç ilkesi değil; ahlâkî ve pratik sonuçlar doğuran bir esastır. İnsan, mutlak otoriteyi yalnızca Allah'a nispet ederek özgürleşir ve sorumluluk bilinci kazanır.

Sonuç olarak vahdâniyet, Mâtürîdî'de: Allah'ın zâtında ve fiillerinde mutlak tekliğini, ulûhiyetin bölünmezliğini ve tevhidin aklî zorunluluğunu ifade eden temel bir sıfattır. Bu sıfat Allah tasavvurunun merkezinde yer alan kurucu bir ilkedir. Allah'ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde mutlak birliğini temellendirir. Vahdâniyet olmaksızın tevhîd anlayışı eksik kalır ve ilâhî kemal tasavvuru zedelenir. Mâtürîdî, vahdâniyet sıfatını yalnızca sayısal birlik olarak değil; ilâhî mutlaklığı, düzeni ve kulluk bilincini birlikte inşa eden temel bir teolojik ilke olarak ele almıştır. Bu yaklaşım Sünnî kelâm içinde rasyonel ve tutarlı bir tevhîd anlayışının oluşmasında önemli katkılar sağlamıştır.

2.1.5. Muhâlefetün li'l-Havâdis

Muhâlefetün li'l havâdis, Allah'ın, zât ve sıfatlarında yaratılmışlara benzememesi anlamına gelen sıfatıdır. Eş'ârî'ye göre, eğer yaratılmışlara benzeseydi, onlar gibi varlıkları mümkün olurdu. Başlangıcının ya da yok olma ihtimalinin olması, kadîm ve bâki sıfatlarını zedeleyecektir.¹⁰⁴ Bu ise ezeli ve ebedî yaratıcı fikrini ortadan kaldıracaktır. Bu nedenle yaratıcının mahlukata benzemesi kabul edilememektedir.

¹⁰³ Nûrddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2011), s. 145-147.

¹⁰⁴ Özler, *İlâhî İsim ve Sıfatlar*, s. 227.

Eş'ârîler, Kur'an'da geçen müteşâbih ifadeleri bu ilke doğrultusunda ele alırlar. Bu tür ifadeler ya te'vîl edilir ya da anlamı Allah'a havale edilir. Buradaki amaç, Allah'ı insanî özelliklerle tasvir etme riskinden kaçınmaktır. Dolayısıyla bu sıfat, teşbîh ve teccîm anlayışlarına karşı güçlü bir teolojik savunma mekanizması oluşturur. Eş'ârî yaklaşım, bu konuda Allah'ın aşkınlığını korurken O'nun varlığını tamamen soyutlayan yaklaşımlara da mesafeli durur.¹⁰⁵

Yüce Allah bu sıfatını Kur'an-ı Kerim'de de çokça dile getirmiştir. Nitekim "Hiçbir şey O'nun dengi (ve benzeri) değildir." şeklinde ifade edilmiştir.¹⁰⁶ Bu ayet ve emsalleri varlıklar ile yaratıcı arasındaki benzerliği nefyettiği için selbî sıfatlar içerisine dahil edilmiştir.

Bu sıfat, Allah'ın yaratılmış varlıklara hiçbir yönden benzemediğini ifade eder. Mâtürîdî, Allah'ı insanî niteliklerle tasvir eden teşbîh ve teccîm anlayışlarını açık bir şekilde reddeder. Allah'ın zâtı ve sıfatları, mahlûkatın nitelikleriyle kıyaslanamaz.¹⁰⁷ Allah'ın bilmesi, işitmesi ve görmesi vardır; ancak bu sıfatlar yaratılmışları gibi değildir. Bu yaklaşım nasları inkâr etmeksizin Allah'ın aşkınlığını koruyan dengeli bir kelâm anlayışını yansıtır.¹⁰⁸ İşte bu sıfat da Allah'ın mümkün varlıklar gibi düşünülmemeyeceğini ortaya koyan zorunlu bir ilkedir. Eğer Allah herhangi bir yönden yaratılmışlara benzeseydi, O da onlar gibi hâdis ve mümkün olurdu. Bu ise ulûhiyetle bağdaşmaz. Dolayısıyla muhâlefetün li'l-havâdis, tevhidin ve ilâhî aşkınlığın temel dayanaklarından biridir. Çünkü Allah, mümkün varlıkların hiçbir niteliğini paylaşmaz. Zamanla kayıtlı olmak, değişmek, parçalanmak, mekânda bulunmak gibi özellikler yalnızca hâdis varlıklara özgüdür. Allah ise bütün bu niteliklerden münezzehtir.

Mâtürîdî'ye göre bu sıfat, tenzih ilkesinin temel ontolojik ifadesidir. Allah'ın yaratılmışlara benzemesi, O'nun da yaratılmış olması sonucunu doğurur ki bu durum ulûhiyet fikriyle kesin biçimde çelişir.¹⁰⁹ Bu sıfat sayesinde Allah'ın mutlak aşkınlığı korunur; teşbîh, teccîm ve hulûl gibi inançlara kapı kapatılır.

Aynı zamanda bu ilke, insanın Allah ile olan ilişkisini belirler. İnsan, sınırlı ve mümkün bir varlık olarak Allah'ın mutlak ve benzersiz oluşu karşısında kulluk bilinci geliştirir. Allah'ın yaratılmışlara benzememesi, O'na yönelişi sıradan bir varlığa yönelmekten ayıran temel farktır. Mâtürîdî, yaratılmışlarla benzerlik iddiasının kaçınılmaz bir biçimde sınırlılık ve muhtaçlık doğuracağını belirtir. Çünkü benzemek,

¹⁰⁵Fahreddin er-Râzî, *Kelâm'a Giriş*, çev. Hüseyin Atay, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları), s.91.

¹⁰⁶ İhlas 124/4.

¹⁰⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 74.

¹⁰⁸ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, s. 132.

¹⁰⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 102-104.

ortak niteliklere sahip olmayı gerektirir. Ortaklık ise Allah hakkında düşünülürken, O'nun varlığının da sınırlanması anlamına gelir. Bu sebeple Mâtürîdî, Allah'ın ne zâtı ne de sıfatları bakımından herhangi bir mahlûkata benzetilemeyeceğini kesin bir ilke olarak benimser.¹¹⁰

Bu sıfat, özellikle haberî sıfatların yorumlanması noktasında belirleyici bir işlev görür. Mâtürîdî, Kur'an-ı Kerîm'de Allah'a nispet edilen bazı lafızların zâhirî anlamlarıyla ele alınmasının teşbihe yol açabileceğini belirtir. Bu nedenle muhâlefetün li'l-havâdis ilkesi, ilâhî sıfatların beşerî kategorilerle anlaşılmasını sınırlandıran temel bir ölçüt olarak işlev görür.¹¹¹

Sonuç olarak Mâtürîdî, muhâlefetün li'l-havâdis sıfatını yalnızca teorik bir nitelik olarak değil, Allah'ın zâtını ve sıfatlarını doğru anlamının vazgeçilmez bir ilkesi olarak ele almıştır. Bu sıfat, ilâhî varlığın yaratılmışlardan mutlak biçimde ayrıldığını ortaya koyar ve Mâtürîdî kelâmının tenzih merkezli karakterini açıkça yansıtır. Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı, Sünnî kelâm içinde rasyonel, tutarlı ve teşbihsiz bir Allah tasavvurunun oluşmasına önemli katkılar sağlamıştır.

2.1.6. Kıyâm bi-Nefsihî

Allah'ın varlığının kendi zâtından olması, var olması için başkalarına muhtaç olmaması, bizzât zâtı ile kâim olması¹¹² anlamlarına gelen kıyam bi-nefsihî, diğer zâtî sıfatlarla da ilişkilidir. Çünkü bir varlığın başlangıcının, sonunun olmaması ya da diğer varlıklara benzememesi gibi özellikler, onun harici bir varlığa muhtaç olmaması sonucunu doğurmaktadır.

Eş'ârîler bu sıfatla, Allah'ın mutlak bağımsızlığını temellendirir. Muhtaçlık, eksiklik göstergesidir; Allah ise her türlü eksiklikten münezzehtir. Bu nedenle Allah'ın varlığı için herhangi bir dayanak veya sebep düşünmek teolojik olarak mümkün değildir.¹¹³

Kıyâm bi-nefsihî anlayışı, Allah-âlem ilişkisini de belirler. Allah âleme muhtaç değildir; aksine âlem Allah'a muhtaçtır. Bu ilke, kulluk bilincinin ve ilâhî otorite anlayışının temelini oluşturur.¹¹⁴ Bu sıfat Allah'ın ulûhiyetinin zorunlu bir sonucudur. Zira muhtaç olan bir varlık, ilâh olamaz. İlâhîliğin temel şartı, mutlak istiğnadır.

¹¹⁰ Ebû'l Muin en-Nesefî, *Bahru'l Kelâm*, çev. Ramazan Biçer, (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010), s. 168.

¹¹¹ Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), s. 147.

¹¹² Mustafa Yalçınkaya, "İlâhî Sıfatlar", s. 166.

¹¹³ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 70.

¹¹⁴ Ebû Hamîd Muhammed b. Gazzâlî, *İlcâmü'l Avâm an-İlmi'l Kelâm*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2023) s. 45.

Kur'an-ı Kerim'de bu sıfat şu şekilde vurgulanmıştır: “*Ey insanlar! Allah'a muhtaç olanlar sizlersiniz. Allah ise hiçbir şeye muhtaç değildir ve mutlak kemaliyle hep övgüye layık olan O'dur.*” Allah dışındaki bütün varlıklar bir yaratıcıya muhtaçtır. O'nun varlığı harici bir sebebe bağlı bir zorunluluktan olmayıp kendi zâtından kaynaklı bir zorunluluktur.

Sonuç olarak Eş'ârî'ye göre kıyâm bi-nefsihî sıfatı, Allah'ın zâtının ve fiillerinin mutlak bağımsızlığını ifade eden kurucu bir ilkedir. Bu sıfat sayesinde Allah, mümkün ve hâdis varlıklardan kesin biçimde ayrılır; ilâhî kemal korunur. Nakil merkezli bir metodolojiyle ilâhî sıfatları temellendirmekle birlikte, aklî çıkarımlarla da bu hakikati destekleyen dengeli bir yapı ortaya koyulur.

Mâtürîdî'ye göre bu sıfat, Allah ile bütün mümkün varlıklar arasındaki en temel ontolojik farklardan birini ortaya koymaktadır. Çünkü mümkün varlıklar varlıklarını sürdürebilmek için zorunlu olarak dışsal bir sebebe muhtaçtır. Allah ise zâtı gereği var olup hiçbir varlığa muhtaç değildir.¹¹⁵

Kıyâm bi-Nefsihî, Allah'ın varlığının herhangi bir şeye muhtaç olmamasını ifade eder. Mâtürîdî'ye göre Allah ne mekâna ne de zamana muhtaçtır. O, zâtıyla kâimdir ve varlığı için hiçbir dış sebebe ihtiyaç duymaz.¹¹⁶ Mâtürîdî, Allah'ın bir mekânda bulunduğunu ya da bir taşıyıcıya ihtiyaç duyduğunu ileri süren anlayışların, Allah'ın ulûhiyetini zedelediğini belirtir. Allah'ın mutlak bağımsızlığı, kulların O'na olan mutlak muhtaçlığının da temelini oluşturur.¹¹⁷ Dolayısıyla bu sıfat, Allah'ın vücûd sıfatının zorunlu bir sonucu olmaktadır ve İlâhî varlığın mutlaklığıyla doğrudan ilişkilidir. Eğer Allah başka bir varlığa muhtaç olsaydı, O da mümkün bir varlık haline gelir ve ulûhiyet vasfı ortadan kalkardı. Bu nedenle kıyâm bi-nefsihî, tevhîdin ontolojik temellerinden biri olarak değerlendirilir. Allah'ın varlığının hem başlangıcında hem de devamında hiçbir şeye muhtaç olmadığını göstergesidir. Allah'ın varlığı, varlıklar zincirinin bir halkası değil; bilakis bütün varlıkların varlık sebebidir. O, bir mekânda bulunmak, bir şey tarafından taşınmak veya varlığını sürdürmek için bir şeye dayanmak gibi tasavvurlardan kesin olarak münezzehtir. Kıyâm bi-nefsihî sıfatı, Allah'ın mutlak bağımsızlığını ve aşkınlığını koruyan bir ilke olarak işlev görür. Bu sıfatın diğer bir işlevi de ilâhî sıfatlar arasında bütünlüğü sağlamasıdır. Allah'ın varlığının kendinden oluşu, diğer bütün kemal sıfatların da teminatıdır.

Mâtürîdî, bu sıfatı temellendirirken özellikle muhtaçlık kavramını merkeze alır. Ona göre muhtaç olan bir varlık varlığı bakımından mümkün kategorisinde yer alır.

¹¹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, s. 166.

¹¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, s. 81.

¹¹⁷ Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 281

Mümkün olan ise ilâh olamaz. Bu nedenle Allah'ın ilâh olabilmesi için mutlak anlamda müstağni olması zorunludur. Kıyâm bi-nefsihî, işte bu mutlak istiğnayı ifade eden zâtî ilkedir.¹¹⁸

Bu sıfat Allah'ın mekâna, zamana, sebebe ve aracı unsurlara bağımlı olmadığını da zorunlu olarak ortaya koyar. Çünkü herhangi bir şeye dayanarak var olan bir varlığın kendi kendine kâim olması düşünülemez. Mâtürîdî bu noktada, Allah'ın ne bir cisim ne de bir araz olabileceğini özellikle vurgular. Zira cisim ve arazlar varlıklarını başka varlıklara borçludur.¹¹⁹

Bu nedenle Allah'ın varlığı yalnızca zâtına dayanmaktadır. Kıyâm bi-nefsihî sıfatı, mutlak istiğnayı ve ilâhî varlığın her türlü bağımlılıktan münezzehe olduğunu ifade eden asli bir zâtî sıfattır. Bu sıfat Allah tasavvurunun merkezinde yer alan kurucu bir ilkedir. Allah'ın varlığının kendinden oluşunu, mutlak bağımsızlığını ve aşkınlığını temellendirir. Kıyâm bi-nefsihî olmaksızın ilâhî sıfatların kemali ve tevhîd anlayışı eksik kalır.

Sonuç olarak Mâtürîdî, kıyâm bi-nefsihî sıfatını yalnızca teorik bir nitelik olarak değil; Allah-âlem ve Allah-insan ilişkisini belirleyen ontolojik bir ilke olarak değerlendirmiştir.

2.2. Subutî Sıfatlara Yaklaşım

Subutî sıfatlar, Allah'ın zâtına nispet edilen ve O'nun ne olduğunu ifade eden, olumlu sıfatlardır. Bu sıfatlar, mahiyet ve keyfiyet olarak yaratılmışlara benzememektedirler. Bu sıfatlar Allah'ın daha iyi anlaşılması hususunda bizlere ufuk açmaktadır. Bu sıfatlara sıfat-ı zâtîyye, sıfat-ı meânî ve sıfat-ı maneviyye gibi isimler de verilmektedir.¹²⁰

Bu sıfatlar konusunda kelim alimleri arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Bu ayrılıklardan ilki Mu'tezile'nin, subûtî sıfatlar için "*Allah'ın zâtına zâit kadîm sıfatlarının olduğunu düşünmenin tevhide aykırı olduğu*" yönündeki iddialarıdır. Ehl-i Sünnet ise bu iddiaya sıfatları Allah'ın zâtına nispet etmenin O'nun varlığına ve birliğine herhangi bir hâle getirmeyeceği düşüncesiyle karşı çıkmışlardır.

Eş'ârî kelâmında subûtî sıfatlar, Allah'ın zâtına nispet edilen ve O'nun kemal vasıflarını ifade eden sıfatlar olarak kabul edilir. Bu sıfatların varlığı, Allah'ın zâtının eksiklikten münezzehe ve mutlak yetkinlik sahibi olduğunu temellendiren zorunlu

¹¹⁸ Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 166.

¹¹⁹ Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 145.

¹²⁰ Yalçınkaya, "İlâhî Sıfatlar", s. 167-192.

niteliklerdir. Bu yönüyle subûti sıfatlar, ilâhî varlığın tanınabilirliğini ve nitelendirilebilirliğini mümkün kılan temel unsurlar arasında yer alır.¹²¹

Subûti sıfatlar meselesinde görüş ayrılıklarından bir diğeri de sıfatların sayısı meselesindedir. Eş'ârîlere göre bu sayı yedi iken, Mâtürîdîler için sekizdir. Bunlar; hayat, ilim, semî', basar, kudret, irade, kelâm ve tekvîndir. Eş'ârîler, bu sıfatlardan tekvîni müstakil bir sıfat olarak saymak yerine kudret sıfatının eşyayla alakası şeklinde tanımlamışlardır.¹²² İleride bu husus detaylı olarak ele alınacaktır.

Eş'ârî'ye göre subûti sıfatların inkârı Allah'ın eksik bir varlık olarak tasavvur edilmesine yol açar. Ancak bu sıfatların keyfiyeti bilinemez; nasıl oldukları sorusu anlamını yitirir. Bu noktada Eş'ârî düşünce "bilinir ama mahiyeti bilinmez" ilkesini benimser.¹²³ Bu doğrultuda subûti sıfatların Allah'ın zâtının aynısı olduğu görüşünü reddeder. Bu yaklaşımın, özellikle Mu'tezile tarafından savunulan bir özdeşlik anlayışı olduğunu belirtir. Ona göre sıfatların zâtla özdeş kabul edilmesi, sıfatların işlevini anlamsızlaştırmakta ve ilâhî niteliklerin kavramsal açıklamasını imkânsız hale getirmektedir. Bununla birlikte Eş'ârî, subûti sıfatların zâttan tamamen ayrı ve bağımsız varlıklar olduğu iddiasını da kabul etmez. Zira böyle bir yaklaşım, ilâhî varlıkta çokluğu zorunlu kılarak tevhîd ilkesini zedeleme riski taşır.¹²⁴ Bu çerçevede Eş'ârî, subûti sıfatların "zâta kâim" olduğunu ifade eder. Bu kavram, sıfatların Allah'ın zâtında mevcut olduğunu ancak zâttan ayrı müstakil varlıklar olmadığını belirtmek amacıyla kullanır. Subûti sıfatlar, Allah'ın zâtına eklenmiş sonradan kazanılmış nitelikler değildir. Bilakis ezeldirler ve Allah'ın kadîm oluşuyla birlikte düşünülürler. Bu anlayış, hem Allah'ın ezeliğini muhafaza etmekte hem de sıfatların ontolojik statüsünü dengeli bir biçimde açıklamaktadır.¹²⁵ Eş'ârî'ye göre Allah'ın âlim olması, O'nun ilim sıfatına sahip olmasını; kâdir olması, kudret sıfatını; mürîd olması ise irade sıfatını zorunlu kılar. Bu sıfatlar arasında mantıksal veya ontolojik bir indirgeme ilişkisi kurulamaz. Başka bir ifadeyle Allah'ın ilmi, kudretin; kudreti de iradenin yerine geçmez. Her bir subûti sıfat, Allah hakkında ayrı bir kemal anlamı ifade eder. Bu yaklaşım, Eş'ârî'nin sıfatları tek bir özelliğe indirgemeyen çoğulcu ama tevhîd merkezli bir sıfat anlayışına sahip olduğunu göstermektedir.¹²⁶

¹²¹ Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî, *a'fi'r-redkl'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida*, nşr. R. McCarthy, (Beyrut: İz yayıncılık, 1953) s. 29-31.

¹²² Özler, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", s. 229.

¹²³ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 132.

¹²⁴ Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*, çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), s. 290-292.

¹²⁵ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 130-135.

¹²⁶ Ebû Mansur Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi: Usûlü'd-Dîn*, çev. Ömer Aydın, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), s. 94-96.

Sonuç olarak Eş'ârî'nin subûti sıfat anlayışı, iki uç yaklaşım arasında konumlanan dengeli bir kelâmî perspektif sunar. Bir yandan sıfatları zâtın aynısı kabul eden indirgemeci yaklaşımları, diğer yandan sıfatları zâttan tamamen bağımsız varlıklar olarak gören çoğulcu anlayışları eleştirir. Bu çerçevede Eş'ârî, subûti sıfatları Allah'ın zâtında kâim, ezeli ve ilâhî kemalin zorunlu unsurları olarak temellendirir.

Mâtürîdî'ye göre bu sıfatlar ne zâtın aynısı ne de zâtın dışında müstakil varlıklar olarak düşünülmelidir. Bilakis subûti sıfatlar, Allah'ın zâtıyla kâim olup ilâhî kemalin zorunlu tezahürleridir. Bu yaklaşım, hem sıfatları tümünden inkâr eden aşırı tenzihçi anlayıştan hem de sıfatları zâtın dışında çoğaltan görüşlerden uzak dengeli bir yaklaşımı temsil eder.¹²⁷

Mâtürîdî kelâmında bu sıfatlar, Allah'ın ne olduğunu mahiyet bakımından tanımlamayı amaçlamaz; bilakis O'nun âlemle kurduğu ilişkiyi, bilme, irade etme ve yaratma fiillerinin ilâhî düzlemde nasıl gerçekleştiğini temellendirir. Mâtürîdî'ye göre subûti sıfatların kabulü, Allah'ı pasif ve fiilsiz bir varlık anlayışından koruyan temel bir kelâm ilkesidir.¹²⁸

Mâtürîdî, subûti sıfatlar konusunda ifrat ve tefrit arasında dengeli bir yaklaşım benimser. Bir tarafta subûti sıfatları inkâr ederek Allah'ı yalnızca zât kavramına indirgemeye çalışan yaklaşımlar, diğer tarafta da bu sıfatları yaratılmışların nitelikleriyle özdeşleştiren teşbihçi anlayışlar bulunur. Mâtürîdî, her iki yaklaşımın da tevhîd ilkesine zarar verdiğini savunur. Ona göre subûti sıfatlar ne zâtın aynısıdır ne de zât dışında müstakil varlıklar olarak düşünülebilir; bu sıfatlar, zâtle kâim olup zâtın kemalini ifade eder.¹²⁹

Mâtürîdî'ye göre ilim, kudret, irade, hayat, sem', basar, kelâm ve tekvîn gibi subûti sıfatlar, ilâhî fiillerin dayandığı zorunlu niteliklerdir. Allah'ın bilen, dileyen, kudret sahibi bir varlık olması, kâinattaki düzen ve anlamın temel açıklamasını oluşturmaktadır. Bu sebeple Mâtürîdî, subûti sıfatların reddedilmesini fiilen Allah'ın ulûhiyet vasfının zedelenmesi olarak değerlendirir.¹³⁰ Çünkü subûti sıfatların kabulü, yalnızca teorik bir inanç meselesi değil, aynı zamanda ilah-âlem ve ilâh-insan ilişkisini anlamlandıran ontolojik bir zorunluluktur. Allah'ın bilen, irade eden ve kudret sahibi bir varlık olarak kabul edilmemesi, vahyin anlamını, ibadetin yönünü ve insanın sorumluluğunu temelden sarsar. Bu nedenle Mâtürîdî, subûti sıfatları reddeden yaklaşımların dolaylı olarak nübüvvet ve ahlâk anlayışını da zayıflattığını ifade eder.¹³¹

¹²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 150-152.

¹²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 85.

¹²⁹ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, s. 205-207.

¹³⁰ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, s. 178.

¹³¹ Kutlu, "İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik", s. 85.

Mâtürîdî'nin subûtî sıfat anlayışında akıl-vahiy uyumu belirgin şekilde görülür. O, bu sıfatların varlığını yalnızca naklî delillere dayandırmaz; aynı zamanda aklî zorunluluklar üzerinden temellendirir. Allah'ın fiillerinin hikmetli oluşu, âlemdeki düzen ve insanın ahlâkî sorumluluğu, Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatlarının varlığını zorunlu kılar. Bu yönüyle Mâtürîdî'nin subûtî sıfat anlayışı, sistematik ve rasyonel bir kelâm modelinin önemli bir parçasıdır.¹³²

2.2.1. Hayat

Hayat, diri ve canlı olmak demektir.¹³³ Allah'ın bir sıfatı gözüyle bakacak olursak bu terim, Yüce Allah'ın ezelfi olarak hayat sahibi olmasını ifade eder. Bu nedenle bu sıfatın Allah'a izafesi vaciptir. Aksi halde O'na fanilik vasfı yüklenmiş olur. Bu da varlığına sınır getirmesi açısından ezelfi ve ebedî yaratıcı düşüncesiyle çelişmektedir. Bu nedenle bu sıfat olmadan diğer subûtî sıfatların bir anlamı olmayacaktır. Çünkü bu sıfatların Allah'a nispet edilmesi de hayatın varlığı ile olmaktadır.

Allah Teâlâ'nın hayat sıfatı, Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın vasfı olarak beş yerde geçmektedir.¹³⁴ Bu ayetlerde Allah'ın diri olduğu ve bu sebeple de tapılmaya layık tek bakî varlığın O olduğu vurgulanmıştır.

Eş'ârîler, hayat sıfatını kabul etmenin zorunlu olduğunu savunurlar; çünkü diri olmayan bir varlığa ilim ve kudret nispet edilemez. Ancak Allah'ın hayatı, beden ruh veya enerji gibi unsurlarla açıklanamaz. Yani hayat, Allah hakkında canlılığa özgü biyolojik bir anlam taşımaz; bilakis ilim, kudret ve irade gibi sıfatların mümkün olmasının ön şartı olan ilâhî bir yetkinliği ifade eder.

Eş'ârî, hayat sıfatını zâtın aynısı kabul etmez; ancak bu sıfatın zâta kâim ve ezelfi olduğunu vurgular.¹³⁵ Böylece hayat, Allah'ın varlığında sonradan ortaya çıkan bir nitelik değil, ilâhî kemalin zorunlu bir boyutudur. Bu yaklaşım, Allah'ın mutlak kemalini koruma amacını taşır.¹³⁶

Mâtürîdî'ye göre hayat, diğer tüm kemal sıfatlarının ontolojik zeminini teşkil eder. Zira diri olmayan bir varlığın bilen, dileyen ve kudret sahibi olması aklen mümkün değildir. Bu sebeple hayat sıfatı, ilâhî sıfatlar sisteminde kurucu ve belirleyici bir rol üstlenmektedir.¹³⁷

¹³² Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 188-190.

¹³³ Ardoğan, "Allah'ın İsim ve Sıfatları", s. 127.

¹³⁴ Bakara 2/255, Âl-i İmrân 3/2, Tâhâ 20/111, Furkân 25/58, Mü'min 40/65.

¹³⁵ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 29-31.

¹³⁶ Râzî, *Esasü'l-Takdîs*, s. 101.

¹³⁷ Nureddin es-Sabûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), ss. 112-115.

Mâtürîdî, Allah'ın hayatını mahlûkatın hayatıyla kıyaslamanın teşbih doğuracağını özellikle vurgular. Çünkü yaratılmışların hayatı bedene, ruha, organa ve biyolojik süreçlere bağlıdır. Allah'ın hayatı ise herhangi bir araca, yapı unsuruna veya dışsal sebebe bağlı değildir. O, zâtı gereği diridir ve hayatı zâtıyla kâimdir. Bu yönüyle ilâhî hayat, mahiyeti idrak edilemeyen fakat varlığı aklen zorunlu olan bir sıfattır.¹³⁸ Mâtürîdî'nin çizgisini takip eden Semerkant kelâm geleneğinde de hayat sıfatı, Allah'ın kemal sıfatlarının zorunlu ön şartı olarak değerlendirilmiştir. Buna göre hayat olmaksızın ilim, kudret ve irade gibi fiilî sonuç doğuran sıfatların düşünülmesi mümkün değildir. Bu durum, hayat sıfatının yalnızca bir nitelik değil, ilâhî fiillerin metafizik zemini olduğunu göstermektedir.¹³⁹

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın hayatı ezeli ve ebedidir. O'nun hayatında artma, eksilme, değişme veya sona erme gibi hâdis varlıklara özgü nitelikler söz konusu değildir. O, var olmak için başkasına muhtaç olmayan zâtı ile kâim olmandır.

Hayat sıfatı aynı zamanda Allah'ın ulûhiyetinin aklî dayanaklarından biridir. Zira yokluğu veya sona ermesi mümkün olan bir varlığın ilâh olması aklen düşünülemez. Bu sebeple Mâtürîdî geleneğinde hayat sıfatı, yalnızca sıfatlar bahsinde değil tevhid anlayışının doğrudan merkezinde yer alan bir kavram olarak değerlendirilmiştir.¹⁴⁰

Kısacası Mâtürîdî'de hayat sıfatı, Allah'ın zâtı gereği diri olduğunu, ilâhî bilginin, kudretin ve iradenin zorunlu ön şartı olduğunu, yaratılmışların hayatından mutlak surette farklı bulunduğunu, ilâhî kemalin ve ulûhiyetin aklî temel unsurlarından birini ifade etmektedir.

2.2.2. İlim

İlim, bir şeyi gerçek yönüyle kavramak, gerçekle örtüşen kesin inanç, bir nesnenin şeklinin zihinde oluşması, nesneyi olduğu gibi bilmek, nesnedeki gizliliğin ortadan kalkması, tümel ve tikellerin kavranmasını sağlayan bir sıfat¹⁴¹ olarak tanımlanmaktadır. Kısacası ilim, bilgi manasındadır. Allah'a izafe edildiğinde ise, O'nun olmuş, olmakta ya da olacak olan her şeyi bütün açıklığıyla bilmesidir. Yerde ve gökteki her şey onun ilminin bir parçasıdır.

İlim sıfatı, irade sıfatı ile de ilişkilidir.¹⁴² Bu ilişki şu şekilde açıklanabilir: Bir şeyi isteyebilmek için ona dair bir bilginin bulunması gerekmektedir. Bilginin olmadığı

¹³⁸ Sabûnî, *el-Bidâye fi usûli 'd-dîn*, ss. 113-114.

¹³⁹ Pezdevî, *Usûlu 'd-Dîn*, s. 91.

¹⁴⁰ Sabûnî, *el-Bidâye fi usûli 'd-dîn*, s. 115.

¹⁴¹ Nazım Bayrakdar, "Hz. Peygamber'in İlim Anlayışı", Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, (Haziran 2021), say. 11, s. 65-87.

¹⁴² Özler, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", s. 231.

bir şeyi murad etmek aklen mümkün değildir. Dolayısıyla Allah mutlak ilim sahibi olan yegâne varlık olduğu için irade edebilmektedir. Onun ilmi yaratılmışların ilmi gibi hâdis değildir. Bu durum da Kur'an-ı Kerim'de sıkça vurgulanmıştır. “Allah her şeyi hakkıyla bilendir.”¹⁴³ ve “O'nun ilmi her şeyi kuşatmıştır.”¹⁴⁴ ayetleri onun ilminin derinliğine işaret etmektedir.

Eş'ârî düşüncede ilim sıfatı, Allah'ın her şeyi kuşatıcı şekilde bilmesini ifade eder. O'nun bilgisi küllî ve cüz'î ayırımına tabi tutulamaz. Bu noktada filozofların “Allah yalnızca küllîleri bilir” anlayışına karşı çıkmışlardır. Allah'ın ilmi, insan fiilleri dahil olmak üzere her şeyi kapsar.¹⁴⁵ O'nun bilgisi, zamana bağlı değildir ve öğrenme süreci içermez.

Eş'ârî, Allâf'ın yaklaşımının felsefî kökenlerine dikkat çeker ve söz konusu anlayışın Aristotelesçi düşüncelerden etkilenmiş olabileceğini ileri sürer. Zira Aristoteles'in bazı metinlerinde “bütün ilimdir”, “kudretin tamamıdır”, “hayatın kendisidir” gibi bütünleyici ifadeler yer almakta; Eş'ârî'ye göre Allâf da bu tür ifadeleri benimseyerek aynı doğrultuda bir anlayışı sürdürmektedir. Eş'ârî açısından Allah'ın bizzât ilim olduğu anlamına gelmez. Aynı şekilde kudret, hayat veya diğer sıfatlar da Allah'ın zâtından bağımsız varlıklar değildir; ancak bunların zâtın kendisiyle özdeşleştirilmesi de doğru değildir. Eş'ârî, bu özdeşleştirmeyi kabul etmeyerek, Allah'ın sıfatlarının O'nun zâtından ayrı birer varlık olmadığı gibi, zâtın aynısı şeklinde de anlaşılması gerektiğini vurgular. Aksi bir kabul, Allah'ın sıfatlarının O'ndan başka bir şey olduğu sonucunu doğurur ki Eş'ârî'ye göre bu yaklaşım teolojik açıdan tutarsızdır.¹⁴⁶

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın bilgisi sonradan kazanılmış bir bilgi değildir. Bilakis O'nun zâtıyla kâim ve ezeldir. Eğer ilâhî bilgi sonradan meydana gelmiş olsaydı, bu durum Allah'ın zâtında değişmeyi gerektirirdi ki bu da ulûhiyetle bağdaşmaz.¹⁴⁷ Bu nedenle Allah'ın bilgisi sonradan meydana gelen bilgilere benzememektedir. Kur'an-ı Kerim'de bu durum “Şüphesiz Allah her şeyi hakkıyla bilendir.”¹⁴⁸ ifadesiyle vurgulanmıştır.

Mâtürîdî, ilim sıfatını hem epistemolojik hem de ahlâkî sonuçları olan bir sıfat olarak ele almıştır. Allah'ın ilmi, biz yaratılmışların ilminden tamamen farklıdır. Bizlerin ilmi, sınırlı ve yaratılmış iken; Allah'ın ilmi başlangıcı ve sonu olmayan,

¹⁴³ Enfâl 8/75.

¹⁴⁴ En'âm 6/59.

¹⁴⁵ Gazzâlî, *İlcâmü'l-Âvâm*, s. 58.

¹⁴⁶ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* s. 157-158.

¹⁴⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, ss. 153-155.

¹⁴⁸ En'âm, 6/101.

sınırları aşan bir niteliktedir. İnsan bilgisi duyu, tecrübe ve çıkarım yoluyla oluşurken; Allah'ın bilgisi doğrudan ve vasıtasızdır. Bu nedenle Allah hakkında cehalet, unutma ve yanılma gibi nitelikler asla söz konusu olamaz.¹⁴⁹ Eğer Allah'ın ilim sıfatı ezeli olmasaydı bu durum onun kemal sıfatıyla bağdaşmazdı. Bu nedenle ilim sıfatı, Allah'ın aşkınlığının bir göstergesidir.

Mâtürîdî kelâmında ilim sıfatı, kudret ve irade sıfatlarıyla birlikte ilâhî fiillerin anlamlı bir bütün oluşturmasını sağlar. Allah'ın yaratması, rastlantısal değil; ilimle bilinen, iradeyle tercih edilen ve kudretle gerçekleştirilen bir fiildir.¹⁵⁰ Bu çerçevede ilim, ilâhî fiillerin öncül sıfatı konumundadır. Allah, yaratacağı şeyi önceden diler ve kudretiyle yaratır. Böylece ilâhî fiiller, bilinçli ve hikmetli bir düzen içinde gerçekleşir. Bu yaklaşım, Allah'ın fiillerini keyfilikten uzaklaştıran bir ilâhî tasavvur ortaya koyar.

Mâtürîdî, Allah'ın ilminin yalnızca bilgi ifade eden bir sıfat değil; aynı zamanda ilâhî fiillerin amaçlı ve yerli yerinde olmasını sağlayan temel ilke olduğunu savunur. Allah'ın yarattığı her şey, ilâhî ilim ve hikmet çerçevesinde meydana gelir. Allah'ın bilgisi, olacak olan şeyin ne ise o şekilde bilinmesidir; bilgi, fiilin sebebi değildir. Bu yaklaşım, hem ilâhî ilmin kuşatıcılığını hem de insan iradesinin mevcudiyetini birlikte korumayı amaçlar. İnsan fiillerinden sorumludur. Allah'ın ilmi, bu fiillerin sonucunu kuşatmakta; ancak insanı iradesiz bir varlık haline getirmemektedir.

Sonuç olarak Mâtürîdî'nin Allah'ın ilim sıfatına dair yaklaşımı, ilâhî kemali, hikmeti ve insan sorumluluğunu birlikte harmanlayan bir teolojik yapı ortaya koymaktadır. Allah'ın ilmi ezeli, kuşatıcı ve zâtla kâimdir. İlâhî fiiller bu ilim çerçevesinde anlam kazanır. Ancak bu bilgi, insanın özgür tercihine engel teşkil etmez.

2.2.3. Semi'

Semi', gizli ve açık her şeyi duyan, insanın kalbinden geçenleri bile işitip bilen, kullarının yapmış olduğu duaları boş çevirmeyen manasına gelen Allah'ın isimlerinden bir tanesidir. Bu kelime aynı zamanda Allah'ın sıfatlarından birisidir.¹⁵¹ O bu eylemi gerçekleştirmek için yaratılmış varlıklarda olduğu gibi kulaklara ihtiyaç duymamaktadır. Bu husus Kur'an-ı Kerim'de de “...şüphe yok ki Allah, her şeyi işiten ve bilendir.”¹⁵² vb. ayetlerle ifade edilmiştir.

¹⁴⁹ Metin Yurdagür, *Kelâm'da Allah'ın Varlığı, İsim ve Sıfatları*, (İstanbul: Emin Yayınları, 2024), s. 64.

¹⁵⁰ Şaban Ali Düzgün, *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2011) s. 121.

¹⁵¹ *Dinî Terimler Sözlüğü*, “Sem'i” (Erişim 12.12.2025).

¹⁵² Bakara 2/227.

Eş'ârî'ye göre Allah, işitmeye konu olan her şeyi, herhangi bir araç veya organa ihtiyaç duymaksızın bilir. Bu işitme, insan işitmesine benzetilemez. Semi' sıfatı ilim sıfatına indirgenemez; müstakil bir kemal anlamı taşır ve nasslara dayanır.¹⁵³

Filozoflar ve Mu'tezile'den bazı alimler semi' ve basar sıfatının ilmin aynı olduğunu iddia ederken, Eş'ârî ekolünün temsilcilerinden olan İmam Gazzalî, “*şerî lafızların daha önce bilinen manalarından başka bir manaya hamledilmesi, ancak bu lafızlar üzerine o manaların takdir edilmesinin imkânsız olması ile mümkün olur. Aksine O'nun işitmesi ve görmesi zorunludur.*”¹⁵⁴ şeklinde bir açıklamayla karşı çıkmıştır.

Mâtürîdî, Allah'ın işitmesini mecaz olarak yorumlayan yaklaşımlara karşı çıkar. Ona göre işitme sıfatını sadece “bilme” anlamına indirgemek, Kur'an'ın açık nasslarını te'vilsiz inkâr etmek anlamına gelir. Zira Kur'an-ı Kerîm'de “*Şüphesiz Allah işitendir.*”¹⁵⁵ buyrulmakta ve sem' sıfatı müstakil bir nitelik olarak zikredilmektedir. Eğer işitme yalnızca ilim sıfatına indirgenmiş olsaydı, bu tür müstakil bir nitelik olarak zikredilmesi gerekirdi.

Mâtürîdî'ye göre semi' sıfatı, Allah'ın kullarıyla olan ilişkisini doğrudan etkileyen ahlâkî ve itikadî sonuçlar da doğurur. Allah'ın her söyleneni işitiyor olması, insanın sorumluluk bilincini artıran temel bir unsurdur. Kulun gizli ya da açık bütün sözlerinin ilâhî murakabe altında olduğunu bilmesi, davranışlarını denetlemesini sağlar. Bu yönüyle semi' sıfatı yalnızca teorik bir nitelik değil, aynı zamanda dinî hayatın pratik boyutunu şekillendiren temel bir inanç ilkesidir.¹⁵⁶

Ayrıca Mâtürîdî, Allah'ın işitmesinde değişme, artma veya eksilmenin söz konusu olamayacağını vurgular. Çünkü böyle bir değişim, Allah'ın zâtında sonradanlık ve eksiklik anlamına gelir. İlâhî işitme ezeldir; sonradan meydana gelen sesler, Allah tarafından ezelden beri bilinen ve kuşatılan varlıklardır. Bu anlayış, Allah'ın semi' sıfatının zaman üstü ve mutlak olduğunu ortaya koyar.¹⁵⁷

2.2.4. Basar

Kur'an-ı Kerîm'de on ayette¹⁵⁸ semi' ile birlikte zikredilen basar sıfatı, Allah'ın hiçbir uzuv ya da alete ihtiyaç duymadan her şeyi görebilmesidir. Bizler görebilmek için gözlere ve uygun ışığa ihtiyaç duyarız. Ancak Allah, bu ihtiyaçlardan münezzehtir.

¹⁵³ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 138-140.

¹⁵⁴ Ebû Hamid Muhammed b. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd-İtikatta Orta Yol*, çev. Osman Demir, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), s. 109.

¹⁵⁵ Nisâ, 4/134.

¹⁵⁶ Murad Charif, “Allah'ın Zâtı, Sıfatları ve Fiilleri Hakkında Mütakellimînin ve Felâsifenin Görüşleri”, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi, 5/6, (Kasım 2017), s. 91-116.

¹⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 69-75.

¹⁵⁸ Nisâ 4/58,134; İsrâ 17/1; Hac 22/61,75; Lokman 31/28, Mü'min 40/20, 56; Şûrâ 42/11; Mücâdele 58/1.

O'nun işitmesi ve görmesi vaciptir. Allah'ın bu sığfata sahip olduğunu bilmek ise kullar için daha ihtiyatlı davranmaya sebebiyet vermektedir. Eş'ârî, Allah'ın görülebilir olan her şeyi eksiksiz biçimde gördüğünü kabul eder. Bu görme, mekân, mesafe ve yön gibi unsurlarla kayıtlı değildir. Basar sıfatı, teşbîh ve teccîme yol açmadan kabul edilir ve ilimden ayrı bir sıfat olarak değerlendirilir.¹⁵⁹

Eş'ârîler, basar sıfatını kabul etmeyen veya onu ilme indirgemeye çalışan görüşleri reddeder. Görme, yalnızca bilme değildir; fiillerin ilâhî murakabe altında olduğunu ifade eden ahlâkî bir boyuta da sahiptir. Bu nedenle basar sıfatı, sorumluluk bilincinin metafizik temelini oluşturur.¹⁶⁰

İsferâyînî de Allah'ın semi' ve basîr oluşunu vurgular. Çünkü hayat bu sıfatlar olmadan düşünülemez.¹⁶¹ Çünkü diğer bütün sıfatlar hayat sıfatının bir gereğidir. Eksiksiz bir tanrı fikri ancak bu şekilde olabilir.

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın görmesi, insanın görmesine benzer bir algılama değildir. İnsan görmek için göze, ışığa, mesafeye ve fizikî şartlara muhtaçtır. Oysa Allah'ın görmesi bu şartların hiçbirine bağlı değildir. İlâhî basar, Allah'ın zâtına ait ezeli bir sıfattır ve O'nun için görünür-görünmez, karanlık- aydınlık, yakın-uzak gibi sınırlandırıcı nitelikler söz konusu değildir.¹⁶²

Kur'an-ı Kerîm'de "*Şüphesiz Allah yaptıklarınızı görmektedir.*"¹⁶³ buyurularak basar sıfatı açık bir biçimde vurgulanmıştır. Mâtürîdî, bu tür ayetlerin, Allah'ın görmesinin hakiki bir sıfat olduğunu ortaya koyduğunu belirtir. Basar sıfatını sadece "bilme" anlamına indirgemek, tıpkı semi' sıfatında olduğu gibi, nassların zahirine aykırı bir yorum olur.¹⁶⁴

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın her şeyi görmesi, ilâhî adaletin teminatıdır. İnsanların gizli veya açık bütün fiilleri, ilâhî basarın kapsamı içindedir. Bu durum ahiret hesabının mutlak adaletle gerçekleşeceğinin de aklî temelini oluşturur. Çünkü yapılan hiçbir davranış ilâhî murakabenin dışına çıkmaz. Bundan dolayı basar sıfatı, sadece teorik bir kelâm konusu değil, aynı zamanda insan davranışlarını doğrudan etkileyen ahlâkî bir ilkedir.

Mâtürîdî, Allah'ın görmesini göz gibi bir organla tasavvur eden teşbihçi anlayışları kesin biçimde reddeder. Zira ona göre Allah'ı duygusal algılarla sınırlamak,

¹⁵⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, s. 86-88.

¹⁶⁰ Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 111.

¹⁶¹ Bayram Çınar, "Gazzâlî'nin Allah'ın Sıfatları Teorisi", Balıkesir İlâhîyat Dergisi, say.14, (Aralık 2021), s. 305-335.

¹⁶² Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 135-142.

¹⁶³ Bakara, 2/96.

¹⁶⁴ Murad Charif, "Allah'ın Zâtı, Sıfatları ve Fiilleri Hakkında Mütakellimînin ve Felâsifenin Görüşleri", Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi, 5/6, (Haziran 2017), s. 91-116

O’nu cisimlere benzetmek ve ulûhiyet vasfını zedelemek anlamına gelir. İlâhî basar, zâta ait, sınırsız ve herhangi bir vasıtaya ihtiyaç duymayan bir görmedir. Allah varlıkların dış görünüşlerini gördüğü gibi, onların en gizli yönlerini de kuşatıcı biçimde görmektedir.¹⁶⁵

2.2.5. Kudret

“Gücü yetmek, bir şeyi ölçülü ve planlı bir şekilde yapmak, planlamak, kıymetini bilmek, bir şeyin niteliğini, niceliğini ve şeklini belirlemek, rızkını daraltmak” manalarına gelen kudret kelimesi, Allah’a nispet edildiğinde “dilediğini eksigi ve fazlası olmaksızın hikmet çerçevesinde yapmak”¹⁶⁶ anlamına gelir.

Eş’ârî’ye göre kudret ezeldir; fiiller ise hâdistir. Allah’ın kudreti sınırsız olmakla birlikte mantıksal imkânsızlıkları kapsamaz. Kudret, ilim veya iradeye indirgenemez; herhangi biri Allah hakkında ayrı bir kemal anlamı taşır.¹⁶⁷

Eş’ârîler, kudreti mantıksal imkânsızlıklarla karıştırmazlar. Çelişkiler (örneğin bir şeyin aynı anda var ve yok olması) kudret alanının dışında değerlendirilir.¹⁶⁸ Allah’ın kudreti fiilîdir; yani kudret, yalnızca potansiyel bir güç değil, sürekli etkide bulunan bir sıfattır. Âlemden meydana gelen her olay, Allah’ın kudretinin doğrudan sonucudur. Bu anlayış, Eş’ârîlerin nedensellik eleştirisinin temelini oluşturur.¹⁶⁹

Allah’ın mahlukatı yaratması onun kudret sıfatının bir tecellisidir. Çünkü hâdis olan mahlukatı yaratan bir kadîm varlığa ihtiyaç vardır. Ehl-i sünnet âlimleri, Allah’ın kudret sıfatının O’nun zâtıyla kaim ezeli bir sıfat olduğunu ileri sürmüşlerdir. Gazzâlî de bu düşünceyi vurgular nitelikte cümleler kurmuştur. O, “âlemin yaratılmasının Allah’ın kudreti sayesinde olduğunu ifade eder. Ve Allah, kadîm sıfatını kullanarak âlemi yaratır ve Kâdir olur.” der. Ayrıca genel manada evrendeki, özel manada ise insan vücudundaki nizam da O’nun kadîm sıfatının bir tezahürüdür. Gazzâlî bu durumu şu kıyasla açıklamıştır:

*“Muhkem; sağlam ve düzenli olan her fiil kudret sahibi bir failden meydana gelir.
Âlem de muhkem; sağlam, düzenli ve tertiplidir.
Öyle ise âlemin kadir olan bir fail tarafından yaratılmış olduğunda şüphe yoktur.”*

¹⁶⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 287-295.

¹⁶⁶ Bekir Topaloğlu, “Kudret” *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (Erişim 01.04.2026).

¹⁶⁷ Taftazânî, *Şerhu’l-Akaid*, s. 130-133.

¹⁶⁸ Cüveynî, *el-İrşâd* s. 94.

¹⁶⁹ Ebû Hamîd Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife*, çev. Hasbi Süleyman Efendi, (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2024) s. 170.

Aynı zamanda Gazzâlî, âlemin yaratılmasını da Allah'ın kudreti ile ilişkilendirir. Buna göre, “Allah kudret sıfatını kullanarak âlemi yaratır ve Kâdir olur”¹⁷⁰ der. Mahlukatlar ise O'nun kudretini yaratılmış olan bu evrene bakarak idrak eder.

İsferâyînî de bu konuda “Allah kâdirdir. Çünkü güç yetiremeyenin fiil meydana getirmesi, mümkün değildir. O'nun fiilleri vardır, o halde O kâdirdir.”¹⁷¹ diyerek Allah'ın gücünü vurgulamış ve O'nu bizler gibi aciz varlıklardan ayrılan noksanlıklardan tenzih etmiştir.

Kur'an-ı Kerîm'de 35 ayette Allah'ın her şeye gücünün yettiği bildirilmektedir. Bunlardan bir tanesi de “Gerçekten Allah, her şeye gücü yetendir.”¹⁷² ayetidir. Ayetten de açıkça anlaşılacağı üzere hiçbir sebep O'nu aciz bırakmamaktadır. Onun “ol” demesi ile muradı hemen gerçekleşir. Tabi ki O'nun muradı da mahkukatın iradesinden bağımsız değildir. Allah için amaçsız ya da hikmetsiz bir tutumdan söz edilemez.

Mâtürîdî'ye göre kudret, ilâhî fiillerin fiilen varlık kazanmasını sağlayan temel subûti sıfattır. İlim, irade ve diğer sıfatlar kudret olmaksızın fiil alanına çıkamaz. Bu nedenle kudret, yaratma sürecinin vazgeçilmez unsurudur.¹⁷³

Kur'an-ı Kerîm'de “Şüphesiz Allah her şeye kâdirdir.”¹⁷⁴ ve “Allah'ın gücü her şeye yeter.”¹⁷⁵ ayetleriyle kudret sıfatı en açık şekilde vurgulanmıştır. Mâtürîdî, bu ayetlerin Allah hakkında acz, güçsüzlük ve yetersizlik ihtimalini tamamen ortadan kaldırdığını belirtir. İlâhî kudret ezelîdir. Sonradan kazanılmış bir güç değildir ve eksilme ihtimali taşımaz.¹⁷⁶

Mâtürîdî, kudret sıfatını mümkün varlıklar alanıyla sınırlar. Ona göre Allah'ın kudreti, mahiyetleri gereği imkânsız olan şeylere değil, mümkün olan varlıklara taalluk eder. Zira imkânsız olan şey, kudretin konusu değildir. Bu yaklaşım, “Allah imkânsızı yapabilir mi?” şeklindeki felsefi sorulara kelâmî bir çözüm sunar. İmkânsız, zâten varlık alanına çıkma yeteneği olmayan şeydir. Dolayısıyla kudretin kapsamı dışında kalır.¹⁷⁷

Kudret sıfatı kader meselesinde de merkezi bir role sahiptir. Mâtürîdî'ye göre insan fiillerinin yaratılması Allah'ın kudretiyle gerçekleşir; ancak fiillerin tercih edilmesi insana aittir. Böylece insanın fiilleri hem ilâhî kudretin hem de beşerî iradenin

¹⁷⁰ Çınar, “Gazzâlî'nin Allah'ın Sıfatları Teorisi”, s. 67-68.

¹⁷¹ Fadıl Ayğın, *Muhammed b. Ca'fer es-Sanhaci'nin Serhu Akideti Ebî İshak el-İsferâyîni Adlı Eserine Göre Ebû İshak el-İsferâyîni'nin Kelâmî Görüşleri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), s. 216.

¹⁷² Bakara 2/20.

¹⁷³ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 170-173.

¹⁷⁴ Bakara, 2/20.

¹⁷⁵ Talâk, 65/12.

¹⁷⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 173-175.

¹⁷⁷ Neseî, *Tabsiratü'l-edille* s. 92-103.

ortak alanında meydana gelir. Bu yaklaşım, cebrî kader anlayışını reddettiği gibi, Allah'ın mutlak kudretini sınırlayan görüşlere de karşıdır.¹⁷⁸

Mâtürîdî, ilâhî kudretin sadece yaratma değil, yok etme üzerinde de mutlak olduğunu vurgular. Hayatın verilmesi gibi ölümün yaratılması da kudretin kapsamına dahildir. Bu durum, insanın varlık ve yokluk bakımından tamamen Allah'a muhtaç olduğunu gösterir. Kudret sıfatı bu yönüyle, tevhîd inancının fiilî boyutunu temsil eder.¹⁷⁹

Ayrıca kudret sıfatı ilâhî adaletle de ilişkilidir. Allah insanı kudretinin yetmeyeceği fiillerden sorumlu tutmaz. Teklif, yani dinî sorumluluk, ancak kudretin bulunduğu alanda geçerlidir. Bu durum, Mâtürîdî kelâmında “teklifte güç yetirilebilirlik” ilkesinin temel dayanaklarından biridir.¹⁸⁰

2.2.6. İrade

İrade, Allah'ın dilemesi demektir¹⁸¹. Bir şeyin olup olmamasını ya da nasıl olması gerektiğini dilemesidir. Bütün yaratılmışlar, Allah'ın iradesinin bir ürünüdür. Onun istemesiyle meydana gelmişler ve aynı şekilde onun istemesiyle yok olacaklardır. Yaratılmışlarda bulunan irade ise Allah'ın iradesinin yanında cüz'i kalmaktadır. Çünkü hâdis varlıklar her dilediğini gerçekleştiremezken; Allah'ın her şeye gücü yetmektedir. Hâdis varlıkların iradesi de Allah'ın iradesine tabidir. Onların istekleri ancak Allah'ın iznine bağlıdır. Dolayısıyla O'nun irade sıfatı, kudret sıfatı olmadan fiiliyata dönüşemez. Eş'ârî ise, bu konuda insandaki iradenin müstakil olmadığını; onu yaratanın da Allah olduğunu¹⁸² düşünmektedir.

Eş'ârî'ye göre irade sıfatı, Allah'ın mümkün olanlar arasından dilediğini tercih etmesini ifade eder. Allah fiillerini zorunlulukla değil, iradesiyle gerçekleştirir. İrade sıfatı ezeldir; iradeye konu olan fiiller ise zaman içerisinde yaratılır. Bu anlayış, Allah'ın fiillerinde mutlak özgürlüğünü temellendirmeyi amaçlar.¹⁸³

Allah'ın iradesi, tekvîni ve teşrii, olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.

Tekvîni İrade: Bu irade Allah'ın yaratmasıyla ilgilidir. Bu irade hiçbir sebep ya da şarta bağlı değildir. Kâinatta meydana gelen bütün olaylar bu iradenin bir sonucudur.

Teşrii İrade: Allah'ın bu iradesi, insanların iradeleriyle muttasıldır. Buna göre, insanların harekete geçmeleri için Allah onlara güç vermektedir. Allah, kulun bu

¹⁷⁸ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 214-222.

¹⁷⁹ Taftazânî, *Şerhu'l Akâid*, s. 164-173.

¹⁸⁰ İlyas Çelebi, “Sıfat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 05.01.2026)

¹⁸¹ İslâm'da Hayat Güncel Vaaz ve Hutbeler, (İH), “Allah'ı Tanımak ve O'na İman Etmek”, (Erişim 05.01.2026).

¹⁸² Eş'ârî, *Makâlâtü'İslâmiyyîn*, s. 58-60.

¹⁸³ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 94-96.

fiilinden her zaman memnun olmayabilir. Ancak talep ondan geldiği için sorumluluk da kendilerine aittir. “Dilediğini doğru yola iletir.”¹⁸⁴ ayeti de bu iradeyi ortaya koymaktadır.¹⁸⁵

Eş’ârîler, Allah’ın iradesini sınırlandıran yaklaşımların ilâhî kudreti zedelediğini savunurlar. Ancak bu durum, insan fiillerini anlamsız hale getirmez. Kesb teorisiyle insan fiilleri “kazanılmış” kabul edilir; yaratma Allah’a, yönelme kula aittir.¹⁸⁶ Bu bağlamda irade sıfatı, hem kader inancının hem de ahlâkî sorumluluğun teorik temelini oluşturur.

İrade sıfatı, kelâm sıfatıyla birlikte Eş’ârîler arasında tartışma konusudur. Bunun sebebi ise, bu sıfatların zâtî mi yoksa fiilî mi olduğu meselesidir. Eş’ârî bu meseleye zâtî sıfat kıstasıyla açıklık getirmiştir. Ona göre bir mana, hayat sahibi olan bir zâttan çıkarıldığı zaman, o manayla aynı cinsten olmayan zıt bir sıfatın nefyedilen kimsede bulunacağı zorunlu olarak düşünülüyorsa bu mana, zâtî sıfattır. Bu tanımı kelâm ve irade sıfatlarına uyarladığında, kelâmın zıddının “ebkem” yani dilsizlik; iradenin zıddının ise “ikrah” yani mecbur olma manasındadır. Bu zıtlıklar yokluk cinsinden olup; hayat sahibi olan bir varlığın bunlara sahip olması muhaldir.¹⁸⁷

Mâtürîdî’ye göre irade, ilâhî fiillerin bilinçli ve hikmete dayalı olarak gerçekleştiğini gösteren temel bir subûti sıfattır. Allah’ın fiilleri ne kör bir zorunluluğun ne de tabî bir sürecin sonucudur; aksine O, her fiilini iradesiyle belirler.¹⁸⁸ Bu anlayış, Allah’ı tabiat yasalarına bağımlı bir varlık konumuna indirgeyen görüşleri temelden geçersiz kılar.

Mâtürîdî, irade sıfatını hem aklî hem de naklî delillerle temellendirir. Âlemde gözlenen düzen, çeşitlilik ve farklılıklar, tek biçimli ve zorunlu bir fiilin değil; bilinçli bir tercihin ürünü olduklarını göstermektedir. Eğer Allah’ın iradesi bulunmasaydı, varlık alanında farklılık ve değişim değil, zorunlu tekdüzelik hâkim olurdu.¹⁸⁹ Bu nedenle Mâtürîdî geleneğinde irade, Allah’ın mutlak hâkimiyetinin en açık göstergeleri arasında kabul edilmiştir.

Kur’an-ı Kerîm’de “Allah dilediğini yapar.”¹⁹⁰ ve “Bir şeyi dilediğinde ona sadece ‘ol’ der, o da olur.”¹⁹¹ ayetleri, ilâhî iradenin mutlaklığını açık biçimde ortaya koymaktadır. Mâtürîdî, bu ayetlerin Allah’ın fiillerinde zorunluluk değil, tercih ve

¹⁸⁴ Yunus 10/25.

¹⁸⁵ Yalçınkaya, “İlâhî Sıfatlar”, s. 174.

¹⁸⁶ Bâkılânî, *Kitâb et-Temhîd*, s. 178.

¹⁸⁷ Erdinç, “Teşekkül Dönemi Kelâm Kaynaklarında Zâtî Sıfatların Tespiti ve Sayısı”, s. 103-113.

¹⁸⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 155-158.

¹⁸⁹ Neseî, *Tabsiratü’l-edille*. s. 92-94.

¹⁹⁰ Hac, 22/18.

¹⁹¹ Yâsîn, 36/82.

hikmet bulunduğunu gösterdiğini ifade eder.¹⁹² İlâhî irade, sadece yaratma fiilinde değil, yaratılanların nitelik ve zaman bakımından belirlenmesinde de belirleyicidir.

Mâtürîdî'nin irade anlayışı, kader ve insan özgürlüğü meselesinde de dengeli bir zemin oluşturur. Ona göre Allah, insanın fiillerini ezeli ilmi ve iradesiyle takdir etmiş olmakla birlikte, insana da cüz'î irade vermiştir. İnsan fiillerini tercih eder; Allah ise o fiilin yaratılmasını diler. Böylece fiilin tercih yönü insana, yaratma yönü Allah'a ait olur.¹⁹³ Bu yaklaşım, hem Cebriye'yi hem de mutlak özgürlük iddiasında bulunan görüşleri reddeden orta bir yol niteliğindedir.

İrade sıfatı aynı zamanda ilâhi adaletle de doğrudan ilişkilidir. Allah, insanları iradeleri dışında zorlayarak sorumlu tutmaz. Emir ve yasaklar, insanın tercih gücüne sahip olduğunu varsayar. Bu da Mâtürîdî sistemde irade sıfatının yalnızca metafizik bir nitelik değil, aynı zamanda ahlâkî ve hukukî sorumluluğun temeli olduğunu göstermektedir.¹⁹⁴

2.2.7. Kelâm

Kelâm, Allah Teâlâ'nın harf ve seslere ihtiyaçtan münezze olarak konuşması demektir.¹⁹⁵ Yüce Allah bu sıfatı ile gönderdiği elçiler vasıtasıyla emir ve yasaklarını kullarına bildirmektedir. Ancak Allah'ın konuşmasının mahiyetine dair bir bilgimiz bulunmamaktadır. Bunun nedeni ise, O'nun kelâmının biz yaratılmışlardan farklı olduğudur. O' harf ve sese ihtiyaç duymadan konuşur.

Bu konuşmanın şekli Kur'an-ı Kerim'de şu şekilde ifade edilmiştir:

*“Allah, bir insanla karşılıklı konuşmaz. Ancak vahiyle (ilham yoluyla, kulunun kalbine dilediği düşünceyi doğurarak) yahut perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderip izniyle dilediğini vahyeder.”*¹⁹⁶

Eş'ârî'ye göre Allah'ın kelâmı ezeldir ve yaratılmış değildir. Mushaflarda yazılı olan ve dillerle okunan lafızlar ise hâdistir. Bu ayrım Kur'an'ın mahlûk olmadığı ilkesini korumak amacıyla yapılmıştır. Kelâm sıfatı, harf ve sestem münezze olup zâta kaimdir.¹⁹⁷

Eş'ârî'lerin kelâm sıfatı hakkındaki görüşlerini şöyle özetleyebiliriz:

Ehl-i Sünnet'e göre Allah, mütakellimdir. O'nun kelâmı kadîmdir, yaratılmamıştır, mac'ul ve muhdes değildir, Allah'ın kelâmı ilim, kudret, irade gibi zâtî sıfatlarındandır. Allah'ın

¹⁹² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 158-160.

¹⁹³ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 214-216.

¹⁹⁴ Taftazânî, *Şerhu'l Akâid*, s. 164-173.

¹⁹⁵ Özler, “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, s. 233.

¹⁹⁶ Şura 42/51.

¹⁹⁷ Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi' Usûlü'd-Dîn* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021) s. 72-74.

kelâmı ibare veya hikayedir, denilemez; yaratılmışlık nitelikleriyle nitelenemez, birinin, benim Kur'an'ı telâffuz etmem mahluktur veya mahluk değildir, demesi de caiz değildir.¹⁹⁸

Allah yarattıklarının zâtına benzemediği gibi kelâmı da insanların kelâmına benzemez. Allah'ın ezelde mevsuf olduğu kelâmı, insan kelâmının nitelendiği herhangi bir şeyle vasıflanamaz. Buradaki kelâm Allah'ın zâtıyla kâim, kadîm ve yaratılmamış olandır.

Kelâm, nefsi ve lafzi olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Gazzâlî'ye göre:

İnsanın mütakellim olması iki şekilde olur. Birincisi, birtakım ses ve harflerden meydana gelen kelâm, diğeri de ses ve harflerden meydana gelmeyen nefsin kelâmıdır ki kâmil olan kelâm işte budur. Yüce Allah hakkında böyle bir kelâm muhal olmadığı gibi aynı zamanda o hudûsa da delâlet etmez. Biz Allah'a ancak nefsin kelâmını isnâd ederiz.¹⁹⁹

Kelâm sıfatı, Eş'ârî düşüncede merkezî bir yere sahiptir. Eş'ârîler Allah'ın kelâmını nefsi kelâm olarak tanımlar. Bu kelâm, harf ve seslerden oluşmaz; ezeldir ve zâtına kâimdir.²⁰⁰ Kur'an-ı Kerîm, bu ezeli kelâmın yaratılmış lafızlarla ifade edilmiş şeklidir. Bu ayırım sayesinde Eş'ârîler, hem Kur'an'ın ezeliğini savunmuş hem de Mushaflardaki harflerin yaratılmış olduğunu kabul ederek aklı tutarlılığı korumuşlardır.²⁰¹

Görüldüğü üzere Allah'ın kelâmından kasıt, farklı dillerdeki sesleri çıkartarak harflerle kurduğumuz cümleler olmayıp, araçlar vasıtasıyla maksadını kullarına nakletmesidir. Bu iletişimin bir sonucu olarak indirilen Kur'an-ı Kerim de Allah'ın kelâm sıfatının bir ürünüdür. Bu hususta İslam âlimleri mutabık iken; farklı zamanlarda tedricen indirilen bu kitabın mahluk olup olmaması hususu tartışmalıdır.

Selefiyye, “Kur'an Allah'ın kelâmıdır ve mahluk değildir.”²⁰² der. Bu tezine gerekçe olarak ise, Kur'an'ın Allah ile kaim olduğunu ve O'nun haricinde düşünmenin muhal olduğunu söyler. Bu görüşün tam aksini iddia edense Mu'tezile'dir. Mu'tezile'ye göre Kur'an; harf, ses, ayet v.s. hâdis unsurlardan meydana gelmektedir. Bu sebepten ötürü Kur'an da hâdistir. Eğer onun için kadîm denilirse Allah'ın zâtı dışında bir varlığa bu vasıf yüklenmiş olacaktır. Bu durumda da iki kadîm varlık anlayışı, Allah için kullanılan bir vasfa ortak çıkaracağından şirk durumu oluşacaktır. Nitekim Mu'tezile, bu durumu da “Teaddüd-i Kudema” tabiriyle adlandırmaktadır. Teaddüd-i Kudema, kadîm varlıkların birden çok olması, ezeli olanların birden fazla olması²⁰³ demektir. Yani birden çok ilâhın varlığı anlamına gelir. Bu mesele Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında ihtilafa neden olmaktadır. Mu'tezile'ye göre Allah'ın zâtına çeşitli sıfatlar isnâd edilirse birçok kadîm varlığın mevcudiyeti fikri ortaya çıkacaktır. Bu nedenle Mu'tezile her şeyi

¹⁹⁸ Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihâl*, s. 86-88

¹⁹⁹ Özler, *İlâhî İsim ve Sıfatlar*, s. 234.

²⁰⁰ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 69.

²⁰¹ Râzî, *Esâsü'l-Takdîs*, s. 138.

²⁰² Ersin Savaş-Vahit Celal, “İslâm Düşüncesinde Allah'ın Zâtı ve Sıfatları Âlem ve İnsan Görüşleri Üzerine Bir İnceleme”, *Bartın Üniversitesi İslâmi İlimler Dergisi*, 4/7, (Bahar 2017), s. 77-87.

²⁰³ Sorularla İslâmiyet (Sİ) “Teaddüd-i Kudemâ Nedir? (Erişim 09.01.2026)

Allah'ın zâtına yüklemekte ve sıfatların hâdis olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla Allah'ın yaratmış olduğu Kur'an da hâdistir.²⁰⁴

Ehl-i Sünnet ise, bu iki ekol arasında ılımlı bir yol seçerek kelâmı nefsi ve lafzi şeklinde ikiye ayırmışlardır. Buna göre kelâm-ı nefsi, Allah'ın zâtı ile kâim mahiyetini anlayamayacağımız ezeli bir sıfattır. Ancak bu sıfatı işitebiliriz. Kelâm- lafzi ise, nefsi kelâma delalet eden ses ve harflerden meydana gelen Kur'an'ın lafzıdır. Bu lafzi kelâm hâdis mahiyetleri taşıdığı için ezeli değil, mahlûktur.²⁰⁵

İmam Eş'ârî Kur'an'ın mahluk olmadığını şöyle delillendirmektedir:

Cenâb-ı Hak Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurmaktadır: *“Bir şeyi (n olmasını) dilediğimiz zaman sözümüz ancak ona ‘ol’ dememizden ibarettir. O da olma sürecine girer.”*²⁰⁶ Eğer Kur'an mahluk olsaydı, bu ayete nazaran onun yaratılması için de “ol” sözünün söylenmesi gerekirdi. Halbuki Kur'an aslında Allah'ın sözüdür. Kendi sözünün yaratılması bir başka sözün varlığına bağlı olursa bu hal iki durumdan birini gerekli kılar; ya Allah'ın kelâmının mahlûk olmadığı kabul edilir yahut sonsuz olarak, Allah'ın her sözünün başka bir sözle yaratılmış olması gerekir ki bu muhaldir. Öyle ise Allah'ın kelâmı gayr-i mahlûktur.²⁰⁷

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın kelâmı, beşerî konuşmaya benzeyen ses ve harflerden müteşekkil bir fiil değildir. İlâhî kelâm, Allah'ın zâtıyla kâim, ezeli ve hakikî bir sıfattır. İnsanların işittiği sesler ve mushafalarda yer alan lafızlar ise bu ezeli kelâmın zaman ve mekân içinde yaratılmış biçimde tezahür etmiş şeklidir.²⁰⁸ Bu yaklaşım Allah'ın kelâmını hem ezelik hem de tarihsel tezahür açısından dengeli bir şekilde temellendirmektedir. Böylece ilâhî kelâmın kutsallığı korunurken tarih içinde okunabilirliği de izah edilmiş olur.

Mâtürîdî, kelâm sıfatı konusunda iki uç görüşü reddeder. Bunlardan ilki olan Mu'tezile'nin “Kur'an mahlûktur” iddiasıdır. Diğer görüş ise lafızların bizzât ezeli olduğunu savunan bazı yaklaşımlar da mushafın maddî yönünü göz ardı etmektedir. Mâtürîdî'ye göre doğru yaklaşım, kelâmın mana yönüyle ezeli, lafız yönüyle hâdis kabul edilmesidir. Böylece hem Allah'ın kelâm sıfatının kadîmliği korunur hem de Kur'an'ın okunabilir ve yazılabilir oluşu makul bir zemine oturtulmuş olur.²⁰⁹

²⁰⁴ Ömer Bozkurt, “Zât-Sıfat İlişkisi Konusunda İbn Rüşd'ün Eş'ârilere Yönelik Eleştirileri”, *Uluslararası İmam Eş'ârî ve Eş'ârilik Sempozyumu Bildirileri*, ed. Cemalettin Erdemci-Fadıl Aygün, (İstanbul: Bayn Yayınları, 2014), c.2, s. 49-76.

²⁰⁵ Savaş-Celal, *İslâm Düşüncesinde Allah'ın Zâtı ve Sıfatları Âlem ve İnsan Görüşleri Üzerine Bir İnceleme*, s. 77-87.

²⁰⁶ Nahl 16/40.

²⁰⁷ Eş'ârî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyane*, s. 61-63

²⁰⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 287-289.

²⁰⁹ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 241-243.

Kur'an-ı Kerîm'de geçen “Allah Musa ile konuştu”²¹⁰ ayeti, kelâm sıfatının hakiki anlamda sabit olduğunun açık bir delilidir. Mâtürîdî, bu ayette geçen “konuşma” fiilinin mecaz olarak değil, ilâhî zâta yakışır hakiki bir sıfat olarak anlaşılması gerektiğini savunur. Zira kelâm sıfatını mecaza hamletmek, vahyin mahiyetini zayıflatmak ve peygamberlik kurumunu anlamsızlaştırmakla sonuçlanır.²¹¹ Bu yorum, vahyin ilâhî kaynaklı oluşunu doğrudan kelâm sıfatına bağlamaktadır.

Kelâm sıfatı yalnızca vahyin iletilmesiyle sınırlı değildir. İlâhî emirler, yasaklar, va'd ve va'îdler, helâl ve haram hükümlerinin tamamı kelâm sıfatının fiil alanındaki yansımalarıdır. Bu yönüyle kelâm, sadece metafizik bir nitelik değil; aynı zamanda dinî hayatın normatif yapısını belirleyen temel bir ilâhî sıfattır.²¹² Dolayısıyla kelâm, inanç ile amel arasındaki bağı kuran merkezi bir sıfat konumundadır.

Güncel Mâtürîdî araştırmalarında kelâm sıfatı, bilhassa vahyin epistemolojik temeli açısından ele alınmaktadır. Günümüz kelâmcılarına göre Mâtürîdî'nin kelâm anlayışı, vahyin hem ilâhî kaynağını hem de tarihsel aktarım boyutunu birlikte izah edebilen bir model sunmaktadır. Bu bakımdan Mâtürîdî kelâm anlayışı, modern vahiy tartışmalarında da önemli bir referans noktası olarak kabul edilmektedir.

Kelâm sıfatı aynı zamanda insanın dinî sorumluluğunun bilgi temeliyle doğrudan ilişkilidir. İnsan, Allah'ın kelâmı sayesinde hangi fiillerden sorumlu olduğunu öğrenir. Vahiy olmasaydı tekliften ve ilâhî hitaptan söz etmek mümkün olmazdı. Bu sebeple Mâtürîdî geleneğinde kelâm sıfatı, ilâhî adaletin ve insan sorumluluğunun epistemik zemini olarak değerlendirilmiştir.²¹³ Sonuç olarak kelâm sıfatı, hem vahyin kaynağını hem de insanın sorumluluğunu temellendiren asli bir subûti sıfattır.

2.2.8. Fiilî Sıfatlara Yaklaşım

Fiilî sıfatlar yaratmak-yaratmamak, rızık vermek-vermemek, azap etmek-etmemek gibi hem olumlu hem de olumsuz olarak Allah hakkında kullanılabilen sıfatlardır. Tahlîk, terzîk, sevab ve ikab bu sıfatlara örnektir. Bu sıfatların Allah'a izafe edilme şartı şu şekildedir: Eğer bir sıfatın olumsuz şeklini Allah'a isnât etmek ilâhlığa bir eksiklik getirmiyorsa, bu sıfat fiilî sıfat kabul edilir.²¹⁴ Bu sıfatlar, Allah'ın âlemlerle ilişkisini ifade etmektedir. Dolayısıyla sıfatların sayısı hususunda bir belirleme mümkün gözükmemektedir.

²¹⁰ Nisâ, 4/164.

²¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 290-292.

²¹² Uludağ, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikadî Mezhepler*, s. 190-193.

²¹³ Sabûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, s. 240-242.

²¹⁴ Hüseyin Atay, *İslâmın İnanç Esasları*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992), s. 109.

Eş'ârî'ye göre fiilî sıfatlar, Allah'ın zâtına kâim ve kadîm sıfatlar değildir; bilakis ilâhî kudret ve iradenin mahlûkat üzerindeki taalluku sonucu ortaya çıkan hâdis sıfatlardır. Bu yaklaşım, Eş'ârî'nin zât-sıfat-fiil ayrımını sistematik biçimde temellendirdiğini göstermektedir.²¹⁵

İmam Eş'ârî, bu sıfatları müstakil bir sıfat saymak yerine, kudret sıfatının eşyaya taalluku²¹⁶ şeklinde açıklarlar. Ona göre fiilî sıfatlar, “halk” fiilinden türemiş hâlık, “rızk” fiilinden türemiş râzık gibi kendisi dışındaki bir kelimedenden türemiş olduğu için hâdistir.²¹⁷ Fiilî sıfatlar Allah'ın zâtı ile kâim olmayıp sonradan olan niteliklerdir.²¹⁸ Bu sıfatların olumsuz kullanımları Allah için bir noksanlık belirtmez.

Eş'ârîlerin fiilî sıfatları hâdis kategorisinde değerlendirmesinin nedeni yaratma fiilini kudret sıfatına atfetmelerinden ötürüdür. Bundan dolayı Allah'ın zâtı ezeli ve ebedi iken fiillerinin yokluğu mümkündür.

Eş'ârî âlimlerinden Bâkillânî ise “fiilî sıfatlardan maksat Allah'ın daha bir fiil haline getirmeden önce muttasıf bulunduğu bütün sıfatlardır” O, “bunlar bu durumda kaldıkları sürece kadîmdir”²¹⁹ diyerek fiilî sıfatları, zâtî ve ezeli kabul etmesine rağmen bunların fiilleri olan sıfatları ise fiilî sıfat kategorisinde değerlendirip hâdis olarak tanımlamaktadır.²²⁰

Gazzâlî, fiilî sıfatların ezeliği hususunda yaptığı değerlendirmede şöyle ifadeler kullanmıştır:

*Bir grup bunların ezeli olmasının mümkün olmadığını, aksi halde O'nun bu isimlerle nitelenmesinin değişikliği gerekli kılacağını söylemiştir. Diğerleri ise, bunun mümkün olmadığını belirtmiştir. Zira ezelde yaratma yoksa O, nasıl yaratan olur?*²²¹

Bu yaklaşım, fiilî sıfatları müstakil ontolojik varlıklar olarak değerlendiren anlayışlara karşı geliştirilmiş sistematik bir cevaptır. Eş'ârî'ye göre fiilî sıfatlar Allah'ın kudret ve iradesinden bağımsız düşünülemez.

Sonuç olarak Eş'ârî'ye göre fiilî sıfatlar, Allah'ın zâtına kâim ve kadîm nitelikler değildir. Bilakis ilâhî kudret ve iradenin mahlûkat üzerindeki taalluku sonucu ortaya çıkan hâdis fiillerdir. Eş'ârî'nin fiilî sıfat anlayışı, zât-sıfat-fiil ayrımını esas alan bir kelâmî sistemin parçasıdır.²²²

²¹⁵ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 298-300.

²¹⁶ Özler, *İlâhî İsim ve Sıfatlar*, s. 236.

²¹⁷ Abdüsselâm b. İbrâhîm, *Lekkânî, Şerhu cevheri't-tevhîd*, (Beyrut: Dârü'd-Dekkâk, 2019), s. 119.

²¹⁸ Ebül-Berekât en-Nesefî, *İslâm İnancının Ana Umdeleri*, trc. Temel Yeşilyurt, (Kayseri: Endülüs Yayınevi, 2019), s. 41.

²¹⁹ Bâkillânî, *Kitâb-üt-Temhîd*, s. 299.

²²⁰ Hikmet Yağlı Mavil, “Kelâmî Bir Problem Olarak Fiilî Sıfatlar”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, 3/5, (Haziran 2015), s. 175-193.

²²¹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 109.

²²² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* s. 92-95.

İmam Mâtürîdî, Ehl-i Sünnet kelâmının Hanefî çizgide sistemleşmesinde merkezî bir figür olarak kabul edilir. Kelâmî yapı içerisinde fiilî sıfatlar meselesi, Allah'ın zâtı ve sıfatları arasındaki ilişkiyi ve insan aklının nassla olan sınırını belirleme bakımından önemli yer tutar. Bunlar da fiilî sıfatların hem nassî hem de aklî çerçevede nasıl anlaşılması gerektiğini ortaya koyar.²²³

Fiilî sıfatlar, Allah'ın yaratma (tekvîn), rızık verme (rızk), hayata erdirme (ihyâ), ölümü gerçekleştirme (imâte), hükmetme, dileme gibi fiillerini konu edindir. Bu sıfatlar Kur'an-ı Kerîm'de pek çok yerde geçmektedir. Ancak bu sıfatların zahirî anlamlarıyla, beşerin fiilleri gibi yorumlanması ortaya teolojik sorunların çıkmasına sebebiyet verecektir. Mâtürîdî, fiilî sıfatları açıklarken tenzih, tevhîd, te'vîl ve bilâ keyf ilkelerini temel alır. Böylece Kur'an-ı Kerîm'de bildirilen bu fiiller kabul edilir. Ancak onlar beşerî zaman, mekân vb. unsurlardan tenzih edilmiş olur.

Mâtürîdî'ye göre fiilî sıfatların tümü Allah'ın ezelfî kudretinin mahlûkata yönelmesidir. Bu nedenle sıfatlar ezelfîdir ancak fiilin varlık bulması hâdistir. Bunu izah etmek için Mâtürîdî, Kur'an'ın "*O'nun emri bir şeyin olmasını murad ettiğinde'ol' demesidir*"²²⁴ ayetine dayanır. Ona göre bu ayet, yaratmanın zamana ve mekâna bağlı olmadığını ifade etmektedir.²²⁵ Ayette geçen "ol" emri yeni bir fiilin başlangıcını ifade eder. Fakat bu fiilin dayandığı kudret ve irade ezelfîdir. Dolayısıyla Mâtürîdî, fiilî sıfatları Allah'ın zâtına eklenen yeni nitelikler olarak değil, kadîm kudret ve iradenin âlemdeki görünür sonuçları olarak konumlandırır.

Mâtürîdî'nin fiilî sıfat anlayışının temelinde tekvîn sıfatı yer almaktadır. Ona göre Allah, tek bir kadîm tekvîn sıfatına sahiptir. Âlemde görülen yaratma, yaşatma, öldürme, rızık verme gibi tüm fiiller bu tekvînün zaman içinde farklı görünüşleridir. "*Allah her şeyin yaratıcısıdır*"²²⁶ "*Sizi O yarattı, rızıklandıran O'dur*"²²⁷ gibi ayetler Allah'ın fiillerindeki birliği vurgulamakla kalmaz. Aynı zamanda farklı fiillerin Allah'ın zâtında farklı sıfatlar gerektirmediği anlamına da gelir. Yani fiillerin çeşitliliği, Allah'ın zâtının değişmesi değil, tekvînün âlemde farklı zamanlarda farklı sonuçlar doğurmasıdır. Allah'ın fiilleri zaman içerisinde değişse bile O'nun kudreti ve iradesinde değişme olmaz.

²²³ Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 18.10.2025).

²²⁴ Yâsîn 36/82.

²²⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlatü'l- Kur'an*, s. 112.

²²⁶ Zümer 39/62.

²²⁷ Rûm 30/40.

3. EŞ'ÂRÎ VE MÂTÜRÎDİLİĞİN İHTİLAF ETTİĞİ KONULAR

İslâm kelâmında Allah'ın sıfatları meselesi, ulûhiyet tasavvurunun en merkezi konularından birini teşkil etmektedir. İlâhî sıfatların nasıl anlaşılacağı, zât-sıfat ilişkisi, sıfatların mahiyeti ve insan aklının bu alandaki sınırları, erken dönemden itibaren kelâm ekolleri arasında yoğun tartışmalara konu olmuştur. Çalışmamızın bu bölümünde bahsi geçen hususlardaki görüş ayrılıklarına değineceğiz.

3.1. İlâhî Sıfatların Yorumlanmasında Metodolojik Farklılıklar

İslâm düşünce tarihinde Ehl-i Sünnet kelâmının iki ana temsilcisi olan Mâtürîdîlik ve Eş'ârîlik, itikadi esasları savunma konusunda ortak bir hedefe ulaşırken farklı yöntemler geliştirmiştir. Her iki mezhep de aşırı teşbih gibi eğilimlere karşı Sünnî inancı temellendirme amacı gütmüş; ancak akıl-nakil dengesi, iman anlayışı, kader ve insan fiilleri gibi temel meselelerde ayrışan görüşler ortaya koymuştur.

Mâtürîdîlik, IX. yüzyılda Ebû Mansûr el-Mâtürîdî tarafından Semerkant merkezli olarak geliştirilmiş ve özellikle Hanefî çevrelerde etkili olmuştur. Bu coğrafyada aklî ilimlerin yaygınlığı, Mâtürîdî düşüncenin rasyonel yönünü güçlendirmiştir.²²⁸ Bu ekole göre akıl, sadece nakli doğrulayan bir unsur değil; aynı zamanda dinî metinlerin anlaşılmasında aktif bir araçtır.

Eş'ârîlik ise Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî tarafından Mu'tezile'nin etkin olduğu Basra ve Bağdat merkezli olarak teşekkül etmiş, zamanla bu mezhepten ayrılarak Şâfîî ve Mâlikî dünyasında hâkim kelâm ekolü haline gelmiştir. Eş'ârîlik, Ehl-i Hadis ile kelâm arasında uzlaştırıcı bir çizgi izlemiştir.²²⁹

Bundan ötürü Eş'ârî ekolünde akıl önemli olmakla birlikte, bağımsız bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmez. Çünkü yalın akıl yanılmaya müsaittir. Allah'ın bilinmesi ve dinî yükümlülükler esasen vahiy yoluyla sabit olur. Akıl, nakle tâbidir ve onu aşamaz.²³⁰

Mâtürîdîlik ve Eş'ârîlik, Ehl-i Sünnet'in iki tamamlayıcı yorumu olarak değerlendirilebilir. Mâtürîdîlik, akıl ve insan sorumluluğunu önceleyen daha rasyonel bir yapı sunarken; Eş'ârîlik, ilâhî kudreti ve naklin otoritesini merkeze alan bir kelâm anlayışı geliştirmiştir. Bu iki mezhep arasındaki farklılıklar, İslâm düşüncesinde

²²⁸ Cemalettin Erdemci vd., *Kelâm Tarihi*, ed. Fadıl Ayğın (İstanbul: Beyan Yayınları, 2021) s. 189.

²²⁹ W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı (İstanbul: Sarkaç Yayınları, 2010), s. 312.

²³⁰ Eş'ârî, *el-Lüma*, s. 17.

metodolojik çeşitliliğin ve teolojik zenginliğin en önemli örneklerinden birini teşkil etmektedir. Bu farklılıklar aslî meselelerde olmayıp, fer'i hususlarda ortaya çıkmaktadır.

İslâm kelâmında Allah'ın sıfatları meselesi, yalnızca ilâhî varlığın niteliklerini açıklamaya yönelik teorik bir problem değil; aynı zamanda insanın sorumluluğu, ahlak anlayışı ve kader tasavvuru ile doğrudan ilişkili temel bir tartışma alanıdır. Bu bağlamda Sünnî kelâmın iki ana ekolü olan Mâtürîdîlik ve Eş'ârîlik, Allah'ın sıfatları konusunda ortak bir inanç zeminini paylaşmakla birlikte, bu sıfatların bilgi değeri, yorumlanma biçimi ve insan fiilleriyle ilişkisi noktasında önemli metodolojik farklılıklar ortaya koymuştur.²³¹

3.2. Eş'ârîlerin Tenzih ve Teşbih Dengesini Kurma Biçimi

İslam inanç düşüncesinde Allah tasavvurunun inşasında iki temel ilke belirleyici rol oynamaktadır: tenzih ve teşbih. Tenzih, Allah'ın yaratılmış varlıklara ait niteliklerden mutlak surette yüceltilmesi ve aşkınlığın korunması anlamına gelirken, teşbih ise ilâhî sıfatların insan idrakine hitap edecek şekilde anlaşılabilirliğini ifade etmektedir. Kelâm ilminin temel problemlerinden biri, bu iki ilke arasında sağlıklı bir denge kurabilmektir.²³² Bu hususta öne çıkan ekollerden birisi de Eş'ârîliktir.

Eş'ârîler, Allah'ın zâtının mutlak aşkınlığını esas alarak tenzih ilkesini merkeze yerleştirmişlerdir. Onlara göre Allah, zaman, mekân, değişim ve benzerlik gibi yaratılmışlara özgü tüm niteliklerden münezzehtir. Bu yaklaşım, Kur'an'daki "*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur*"²³³ ayetine dayandırılmaktadır.²³⁴ Bununla birlikte Eş'ârîler, yalnızca tenzih vurgusunun Allah'ı mutlak anlamda bilinemez bir varlığa dönüştürme riskini de beraberinde getireceğini kabul etmişlerdir. Bu sebeple ilâhî sıfatların varlığı korunmuş ve teşbih ilkesi sınırlı bir çerçevede meşru görülmüştür.²³⁵

Bu anlayış özellikle haberi sıfatlar bağlamında belirginleşmektedir. Kur'an-ı Kerim ve sünnette yer alan "el", "yüz", "istivâ" ve "nüzü" gibi lafızlar karşısında Eş'ârîler iki aşırı uçtan bilinçli biçimde uzak durmuşlardır. Bir tarafta bu ifadeleri tamamen mecaz kabul eden Mu'tezilî yaklaşım, diğer tarafta ise lafızları zahirî anlamlarıyla Allah'a nispet ederek teşbihe kayan anlayış bulunmaktadır. Eş'ârîlerin büyük çoğunluğu ise bu sıfatları, kısmi bir şekilde tevil ederek değerlendirmişlerdir.²³⁶ Böylece hem naslara bağlılık korunmuş hem de ilâhî aşkınlık zedelenmemiştir.

²³¹ Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş*, s. 145.

²³² Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş*, s. 85-92.

²³³ Şûrâ 42/11.

²³⁴ Eş'ârî, *el-İbâne*, s. 20-24;48-52.

²³⁵ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 76-112.

²³⁶ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 145-155.

Müteahhir Eş'ârî âlimleriyle birlikte bu yaklaşım kısmen daha esnek bir yoruma kavuşmuştur. Özellikle Cüveynî ve Gazzâlî, halkın zihninde teşbih çağrışımı uyandırabilecek bazı haberî sıfatların zaruret halinde tevil edilebileceğini savunmuşlardır.²³⁷ Ancak bu tevil faaliyeti, keyfi yorumlara kapı aralayacak biçimde mutlaklaştırılmamış; aksine istisnâî bir yöntem olarak görülmüştür.²³⁸ Bu tavır Eş'ârîliğin hem literalizme hem de aşırı akılcılığa mesafeli duruşunu yansıtmaktadır.

Eş'ârîlerin sıfat anlayışında dikkat çeken bir diğer temel husus, zâta zâid fakat zâtla kâim sıfat teorisi. Onlar ilim, kudret ve irade gibi subûfî sıfatların Allah'ın zâtının ne birebir aynısı ne de zâtından tamamen bağımsız varlıklar olduğunu ileri sürmüşlerdir.²³⁹ Bu yaklaşım sayesinde, hem Mu'tezile'nin sıfat inkârına varan katı tenzih anlayışından, hem de sıfatlarda teşbihçi yorumlardan uzak durulmuştur.²⁴⁰

Fiilî sıfatlar meselesinde de benzer bir tutum gözetilmiştir. Yaratma, rızık verme ve diriltme gibi fiillerin zamana bağlı sonuçlar doğurması, Allah'ın zâtında sonradan meydana gelen bir değişim bulunduğu anlamına gelmez. Eş'ârîlere göre bu fiillerin sonuçları hâdis olmakla birlikte, bu fiilleri mümkün kılan ilâhî kudret ve irade ezeldir.²⁴¹ Bu yaklaşım, Allah'ın fiilleri üzerinden insanî özelliklerle tasvir edilmesini kesin bir biçimde reddetmektedir.

Şehristânî, Eş'ârîlerin bu metodunu, aşırı tenzih ile aşırı teşbih arasında kurulan dengeli bir Sünnî model olarak değerlendirmektedir.²⁴² Modern dönem araştırmacıları da Eş'ârîliğin, nass ile akli uzlaştırma noktasında kelâm tarihi boyunca en etkili sistemlerden biri olduğu konusunda ortak bir kanaate sahiptir.²⁴³

Eş'ârî kelâmında fiilî sıfatlar, Allah'ın mahlûkatla ilişkisi çerçevesinde ortaya çıkan ilâhî fiilleri ifade ederken; takdir, bu fiillerin ezeli ilim ve irade kapsamında belirlenmiş oluşunu ifade eder. Bu bağlamda fiilî sıfatlar ile takdir arasında doğrudan ve zorunlu bir ilişki bulunmaktadır. Allah'ın yaratma, rızık verme, diriltme ve öldürme gibi fiilleri, takdirin fiilî düzlemde tezâhür eden boyutunu oluşturur. Ancak bu tezahür, Allah'ın zâtında sonradan meydana gelen bir değişim anlamına gelmez.²⁴⁴ Eş'ârî'ye göre takdir, Allah'ın ezeli ilmi ve iradesiyle belirlenmiş ilâhî takdirdir; fiilî sıfatlar ise bu takdirin zaman içinde gerçekleşen fiiller halinde ortaya çıkmasıdır. Bu nedenle

²³⁷ Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâm an'ilmî'l-kelem*, s. 63-67.

²³⁸ Osman Demir, *Din Felsefesinin Ana Konuları-IV: Din Dili ve İlâhî Sıfatlar* (İstanbul: Küre Yayınları, 2023), s. 180-210.

²³⁹ Fahreddin Râzî, *Esâsü't-takdis fi İlmi'l-Kelâm*, çev. İbrahim Coşkun, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2025), s. 58-61;98-115.

²⁴⁰ Yurdagür, *Kelâm'da Allah'ın Varlığı, İsim ve Sıfatları*, s. 52-57.

²⁴¹ Mahmut Ay, "Kelâm'da Akıl-İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar", Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi, 52/1, (Nisan 2011), s. 49-68.

²⁴² Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 86-89.

²⁴³ Orhan Şener Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2022) s. 134-138.

²⁴⁴ Eş'ârî, *el-İbâne*, s. 300-302.

takdir, ontolojik olarak kadîm; fiilî sıfatlar ise hâdistir. Fiiller, takdir kapsamında belirlenmiş olmakla birlikte zaman içerisinde yaratılır. Bu ayrım, fiilî sıfatların hâdis kabul edilmesinin temel gerekçesini oluşturur.²⁴⁵ Eş'ârî, fiillerin hâdis oluşunu kabul etmenin Allah'ın kudretinde eksiklik anlamına gelmediğini özellikle vurgular. Aksine bu yaklaşım, Allah'ın kudretini ve iradesini muhafaza eden tutarlı bir takdir anlayışı sunar. Zira fiillerin ezelf kabul edilmesi, âlemin de ezeliğini gerektirir ki bu durum kelâmî açıdan reddedilir. Öte yandan Eş'ârî'ye göre Allah, kudretiyle her şeye muktedirdir. Buna insan fiilleri de dahildir. Çünkü Eş'ârî'ye göre insan fiillerinin yaratıcısı da Allah'tır; insan ise bu fiilleri kesb yoluyla kazanır. Allah fiili yaratırken fiilî sıfatlar alanında yaratma fiilini gerçekleştirir; insan ise bu fiilin ahlâkî sorumluluğunu üstlenir

Sonuç itibariyle Eş'ârî, Allah'ın aşkınlığını esas alan tenzih ilkesini korumaya devam ederken, teşbih boyutunu ve insanın iradesini de göz ardı etmemişlerdir. Bu nedenden ötürü Eş'ârî, ilâhi tasavvur konusunda temkinli bir tutum sergilemiştir.

3.3. Mâtürîdî'de Allah'ın Sıfatlarını İrade, Hikmet ve Akıl Merkezli Yorumlama

İslâm kelâmında Allah'ın sıfatları meselesi, ilâhî zâtın aşkınlığını koruma ile insanın iradesine pay verme ekseninde dolaşır. Bu bağlamda İmâm Mâtürîdî, kelâm sistemini inşa ederken akıl, hikmet ve ilâhî irade kavramlarını merkeze alan özgün bir yaklaşım geliştirmiştir. Mâtürîdî'ye göre Allah'ın fiilleri ve sıfatları keyfilikten uzak; ilim, irade ve hikmetle birlikte anlaşılmalıdır. Bu yaklaşım, hem ilâhî kemali vurgulamakta hem de insanın anlamlı bir evrende sorumlu bir özne olarak konumlandırılmasını mümkün kılmaktadır.²⁴⁶

Mâtürîdî kelâm düşüncesinin oluşumunda akıl, hikmet, ve ilâhî irade kavramlarını merkeze alan özgün bir epistemolojik yapı geliştirmiştir. O'na göre Allah'ın fiilleri başboş, amaçsız veya nedensiz değildir. Aksine her ilâhî tasarruf hikmet, her yaratma irade, her hüküm ise aklî delillendirilebilirlik temeline dayanır. Bu yaklaşım, Mâtürîdî'nin Allah'ın sıfatlarını yorumlarken geliştirdiği te'vîl, hikmet ve adalet üçlüsünün altyapısını oluşturur.

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın iradesi yaratmayı mümkün kılan unsurdur. Ancak irade, Eş'ârî kelâmındaki gibi hiçbir gerekçeye bağlı olmayan mutlak belirleyici anlamına gelmez. Bilakis irade hikmetle bağlantılı bir güçtür. Çünkü hikmetten arındırılmış bir irade anlayışı, Allah'ın fiillerinin keyfi ve gagesiz olduğu anlamına gelir ki bu adil ve

²⁴⁵ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 66-69.

²⁴⁶ Toplaoğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 142.

rahîm yaratıcı fikriyle çelişir. Bu hususa dair Mâtürîdî şöyle söyler: “Allah dilediğini yaratır; fakat onun dilemesi ilimsiz ve hikmetsiz değildir.”²⁴⁷ Bu yorumdan da anlaşılacağı üzere Allah’ın iradesi, hikmetten bağımsız değildir. İlâhî kemal ahlâkî bir boyut taşımaktadır. Allah’ın iradesi, hem kudretin hem de hikmetin tecellisidir.

Mâtürîdî sisteminde hikmet, Allah’ın fiillerinin hem amaçlı hem de insan aklına kapı aralayan bir yönü olduğunu belirtir. Ona göre Allah, boş, anlamsız iş yapmaz. Bu nedenle Mâtürîdî, ilâhî hikmeti reddeden Cebriyye ile hikmeti tamamen aklileştirmeye çalışan Mu’tezile arasında orta yolu tutmuştur. Allah’ın hikmet sahibi olması fiillerinin zorunlu olarak belirli bir sonuç için yapılması anlamına gelmez. Fakat fiillerin anlamlı ve adil olduğunu gösterir.

Hikmet; Allah’ın kudret, ilim ve irade sıfatlarıyla uyumludur. Çünkü Allah’ın kudreti anlamlı bir yaratmayı mümkün kılar ve bilgiye dayanır. Ayrıca bu yaratmada Allah, olmasını istediği şeyi yerli yerinde ister. Dolayısıyla hikmetsiz fiil, acziyet ve ihtiyaç gerektirir. Hikmeti reddetmek, Allah’ın iradesinde mutlak ama fiillerinde tutarsız bir varlık olarak tasavvur etmeye yol açar. Bu ise Kur’an-ı Kerîm’de geçen ve evrende tecellilerini gördüğümüz Tanrı anlayışıyla çelişir. Bu nedenle O’nun hikmeti yadsınamaz.

Mâtürîdî düşüncede akıl, dinî bilginin vazgeçilmez bir kaynağıdır. Ona göre insan, vahiy gelmeden önce dahi aklıyla Allah’ın varlığını ve birliğini bilmekle yükümlüdür.²⁴⁸ Bu yönüyle akıl, sadece nakli doğrulayan bir araç değil; doğrudan sorumluluk doğuran epistemolojik bir yetidir. Bu yeti, Allah’ın sıfatlarının anlaşılmasında da büyük öneme sahiptir. Bahsi geçen akıl, selim olduğu için nakille çelişmez. Çelişme durumu var ise akılda ya da aklın kullanılmasında bir problemden söz edilebilir.

Mâtürîdî’ye göre, alemde yaratılan her şeyin hikmeti vardır ve hiçbir şey boşu boşuna yaratılmamıştır. Yaratılan bu hikmetleri idrak ile yaratıcıya iman etmek akıl sahibi her insanın kulluk görevidir. İlâhî fiilin de hikmet dışı olması mümkün değildir. Çünkü hikmet dışına çıkmak sefihliktir ve rububiyete aykırıdır.²⁴⁹ Buna göre Mâtürîdî’nin Allah’ın fiillerinde hikmet bulunduğu yönündeki tezi, insanların fiillerinin de anlamsız olmadığı sonucunu doğurur. Çünkü bu fiilleri yaratan Allah, tercih eden ise insandır. Bu anlayış, ahlâkî sorumluluğu güçlü biçimde temellendirir. Eğer ilâhî irade mutlak keyfîlik olarak düşünülseydi, insan fiillerinin ahlâkî değeri tartışmalı hale

²⁴⁷ Mâtürîdî, *Te’vilatü’l- Kur’an*, s. 112.

²⁴⁸ Mâtürîdî, *Te’vilatü’l- Kur’an*, s. 5-7.

²⁴⁹ Osman Oral, “Mâtürîdî’de Sabır, Şükür ve Hikmet İlişkisi”, *Mütefekkir: Aksaray Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/4, (Aralık, 2015) ss. 343-362.

gelirdi. Mâtürîdî ise ilâhî adalet ve hikmeti merkeze alarak insanın gerçek anlamda sorumlu bir varlık olduğunu savunur.

Sıfatları yorumlama biçimi Mâtürîdî'nin akla dayalı tutumunun çekirdeğini oluşturur. Zira onun Allah'ın sıfatlarını yorumlamada temel prensibi şudur: aklın delili ile naklin delili çelişmez. Bu nedenle Mâtürîdî'de akıl Allah'ın sıfatlarını anlamada tenzihe katkı sağlayan, te'vîli mümkün kılan, hikmeti görünür kılan bir araçtır. Buna bir örnekle açıklık getirmek istersek eğer Fetih suresinde geçen “Allah'ın eli”²⁵⁰ ifadesini açıklayabiliriz. Mâtürîdî, bu ifadeyi teccime gitmeden kudret, destek ve tasarruf anlamlarıyla yorumlar.

Mâtürîdî'de Allah'ın sıfatlarının yorumlanışındaki temel ilke, O'nun sıfatlarının zâtî olmasına karşın fiillerinin akıl ile kavranılabilir olmasıdır. Ama bu saf bir akıl olmayıp, hikmeti merkeze alan akıl-nakil dengesinde bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım sayesinde Mâtürîdî kelâmı, hem tenzih ilkesini korur hem de insanın aklî kapasitesini ilâhî hakikatleri anlamada gerekli görür.

Allah'ın sıfatları, O'nun fiillerini anlamlandırmada bize yol gösterici bir niteliktedir. Bu bağlamda Allah'ın ilmi, neyi yaratacağını; iradesi, onu yaratmayı tercih ettiğini; kudreti, yaratmayı mümkün kıldığını; hikmeti ise yaratmanın amaçlı ve yerli yerinde olduğunu ifade eder. Böylece ilâhî fiiller, rastlantısal değil; aklın da kabul edebileceği bir düzen içinde gerçekleşir. Bu nedenle haberî sıfatlar akıl öncülüğünde te'vîl edilmelidir. Nitekim Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân* isimli eseri de te'vîl yolunu açması bakımından mühimdir. Her ne kadar te'vîli tahmin ve zan ifade eden bir yöntem olarak onu kullanmaktan kaçınmaz. Yine de te'vîle bakış açısı sınırsız değildir. Ona göre Kur'ân'ın bütün ayetleri te'vîle ihtiyaç duymadığı gibi hakkında yorumların fayda vermediği ayetler de te'vîl edilmemelidir. Nitekim o, tevatür derecesine ulaşmış bir rivâyet bilgisinin zorunlu olduğu, görüş ve içtihada imkan bulunmadığı müphem ayetleri te'vîl etmekten sakındığını vurgular.²⁵¹ Yani Mâtürîdî'ye göre te'vîl ancak belirli şartlar ve sınırlar dahilinde ve bir karineye dayanarak mantıki süzgeçten geçirildikten sonra yapılabilmektedir. Üstelik bu yapılırken de temel kaynaklar olan akıl ve nakil kullanılmalıdır. Öncelikle ayetler arasındaki bağlantı kurulmalı ardından da konu bütünlüğünü sağlama düşüncesinden dolayı ayetleri ayetle tefsir ve te'vîl etmeye çalışılmalıdır.²⁵²

²⁵⁰ Fetih 48/10.

²⁵¹ Halil Akçay, “Mâtürîdî'de Ayetleri Te'vilde Kinâye Unsuru”, (Diyanet İlmî Dergi, 55/3, Eylül, 2019) ss. 841-866.

²⁵² Akçay, “Mâtürîdî'de Ayetleri Te'vilde Kinâye Unsuru”, s. 845.

3.4. Tekvîn Sifatının Yorumlanmasındaki Farklılıklar

Tekvîn kelimesi sözlükte “oluşturma, meydana getirme, var etme ve yaratma”²⁵³ anlamlarına gelmektedir. İlâhi sıfatlar açısından değerlendirildiğinde ise, Allah’ın varlıkları yoktan yaratması olarak tanımlanmaktadır.

Bu sıfat Ehl-i Sünnet arasında fikir ayrılıklarına sebep olmuştur. Eş’ârîlere göre tekvîn, hakiki bir sıfat olmayıp itibarî, izafî, ve diğer fiili sıfatlar gibi hâdis olduğundan Allah’ın zâtıyla da kâim değildir. Çünkü tekvîn sıfatının rolü, yaratmaktır.²⁵⁴ Yani Allah’ın kudretinin taalluku sonucu ortaya çıkan yaratma fiilini ifade eden bir kavramdır. Bu nedenle başlı başına kadîm bir sıfat olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Zira tekvînin kadîm bir sıfat olarak kabul edilmesi, yaratmanın da ezeli olduğu sonucunu doğurur. Bu ise âlemin ezeliği gibi kelâmî açıdan kabul edilemez bir problemi beraberinde getirir. Eş’ârî, bu noktada tekvînin fiilî bir mahiyet taşıdığını ve hâdis olduğunu savunur.²⁵⁵ Ayrıca kudret sıfatına iradenin de dahil edilmesi ile o da aynı işlevi yerine getirmektedir. Allah ile kâim ve O’nun ilim ve iradesine muvafık olarak mümkünatı icad ve yok eden kudret sıfatı, iki türlü taalluku olan ezeli ve vücûdî bir sıfattır. Bu taalluklardan biri ezeli olup mümkünatın failden südur etmesini sağlar. Diğeri ise, taalluk-u hâdistir ki ezeli iradenin tercihine göre herhangi bir mümkün bununla var veya yok olmuş olur. İşte bu ikinci taalluk, var veya yok etmede esastır. Buna göre tekvîn, kudret sıfatının ikinci taallukunun eserdir. Ve tekvîn adıyla müstakil bir sıfat yoktur.²⁵⁶

Eş’ârîlerin tekvîni müstakil bir sıfat olarak kabul etmemelerinin diğeri bir sebebi de tekvîn sıfatının ezeli kabul edilmesi halinde yaratılmışların da ezeli kabul edilmek zorunda olmasıdır. Bu durumda da birden fazla ezeli varlık olacağından bu görüşü de kabul etmemektedirler. Tekvîn de rızık verme, hesaba çekme, affetme gibi sadece Allah’ın bir fiilidir.

Eş’ârîlere göre, Allah yaratmadıkça “yaratıcı”, rızık vermedikçe “râzık” değildir. Ezelde yaratıklar olmadığına göre, Allah’a yaratıcı “tekvîn” niteliği verilemez.²⁵⁷ Bu durumda yaratan ile yaratılan aynı şeydir. Böyle olunca da yaratana verilen kadîm sıfatının yaratılana da verilmesi gerekir. Ancak bu da kadîm varlıkların çokluğuna delâlet etmektedir ve şirke kapı aralamaktadır.

²⁵³ Cürçânî, *Tarîfât*, s. 94.

²⁵⁴ Temel Yeşilyurt, “Mâtürîdîlerde Tekvîn Sıfatı ve Değerlendirilmesi”, Kayseri Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 1/1, (Mart 2018), s. 10

²⁵⁵ Eş’ârî, *el-İbâne*, s. 61-63.

²⁵⁶ Necati Şahin, “Ehl-i Sünnet Kelâmında Tekvîn Sıfatı ile İlgili Tartışmalar ve Eş’ârîlerin Açmazları”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 52/1, (Haziran 2022), s. 50.

²⁵⁷ Neseî, *Bahru’l-Kelâm*, s. 72-74.

Eş'ârî'nin tekvîn anlayışı, Allah'ın sıfatları konusunda dengeli bir teolojik yapı ortaya koyar. Bir yandan tekvîni kadîm bir sıfat olarak kabul etmeyerek âlemin hudûsunu korur;diğer yandan yaratma fiilini tamamen mecazî bir düzeye indirgemeyerek ilâhî kudretin etkinliğini muhafaza eder. Bu yaklaşım, Eş'ârî'nin fiilî sıfatlar konusundaki genel tutumuyla da uyumludur.

Sonuç olarak Eş'ârî, tekvîni Allah'ın zâtına kâim ve ezeli bir sıfat olarak değil; kudret ve iradenin mahlûkat üzerindeki taalluku neticesinde ortaya çıkan hâdis bir fiil olarak değerlendirir. Bu yönüyle Eş'ârî'nin tekvîn anlayışı, Mâtürîdî geleneğin tekvîni müstakil ve kadîm bir sıfat olarak kabul eden yaklaşımından açık biçimde ayrılmaktadır.²⁵⁸

Tekvîn, Mâtürîdî kelâmının en ayırt edici sıfatlarından biri olup, Eş'ârî gelenekten ayrıldıkları temel noktalardan birini oluşturur. Mâtürîdî'ye göre tekvîn, kudretten ayrı, müstakil ve hakiki bir subûtî sıfattır. Kudret, yaratmaya güç yetirmeyi; tekvîn ise bu gücün fiilen yaratmaya dönüşmesini ifade eder.²⁵⁹ Bu ayırım, Mâtürîdî kelâmının yaratma anlayışındaki özgünlüğünü açık biçimde ortaya koymaktadır.

Mâtürîdî kudretin “yapabilme imkânı”, tekvînin ise “fiili yaratma” olduğunu belirtir. Kudret ezeli; tekvîn de ezeli. Ancak tekvînin taalluku, yani yaratma fiilinin varlık kazanması, zaman içinde gerçekleşir. Böylece tekvîn hem ezeli bir sıfat olur hem de hâdis varlıklarla irtibat kurar.²⁶⁰

Kur'an-ı Kerîm'de bir şeyi dilediğinde ona sadece ‘ol’ der, o da olur”²⁶¹ buyurularak yaratmanın ilâhî emirle ve tekvînle gerçekleştiği ifade edilmiştir. Mâtürîdî, bu ayetin tekvîn sıfatının açık bir delili olduğunu belirtir. Yaratma, sadece kudretin varlığıyla değil; kudretin fiile dönüşmesini sağlayan tekvîn sıfatıyla meydana gelmektedir.²⁶² Bu yaklaşım, yaratma fiilini salt imkân düzeyine çıkararak etkin bir ilâhî tasarruf olarak göstermektedir.

Tekvîn sıfatı, Allah'ın fiillerinin sürekliliğini de açıklar. Âlemde her an meydana gelen yaratma, yok etme, diriltme ve öldürme fiilleri tekvînin kesintisiz şekilde devam ettiğini göstermektedir. Bu durum, Mâtürîdî düşüncede “yaratmanın sürekliliği” ilkesinin metafizik temelini oluşturur.²⁶³ Dolayısıyla tekvîn, yalnızca ilk yaratmayı değil, varlığın her an yeniden yaratılışını da kapsayan dinamik bir sıfattır.

²⁵⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl* s. 90-92.

²⁵⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 176-179.

²⁶⁰ Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 226-228.

²⁶¹ Yâsîn, 36/82.

²⁶² Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*. s. 180-182.

²⁶³ Uludağ, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikadî Mezhepler*, s. 174-177.

Tekvîn sıfatı, kader ve kazâ meselesiyle doğrudan ilişkilidir. Mâtürîdî'ye göre Allah her şeyi ezeli ilmiyle bilmiş, iradesiyle dilemiş ve kudretiyle de yapabilme imkânına sahip olmuştur. Bu bilinen ve dilenen şeylerin fiilen varlık kazanması ise tekvîn sıfatıyla gerçekleşir.²⁶⁴ Bu sistemde kader, soyut bir bilgi alanı olmaktan çıkıp fiilî yaratma sürecine bağlanmış olur.

Güncel çalışmalarda tekvîn sıfatı, özellikle yaratma-nedensellik-süreklilik ilişkisi bağlamında ele alınmaktadır. Modern araştırmacılar, Mâtürîdî'nin tekvîn anlayışının determinizm ile mutlak tesadüf arasında dengeli bir yaratma teorisi sunduğunu vurgulamaktadır. Bu yönüyle tekvîn sıfatı, klasik kelâmın güncel metafizik tartışmalarla irtibat kurabildiğinin önemli bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir.

3.5. Haberî Sıfatlara Yaklaşım

Haberî Sıfatlar, Kur'an-ı Kerim'de ve hadis-i şeriflerde var olan yalnızca işitme ve haber vasıtasıyla sabit olan ilâhî sıfatlardır.²⁶⁵ Yani bu sıfatların mahiyeti ancak nassların haber vermesiyle öğrenilebilmektedir. İsmi de bu sebepten ötürü almıştır. Bu sıfatlar, diğer varlıkların sıfatları ile benzerlik göstermektedir. Bu sıfatlar Kur'an-ı Kerim'de birçok yerde geçmektedir.²⁶⁶

Haberî sıfatlar, zahiri manalarıyla anlaşıldıklarında Allah'a bir mekânda bulunma veya yer kaplama gibi özellikleri izâfe edip teşbih, tescim, temsil ve tekyif²⁶⁷ ihtimaline yol açtığı için kelâm ekollerinde fikir ayrılıklarına sebep olmuştur. Bu ayrılıklar sıfatların Allah'a izafe edilip edilemeyeceği hususundadır. Bu konuda Selef ve Halef uleması arasında ihtilaf vardır.

Selef âlimlerini temsilen Ehl-i Sünnet akidesinin öne çıkan isimlerinden olan Numan b. Sabit Ebû Hanife (ö. 150/767)'ye göre haberî sıfatlar vardır. Ancak bu sıfatların bilgisi Kur'an-ı Kerim'de yer almamaktadır. Ayrıca bu sıfatlar yaratılmışlarıkinlere benzese de onlarınkinden farklıdır. Allah haberî sıfatlardaki fiilleri gerçekleştirebilir fakat buna ihtiyacı yoktur. Çünkü böyle bir ihtiyaç ona acizlik ithaf etmektedir. Ayrıca Allah'ı zaman ve mekânla sınırlamış olurdu ki bu durum da O'nu diğer varlıklarla aynı konuma düşürecektir. Oysa ki Allah zaman ve mekândan münezzehtir.²⁶⁸

²⁶⁴ Rıza Korkmazgöz, "Mâtürîdî Kelâmında Allah'ın Zâtının Mâhiyeti Tartışmaları Bağlamında Allah Hakkında Konuşmanın İmkânı İlâhî Sıfatlar", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 25/1 (Mart 2025) s. 112-120.

²⁶⁵ Sadık Tanrıku, "Ehl-i Sünnet'in Bir Kısım Haberî Sıfatlara Dair Yorumları", *Journal of Social Humanities and Administrative Sciences*, 8/56, (Eylül 2022), s. 1152.

²⁶⁶ İstivâ (oturma) Tâhâ 20/5, Yed (el) Sad 38/75, Vech (yüz) Rahman 55/27, Kabza (kudret) Yemin (kudret), Zümer 39/67, Ayn (göz) Tâhâ 20/39, Hud 11/37, Cenb (yan ve kat), Zümer 39/56, İstihya (çekinmek) Bakara 2/26, Meci' (gelmek) Fecr 89/22, Bakara 2/212. v.b.

²⁶⁷ Tanrıku, *Ehl-i Sünnet'in Bir Kısım Haberî Sıfatlara Dair Yorumları*, s. 1152.

²⁶⁸ Numan b. Sabit Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, çev. Hamza Yaman, (İstanbul: Bayan Yayınları, 2016), s. 35-36.

Anlaşılacağı üzere Ebû Hanife, haberî sıfatlar konusunda bilâ keyfî bir yaklaşım sergilemektedir. O, Allah'ın eli vardır ama bizimki gibi değildir; yüzü vardır fakat bizimki gibi değildir diyerek bu sıfatları tevil etmekten geri durmuştur. Bu sıfatlar vardır ama keyfiyeti bilinemez. Allah diğer varlıklara ait özelliklerle nitelendirilemez. Bu sıfatları tevil etmemelerine gerekçe olarak tevilin zanna dayanmasını göstermişlerdir. Allah'ın sıfatları için zan ile hüküm verilmemelidir.

Eş'ârî de bu konuda Selef'in yolunu tutan açıklamalar yapmıştır. O, Allah'ın sıfatlarından haber yoluyla kabul edilenlerin haberî sıfatlar olduğunun inkâr edilemez olduğunu söylemiştir. Bu sıfatlar, Allah'ın zâtına nispet edilen gerçek sıfatlar olmakla birlikte, yaratılmışların nitelikleriyle hiçbir benzerlik ilişkisi içinde değildir.²⁶⁹

Eş'ârî'ye göre Allah, istivâ etmiş olmakla birlikte bu istivâ herhangi bir keyfiyetle kayıtlı değildir; aynı şekilde Allah'ın vech ve göz gibi haberî sıfatlara sahip olduğu kabul edilir.

Eş'ârîler haberî sıfatları inkâr etmenin nassı geçersiz kılmak anlamına geldiğini; lafzî anlamda yorumlamanın ise Allah'ı cisimleştirme riskini doğurduğunu savunur.²⁷⁰ Bu doğrultuda Eş'ârî düşüncede haberî sıfatlara yaklaşımın temel ilkesi “ispat bilâ keyf ve bilâ teşbîh”tir. Buna göre:

1. Sıfat tespit edilir (çünkü nassla sabittir). Ancak nasıl olduğu sorulmaz,
2. Yaratılmışlara benzetilmez,
3. Keyfiyet iddiasında bulunulmaz.²⁷¹

Bu ilkeler, Eş'ârî'nin Allah tasavvurunda aklın sınırını bilen ama nassı merkeze alan bir yöntemi benimsediğini gösterir. Haberî sıfatlar kabul edilir; fakat bu kabul, duygusal veya zihinsel bir tasvire dönüşmez.

Haberî sıfatların lafızları, sem' yoluyla itlak edilir. Ve bu sıfatların anlamları, yedeyn, vech, cenb ve ayn gibi mevsufa uygun bir şekilde tahakkuk edilir. Çünkü bunlar bizde birer organ ve parçadırlar. Ancak Allah hakkında terkip ve telif, cevarih ve edevat muhal olduğundan, ayetlerde geçen bu ifadeler O'nun vasf edilmesinde sıfattırlar. Bu sıfatların lafızları sadece sem' yoluyla itlak edilir. Ancak anlamları akıl ile ispat edilir.²⁷²

İstiva, nüzul, ayn gibi fiiller Allah'ın yarattıklarında yaptığı fiiller olup, O'nun zâtı ile kâim olamazlar. Dolayısıyla Allah'ın bu sıfatlarla vasıflanması caiz değildir. Fiil sıfatıyla vasıflandırılanlar haber yoluyla gelmişlerse bile lafızları sabit ancak durumları fiili sıfatların durumu gibidir. Yani fiili sıfattırlar.²⁷³

²⁶⁹ Eş'ârî, *el-İbâne*, s. 42.

²⁷⁰ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 307.

²⁷¹ Cüveynî, *el-İrşâd* s. 153.

²⁷² Mehmet Keskin, *İmam Eş'ârî ve Eş'ârîlik*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013) s. 199.

²⁷³ Keskin, *İmam Eş'ârî ve Eş'ârîlik*, s. 188.

Eş'ârî'ye göre, Kur'an-ı Kerîm ve mütevatir haberle gelen sıfatlar aynı şekilde alınır. Ahad haberlerle gelenlerin ise kesin olmayarak haberdeki gibi alınması caizdir.²⁷⁴ Yani mütevatir olmayan hadislerde yer alan sıfatların ispatı konusunda kesin bir ilke yoktur.

Eş'ârî ekolünde tefvîz yöntemi ağırlıklıdır. Buna göre haberî sıfatların lafzı kabul edilir; ancak gerçek anlamı Allah'a havale edilir. "Yed" denir ama "nasıl bir el?" sorusu sorulmaz. Bu yaklaşım özellikle sahabe ve selef anlayışına yakınlığıyla temayüz eder. Bu yöntem, Eş'ârîler için güvenli bir yoldur. Çünkü hem nassı korur hem de teşbîh riskini tamamen devre dışı bırakır.

Zamanla, özellikle Bâkılânî, Cüveynî ve Gazzâlî gibi Eş'ârî kelâmcılar, toplumda teşbîh eğilimlerinin artması üzerine sınırlı ve zorunlu te'vîli meşru görmüşlerdir. Buna göre: "yed" kudret veya nimet, "vech" zât, "istivâ" hakimiyet ve egemenlik şeklinde yorumlanabilir. Ancak bu te'vîller kesin anlam iddiası taşımaz; pedagojik ve koruyucu niteliktedir.²⁷⁵

Eş'ârî'nin haberî sıfatlar hakkındaki tevil karşıtı görüşlerine karşın Cüveynî ve Bağdâdî gibi Eş'ârî kelâmının önde gelen temsilcileri bu sıfatları kabul etmeyip tevil yolunu seçmişlerdir.²⁷⁶ Öte yandan Halef uleması da haberî sıfatları, Arap dilinin kâidelerine uygun şekilde tevil etmişlerdir. Halef'in bu tutumunun sebebi de Müşebbihe ve Mücessime olarak adlandırılan gruplar gibi teviden kaçınıp tescime düşme tehlikesidir. Nitekim bu gruplar Allah'ı maddi bir cisim formunda tahayyül etmektedirler. Bu düşünce zamanla genişlemiş ve Allah'ı insan formuna sokmaya kadar sınırları aşmıştır. O'nu tıpkı bir insan gibi vücudu ve uzuvları olan fiziki bir nitelikle vasıflandırmışlardır. İşte bu sebepten ötürü halef uleması haberî sıfatları tevil etmiştir. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de bulunan bu müteşabih unsurların anlaşılması açısından tevil kaçınılmazdır.

Mâtürîdî ekolü, Allah'ın zâtına dair haberî sıfatları ele alırken, hem tenzîh ilkesini hem de nassların zâhirini yok saymama ilkesini birlikte korumaya çalışan bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu yaklaşım, bir yandan teşbih ve tescime düşme riskini ortadan kaldırmakta; diğer yandan da metinlerin anlam alanlarını daraltmayan bir te'vile yönelmektedir. Buna göre onun yaklaşımını teşbihten uzaklaştırma, nassın zâhirini bütünüyle iptal etmeme, akıl ile nakil arasında uyum sağlama ilkeleri oluşturur.

²⁷⁴ Ebû Muhammed İbn Fûrek, *Mucered-u Makâlâtî'l-İmâm Ebî'l-Hasen el-Eş'ârî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987) s. 178-180.

²⁷⁵ Gazzâlî, *İlcâmü'l-Avâm*, s. 84.

²⁷⁶ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 59-60, 146; el-Bağdâdî, *Usûlud-Din*, s. 110-111,113.

Temel çıkış noktası, Mâtürîdî'nin *Kitâbü'l-Tevhîd*'de açıkça vurguladığı gibi, Allah'ın “hiçbir şekilde cisim, alet kullanan varlık, mekânla kayıtlı bir fail” olarak düşünülmemeyeceği prensibidir.²⁷⁷ Bu nedenle haberî sıfatların tamamı, Allah hakkında mümkün olmayan anlamlardan arındırılarak, fakat vahyin bildirdiği zâhirî haberin de korunmaya çalışıldığı bir çerçevede yorumlanır.

Mâtürîdî'ye göre Kur'an'ın kullandığı dil beşerîdir; bu nedenle Allah'a dair kavramlar insan idrakine hitap eden bir üslup içinde görünür. Ancak bu kavramların insanlardaki karşılıklarıyla aynen Allah'a nispet edilmesini gerektirmez. Dolayısıyla Allah'ın eli, Allah'ın yüzü, arş'a istivâ, Allah'ın inmesi gibi ifadeler, beşerî anlamlarıyla Allah'a izafe edilemez. Mâtürîdî, bu tür ifadelerin ya mecaz ya da bağlamın gerektirdiği temsilî anlamlar çerçevesinde yorumlanması gerektiğini savunur. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da* “yed(el)” kelimesini Allah'ın kudreti, tasarrufu, nimeti ve yardımı olarak açıklaması bunun tipik örneklerindedir.²⁷⁸ Bu yorum tarzı, lafzın beşerî yönünü ayıkladığı için teşbihi engeller; fakat lafzı bütünüyle mecaza indirgemediği için tenzih adına nassı yok eden aşırı te'vil anlayışından ayrılır.

Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), Mâtürîdî'nin çizgisini sistemleştiren âlimlerin başında gelir. Nesefî, haberî sıfatların yorumunda iki aşamalı bir yöntem takip edildiğini belirtir: Önce lafzın Allah hakkında imkânsız olan yönleri reddedilir; ardından Kur'an'ın genel ilkeleriyle uyumlu makul bir anlam belirlenir.²⁷⁹ Ebû'l-Yüsr Pezdevî (ö. 493/1100) ve Nureddîn es-Sâbûnî (ö.580/1184) gibi sonraki Mâtürîdî kelâmcıları da bu iki aşamalı yöntemin, teccime giden yolları kapatan ve nassı koruyan en isabetli yaklaşım olduğunu vurgular.²⁸⁰

Mâtürîdî'nin yöntemi, dilsel analiz ile akli değerlendirmeleri birlikte işletmesi bakımından özgün bir karakter taşır. Arap dilinde mecaz, istiâre temsil ve kinaye yaygındır. Kur'an'ın muhataplarına bu dil imkânlarıyla seslendiğini ifade eder. Ancak bu ifadeler, Allah'ın mahiyetine dair kesin bilgi üretme iddiası taşımaz. Yalnızca yanlış anlamaları engelleyen açıklayıcı bir işlev görür. Bu nedenle Mâtürîdî, haberî sıfatların yorumunda hem dilsel hem akli hem de tevhidî ilkelerin birlikte değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Bu bütüncül yaklaşım, onun düşüncesinde vahyin mesajıyla aklın sınırlarının uyum içinde işlediği sofistike bir dengeyi ortaya koymaktadır.

Aslında Kur'an-ı Kerîm'de geçen ve Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini bildiren “*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur*”²⁸¹ ayeti, Mâtürîdî'nin yorum yönteminin

²⁷⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 69-75.

²⁷⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s.145-147.

²⁷⁹ Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*. s.292-310.

²⁸⁰ Ebû'l-Yüsr Pezdevî, *Usûlü'd-Din*, (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2011), s.67-78.

²⁸¹ Şûrâ 42/11.

merkezindedir. Bu ayet, ilâhî sıfatların mâna bakımından yaratılmışlara benzeyen yönlerinin zihnen ayıklanmasını gerektirir. Aynı şekilde “Gözler O’nu idrak edemez”²⁸² ayeti de Allah’ın duyularla kuşatılamayacağını bildirerek, haberî sıfatlara zahirî anlam yüklenmesini epistemolojik açıdan imkânsız kılar.

Hadislerde yer alan “Kul, Rabbine en yakın olduğu anda secdededir” gibi ifadeler ise Mâtürîdî’ye göre mekânsal bir yakınlığı değil, kulun Allah’a ihlas ve yöneliş bakımından en güçlü halini anlatır. Dolayısıyla nasslarda yer alan her “yakınlık”, “inebileceği yer”, “gelme” gibi kavramlar, Allah’ın zâtının bir mekâna yerleşmesi anlamına gelemez.

Mâtürîdî’de te’vili zorunlu bir yöntem değil, ihtiyaç halinde başvurulmuş pragmatik bir açıklama tarzı olduğunu vurgular.²⁸³ Te’vîlin, tenzihin doğal bir sonucu olarak araçsal bir fonksiyon gördüğünü²⁸⁴ ifade eder.

Ulrich Rudolph ve Richard Frank gibi araştırmacılar da Mâtürîdî’nin yaklaşımının Sünnî teolojide antropomorfizme karşı geliştirilen en sistemli dilsel yöntemlerden biri olduğunu²⁸⁵ vurguladı. Böylece Mâtürîdî’nin metodu, hem klasik hem çağdaş araştırmalarda tutarlılığıyla öne çıkan teorik bir çerçeve sunar. Güncel araştırmacılar Mâtürîdî’nin haberî sıfatlara ilişkin metodunu, modern hermenötik kavramlarla “ölçülü te’vil”, “tenzih merkezli semantik okuma” ve “rasyonel-tevilci Sünnî metodoloji” olarak nitelendirir.

Sonuç itibariyle Mâtürîdî, haberî sıfatların mahiyet bakımından bilinmesinin mümkün olmadığını ve insanın bu alanda sadece Allah’ın bildirdiği kadarına ulaşabileceğini vurgular. Bu nedenle müteşâbih ifadelerin anlamı hakkında kesin hükümler vermek yerine, teşbihi engelleyen ve Kur’an-ı Kerîm’in bütünüyle uyumlu ihtiyatlı bir te’vil esastır. Bu yöntem, hem dilsel analizi hem aklî zorunlulukları bir araya getirerek İslâm düşüncesinde nass merkezli ancak rasyonel bir denge oluşturur. Mâtürîdî’nin haberî sıfatlara dair yaklaşımı, Eş’arî kelâmının daha sınırlı te’vil anlayışından farklı olarak daha sistematik ve tutarlı bir tenzih metodolojisi ortaya koymuştur.²⁸⁶ Bu metodoloji, sonraki Hanefî-Mâtürîdî gelenek tarafından geliştirilmeye devam etmiştir. Sıfatların anlaşılmasında nassı iptal etmeyen, akli dışlamayan, tenzihi esas alan fakat te’vili de geri tutmayan özgün bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu yöntem,

²⁸² En’âm 6/103.

²⁸³ Bayram Çınar, “İslâm Kültür Geleneğinde İlahî Sıfatlar Kuramı”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 6/1, (Haziran 2022) s. 134-147.

²⁸⁴ İrfan Eyibil, “Ehl-i Sünnet Kelâmında Haberî Sıfatların Te’vili Meselesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/34, (Aralık 2018) s. 667-692.

²⁸⁵ Ulrich Rudolph, “Al-Mâtürîdî And The Development of Sunnî Theology in Samarkand”, çev. Robert Hansberger (Leiden: Brill, 2015) s. 201-226.

²⁸⁶ Rudolph, *Al-Mâtürîdî and the Development of Sunnî Theology in Samarkand*, s. 201-226.

Kur'an'ın ifade biçimini muhafaza ederken ilâhî zâtı mahlûkatın nitelikleriyle benzeştiren yaklaşımları sistemli biçimde dışlar. Böylece Mâtürîdî'nin yorum sistemi, hem resyonel hem naklî temeli kuvvetli bütüncül bir kelâmî çerçeve ortaya koymakta ve haberî sıfatlar hakkındaki tarihsel tartışmalara kalıcı bir çözüm önerisi sunmaktadır.

Ehl-i Sünnet içerisinde yer alan Mâtürîdîlik ve Eş'ârîlik, ayrışması da tam bu noktada ortaya çıkmıştır. Bu iki ekol, haberî sıfatları kabul etme noktasında birleşmekle birlikte, bu sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği hususunda belirgin yönlemsel ayrışmalar sergilemiştir.²⁸⁷

Mâtürîdî, haberî sıfatları kabul eder. Ancak bu sıfatların lafzî anlamlarıyla Allah'a nispetini uygun görmez. Bu nedenle bu sıfatların teşbih ve tescîm tehlikesine düşülmemesi için te'vîl edilmesi gerekir. Bundan dolayı haberî sıfatlar konusunda te'vîle açık ve rasyonel bir yaklaşım benimser. Ona göre, lafzî anlamı teşbih çağrışımı doğuran ifadelerin zâhirine bağlı kalmak, tevhîd ilkesini zedeleyebilir. Bu nedenle Mâtürîdî haberî sıfatların, Allah'ın yüceliğine uygun biçimde makul anlamlara hamledilmesini gerekli görür.²⁸⁸ Örneğin “yed” sıfatı kudret, “vech” sıfatı zât veya rıza, “istivâ” ise hakimiyet ve tasarruf şeklinde yorumlanır. Bu te'vîller, nassı inkâr değil; aksine nassı tenzih ilkesiyle uyumlu hale getirme çabasıdır. Zira lafzî anlamda ısrar etmek, Allah'ı cisim ve mekânla kayıtlı düşünmeye yönlendireceğinden ötürü tenzih ilkesine aykırıdır. Zâten Mâtürîdî kelâmında haberî sıfatlar mevzusunda belirleyici ilke de tenzihtir. Allah'ın yaratılmışlara benzemesinin aklen imkânsız oluşu, akıl ile ortaya koyulur. Bu yaklaşımda te'vîl, nassların gerektiği gibi anlaşılmasına yardımcı olur.

Eş'ârî kelâmında haberî sıfatlar kabul edilir; ancak bu sıfatların mahiyeti hakkında konuşmaktan kaçınılır. Onlar olduğu gibi kabul edilir, “nasıl” sorusu sorulmaz. Allah'ın eli, istivâsı yüzü vardır ama bunların mahiyeti bilinemez. Eş'ârlere göre ise haberî sıfatların te'vîl edilmesi, nassın zâhirinden uzaklaşma ve keyfî yorumlara kapı aralama riski taşır. Bu nedenle Eş'ârî kelâmcıların birçoğu, haberî sıfatları te'vîle başvurmaksızın kabul etmişlerdir. Çünkü sıfatların te'vîl edilmesi, nassın zâhirini terk etme riski taşımaktadır. Bu yaklaşım bilâ keyf” ilkesiyle ifade edilmektedir. Ve selefî çizgiye daha yakın bir konumdadır. Eğer te'vîl yapılacaksa da onu istisnai ve zorunlu hallerle sınırlandırmışlardır.²⁸⁹ Bu yaklaşımdaki amaç ise, insan aklının ilâhî mahiyeti kuşatamayacağı gerçeğini hatırlatmak ve ilâhî aşkınlığı muhafaza etmektir. Buradaki asıl amaç, vahyin bildirdiğini olduğu gibi kabul etmek ve aklî yorumlarla ilâhî sıfatlar

²⁸⁷ Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 218-222.

²⁸⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 94-99.

²⁸⁹ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 148-151.

hakkında sınır aşmamaktır. Böylece ilâhî aşkınlık, keyfiyet bilgisinin reddi yoluyla korunmuş olur.

Bu iki mezhebin haberî sıfatlar konusundaki ayrışması, esasen yöntemsel bir farklılığa dayanmaktadır. Mâtürîdî, haberî sıfatları yorumlayarak tenzihi sağlama yolunu tercih ederken; Eş'ârî, yorumu askıya alarak teslimiyet ilkesini benimsemiştir. Mâtürîdî yaklaşımda akıl, nassın anlamını belirlemede etkin rol oynarken; Eş'ârî yaklaşımda akıl, sınır koyucu bir işleve sahiptir. Bu durum, iki mezhebin kelâmî karakterini de yansıtmaktadır. Mâtürîdîlik daha açıklayıcı ve sistematik, Eş'ârîlik ise daha ihtiyatlı ve nakil merkezlidir.

Mâtürîdî'nin te'vîl yöntemi akıl-nakil uyumunu esas alır. Akıl, nassın doğru anlaşılmasında büyük bir öneme sahiptir. Eş'ârî ise akılı nassın gerisinde tutan bir yöntem sergiler. Bu metodolojik fark, iki ekolün akıl-nakil dengesine bakışındaki genel farklılığın da bir yansımasıdır. Mâtürîdîlikte akıl kurucu bir ilke iken, Eş'ârîlikte nakil belirleyici konumdadır.

Her iki ekol de Allah'ı teşbihten uzak tutmayı amaçlar; ancak bunu gerçekleştirme yolları farklıdır. Mâtürîdî, teşbihi önlemek için lafzî anlamdan uzaklaşarak te'vîle başvurur. Böylelikle Allah tasavvurunu daha rasyonel ve kavramsal bir zemine oturtur. Eş'ârî ise lafzı koruyup keyfiyeti bilinmez kılarak tenzihi sağlamaya çalışır. Teslimiyet ve metne bağlı bir tutum sergiler. Bu durum, kelâm geleneği içinde iki farklı teolojik metodun gelişmesine vesile olmuştur.

Sonuç olarak bu iki mezhep, haberî sıfatların varlığını kabul etme noktasında birleşmiş; ancak bu sıfatların anlaşılması konusunda farklı metodolojik tercihlerde bulunmuştur. Mâtürîdî'nin te'vîl merkezli yaklaşımı, tenzih ilkesini rasyonel temellendirmeye desteklerken; Eş'ârî'nin bilâ keyf ilkesi, ilâhî aşkınlığı korumaya yönelik epistemolojik bir sınırlandırma işlevi görmüştür. Haberî sıfatlar hususundaki bu ayrışma, yalnızca teknik bir yorum farklılığı olmayıp; akıl-nakil ilişkisine, ilâhî aşkınlık anlayışına ve kelâm metodolojisine dair daha geniş bir perspektifin yansımasıdır. Bu ayrışma, Ehl-i Sünnet kelâmının içindeki düşünsel çeşitliliği ve metodolojik zenginliği açıkça ortaya koymaktadır.²⁹⁰

3.6. Akıl-Nakil Dengesinde Metodolojik Farklılıklar

İslâm düşüncesinde akıl ve nakil arasındaki ilişki, inanç esaslarının temellendirilmesi bakımından merkezi bir öneme sahiptir. Kelâm ilmi, bu iki bilgi

²⁹⁰ Hülya Alper, "İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Akılın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 7/2, (Ağustos 2010), s. 241-245.

kaynağı arasındaki dengeyi kurma çabasının sistematik bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Özellikle Sünnî kelâm geleneği içerisinde yer alan Eş'ârîlik ve Mâtürîdîlik aynı itikadî çerçeveye mensup olmalarına rağmen, akıl-nakil ilişkisini kurma biçimleri bakımından farklı metodolojik yönelimler sergilemiştir. Her iki mezhep de Kur'ân-ı Kerîm ve sahîh sünnet-i itikadî bilginin vazgeçilmez kaynağı olarak kabul etmekle birlikte, nassların yorumlanmasında akla tanınan işlev bakımından farklı bir yol izlemiştir.²⁹¹

Akıl-nakil ilişkisi, erken dönem İslâm düşüncesinde özellikle kader, ilâhî sıfatlar ve insan fiilleri tartışmaları bağlamında belirginleşmiştir. Mu'tezile, akla öncelik tanıyan yaklaşımıyla ilâhî adalet ve insan özgürlüğünü merkeze alırken; tenzihçi eğilimler nakli mutlak otorite olarak görmüş ve aklî yorumlara mesafeli yaklaşmıştır.²⁹²

Eş'ârîlik ve Mâtürîdîlik, bu iki uç yaklaşım arasında Sünnî bir denge kurma iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Ancak her iki ekolün denge anlayışı aynı değildir. Bu farklılık, aklın bilgi değeri, vahyin anlaşılma biçimi ve inanç esaslarının temellendirilmesi noktalarında açıkça görülmektedir.

Mâtürîdî kelâmında akıl, inanç alanında zorunlu ve kurucu bir bilgi kaynağı olarak kabul edilir. Mâtürîdî'ye göre insan, vahiy gelmeden önce de Allah'ın varlığını ve birliğini aklıyla bilmekle yükümlüdür.²⁹³ Bu yönüyle akıl, yalnızca destekleyici değil, doğrudan sorumluluk doğuran bir yetidir. O, iyiyi ve kötüyü ayırt edebilme kapasitesine sahiptir. Bazı fiiller, şer'i hükümden bağımsız olarak aklen iyi veya kötü olarak değerlendirilebilir. Ancak bu durum, vahyin gereksiz olduğu anlamına gelmez; aksine vahiy, aklın ulaştığı ilkeleri tamamlayıcı ve yönlendirici bir işleve sahiptir.²⁹⁴ Bu yaklaşımda akıl ile nakil arasında zorunlu bir çatışma öngörülemez. Mâtürîdî'ye göre sahîh nakil, akla aykırı olamaz; akla aykırı gibi görünen bir durum söz konusuysa, ya akıl yürütmeye hata vardır ya da metnin doğru anlaşılması gerekmektedir.²⁹⁵ Böylece Mâtürîdî, akıl-nakil uyumunu kelâm sisteminin temel ilkelerinden biri haline getirir.

Mâtürîdî'ye göre akıl, naklin anlaşılmasında tali bir unsur değil; aksine ilâhî tenzihi güvence altına alan kurucu bir ölçüttür. Haberî sıfatların lafzî anlamları Allah hakkında cisim, yön veya organ tasavvuruna yol açıyorsa, bu anlamların zâhirine bağlı kalmak mümkün değildir. Bu noktada akıl, nassın sınırlarını aşmak için değil; nassı maksadına uygun biçimde anlamlandırmak için devreye girer.²⁹⁶ Bu yaklaşım

²⁹¹ Topaloğlu, *Kelâm İlmîne Giriş*, s. 218-220.

²⁹² Watt, *İslâm Düşüncesi'nin Teşekkül Devri*, s. 118.

²⁹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 5-7.

²⁹⁴ Mehmet Fatih Tunç, "İmam Mâtürîdî'nin Din-Siyaset İlişkisinde Akıl ve Vahiy Dengesi: Epistemolojik Bir Yaklaşım", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 17/2, (Aralık 2024), s. 723-725.

²⁹⁵ Tunç, "İmam Mâtürîdî'nin Din-Siyaset İlişkisinde Akıl ve Vahiy Dengesi: Epistemolojik Bir Yaklaşım" s. 110.

²⁹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 94-99.

Mâtürîdî'de te'vîlin keyfî bir yorum faaliyeti değil, zorunlu bir kelâmî refleks olarak görülmesine yol açmıştır. Ona göre, te'vîlin terkedilmesi halinde ortaya çıkacak teşbîh ihtimali, tevhîd ilkesini zedeleme riski taşır. Bu nedenle Mâtürîdî haberî sıfatlarda akli aktif, açıklayıcı ve düzenleyici bir konuma yerleştirir.²⁹⁷ Ayrıca zâtî sıfatlar, yalnızca naklî delillerle değil, akli zorunluluk yoluyla da bilinebilir. Allah'ın varlığının ezeli ve benzersiz oluşu, aklın zorunlu olarak ulaştığı ontolojik sonuçlardır.²⁹⁸ Bu nedenle Mâtürîdî kelâmında zâtî sıfatlar, akıl-vahiy uyumunun en açık tezahürlerinden biri olarak değerlendirilir.

Subûtî sıfatlar ise ilâhî hikmet ve adaletle birlikte düşünülmalıdır. Allah'ın ilmi ve iradesi mutlak olmakla birlikte bu mutlaklık hikmetsizlik anlamına gelmez. Allah'ın fiilleri rastlantısal değil, ilim ve hikmet temelli bir düzene sahiptir.²⁹⁹ Bu nedenle Mâtürîdî, ilâhî iradeyi ahlâkî ve rasyonel bir çerçevede temellendirir.

Eş'ârî mezhebinde ise akıl-nakil dengesi daha koruyucu ve sınırlayıcı bir biçimde kurulmuştur. Öte yandan nakil bu mezhepte, bilgi hiyerarşisinin önemli bir konumundadır. Akıl ise naklin doğruluğunu destekleyen bir araçtır. Bunun nedeni aklın Allah'ın varlığını kavrama konusunda sınırlı olmasıdır. Ancak bu ve benzeri meselelerde bilgiye ulaşmanın yegâne yolu vahiydir. Bu yaklaşımda akıl, naklin doğruluğunu destekleyen bir araç konumundadır. Akıl, nakilden bağımsız olarak hayrı ve şerri bilemez. Bir fiilin iyi veya kötü oluşu ancak naslar sayesinde bilinebilir. Allah'ın yapılmasını emrettiği şeyler iyi, yasakladığı şeyler ise kötü kategorisindedir. Bu anlayış, ilâhî iradenin mutlaklığını koruma amacı taşımaktadır. Bu çerçevede Eş'ârî düşüncede akıl, vahyin sınırları içinde anlam kazanır. Aklın nakle aykırı bir sonuç üretmesi durumunda, tercih her zaman nakilden yana yapılır. Bu yaklaşım, Allah'ın aşkınlığını ve mutlak kudretini vurgulamakla birlikte, insan aklının epistemolojik kapasitesini bilinçli olarak sınırlandırır.³⁰⁰

Eş'ârî ve Mâtürîdî yaklaşımlar arasındaki fark, akıl ve nakil arasında hangisinin belirleyici olduğu sorusuna yoğunlaşmaktadır. Eş'ârîlikte nakil merkezli bir epistemoloji benimsenirken, Mâtürîdîlikte akıl-nakil dengesi daha simetrik bir yapıya sahiptir.

Eş'ârî düşüncede aklın sınırlandırılması, ilâhî iradenin mutlaklığını koruma amacına hizmet eder. Ancak bu durum, insan fiillerinin ahlâkî temellendirilmesini zorlaştıran sonuçlar doğurur. Mâtürîdî yaklaşım ise akli sorumluluk temelli bir konuma

²⁹⁷ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 287-291.

²⁹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 68-72.

²⁹⁹ Tunç, "İmam Mâtürîdî'nin Din-Siyaset İlişkisinde Akıl ve Vahiy Dengesi: Epistemolojik Bir Yaklaşım", s. 112.

³⁰⁰ Mehmet Sait Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu-XX Yüzyıl Başı*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2024), s. 78.

yerleştirerek insanın dinî yükümlülüğünü rasyonel bir zemine oturtur. Bu farklılıklar, kader anlayışı, ilâhî adalet ve insan özgürlüğü gibi alanlarda belirgin sonuçlar doğurmuştur. Mâtürîdî kelâmı, insanın ahlâkî fail oluşunu güçlendiren bir yapı sunarken; Eş'ârî kelâmı, teslimiyet ve ilâhî kudret vurgusunu ön plana çıkarır.³⁰¹

Eş'ârî haberî sıfatların sabitliğini kabul eder; ancak bu sıfatların mahiyetine dair aklî açıklamaların insanı ilâhî hakikat hakkında haddi aşan tasavvurlara sürükleyebileceği kanaatindedir. Bu sebeple Eş'ârî, aklî açıklayıcı değil, sınır çizen bir denetim mekanizması olarak konumlandırmıştır.³⁰² Bu metodolojik tercih, Eş'ârî kelâmında bilâ keyf ilkesiyle sistematik bir çerçeveye kavuşturulmuştur. Bilâ keyf ilkesi, haberî sıfatların kabulünü mümkün kılarken, bu sıfatların nasıl olduğuna dair her türlü tasavvurun askıya alınmasını ifade eder.³⁰³ Böylece Eş'ârî, ilâhî aşkınlığı korumayı aklî yorumlar yoluyla değil epistemolojik suskunluk yoluyla sağlamayı hedeflemiştir. Öte yandan zâtî sıfatların varlığını kabul etmekle birlikte, bu sıfatların bilgisine ulaşmada akla kurucu bir rol tanımaz. Ona göre akıl, sıfatları ancak vahyin bildirmesiyle tanıyabilir; aksi halde ilâhî zât hakkında kesin bilgiye ulaşması mümkün değildir.³⁰⁴ Bu yaklaşım, Eş'ârî kelâmında ilâhî aşkınlığı koruma kaygısının belirgin bir yansımasıdır.

Eş'ârî subûtî sıfatları, ilâhî kudretin mutlaklığı ekseninde ele alır. Allah'ın iradesi herhangi bir sebep, gaye veya hikmetle sınırlandırılmaz. İlâhî fiillerin gerekçesini sorgulamak, Eş'ârî düşünceye göre insan aklının sınırlarını aşan bir tutumdur.³⁰⁵ Bu yaklaşım, ilâhî özgürlüğü koruma amacı taşımakla birlikte, insan fiillerinin anlamı konusunda tartışmalı sonuçlar doğurur.

Bu noktada Mâtürîdî ve Eş'ârî arasındaki ayrışmanın yalnızca “te'vîl var-yok” şeklinde basit bir karşıtlık olmadığı dikkat çekmektedir. Esasen bu fark, kelâmın işlevine dair iki farklı anlayışı yansıtmaktadır. Mâtürîdî, kelâmı ilâhî hakikatleri aklen temellendirerek anlaşılır kılma çabası olarak görürken; Eş'ârî kelâmı insan aklının sınırlarını belirleyerek ilâhî alanı koruma disiplini olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda Mâtürîdî yaklaşım, tevhîdi anlamlandırma yoluyla korurken; Eş'ârî yaklaşım, tevhîdi anlamı sınırlandırma yoluyla muhafaza etmektedir. Her iki yöntem de aynı inanç sonucuna ulaşmakla birlikte, biri açıklamayı, diğeri ise suskunluğu metodolojik bir erdem olarak benimsemiştir. Bu durum, Ehl-i Sünnet kelâmı içerisinde tek tip bir düşünce yapısının değil, farklı epistemolojik hassasiyetlerin birlikte var olduğunu göstermektedir. Mâtürîdî'nin akıl-nakil dengesi, haberî sıfatlarda yorumlayıcı tenzih,

³⁰¹ Süleyman Hayri Bolay, “Akıl” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 27.11.2025).

³⁰² Eş'ârî, *el-İbâne*, s.43-46.

³⁰³ Cüveynî, *el-İrşâd*, s.148-151.

³⁰⁴ Eş'ârî, *el-Lümâ*, s.23.

³⁰⁵ Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Araştırmaları XIX. Yüzyıl Sonu-XX Yüzyıl Başı*, s.84.

Eş'ârî'nin dengesi ise teslimiyet temelli tenzih şeklinde özetlenebilir. Bu ayrışma kelâm geleneğinin iç dinamizminin teorik derinliğini ortaya koyan önemli bir örnek teşkil etmektedir.³⁰⁶

3.7. Zât-Sıfat İlişkisi Anlayışlarındaki Farklılıklar

İslâm kelâmında Allah'ın zâtı ile sıfatları arasındaki ilişkinin mahiyeti, tevhîd ilkesinin korunması ve ilâhî kemalin temellendirilmesi açısından merkezî bir problem alanı oluşturur. Bu mesele, erken dönemden itibaren Mu'tezile, Ehl-i Hadis ve Ehl-i Sünnet kelâmcıları arasında yoğun tartışmalara konu olmuştur. Ehl-i Sünnet çatısı altında yer alan Mâtürîdîlik ve Eş'ârîlik, Allah'ın sıfatlarını kabul etme noktasında birleşmekle birlikte, zât-sıfat ilişkisinin nasıl anlaşılması gerektiği hususunda yöntem ve kavramsallaştırma bakımından farklı yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Bu bölümde, Mâtürîdî ve Eş'ârî ekollerinin zât-sıfat ilişkisine dair görüşleri karşılaştırmalı ve analitik bir çerçevede ele alınacaktır.

Zât-sıfat meselesi, temelde Allah'ın birliği ile O'nun ilim, kudret ve irade gibi kemal niteliklerle vasıflandırılması arasındaki ilişkiyi açıklama çabasından doğmuştur. Mu'tezile, Allah'ın zâtında çokluk vehmini önlemek amacıyla sıfatları zâta indirgerken; Ehl-i Sünnet kelâmcıları, sıfatların inkârının ilâhî kemali zedeleyeceğini savunmuştur. Mâtürîdîlik ve Eş'ârîlik bu noktada ortak bir çizgide bulunmuş, ancak sıfatların zâta ilişkisini açıklama biçimlerinde ayrılmıştır.³⁰⁷

Eş'ârî'ye göre sıfatlar ne zâtın aynıdır ne de zâttan tamamen bağımsızdır. Ancak Mâtürîdî'den farklı olarak, Eş'ârî bu ilişkinin mahiyetini açıklamaya yönelik detaylı akli çözümlerden kaçınır. Bunun temel nedeni, ilahi sıfatların insan aklına açık olmaması ön kabulüdür.³⁰⁸ Bu nedenle Eş'ârî ekolünde fiilî sıfatlar, Allah'ın kudret ve irade sıfatlarının sonradan gerçekleşen taallukları olarak değerlendirilir. Dolayısıyla tekvîn Mâtürîdî'de olduğu gibi zâta kâim müstakil bir sıfat olarak kabul edilmez. Bu yaklaşım, zât-sıfat ilişkisini daha temkinli ve sınırlı bir çerçevede ele alınmasına yol açmıştır.³⁰⁹

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın sıfatları hakikidir, mecaz veya zihinsel tasavvurdan ibaret değildir. Bu sıfatlar Allah'ın zâtıyla kaimdir; ancak zâtın aynı da değildir. Mâtürîdî, bu noktada “ne aynıdır ne de gayridir” formülünü benimser. Böylece hem zât-sıfat özdeşliğini savunan Mu'tezilî görüşü hem de sıfatları zâttan bağımsız varlıklar

³⁰⁶ Tunç, “İmam Mâtürîdî'nin Din-Siyaset İlişkisinde Akıl ve Vahiy Dengesi: Epistemolojik Bir Yaklaşım”, s.241-245.

³⁰⁷ Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 210-214.

³⁰⁸ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 142-145.

³⁰⁹ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 178-182.

gibi tasavvur eden anlayışları reddeder.³¹⁰ O, zât-sıfat ilişkisini açıklarken aklî tutarlılığı ön planda tutar. Ona göre Allah'ın âlim, kâdir ve mürîd olarak nitelendirilmesi, zâtında bu niteliklerin karşılığı olan sıfatların varlığını zorunlu kılar. Sıfatların inkârı, Allah'ı fiilsiz ve etkisiz varlık konumuna indirger. Bu nedenle sıfatlar, ilâhî zâtın kemalini ifade eden zorunlu unsurlar olarak değerlendirilir.³¹¹

Mâtürîdî'nin tekvîni müstakil ve ezelf bir sıfat olarak kabul etmesi, zât-sıfat ilişkisi anlayışının ayırt edici yönlerinden biridir. Tekvîn, Allah'ın yaratma fiillerinin kaynağı olan ezelf bir sıfattır; yaratılanlar ise hâdistir. Bu yaklaşım, ilâhî sıfatların zâtle sürekli ve kopmaz bir ilişki içinde olduğunu vurgular.

Zât-sıfat ilişkisindeki temel ayrışma noktalarından biri, aklın açıklayıcı rolüne verilen değerdir. Mâtürîdî, aklı ilâhî hakikatleri kavramada vazgeçilmez bir epistemik araç olarak görür. Allah'ın âlim, kâdir ve mürîd oluşu, ona göre aklî zorunluluklardır ve bu niteliklerin gerçekliğini ifade eden sıfatların varlığı aklen temellendirilebilir.³¹² Bu yaklaşım Mâtürîdî'nin kelâm sisteminde sıfatların yalnızca naklî verilerle değil, rasyonel zorunluluk ilkeleriyle de savunulmasına imkân tanır. Böylece zât-sıfat ilişkisi, açıklayıcı bir bütünlük içinde ele alınır. Eş'ârî ise epistemolojik ihtiyatı ve agnostik tutumu önceler. Aklın sıfatların varlığını kabul etmede yardımcı olabileceğini kabul etmekle birlikte, sıfatların mahiyetine dair ayrıntılı açıklamalarına aklın ehliyetinin olmadığı fikrini taşır. Bu nedenle Eş'ârî kelâmında akıl, sınır çizen bir işlev görür; açıklayıcı değil, koruyucu bir rol üstlenir.

Sonuç olarak Mâtürîdîlik ve Eş'ârîlik, aynı itikadî düzlemi paylaşmakla birlikte, zât-sıfat ilişkisini farklı kelâmî üsluplarla ve epistemik hassasiyetlerle temellendirmiştir. Nihai hedef aynı ancak gidilen yollar farklıdır. Bu durum Ehl-i Sünnet kelâmındaki metodolojik çeşitliliği gözler önüne sermektedir.

3.8. Teolojik ve Pratik Sonuçlar

Allah'ın sıfatları meselesi, İslâm düşüncesinde yalnızca metafizik bir tartışma alanı değildir; aksine Tanrı'nın bilinip bilinemeyeceği, insan aklının sınırları ve dinî sorumluluğun temellendirilmesi gibi temel meselelerle doğrudan ilişkilidir. Bu yönüyle söz konusu problem, kelâm ilminde tali bir başlık değil, sistem kurucu bir merkez konumundadır.

Sünnî kelâm geleneği içerisinde Mâtürîdîlik ve Eş'ârîlik, Allah'ın sıfatlarının varlığı konusunda ittifak halindedir. Ancak bu ittifak, sıfatların epistemolojik statüsü,

³¹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 72-75.

³¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 80-83.

³¹² Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 80-83.

zâtlâ ilişkisi ve insan aklının bu sıfatlara ulaşma imkânı gibi konularda belirgin yöntemsel ayrışmaları gizlemektedir. Bu ayrışma, zamanla yalnızca teorik düzlemde kalmamış; din olgusunun rasyonel veya teslimiyetçi karakter kazanmasında belirleyici olmuştur.

Mâtürîdîlik ile Eş'ârîlik arasındaki sıfat anlayışı farkı, kader ve özgür irade meselesinde açık biçimde görülür hale gelir. Mâtürîdî düşüncede Allah'ın ilim ve iradesi, insan fiillerini zorunlu kılan unsurlar değil; insanın özgür tercihlerine alan açan ilâhî niteliklerdir. Eş'ârîlikte ise Allah'ın fiillerinin herhangi bir hikmetle sınırlandırılması reddedildiğinden, insan fiilleri üzerinde ilâhî kudretin belirleyiciliği artar. Bu durum kesb teorisi gibi uzlaştırıcı modellerin ortaya çıkmasına rağmen, insan özgürlüğünün teorik zemininin zayıflamasına yol açmıştır.³¹³ Dolayısıyla sıfatlar meselesi, yalnızca Tanrı'nın zâtıyla sınırlı değil; insanın ahlâkî özne olarak konumlandırılmasıyla doğrudan bağlantılıdır.

Mâtürîdî kelâmının hâkim olduğu coğrafyalarda din anlayışının daha rasyonel ve ahlâk merkezli bir karakter kazandığı görülmektedir. Özellikle Türk-İslâm düşüncesinde bireyin sorumluluğu, bilinçli iman ve aklî temellendirme ön plana çıkmıştır.³¹⁴ Eş'ârî geleneğin etkili olduğu bölgelerde ise kader ve teslimiyet vurgusu daha güçlüdür. Bu durum, bireysel iradeyi sınırlandırmakla birlikte, ilâhî kudret karşısında derin bir kulluk bilinci üretmiştir. Her iki yaklaşımın da İslâm düşüncesi içerisinde meşru ve işlevsel olduğu; ancak farklı toplumsal ve kültürel bağlamlarda farklı sonuçlar doğurduğu söylenebilir.

Allah'ın sıfatları meselesi etrafında şekillenen Mâtürîdî-Eş'ârî ayrımı, İslâm kelâmının statik değil, dinamik bir düşünce geleneği olduğunu göstermektedir. Bu ayrım, akıl-vahiy ilişkisi konusunda iki farklı denge modelini temsil etmektedir.

Günümüzde bu iki yaklaşımın karşıtlık üzerinden değil, tamamlayıcılık üzerinden okunması; İslâm düşüncesinin çoğulcu yapısının daha sağlıklı anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Mâtürîdî'nin Allah'ın sıfatlarını yorumlarken akıl, hikmet ve iradeyi merkeze alan yaklaşımı, kelâm tarihinde özgün ve dengeli bir teolojik sistem ortaya koymuştur. Bu sistemde ilâhî fiiller keyfilikten uzak, anlamlı ve amaçlıdır; insan ise bu ilâhî düzen içinde aklıyla hakikati arayabilen ve fiillerinden sorumlu bir özne olarak konumlandırılır. Sonuç olarak ise Mâtürîdî, sıfatlar meselesini yalnızca metafizik bir

³¹³ Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 312.

³¹⁴ Namık Kemal Okumuş, "Mâtürîdîliğin Ezeli Yazgı Anlayışı Üzerine Bazı Tespitler", *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 13/2, (Temmuz 2015) s. 655-692.

tartışma olarak değil, insanın iman, ahlâk ve sorumluluk bilincini inşa eden temel bir alan olarak ele almıştır. Onun akıl-hikmet-irade merkezli yaklaşımı, Sünnî kelâm içinde rasyonel ve ahlâkî temelleri güçlü bir Allah tasavvurunun ve rasyonel bir din anlayışının oluşmasına önemli katkı sağlamıştır.

4. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Bu çalışmada Mâtürîdî ve Eş'ârî kelâm ekollerinin Allah'ın sıfatlarına dair yaklaşımları mukayeseli olarak ele alınmış; iki geleneğin hem ortak kelâmî mirası paylaştığı hem de yöntem ve vurgu bakımından belirgin farklılıklar sergilediği ortaya konulmuştur. İnceleme sürecinde özellikle zâtî, subûtî, fiilî ve haberî sıfatlar bağlamında geliştirilen teorilerin, İslâm düşüncesinde ulûhiyet tasavvurunun şekillenmesinde belirleyici rol oynadığı görülmüştür.

Mâtürîdîlik, Allah'ın sıfatlarını ele alırken akli merkeze alan ve insanın fitrî kapasitesine güvenen bir yaklaşım benimsemiştir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye göre ilâhî sıfatlar, zâtın ne ayındır ne de gayrıdır; ancak zâtla kâim hakikî niteliklerdir. Bu anlayış Allah'ın mutlak birliğini korurken O'nu niteliksiz bir varlık haline indirgemekten de kaçınan dengeli bir çizgi ortaya koyar. Mâtürîdî'nin özellikle ilim, kudret ve irade gibi sıfatlarda rasyonel temellendirmelere başvurması, onun kelâm sistemini epistemolojik açıdan güçlü kılmaktadır.

Eş'ârî gelenek ise ilâhî sıfatlar meselesinde nass-nakil merkezli bir yaklaşımı esas almış ve akli daha çok nakli teyit eden bir araç olarak konumlandırmıştır. Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî, sıfatların Allah'ın zâtına ne zâid ne de ondan bağımsız kabul edilebileceğini, bunların “bilâ keyf” tarzında benimsenmesi gerektiğini savunmuştur. Bu tutum teşbîh ve teccîm riskine düşmeden nassların zâhirine bağlı kalma çabasının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Özellikle haberî sıfatlarda te'vîlden kaçınılması, Eş'ârîliğin selefi çizgiye yakınlığı noktaları göstermektedir.

Her iki ekolün de temel hedefi, Allah'ın aşkınlığını korumak ve O'nu mahlûkata benzemekten uzak tutmaktır. Ancak Mâtürîdîler, sıfatların akli imkânını ve gerekliliğini daha açık biçimde temellendirirken; Eş'ârîler, vahyin lafzî sınırlarını aşmama konusunda daha ihtiyatlı davranmışlardır. Bu durum, kelâm tarihinde akıl-nakil dengesi tartışmalarının sıfatlar meselesinde somutlaştığını göstermektedir.

Çalışmada ulaşılan önemli sonuçlardan biri, iki ekol arasındaki ihtilafların çoğunun esas itibarıyla metodolojik olduğu; iman esasları bakımından ise ciddi bir ayrışmaya yol açmadığıdır. Nitekim her iki gelenek de Allah'ın ezeli, ebedî tek ve mutlak kudret sahibi olduğu hususunda ittifak halindedir. Sıfatların mahiyeti konusundaki farklılıklar ise daha çok bilgi niteliğinde kalmış, ümmetin inanç

bütünlüğüne olumsuz bir etki etmemiştir.³¹⁵ Bu durum, kelâm ilminde ihtilafın yıkıcı değil, çoğu zaman yapıcı ve geliştirici bir işlev gördüğünü göstermektedir.

Mâtürîdîliğin özellikle Türk-İslâm dünyasında yaygınlık kazanması, bu ekolün akli dışlamayan yapısının sosyal ve kültürel şartlarla uyumlu olduğunu göstermektedir. Buna karşılık Eş'ârîlik, Şâfiî ve Mâlikî çevrelerde güçlü bir temsil bularak İslâm dünyasının güney coğrafyasında etkili olmuştur.³¹⁶ Bu durum, kelâm ekollerinin yalnızca teorik değil, tarihî, sosyolojik ve antropolojik boyutları olan yapılar olduğunu da ortaya koymaktadır.

Bu mukayese, iki ekolün görüşlerini yalnızca yan yana sıralamakla kalmamış; aynı zamanda her bir yaklaşımın kendi iç tutarlılığı ve tarihsel bağlamı içinde değerlendirilmesini mümkün kılmıştır. Modern dönemde Allah tasavvuru, sıklıkla felsefî ve bilimsel meydan okumalarla karşı karşıya kalmaktadır. Bu bağlamda Mâtürîdîliğin akli önceleyen tutumu, çağdaş inanç problemlerine rasyonel cevaplar üretme potansiyeline sahipken; Eş'ârîliğin vahyi merkeze alan yaklaşımı, metnin otoritesini koruma açısından güçlü bir referans oluşturmaktadır.³¹⁷ Her iki yaklaşımın birlikte değerlendirilmesi, güncel kelâmî sorunlara daha kuşatıcı çözümler geliştirilmesine imkân tanıyabilir. Mâtürîdîliğin rasyonel derinliği ile Eş'ârîliğin metne bağlı hassasiyeti, karşıtlık üzerinden okunmuştur. Bu yaklaşımın, literatürde sıklıkla karşılaşılan indirgemeci yorumların önüne geçmeye katkı sunduğu düşünülmektedir.

Sonuç olarak, Mâtürîdî ve Eş'ârî düşüncede Allah'ın sıfatlarına dair ele aldığımız bu yaklaşımlar İslâm geleneğindeki farklılıkları ortaya koymaktadır. Ehl-i Sünnet ekolünün bu iki kolu karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir. Araştırma sonucunda bu iki ekolün ilâhî sıfatları kabul hususunda ittifak ettikleri, ancak bu sıfatların yorumlanma biçiminde farklı görüşler benimsedikleri ortaya koyulmuştur.

³¹⁵ Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş*, s. 180-185.

³¹⁶ Ulrich Rudolph, "Al-Mâtürîdî And The Development of Sunnî Theology in Samarkand", s. 210-215.

³¹⁷ Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş*, s. 180-185.

KAYNAKÇA

- Ayğan, F. *Muhammed b. Ca'fer Es-Sanhaci'nin Serhu Akideti Ebi İshâk el-İsferâyini Adlı Eserine Göre Ebû İshâk el-İsferâyini'nin Kelâmi Görüşleri*. Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2006.
- Akdemir, F. "İslâm Düşüncesinde Allah'ın Sıfatlarını Anlama Sorunu". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*. 9/2 (2020), 1583.
- Alper, H. "İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği Ve Vahyin Gerekliği". *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*. 7/2 (2010), 241-245.
- Ardoğan, R., Sönmez, M., Çetin, M., Maraz, H., Sever, M., Tözlüyurt, M., Sönmez, M. *Kavramlardan Esaslara İslâm İnancı*. İstanbul: KLM Yayınları, 2019.
- Atay, H. *İslâm'ın İnanç Esasları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992.
- Aydın, M. *Din Felsefesi*. İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 2002.
- Bağdâdî, A. *Usûlü'd-Dîn*. Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1928.
- Bâkılânî, E. B. *Kitâb al-Temhîdî'l-evâil ve telhisi'd Delâil*. (İ. A. Haydar, Dü.) Beyrut, 1957.
- Bayrakdar, N. "Hz. Peygamber'in İlim Anlayışı". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, s.11, 2021, 65-87.
- Bolay, S.H. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27.11.2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/akıl>.
- Cürcânî, S. Ş. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Çelebi, İ. *İslâm'ın İnanç Esasları*. İstanbul: İslâmî Araştırmalar Merkezi, 2021.
- Çelebi, İ. "Sıfat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Erişim 28.10.2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sifat>.
- Çelikkilek, h. *Teaddüd-i kudema nedir?* Sorularla İslamiyet, Erişim 28.11.2025. <https://sorularlaislamiyet.com/teaddud-i-kudema-nedir>.
- Çınar, B. *Gazzâlî'nin Allah'ın Sıfatları Teorisi*. Balıkesir İlahiyat Dergisi. 14, (2021), 305-335.
- Demir, O. *Din Felsefesinin Ana Konuları-IV (Din Dili ve İlâhî Sıfatlar)*. İstanbul: Küre Yayınları, 2023.
- el-Cüveynî, İ.-H. *el-İrşâd*. çev. Faruk Sancar, Mehmet İlhan, Adnan Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- el-Eş'ârî, E.-H. *el-Luma'fi'r-redkl'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1953.

- el-Eş'ârî, E.-H. *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*. çev. Ramazan Biçer, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010.
- el-Eş'ârî, E.-H. *Makâlâtü'İslâmiyyîn*. haz. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- el-Gazzâlî, E. H. *İlcâmü'l-Avâm'an İlmi'l-Kelâm*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2003.
- el-Gazzâlî, E. H. *Tehâfütü'l-Felâsife*. çev. Hasbi Süleyman Efendi, İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2024.
- el-Gazzâlî, E. H. *el-İktisâd fi'l İtikâd- İtikâdda Orta Yol*. çev. Osman Demir, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- el-Mâtürîdî, E. M. *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu İstanbul: İSAM Yayınevi, 2022.
- el-Mâtürîdî, E. M. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. çev. Mehmet Erdoğan, ed. Yusuf Şevki Yavuz, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- en-Neseî, E. *İslâm İnancının Ana Umdeleri*, trc. Temel Yeşilyurt, Kayseri: Endülüs Yayınevi, 2019.
- en-Neseî, E. M. *Bahru'l-Kelâm*, nşr. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Erdemci, C., Ağyan, F. *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri* Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. İstanbul: Beyan Yayınları. (21-23 Eylül 2014). 46-76.
- er-Râzî, F. *Kelâm'a Giriş*, çev. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları. 145.
- er-Râzî, F. *Allah'ın Aşkınlığı: Esâsü't-Takdîs fi ilmi'l-Kelâm*, çev. İbrahim Coşkun. İstanbul: İz Yayıncılık, 2025.
- Ertuğrul, S., Haklı, M. "Bursevî'nin Tefsirinde Allah'ın Zâtî Sıfatları". *Dicle İlahiyat Dergisi*. 27/2, (2024), 155-172.
- es-Sâbûnî, N. *El-Bidâye fi Usûli'd Dîn*. Ankara: Diyanet İşeri Başkanlığı Yayınları. 2021.
- es-Sâbûnî, N. *Mâtürîdîyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları. 2011.
- Eyibil, İ. "Ehl-i Sünnet Kelâmında Haberi Sıfatların Te'vili Meselesi". Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17/34, (2018), 667-692.
- Harman, V. "Tarihesel Süreç Açısından Erken Dönemde ve Eş'ârî Kelâm Sisteminde İlâhî Sıfatların Tasnifi". *İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*. 10/1, (2025), 106.

- Hizmetli, S. "Mâtürîdîlik ve Türk Düşüncesi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi*. 5/4, 1991, 257-261.
- Keskin, M. *İmam Eş'ârî ve Eş'ârilik*. İstanbul: Düşün Yayıncılık. 2013.
- Kılavuz, U. M. *Allah'a İman*, Bursa: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 2013.
- Kısa, C. "Filozofların, Teologların ve Psikanalistlerin Tanrısı: Tanrı Kavramı ve Tanrı Tasavvuru", *Turkish Studies*.10/10, (2015), 639-654.
- Koloğlu, O. Ş. *Kelâm Tarihine Giriş*. Bursa: Ravza Yayınları. 2022.
- Kutlu, S. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. Ankara: OTTO Yayınları. 5/3, (2005) s. 119-146.
- Özcan, H. *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları. 2012.
- Özervarlı, M. S. *Kelâm'da Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu-XX Yüzyıl Başı*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2024.
- Özler, Ö. "Ehl-i Sünnet", *Kelâm El Kitabı*, Ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Özler, M. *İlâhî Sıfatlar*. Ankara: Grafiker Yayınları. 2018.
- Rençber, M. S. *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Ankara: Kitâbiyât Yayınları. 2004.
- Pezdevî, E.-Y. *Usulü'd-Dîn*. Kahire: el-Mektebetü'l Ezheriyye. 2011.
- Rudolph, U. *al-Mâtürîdî and the Development of Sunnî Theology in Samarkand*. çev. Robert Hansberger. Leiden: Brill, 2015.
- Schmidtke, S. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, çev. Ulvi Murat Kılavuz, İstanbul: Küre Yayınları, 2026.
- Serinsu, A. N. *Dini Terimler Sözlüğü: (İmam-Hatip ve Anadolu İmam-Hatip lisesi öğrencileri için)*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2009.
- Sinanoğlu, A. "İmam Mâtürîdî'nin Düşüncesinde İnsan Hürriyeti Sorunu", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15/30, (2016), 249-267.
- Sinanoğlu, M. "Haberî Sıfatlar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25.11.2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/haber-sifatlar>.
- Sinanoğlu, M. "İman". *İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28.10.2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/iman1>
- Şahin, N. "Ehl-i Sünnet Kelamında Tekvin Sıfatı İle İlgili Tartışmalar ve Eş'arilerin Açmazları". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 52/1, (2022), 46/64.
- Şehristânî, E.-F. M. *el-Milel ve'n-Nihal*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1993.

- Tanrıbilir, T. "Tanrı'nın Tekliğini İspat: Şehristânî'nin Tevhîd Savunusu". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*. 17/1, (2024), 345-373.
- Tanrıkulu, S. "Ehl-i Sünnet'in Bir Kısım Haberi Sıfatlara Dair Yorumları". *Journal Of Social Humanities and Administrative Sciences*. 8/56, (2022), 1151-1169.
- Teftâzânî, S. *Şerhu'l-Akâid en-Neseftiyye*. çev. H. Vanlıoğlu, A. Hiçdönmez, F. Kalender, & E. A. Yüksel, Kuwait: Muallim Neşriyat. 2018.
- Topaloğlu, B. *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 2012.
- Topaloğlu, B. *Kelâm İlmine Giriş*. İstanbul: Damla Yayınları. 2013.
- Topaloğlu, B. "Kudret" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 01.04.2026. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kudret-kelam>.
- Toru, Ü. "Teşekkül Sürecinde Diğer Mezhep Mensuplarının İmam Eş'ârî ve Eş'ârîlik Algısı". *E-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*. 12/1, (2019), 44-75.
- Uludağ, S. *Kelâm İlmi ve İslâm Esasları*. Bursa: Emin Yayınları. 2016.
- Ünsal, M. F. "Felsefî ve Kelâmî Argümanlarıyla Zât-Sıfat Tartışması". *Dicle İlahiyat Dergisi*. 25/2, (2022), 323-333.
- Watt, w. M. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburg University Press. 1985.
- Watt, W. M. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ruhi Ethem Fığlalı, Ankara: Sarkaç Yayınları. 2003.
- Yalçinkaya, M. *İlâhî Sıfatlar: Sistemantik Yaklaşımla Kelâm Araştırmaları I-II*. ed. Ekrem Uysal, 2020.
- Yavuz, Y. Ş. "Vahdaniyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27.11.2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vahdaniyet>.
- Yazıcıoğlu, M. S. *Kelâm'da Akıl ve Nakil*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 1996.
- Yazıcıoğlu, M. S. *Kelâm Ders Notları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları. 2005.
- Yeşilyurt, T. "Maturidilerde Tekvin Sıfatı ve Temellendirilmesi". *Kayseri Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1/1, (2017), 9/23.
- Yıldırım, T. "Ateizm Mi Agnostisizm Mi? Bertrand Russel'in Tercihi". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*. 11, (2011), 41-52.
- Yurdagür, M. *Allah'ın Sıfatları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 1988.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı : Burcu AKSOY

Eğitim Durumu

İlkokul : Korucu İlköğretim Okulu

Ortaokul : Sebat Ortaokulu

Lise : Akçaabat Anadolu İmam Hatip Lisesi

Lisans : Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yüksek Lisans: Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Kelâm Anabilim Dalı

Tarih : 16/04/2026