T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Kelam Bilim Dalı

Doktora Tezi

FAHREDDİN RAZÎ'YE GÖRE ALLAH'IN SIFATLARI

Abdullah ARCA
1191003

Danışman
Yrd. Doç. Dr. Ahmet AKGÜÇ

Diyarbakır 2017

T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Kelam Bilim Dalı

Doktora Tezi

FAHREDDİN RAZÎ'YE GÖRE ALLAH'IN SIFATLARI

Abdullah ARCA
1191003

Danışman
Yrd. Doç. Dr. Ahmet AKGÜÇ

Diyarbakır 2017

TAAHHÜTNAME

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine görehazırlamışolduğum "Fahreddin Razî'ye Göre Allah'ın Sıfatları" adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynakgösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal BilimlerEnstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimionaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarıncagereğinin yapılmasını arz ederim.

☐ Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

☐ Tezim sadece Dicle Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

☐ Tezimin … yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu süreninsonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/projemin tamamı heryerden erişime açılabilir.

15.09.2017

Abdullah ARCA

KABUL VE ONAY

Abdullah ARCA tarafından hazırlanan "Fahreddin Razî'ye Göre Allah'ın Sıfatları" adındaki çalışma, 15/09/2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam Bilim Dalında **DOKTORA TEZİ** olarak oybirliği ile kabul edilmiştir.

Prof. Dr. İbrahim COŞKUN

_____

Prof. Dr. Abdulgaffar ASLAN

_____

Doç. Dr. Hayreddin KIZIL

_____

Yrd. Doç. Dr. Ahmet AKGÜÇ

_____

Yrd. Doç. Dr. Hacı ÖNEN

ÖNSÖZ

Allah Teâlâ, sahih ve sağlam bir inancın nasıl olması gerektiğini Kur'an'da birçok ayette beyan etmiştir. Buna binaen Hz. Peygamber de yaşadığı dönemde Kur'an'da beyan edildiği şekliyle Allah inancını sahabeler arasında sağlam bir şekilde tesis etmiştir. Hz. Peygamber'den sonra yapılan fetihlerle Müslüman coğrafyasının genişlemesi, İslam'ın Arap yarımadasının dışında da hayat bulmasına vesile olmuştur. Bu durum her ne kadar İslam'ın birçok ülkeye yayılmasını ve oradaki halkların Müslüman olmasını sağlamışsa da bazı problemlerin İslam toplumunda zuhur etmesini beraberinde getirmiştir. Özellikle Yahudi, Hıristiyan, Mecusî ve Zerdüşt dinlerine mensup olanların Allah Teâlâ'nın zatı, birliği ve sıfatları hakkındaki olumsuz düşüncelerini İslam toplumunun içinde dile getirmeleri bazı Müslümanların zihinlerinin bulanmasına ve Hz. Peygamber'in sahabeleri arasında tesis ettiği sahih Allah inancından yavaş yavaş uzaklaşmalarına sebep olmuştur. Bu olumsuz düşüncelerin etkisiyle Müslümanların bir kısmı Allah hakkında teşbih ve tecsimi caiz görüp Allah'ın zatını ve sıfatlarını yaratıkların zatına ve sıfatlarına benzetmiş, bir kısmı da O'nu, sahip olduğu sıfatlarından soyutlamış ve sıfatların gerçekliğini kabul etmemiştir.

Mütekaddimin dönemi kelam âlimleri Müslümanlar arasında erken dönemlerde Allah inancı etrafında ortaya çıkan teşbih, tecsim ve ta'til düşüncelerin yayılmasını önlemek için büyük çaba harcamış bu türden inanışların bozukluğunu ve yanlışlığını ortaya koymak ve İslam inanç esaslarının temelini oluşturan tevhid inancının doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlamak için birçok eser yazmışlardır. Müteahhirin dönemi kelam âlimleri de aynı yolu takip etmiş Allah'ın zatı ve sıfatlarını farklı yöntem ve metotlarla naklî ve aklî delillerle ispatlamaya çalışmışlardır. Bu dönemdeki âlimlerden birisi de gerek yaşantısı, gerek mücadelesi,

gerekse kelam alanında yazdığı eserleriyle müstesna bir yere sahip olan Fahreddin Razî olmuştur.

Razî'nin mütekaddimin kelam anlayışından farklı olarak felsefeyi kelam ilmine dâhil edip felsefî kelamı tesis etmesi ve kelama dair yazdığı eserlerde inanç konularını selef metodundan farklı olarak aklî, mantıkî ve felsefî metotla sunmaya çalışması, kelam ilmi açısından önemini daha da artırmış, hakkında birçok araştırmanın yapılmasına vesile olmuştur. Bu münasebetle bizler de kelam ilminin temel konusu olan Allah'ın zatı, birliği ve sıfatları hakkında Razî'nin düşüncelerinin bilinmesi gerektiğinden hareket ederek tezimizin konusunu Razî'nin ilahî sıfatlar hakkındaki görüşleri olarak belirledik. Bu konuyu seçmemizin amacı ise Razî'nin bu meselelerde ortaya koyduğu yöntem, bilgi ve delillerin bilinmesi noktasında bir eksikliğin giderilebileceği kanaatini taşımamızdır.

Tezimiz giriş kısmı ve üç ayrı bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmını iki ana başlık şeklinde düzenledik. Birinci başlıkta Razî'nin hayatını ve ilmî kişiliğini çok fazla detaya girmeden özet şeklinde vermeye çalıştık. Razî'nin hayatını ve ilmî kişiliğini özet şeklinde vermemizin sebebi, gerek klasik kaynaklarda gerekse Razî üzerinde yapılan çalışmalarda hayatı hakkında yeterli derecede bilginin olmasıydı. Bundan dolayı Razî'nin hayatı ve ilmî kişiliğini özetleyip giriş kısmının ikinci ana başlığını oluşturan ilahî sıfatlar probleminin ortaya çıkışı üzerinde yoğunlaşmanın daha isabetli olacağını düşündük. İkinci başlık altında sıfat kavramının tanımından, Hz. Peygamber döneminde ilahî sıfatların nasıl anlaşıldığından, ilahî sıfatların ne zaman ve nasıl problem haline geldiğinden ve İslam dünyasında ilk olarak ilahî sıfatları inkâr eden şahıslardan bahsettik. Tezimizin birinci bölümde, ilahî sıfatların taksimini yaptık ve kelam mezheplerinin ilahî sıfatlar hakkındaki görüşlerini aktardık. İkinci ve üçüncü bölümlerde ise Razî'nin selbî, sübutî, fiilî ve haberî sıfatlar hakkındaki düşüncelerini geniş bir şekilde onun, eserlerinde takip ettiği yöntemle işlemeye özen gösterdik.

Tezimizi yazarken giriş kısmında ve birinci bölümde birçok kaynağa müracaat ettik ve birçok eserden istifade ettik. İkinci ve üçüncü bölümlerde ise birkaç kaynak hariç genel olarak Razî'nin kelam ilmine dair yazdığı eserlerden ve

zaman zaman da tefsirinden istifade ettik. Tezimizle ilgili olarak Razî'nin eserlerinde yeterli düzeyde bilgilerin olmasından dolayı artık başka bir kaynaktan onun görüşlerini aktarma gereğini duymadık.

Razî'nin kullandığı yöntem ve metod hakkında bilgi vermek gerekirse onu da birkaç cümleyle şöyle açıklayabiliriz. Razî, kitaplarında bir konuyu işlerken birkaç cümle zikrettikten hemen sonra konu hakkında mukaddimelere, hüccetlere, delillere veya vecihlere geçmekte, meseleyi bu yöntemle işlemektedir. Bazen ilk olarak muarızlarının görüşlerinden ve konu hakkındaki delillerinden başlayıp daha sonra onları çürütme yoluna giderken, bazen konunun hemen başında kendi görüşünü destekleyen delilleri zikrettikten sonra muarızlarının delillerini vermekte ardından tekrar onlara cevaplar vermektedir. Razî, kendi delillerini aktarırken bazen de zikrettiği bir delilin bir kaç vechini verdikten sonra diğer delillere geçmektedir.

Razî'nin görüşlerini yazarken çok fazla zorlanmamıza rağmen onun yöntem ve metodunu takip ettik. Konuları işlerken Razî'nin, eserlerinde konuları işleyiş tarzının aslına bağlı kaldık ve aynı yöntemi takip ettik. Bunun yanında görüşlerini ve kullandığı delilleri aktarırken aynı kaynaktan istifade etmişsek veya başka kaynaklarda da benzer deliller geçmişse her bir delili ayrı bir dipnotla göstermek yerine en son delilin altında dipnotu verdik ve kaynakların isimlerini zikrettik. Bu şekilde lüzumsuz yere dipnot vermenin önüne geçmeyi hedefledik. Ayrıca bir konu hakkındaki görüşünü verirken konunun başında Razî'nin bu görüşünü hangi kitaplarında zikrettiğini de belirttik. Kitap isimlerini verirken de ilkin kitabın tam ismini zikretmeye özen gösterdik. Tekrar aynı kitaba vurgu yaptığımızda ise kitabın ismini kısaltarak vermeyi daha uygun gördük.

Bu çalışmanın hazırlanması ve son şeklini almasında katkı ve yardımlarından dolayı danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Ahmet AKGÜÇ'e şükranlarımı sunarım. Tezimizi baştan sona okuma zahmetine katlanıp gerekli düzeltmeleri yapan Doç.Dr. Hayreddin KIZIL ve Yrd. Doç. Dr. Hacı ÖNEN hocalarıma da en içten teşekkürlerimi bildiririm. Çalışma ve gayret bizden, tevfik Allah'tandır.

Abdullah ARCA
Diyarbakır-2017

ÖZET

İslam dünyasında Allah'ın sıfatlarının tartışılması çok erken dönemlerde başlamıştır. Müslümanların Suriye, Irak, İran ve Kuzey Afrika gibi yerleri fethetmeleri onların birçok yabancı din ve kültürden insanlarla iç içe yaşamalarını beraberinde getirmiştir. Özellikle Hıristiyan ve Yahudi din âlimleri, İslam'ın inanç esaslarını sarsmak ve Müslümanları, itikatlarında şüpheye düşürmek için kendi içlerinde olan bazı problemleri İslam âleminin içine de taşımışlardır. Böylece Sahabe döneminde Müslümanlar arasında tartışılmayan ilahî sıfatlar ve halku'l-Kur'an gibi konular Müslümanlar arasında tartışılmaya başlanmıştır.

Hıristiyanların etkisiyle Müslümanlar arasında ilahî sıfatları ilk defa kabul etmeyenler Cehmiyye ve Mutezile taraftarları olmuştur. Daha sonraki dönemde İslam filozofları da onların bu görüşünü desteklemiştir.

Fahreddin Razî, Kelam, Felsefe, Tefsir ve bunların dışında birçok alanda eserler veren önemli bir İslam âlimidir. Kelam ilmine dair yazmış olduğu eserlerinde Felsefe ile Kelam'ı birleştirmiştir. Kelam ilminin ana meseleleri olan Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatlarını naklî delillerle birlikte aklî, mantıkî birçok delille de ispatlamaya çalışmıştır. Razî, bir taraftan yabancı din ve kültürden olan insanlara karşı Allah'ın varlığı ve birliğini savunurken, diğer taraftan Mutezile ve İslam filozoflarına karşı da Allah'ın sıfatlarının varlığını farklı türden delillerle, kendisine has üslubuyla ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler

Fahreddin Razî, İlahî sıfatlar, Selbî Sıfatlar, Sübutî Sıfatlar, Fiilî sıfatlar, Haberî sıfatlar.

ABSTRACT

The discussion on attributes of Allah started in the very early days of Islamic world. Muslim conquest of Syria, Iraq, Iran and North Africa forced muslims to live with people from many foreign religions and cultures. Particularly Christian and Jew scholars placed their internal problems into Islam to undermine the pillars of faith in Islam and make Muslims distrust their religion. Thus, the topics like holy attributes of Allah and the creation of Quran which had not been discussed in the Sahaba Period started to be discussed among Muslims.

It was Jahmiah and Mutazilah sects among Muslims who first denied the divine attributes under the influence of Christians. Later, İslamic philosophers supported their idea as well.

Fahreddin Razî Kelam is an important Islamic scholar who produced works on philosophy, tafsir and many other areas as well. In his works on Kalam, he combines philosophy and Kalam. He tried to prove the existence and unity of Allah and his attributes, which are the main topics of Kalam, with many logical evidences as well as textual evidences. Razî, in his own unique way, put forth the existence and unity of Allah against poeple from foreign religions and cultures and the existence of attributes of Allah against Mutezilah and Islamic philosophers with different kinds of evidences.

Key Words

Fahreddin Razî, Divine Attributes, The Essantial Attributes, The Mandatary Attributes, The Optional Attributes, The İmforming Attributes.

İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

ÖNSÖZ ..... **I**

ÖZET ..... **IV**

ABSTRACT ..... **V**

İÇİNDEKİLER ..... **VI**

KISALTMALAR ..... **X**

GİRİŞ **1**

1. FAHREDDİN RAZÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ **1**

2. İLAHÎ SIFATLARIN PROBLEM OLARAK ORTAYA ÇIKIŞI **8**

2.1. Sıfat Kavramının Tanımı 8

2.2. Zat-Sıfat İlişkisi 11

2.3. Hz. Peygamber ve Sahabe Döneminde İlahî Sıfatlara Bakış 17

2.4. İlahî Sıfatlar Meselesinin Menşei 22

2.5. İslam Düşüncesinde Sıfatların Nefyi 34

2.5.1. Ca'd b. Dirhem (v.742) 34

2.5.2. Cehm b. Safvan (v.745-746) 37

2.5.3. Vasıl b. Atâ (v.748) 40

BİRİNCİ BÖLÜM

İLAHÎ SIFATLARIN KISIMLARI VE KELAM EKOLLERİN İLAHÎ SIFATLAR HAKKINDAKİ DÜŞÜNCELERİ

1.1. İLAHÎ SIFATLARIN TAKSİMİ **45**

1.2. İLAHÎ SIFATLARIN ÇEŞİTLERİ **49**

1.2.1. Sıfat-ı Nefsiyye 49

1.2.2. Sıfat-ı Selbiyye 50
1.2.2.1. Kıdem 50
1.2.2.2.Beka 51
1.2.2.3.Vahdaniyet 51
1.2.2.4. Kıyam bi-Nefsihi 51
1.2.2.5. Muhalefetün Li'l-Havadis 52
1.2.3. Sıfat-ı Sübutiyye 52
1.2.3.1. Hayat 53
1.2.3.2. İlim 53
1.2.3.3. İrade 54
1.2.3.4. Kudret 55
1.2.3.5. Tekvin 55
1.2.3.6. Semi' 56
1.2.3.7. Basar 56
1.2.3.8. Kelam 56
1.2.4. Sıfat-ı Fiilîyye 58
1.2.5. Sıfat-ı Haberîyye 59
1.3.KELAM EKOLLERİNİN İLAHÎ SIFATLAR HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ 63
1.3.1. Müşebbihe ve Mücessime 63
1.3.1.1.Haşviyye 64
1.3.1.2. Kerramiyye 66
1.3.1.3. Galiyye/Gulat-Şia (Aşırı Şiîler) 68
1.3.2. Selefiyye 73
1.3.3. Cehmiyye 80
1.3.4. Mutezile 86
1.3.5. İbn Küllab Ekolü 94
1.3.6. Maturidîyye 98
1.3.7. Eş'arîyye 105

İKİNCİ BÖLÜM

RAZÎ'YE GÖRE İLAHÎ SIFATLAR

2.1. SELBÎ SIFATLAR 112
2.1.1. Allah'ın Mevcudiyeti 117
2.1.2. Allah'ın Kadim ve Ezelî oluşu 122
2.1.3. Allah'ın Bakî ve Ebedî Oluşu 124
2.1.4. Allah'ın Vahdaniyeti (Birliği) 126
2.1.4.1. Aklî Deliller 130
2.1.4.2. Sem'î Deliller 135
2.1.4.3. Allah'ın Birliğinin Mahiyeti 137
2.1.5. Allah'ın Cisim olmaktan Münezzeh Oluşu 141
2.1.6. Allah'ın Cevher Olmaktan Münezzeh Oluşu 149
2.1.7. Allah'ın Mekân Edinmekten ve Cihetten Münezzeh Oluşu 151
2.1.8. Allah'ın Başka Şeylere Hulûl Etmekten Münezzeh Oluşu 165
2.1.9. Allah İçin İttihadın İmkânsızlığı 169
2.1.10. Havadisin Allah'ın Zatında Bulunmasının İmkânsızlığı 172
2.1.11. Allah Hakkında Elemler ve Lezzetlerin İmkânsızlığı 176
2.1.12. Allah'ın Renk Tat ve Kokuyla Vasıflanmasının İmkânsızlığı 179
2.2. SÜBUTÎ/İCABÎ SIFATLAR 180
2.2.1. Kudret Sıfatı 181
2.2.1.1. Kadir Olanın Hakikati 182
2.2.1.2. Allah Teâlâ'nın Kadir Olduğunun Delilleri 186
2.2.2. İlim Sıfatı 190
2.2.3. Hayat Sıfatı 203
2.2.4. İrade Sıfatı 206
2.2.5. Semi' ve Basar Sıfatları 212
2.2.5.1. Görme ve İşitmenin Hakikati 212
2.2.5.2. Allah'ın Semi' ve Basar Olduğunu Gösteren Deliller 216
2.2.6. Kelam Sıfatı 219
2.2.6.1. Kelamın Hakikati 221
2.2.6.2. Allah Teâlâ'nın Mütekellim Oluşu 225
2.2.6.3. Razî'nin Mutezile'nin Halku'l-Kur'an Düşüncesine Yaklaşımı 232

2.2.6.3.1. Naklî Deliller 235
2.2.6.3.2. Aklî Deliller 237
2.2.7.Tekvin Sıfatı 241
2.2.8. Beka Sıfatı 245
2.3. FİİLÎ SIFATLAR 248

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

RAZÎ'NİN DÜŞÜNCESİNDE HABERÎ SIFATLAR

3.1. İSLAM DÜNYASINDA HABERÎ SIFATLARI ANLAMA BİÇİMLERİ 252
3.2. RAZÎ'NİN HABERÎ SIFATLAR KONUSUNDAKİ ANLAYIŞI 256
3.3. RAZÎ'NİN KUR'AN VE HADİSLERDE GEÇEN HABERÎ SIFATLARA GETİRDİĞİ YORUMLAR 261
3.3.1. Zatla İlgili Haberî Sıfatların Yorumu 262
3.3.1.1. Nefs Lafzı 262
3.3.1.2. Nur Lafzı 264
3.3.1.3. Vech (Yüz) Lafzı 268
3.3.1.4. Ayn (Göz) Lafzı 273
3. 3.1.5. Yed (El) Lafzı 276
3.3.1.6. Kabza Yemin (Sağ El) ve Kef (Avuç) Lafızları 282
3.3.1.7. İsba' (Parmak) Lafzı 285
3.3.1.8. Cenb (Yan) Sak (Baldır) Ricl (Bacak) ve Kadem (Ayak) Lafızları 288
3.3.2. Fiillerle İlgili Haberî Sıfatların Yorumu 290
3.3.2.1.İstiva Lafzı 290
3.3.2.2. Meci (Gelmek) ve Nüzul (İnmek) Lafızları 294
3.3.2.3. Dehk (Gülmek) Lafzı 298
3.3.2.4. Ferah (sevinmek) ve Taaccüp (Hayret Etmek) Lafızları 300
3.3.2.5. Hayâ (Utanma) Lafzı 302
SONUÇ 305
KAYNAKÇA 311
EKLER 331

KISALTMALAR

a.s	Aleyhi's-selam
AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	Bakınız
b.	Bin/İbn
c.	Cilt No
çev	Çeviren
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB	Diyanet İsleri Başkanlığı
EÜİFD	Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Hz.	Hazreti
İSAM	İslamî Araştırmalar Merkezi
MÜİF	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
r.a	Radiyallahu Anhu
s.	Sayfa No
sav	Sallallahu aleyhi ve selleme
TDK	Türk Dil Kurumu
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
tkd.	Takdim eden
thk.	Tahkik eden
tlk.	Talik eden
trc	Tercüme
tas	Tashih eden
ts	Tarihsiz
v.	Vefat tarihi
vd	Ve devamı
Yay.	Yayınları

GİRİŞ

1. FAHREDDİN RAZÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

Tam olarak adı Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. El-Hüseyn b. el-Hasan b. Ali el-Kureşî et-Teymî el-Bekrî'dir.[1] Fakat kendisi daha çok İbnu'l-Hatib,[2] İbni Hatibu'r-Rey, Fahreddin Razî,[3] el-İmam, el-İmamu'l-Kebir Ebu'l-Meali, Şeyhu'l-İslam, İmamu'l-Mütekellimin ve Sultanu'l-Mütekellimin[4] isimleriyle meşhur olmuştur.

Fahreddin Razî, Hicri 543 yılında (6 Şubat 1149) Büyük Selçuklu devletinin başkenti olan Rey şehrinde doğdu.[5] Bazı kaynaklarda Hicri 544'te doğduğu yazılmıştır.[6] Ailesi asıl itibariyle Taberistan'lıdır. Ancak Taberistan'dan ne zaman göç edip Rey şehrine yerleştikleri konusunda kesin bir bilgi yoktur.[7]

---

[1] İbn Kesir, Ebul-Fida İsmail b. Ömer, **el-Bidaye ve'n-Nihaye**, thk. Dr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Daru'l-Hicr, 1998, c.17, s.11; Subkî, Tacuddin Ebu Nasr Abdulvahhab, **Tabakatu'ş-Şafiiyyeti'l-Kubra**, thk. Mahmud Muhammed Tenahi, Abdulfettah Muhammed el-Hulû, Daru'l-Ehyai'l-Kutubi'l-Arabiyya, Mısır, 1918, c.8, s.81; Zehebî, Muhammed Hüseyin, **et-Tefsir ve'l-Müfessirun**, Mektebetu Vehbe, VII. Baskı, Kahire, 2000, c.1, s.206.

[2] İbn Hallikan, Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed, **Vefayatu'l-Ayan ve Ebnau Ebnai'z-Zaman**, thk. Dr. İhsan Abbas, Daru Sadr, Beyrut, ts., c.4, s. 248.

[3] Subkî, **Tabakabu't-Şafiiyyeti'l-Kübra**, c.8, s.81; Süleyman Uludağ, **Fahreddin Razî**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Türk Büyükleri/132, Ankara, 1991, s.1.

[4] Razî, Fahruddin Ebu Abdullah Muhammed, b. Ömer, **Mefatihu'l-Gayb**, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1981, c.1, s.3; İbn Kesir, **el-Bidaye ve'n-Nihaye**, c.8, s.11; Reşid Kukam, **et-Tefkiru'l-Felsefi Leda Fahruddin er-Razî**, Cezair, 2005, c.1, s.33.

[5] İbnu'l-Esir, Ebu'l Hasan Ali, **el-Kamil Fi't-Tarih**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 1987, c.11, s. 350; Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin Razî", **DİA**, İsam Yayınları, İstanbul, 1995, c.12, s.89; M Salih Zerkan, **Fahreddin Razî ve Arauhu'l-Kelamiyye vel-Felsefiye**, Daru'l-Fikr, Beyrut, ts., s.15; Uludağ, **Fahreddin Razî**, s.1.

[6] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.1, s.3; Zerkan, **Fahreddin Razî ve Arauhu'l-Kelamiyye vel-Felsefiye**, s.16; Subkî, **Tabakabu't-Şafiiyyeti'l-Kübra**, c.8, s.85.

[7] İbn Hallikan, **Vefayatu'l-Ayan ve Ebnau Ebnai'z-Zaman**, c.4, s.248; Uludağ, **Fahreddin Razî**, s.1; Zehebî, **et-Tefsir ve'l-Müfessirun**, c.1, s.206.

Fahreddin Razî, ilmin beşiği olan bir evde yetişti. Çünkü Babası Ziyauddin Ömer (v.1164) akidede dönemin Eş'arî âlimlerinden, furu'da da Şafiî fakihlerinden biriydi. Ehl-i Sünnet akidesini anlatan iki ciltlik *Gayetu'l-Meram fi İlmi'l-Kelam* adlı eseri yazmıştı.[8] Ziyaeddin Ömer'in fakih, usulcü, mütekellim, hadisçi, sufi ve edip olduğu, çok güzel ve sanatlı bir nesrinin bulunduğu da kaynaklarda kaydedilmiştir.[9]

Razî, doğup büyüdüğü yer olan Rey'de eğitim hayatına başladı. İlk olarak babasından ders aldı ve on altı yaşında babasının vefat etmesine kadar ondan ders almaya devam etti.[10] Babasının vefatından sonra öğrenimini tamamlamak için Simnan'a gitti. Orada Kemal es-Simnanî'den (veya Sem'anî)[11] bir müddet fıkıh dersi aldıktan sonra tekrar Rey'e döndü.[12] Burada dönemin tanınmış filozoflarından[13] biri olan Mecduddin el-Cilî'den kelam ve felsefe dersi almaya başladı ki, kendisi Gazzalî'nin öğrencisi olan Muhammed b. Yahya'nın öğrencisiydi.[14] Necmuddin el-Cilî, Rey'den ayrılıp Merağ'a gidince, Razî onunla beraber gitti ve uzunca bir müddet ondan kelam ve felsefe derslerini almaya devam etti.[15]

El-Cilî vasıtasıyla İmam Gazzalî hakkında da bilgi sahibi olan Razî, hem kelam ilmini ciddi bir şekilde öğrenmiş hem de felsefe ile tanışmıştı. Razî, ilim öğrenmeye devam ederken İmamu'l-Harameyn'in kelam ilmine dair yazdığı *eş-Şamil fi Usuld-Din* adlı eserini de ezberlemişti.[16] Keza *Tevratı*, İmam Gazzalî'nin

---

[8] Zerkan, **Fahreddin Razî ve Arauhu'l-Kelamiyye vel-Felsefiye**, s.17; Uludağ, **Fahreddin Razî**, s.1; Yavuz, "Fahreddin Razî", c.12, s.89.
[9] Zerkan, **Fahreddin Razî ve Arauhu'l-Kelamiyye vel-Felsefiye**, s.17; Uludağ, **Fahreddin Razî**, s.1.
[10] İbn Hallikan, **Vefayatu'l-Ayan ve Ebnau Ebnai'z-Zaman**, c.4, s.250; Uludağ, **Fahreddin Razî**, s.2; Yavuz, "Fahreddin Razî", c.12, s.89.
[11] Kukam, **et-Tefkiru'l-Felsefi Leda Fahruddin er-Razî**, c.1, s.51.
[12] Subkî, **Tabakatu'ş-Şafiiyyeti'l-Kübra**, c.8, s.86; Zerkan, **Fahreddin Razî ve Arauhu'l-Kelamiyye vel-Felsefiye**, s.18.
[13] Uludağ, **Fahreddin Razî**, s.3; Kukam, **et-Tefkiru'l-Felsefi Leda Fahruddin er-Razî**, c.1, s.51.
[14] İbn Hallikan, **Vefayatu'l-Ayan ve Ebnau Ebnai'z-Zaman**, c.4, s.250.
[15] Zerkan, **Fahreddin Razî ve Arauhu'l-Kelamiyye vel-Felsefiye**, s.18. İbn Hallikan, **Vefayatu'l-Ayan ve Ebnau Ebnai'z-Zaman**, c.4, s.250.
[16] Safedî, Salahuddin Halil b. Aybek, **Kitabu'l-Vafi bi'l-Vefeyat,** thk. Ahmet Arnavut, Mustafa Turkî, Darul-İhyai't-Turasi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, c.4, s.176; İbn Hallikan, **Vefayatu'l-Ayan ve Ebnau Ebnai'z-Zaman**, c.4, s.250.

Mustasfa'sını ve Ebu Huseyn el-Basrî'nin *el-Mü'temed*'ini de ezberlediği söylenir.[17] Merağ'da eğitimini tamamladığı vakit kelam ve felsefe alanında eser yazacak ve bu konuda herkesle tartışacak kadar geniş bilgiye sahip olmuştu.[18]

Razî, hayatı boyunca çok gezmiş, çok şehir dolaşmış bir âlimdir. Gençliğinden itibaren ilim elde etmek maksadıyla birçok beldelere, şehirlere gitmiştir. Kaynaklar onun Simnan, Merağ, Horasan, Maveraunnehir, Harizm, Buhara, Semerkant, Hocend, Serahs, Benakit, Herat, Bamiyan, Tus, Gazne ve Hindistan'ın bazı şehirlerine yolculuk yaptığını kaydetmişlerdir.[19] Razî, gittiği şehirlerde Mutezile, Kerramiyye Hanbelî ve Şia mensuplarıyla, Maturidî kelamcılar ve Hanefî fıkıhçılarla çeşitli münazaralar etmiştir. Kaleme aldığı *el-Münazarat* adlı eserinde yolculuk yaptığı şehirlerde oranın ileri gelen ilim adamlarıyla münazaralar yaptığını, gittiği şehirlerdeki insanların ilmini takdir ettiklerini, kendisine ilgi gösterip onu ağırladıklarını belirtmiştir. [20]

Razî, Hicri 606 (1209) senesinin Ramazan bayramında Herat'ta Hakk'ın rahmetine kavuştu. Kerramîlerin cesedini çıkarıp parçalamalarından korkulduğu için bazı rivayetlerde evinin avlusunda, bazı rivayetlerde ise Muzdahan köyünün yakınlarında bulunan Maşakıp dağına götürülüp akşam karanlığında defnedildiği belirtilmiştir.[21]

---

[17] Yafiî, el-İmam Ebu Muhammed Abdullah b. Es'ad, **Mir'atu'l-Cinan ve İbretu'l-Yekzan**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, c.4, s.8; Kukam, **et-Tefkiru'l-Felsefi Leda Fahruddin er-Razî**, c.1, s.51; Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.1, s.4.

[18] Uludağ, **Fahreddin Razî**, s.3.

[19] Razî'nin yaptığı geziler için bkz. İbnu'l-Kiftî, Cemaleddin Ebu'l-Hasan Ali b. Yusuf, **Tarihu'l-Hükema**, Leipzig, Berlin, 1908, s. 313; Yafiî, **Mir'atu'l-Cinan ve İbretu'l Yekzan**, c.4, s.7; Razî, **el-Münazarat**, thk. Arif Tamir, Muessesetu İzzuddin, I. Baskı, Beyrut, 1992, s.103; İbn Ebi Useybia, Muvaffikuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. el-Kasım, **Uyunu'l-Enba Fi Tabakati'l-Etibba**, Matbaatu'l-Vehbiyye, 1883, c.2, s. 23; Subkî, **Tabakatu'ş-Şafiiyyeti'l-Kübra**, c.7, s. 86; Zerkan, **Fahreddin Razî ve Arauhu'l-Kelamiyye vel-Felsefiye**, s.19; İbn Hallikan, **Vefayatu'l-Ayan ve Ebnau Ebnai'z-Zaman**, c.4, s.250; Uludağ**, Fahreddin Razî**, s.5 vd.

[20] Bkz. Razî, **el-Münazarat**, thk, Dr. Arif Tamir, Müessesetu İzzuddin, Li't-Tabaati ve'n-Neşri, Beyrut, 1992, s.103; Uludağ, **Fahreddin Razî**, s.6. Razî'nin ilmî kişiliği hakkında bkz. İbrahim Coşkun, **Fahreddin er-Razî'de Üretken Akıl**, Konya, 2003, s.9 vd.

[21] İbn Hallikan, **Vefayatu'l-Ayan ve Ebnau Ebnai'z-Zaman**, c.4, s.252; Yafiî, **Mir'atu'l-Cinan ve İbretu'l-Yekzan**, c.6, s.8; Safedî, **Kitabu'l-Vafi bi'l-Vefeyat**, c.6, s.177; İbn İmad, **Şezeratu'z-Zeheb Fi Ahbari Men Zeheb**, thk. Mahmut Arnavut, Daru İbn Kesir, I. Baskı, Beyrut, 1991, c.7, s.40; İbnu'l-Esir, **el-Kamil Fi't-Tarih**, c.10, s.350; İbn Kesir**, el-Bidaye ve'n-Nihaye**, c.17, s.12;

Razî, ilme ve düşünceye çok önem verirdi. Bütün ömrünü ilim öğrenmeye ve öğretmeye adamıştı. Bir yere gittiğinde halktan ve fakih öğrencilerden oluşan üç yüz kişi kendisine eşlik ederdi. İlimle o kadar meşguldü ki, vasiyetinde "Gerçekten vakit çok aziz, zaman pek değerlidir. Bundan dolayı ilimden uzak ve ayrı kaldığım için yemek yediğim zamanlara Vallahi üzülüyorum" demiştir.[22]

Razî iyi bir hatipti.[23] İlimde olduğu gibi vaazda da büyük bir şöhrete sahipti. Vaazlarında hem Arapça hem de Acemce konuşurdu. Vaaz esnasında vecde gelir, coşar ve ağlardı.[24] Farklı tabakalardan ve mezheplerden insanlar, sultanlar, vezirler, âlimler, devlet adamları, fakihler ve halk tabakasından kalabalık gruplar onun meclisine gelir, vaazlarında hazır bulunurlardı.[25] Herat'ta Makalat ve mezhep erbabları onun derslerine katılır, sorular sorarlardı. Kendisi de onların sorularını en güzel biçimde cevaplandırırdı. Bu özelliğinden dolayı Kerramîler ve diğer mezheplerden birçok kimse onun vesilesiyle Ehl-i Sünnet akidesine dönmüşlerdi.[26]

Razî kelam ilmine çok büyük önem vermiş, onu ilimlerin en şereflisi ve en üstünü olarak kabul etmiştir. Bunun sebebini ise *Mefatiu'l-Gayb* adlı tefsirinde ve *el-İşaretu Fi İlmi'l-Kelam* adlı eserinde maddeler halinde şöyle açıklamıştır:

1-İlmin şerefi, konusunun şerefiyle ilşkilidir. Konu en şerefli olduğunda, onun ilmi de en şerefli olur. Konuların en şereflisi, Allah'ın zatı ve sıfatları olduğuna göre, onunla ilgili olan ilmin, ilimlerin en şereflisi olması gerekir.

2- İlim, ya dinî olur ya da dinî ilimden başka olur. Şüphe yok ki, dinî ilim, dinî olmayan ilimden daha değerlidir. Dinî ilimler de ya usul ilmi (Kelâm), veya ondan başkadır. Usul ilminin dışındaki ilimlerin sıhhati bu ilme dayanır. Çünkü müfessir ancak Allah Teâlâ'nın kelamının manasından bahseder. Bu da sani', muhtar

---

İbn Ebi Useybia, **Uyunu'l-Enba Fi Tabakati'l-Etibba**, c.2, s. 26; Uludağ, **Fahreddin Razî**, s.9-10.

[22] İbn Ebi Useybia, **Uyunu'l-Enba Fi Tabakati'l-Etibba**, c.2 s.23; Uludağ, **Fahreddin Razî**, s.12.

[23] İbn Hallikan, **Vefayatu'l-Ayan ve Ebnau Ebnai'z-Zaman**, c.4, s.249.

[24] Zehebî, **et-Tefsir ve'l-Müfessirün**, c.1, s.206.

[25] İbn Kesir, **el-Bidaye ve'n-Nihaye**, c.17, s.11.

[26] İbn Hallikan, **Vefayatu'l-Ayan ve Ebnau Ebnai'z-Zaman**, c.4, s.249-250; Taşköprüzade, Ahmet b. Mustafa, **Miftahu's-Saade ve Misbahu's-Siyade Fi Mevduati'l-Ulum**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. Baskı, Lübnan, 1985, c.2, s.103.

Resulü'nün (sav) sözlerinden bahseder. Bu da nübuvvetin sübutundan doğar. Fakîh ise Allah'ın hükümlerini anlatır. Bu da tevhid ve nübüvvete istinâd eder. Böylece bütün bu ilimlerin usul ilmine (kelâm ilmine) muhtaç olduğu sabit olur. Zahir olan şudur ki, usul ilmi, bu ilimlere muhtaç değildir. Bu da onun en şerefli ilim olmasını gerektirir.

3- Birşeyin değeri, bazan o şeyin zıddının değersiz olmasıyla ortaya çıkar. Zıddı ne kadar değersiz olursa, o şey o kadar değerli olur. Kelam ilminin zıddı, küfür ve bid'attir. Bu ikisi ise en değersiz şeylerdir. Bundan dolayı kelam ilminin en değerli ilim olması gerekir.

4- Birşeyin kıymeti bazan konusunun kıymetiyle, bazan kendisine duyulan ihtiyacın şiddetiyle, bazan da aklî delillerinin kuvvetiyle olur. Kelam ilmi ise, bunların tümünü ihtiva eder. Örneğin astronomi ilminin konusu tıp ilminin konusundan daha şerefli olması bakımından, tıp ilminden daha şereflidir. İnsanların tıp ilmine olan ihtiyacının astronomiye olan ihtiyacından daha fazla olması bakımından ise, tıp ilmi astronomiden daha şereflidir. Matematik ilmî ise delillerinin daha kuvvetli olması bakımından, her ikisinden de şereflidir. Usul (Kelam) ilmine gelince, onun gayesi, Allah'ın zatını, sıfatlarını, fiillerini, mevcud ve ma'dûm olan şeylere dair bilgilerin kısımlarını bilmektir. Şüphe yok ki, bu da en şerefli iştir. Bu ilme olan ihtiyaç da çok fazladır. Çünkü ihtiyaç ya dine, ya dünyevi şeylere olur. Dinî ihtiyaç, en önemli olan ihtiyaçtır. Çünkü dinî hususları bilen kimse büyük bir sevab kazanır ve melekler safına katılır. Dinî hususları bilmeyen kimse ise, büyük bir cezaya hak kazanır ve şeytanlara katılır. Dünyevî ihtiyaç ise, âlemin mesalihi için ancak bir yaratıcıya, ölümden sonra dirilişe ve haşra iman etmekle düzene girer. Çünkü bu iman olmasaydı, âlemde tam bir karışıklık meydana gelirdi. Delillerin kuvvetli olması ise, bu ilmin delillerinin, yâkinî bir şekilde terkib edilerek kesinlik ifade eden mukaddimelerden meydana gelmiş olması gerekir. Böyle bir delil ise kuvvetliliğin nihaî derecesindedir. Tüm bu açıklamalardan sonra ortaya çıkan sonuç şudur ki, kelam ilmi her türlü şeref ve üstünlüğü içine alan bir ilimdir ve bu ilim, ilimlerin en şereflisidir.

5- Bu ilimde, nesh ve değişiklik meydana gelmez. Ümmetlerin ve bölgelerin

değişmesiyle bu ilim değişmez. Diğer ilimler ise böyle değildir. Öyleyse bu ilmin, ilimlerin en şerefli olması gerekir. Bu ilmin konularını ve delillerini ihtiva eden ayetler, fıkhı konuları ihtiva eden ayetlerden daha şereflidir. Delili ise, İhlâs sûresi, Âmenerresûlü ve Ayete'I-Kürsi'nin fazileti hakkında Hz. Peygamber'den vârid olan haberlerdir.

6-Şer'î hükümler hakkındaki ayetlerin sayısı, altıyüzden daha azdır. Geriye kalan ayetler ise, tevhid, nübüvvet, putperestlere red ve müşriklerin kısımlarını beyan etme hakkındadır. Bu husus da, kelam ilminin en faziletli ilim olduğuna delalet etmektedir.[27]

Razî, kelam ilminde yeni bir çığır açmıştır. Klasik kelam anlayışından farklı olarak felsefî konuları kelamın içine mecz edip felsefî kelamın mimarı sayılmıştır. Hatta felsefedeki derin bilgisinden dolayı bazı âlimler onu üçüncü muallim olarak kabul etmişlerdir.[28] Her ne kadar mantığı ve felsefî konuları kendisinden önce kelama dâhil eden Gazzalî olmuşsa da, Gazzalî daha çok tenkid ve red amacıyla bu konuları kitaplarında işlemiştir. Ancak Razî'de durum böyle değildir. O, bir taraftan Ehl-i Sünnet itikadına uymayan noktalarda filozofları eleştirirken diğer taraftan onların metodlarından ve çeşitli fikirlerinden istifade etmiştir. Örneğin daha hayatının ilk dönemlerinde yazmış olduğu *el-Mebahisu'l-Meşrikiyye* eserinin gerek konularını gerekse tertibini İbn Sina'nın *eş-Şifa* ve *en-Necat* adlı eseri tarzında yazmıştır.[29]

Razî'den önceki kelamcılar genel hatlarıyla kendilerinden önceki kelam geleneğine bağlı kaldıkları halde Razî ve onun takipçileri daha çok Farabî ve İbn Sina gibi filozoflara dayanıp onların eserlerinden istifade etmişlerdir. Bundan dolayı kelam ilmi eski huviyetinden alınıp mantık ve felsefeyle yoğrulmuştur. Hatta mantık ve felsefe bilinmeden bu kelam anlaşılamaz olmuştur.[30] Razî'nin kelama getirdiği bu

---

[27] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.2, s.95-97; **el-İşaretu Fi İlmi'l-Kelam**, el-Mektebetu'l-Ezheriyyetu Li't-Turasi, Mısır, 2009, s.27-30.
[28] M.M, Şerif, **Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri**, İnsan Yayınları, III. Baskı, İstanbul, 2000. s.330.
[29] Uludağ, **Fahreddin Razî**, s.73; Şerif, **Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri**, s.330.
[30] Uludağ, **Fahreddin Razî**, s.73.

yöntem kendisinden sonraki kelamcıları da etkilemiş onlar da eserlerini Razî'nin yöntemiyle yazmaya başlamışlardır. Örneğin Razî'nin kelam ilmine dair yazdığı *el-Muhassal* adlı eserinin metni ile Kadı Beydavî'nin (v.1286) yazmış olduğu *Tevaliu'l-Envar* adlı kitap karşılaştırıldığında adı Beydavî'nin bu eserinde sadece plan ve konu bakımından değil; ibare, tarif, ifade ve terimlerde de ondan istifade ettiği ve *el-Muhassal* ile büyük bir benzerliğinin olduğu görülür. Adudiddin el-İcî'nin (v.1355) kaleme aldığı *el-Mevakıf Fi İlmi'l-Kelam* adlı eserinde aynı şekilde *el-Muhassal'*dan istifade ettiği, öyle ki, cümleleri, örnekleri aynen naklettiği küçük bir karşılaştırmayla hemen ortaya çıkacaktır. El-İcî'nin, eserini oluştururken sadece Razî'den etkilendiğini söylemek doğru değildir. Elbette ki, kendi dönemine kadar yazılmış olan başka eselerden de istifade etmiştir. Ancak bununla beraber Razî'nin tesirini onda da bulmak mümkündür.[31] Bunların dışında Nasıruddin Tusî (v.1274), Saduddin Taftazanî (v.1394), ve Seyyid Şerif Cürcanî (v.1413) gibi âlimlerin üzerinde de Razî'nin tesiri olmuştur.[32]

Son olarak Razî'nin eserleri hakkındaki bilgileri aktarıp konumuzu bitirelim. Razî, Felsefe, Mantık, Kelam, Tefsir, Fıkıh ve Fıkıh Usulü, Biyografya, Arap Dili ve Edebiyatı, Belagat, Tıp, Geometri ve Tılsım ile ilgili birçok eser yazmıştır. Eserlerinin çeşitliliği ve çokluğundan dolayı kaynaklar ondan söz ederken *"Sahibut-Tesanif"* tabirini kullanmışlardır.[33] İbni Kesir onun yaklaşık olarak iki yüz eser yazdığını belirtirken,[34] Razî'nin *el-Muhassal* adlı kitabını Türkçeye *"Kelama Giriş*" ismiyle tercüme eden Hüseyin Atay, elli dört adet kitap ismi vermiştir.[35] Razî'nin hayatı, fikirleri ve eserlerini kitap haline getiren Süleyman Uludağ ise Razî'nin eselerinin sayısını iki yüz on yedi olarak belirlemiştir.[36] Ancak Uludağ, Razî'nin

---

[31] Hüseyin Atay, **Kelama Giriş el-Muhassal**, TC. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002 s.XXXXIX-XL.
[32] Şerif, **Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri**, s.330.
[33] Zehebî, **Mizanu'l-İ'tidal Fi Nakdi'r-Rical**, thk. ve tlk. Şeyh Ali Muhammed Muavved, Şeyh Adil Ahmed Abdulmevcud, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. Baskı, Lübnan, 1995, c.5, s.411; Ebu'l-Fida, **el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer**, Mektebetu'l-Mütenebi, Kahire, ts., s.430; Askalanî, İbn Hacer, **Lisanu'l-Mizan,** Mektebetu Matbuati'l-İslamiyye, Lübnan, 2002, c.6, s.318; Yafiî, **Mir'atu'l-Cinan ve İbretu'l-Yekzan**, c.4, s.7.
[34] İbn Kesir, **el-Bidaye ve'n-Nihaye**, c.17, s.11.
[35] Atay, **Kelama Giriş el-Muhassal**, s.XXXXIX-XL.
[36] Uludağ, **Fahreddin Razî**, s.41-67.

kitaplarının verirken ona aidiyeti şüpheli olan veya Razî'ye ait olmayıp ona nisbet edilen kitapları da zikretmiştir. Taha Cabir el-Ulvanî ise, *Fahru'r-Razî ve Musennefatuhu* adlı eserinde ikiyüz yirmi dokuz adet kitap ismini zikretmiştir.

Biz de Razî'ye ait kitapların isim ve sayılarını Razî'nin kendi kitaplarından, Razî'nin eserlerini şerh, ihtisar veya tenkit eden bazı İslam âlimlerinin kitaplarından, tabakat, tarih ve biyografi kitaplarından ve de Razî'nin hayatını, fikilerini ve eserlerini konu edinen kitaplarından derleyerek vermeye çalıştık. Bu kitapların sayıları çok fazla yer tuttuğu için de onları burada zikretmek yerine tezimizin sonunda ek-1 başlığı altında vermeyi daha uygun bulduk. Razî'nin eserlerini verirken, yazılmış olduğu alanlara göre bir taksim yapmayı çok istedik. Ancak eserlerinin bazılarının hangi alanlarda yazıldığını bilmemize rağmen bazılarının da hangi alanlarda yazıldığını tespit edemedik. Bundan dolayı eserleri alanlarına göre değil de alfabetik sıraya göre düzenledik.

2. İLAHÎ SIFATLARIN PROBLEM OLARAK ORTAYA ÇIKIŞI

2.1. Sıfat Kavramının Tanımı

Sıfat kelimesi(وَصَفَ vasefe), nitelemek, süslemek fiilinden türetilmiş bir mastardır.[37] Sıfat, lügatte, "uzunluk, kısalık, akıllılık, delilik gibi zatın bazı hallerini gösteren isim" olarak tarif edilmiştir.[38] Bazen daha kapsamlı olarak şöyle de tarif edilmiştir: "Mevsufun zatına gerekli olan bir emaredir ki, mevsufun zatı onunla bilinir."[39]

Bazı kelam âlimleri[40] aynı kökün müteradif iki masdarı olmasına rağmen sıfat ile vasıf kavramlarını anlamsal olarak birbirinden ayırmışlar ve şöyle demişlerdir:

---

[37] İbn Manzur, Cemaleddin Muhammed, **Lisanu'l-Arab**, Daru Sadr, Beyrut, 1968, c.6, s.4849; Zebidî, Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseyin, **Tacu'l-Arus Min Cevheri'l-Kamus**, thk. Mustafa Hicazî, Matbaatu Hukümeti'l-Kuveyt, Kuveyt, 1987, c.14, s.459; Firuzzabadî, Mecduddin Muhammed b. Yakub, **Kamusu'l-Muhit**, Muessestu'r-Risale, Beyrut, 2005, s.859-860.

[38] Bkz. Cürcanî, eş-Şerif Ali b. Muhammed, **Kitabu't-Tarifat**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, s.133.

[39] Hilal, Heysem, **Mu'cemu Mustelihi'l-Usul**, Daru'l-Cîl, I. Baskı, Kahire, 2003, s.183; Cürcanî, **Kitabu't-Tarifat**, s.133.

[40] Bu kelam âlimlerinin Küllabiyye ve Sıfatiyyeye mensup âlimler olduğu söylenmiştir. Bunlar vasfı söz, sıfatı da mevsufla kaim olan mana olarak kabul etmişlerdir. Bkz. Es-Sekkaf, Ulvi b.

"Vasıf, mevsufa, sıfat ise vasf edene dayanır. 'Zeyd âlimdir' sözü vasf edenin kelamı olması cihetiyle Zeyd için vasıftır, sıfat değildir. Onunla kaim olan ilmi ise sıfattır, vasıf değildir."[41] Ebu'l-Hasan Eş'arî'ye göre ise vasf ile sıfat anlam bakımından birdir. Kendi nefsiyle kaim olmayan her bir mana kendisiyle kaim olduğu şeyin sıfatıdır ve onun vasfıdır.[42]

Kur'an-ı Kerim'in hiçbir ayetinde "sıfatullah" tabiri geçmemiştir. Daha çok tevhide aykırı inançlardan Allah'ın tenzih edilmesi sırasında "nitelemek" anlamındaki **وَصَفَ** kelimesinin muzari kalıbı kullanılmıştır.[43] *"Bir de cinleri Allah'a bir takım ortaklar yaparlar. Oysa onları O yarattı. Bilgisize Allah'a oğullar ve kızlar da uydurdular. O, onların niteledikleri şeylerden yücedir"*[44], *"Senin Rabbin, kudret ve şeref sahibi olan Rab, onların nitelendirdiği şeylerden uzaktır, yücedir."*[45]

Kur'an'da, Allah için sıfat kavramının yerine isim kavramının kullanılması, isim ve sıfat kavramının hangisinin daha öncelikli olduğunu gündeme getirmiştir. İsim ve sıfat kavramının önceliği konusunda da İslam âlimleri tarafından çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bazı âlimler isimlerin daha öncelikli olduğunu söylerken, bazıları da sıfatların daha öncelikli olduğunu belirtmiştir. Fahreddin Razî de isimlerin sıfatlardan birkaç yönden daha öncelikli olduğu görüşündedir. Razî, isimlerin sıfatlardan daha öncelikli olduğunu birkaç vecihle ortaya koymaya çalışmıştır ki, o vecihler şunlardır:

1-İsim, sıfattan daha önce gelir. Hâlbuki sıfattan maksat müştak olan isimlerdir. Bununla beraber şüphe yok ki, vaz' olunmuş isimler (el-Esmau'l-Mevzua) müştak olan isimlerin asıllarıdır.

2-Müştak isimler, isimlerden mürekkebdir. Oysa vaz' olunmuş isim müfreddir. Müfred ise mürekkebin aslıdır.

Abdulkadir, **Sıfatullahi Azze ve Celle el-Varideti fi'l-Kitabi ves-Sünneti**, Muessesetu'd-Dureri ve's-Seniyyeti li'n-Neşri, Suudi Arabistan, 2011, s.16.

[41] Tahanevî, Muhammed Ali, **Keşşafu İstilahatu'l-Funun ve'l-Ulum**, thk. Ali Dahruc, Mektebetu Lübnan, 1996, c.2, s.1078.

[42] Bağdadî, Abdulkahir Ebu Mansur İbn Tahir et-Temimî, **Kitabu Usuli'd-Din**, Daru'l-Fikr, I. Baskı, Beyrut, 1997, s.71.

[43] Bekir Topaloğlu, "Allah", **DİA**, İsam Yayınları, İstanbul, 1989, c.2, s.482.

[44] En'am, 6/100.

[45] Saffat, 37/180.

3- Vaz' olunmuş isimler (el-Esmau'l-Mevzua) zevatın isimleridir. Müştak isimler ise sıfatların (özelliklerin) isimleridir. Şüphe yok ki, zat sıfattan daha şereflidir. Bundan dolayı isimlerin sıfatlardan daha öncelikli olması gerekir.[46]

Kur'an'da Allah'ın zatını niteleyen kavramlar isim olarak zikredilmiştir. Dört farklı ayette "Esmau'l-Hüsna" tabiri kullanılmıştır.[47] "*Allah Kendisinden başka ilah olmayandır. En güzel isimler O'nundur."*[48] *"O, yaratan, yoktan var eden, şekil veren Allah'tır. En güzel isimler O'nundur."*[49] *"De ki: İster Allah diye dua edin, ister Rahman diye dua edin. Hangisiyle dua ederseniz en güzel isimler onundur."*[50] *"En güzel isimler Allah'ındır. O halde ona bu isimlerle dua edin. Onun isimleri hakkında eğriliğe sapanları bırakın."*[51]

Allah isminden başka Kur'an'da varid olan bütün isimler (Esma-i Hüsna) aynı zamanda sıfat anlamını da içinde barındırmaktadır. Çünkü sıfatlar isimlerin mastar manalarıdır ve Esma-i Hüsna o mastarlardan türetilmiştir. Rahmet sıfatında Rahman ve Rahim isimleri mündemic olduğu gibi, Esma-i Hüsna'da Allah ismi dışında her isim aynı zamanda sıfat anlamını da içinde barındırmaktadır. Allah'ın isimleri onun zatıyla birlikte aynı zamanda kemal sıfatlarına da işaret etmektedirler.[52] Örneğin Allah'ın; evvel, ahir ve vahid isimleri kıdem, beka ve vahdaniyet sıfatlarına işaret etmektedir ki, bunlar Allah'ın ezelî sıfatlarındandırlar. Yine kadir, müktedir, âlim, semi', basir gibi isimleri de onun kudret, ilim, işitme ve görme sıfatlarına işaret etmektedir.[53]

---

[46] Razî, **Levamiu'l-Beyyinat Şerhi Esmaillahi'l-Hüsna ve's-Sıfat**, el-Matbaatu'ş-Şerife, I. Baskı, Mısır, H. 1323, s.11; Şemsuddin Muhammed Abdullatif, **Ebu Hanife el-Nu'man ve Arauhu'l-Kelamiyye,** Camiatu'l-İskenderiyye, Mısır, 1999, s.101.

[47] Bkz. Abdulbaki, Muhammed Fuad, **el-Mu'cemu'l-Müfehres Li Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim**, IV. Baskı, Beyrut, 1997, s.919.

[48] Taha, 20/8.

[49] Haşr, 59/24.

[50] İsra, 17/10.

[51] Araf,7/180.

[52] Gasun, İbn Abdulaziz, Abdullah b. Salih, **Esmaullahi'l-Hüsna**, Daru'l-Vatan, Riyad, 1996, s.139.

[53] Bağdadî, **Kitabu Usuli'd-Din**, s.68.

2.2. Zat-Sıfat İlişkisi

Allah'ın zatı ile sıfatları arasındaki ilişkinin nasıllığı, kelam ilminin en önemli meselelerindendir. Gerek Ehli Sünnet, gerek Mutezile gerekse diğer itikadî mezhepler bu meseleyi derinlemesine ele alıp üzerinde önemle durmuşlardır. Bu mesele üzerinde bu kadar çok durulmasının sebebi, sıfatların İslam akidesinin temelini teşkil eden tevhid ilkesiyle yakın olan ilgisidir. Bundan dolayı mesele üzerinde titizlikle durulmuş, hem sıfatlar tek başlarına hem de Allah'ın zatıyla olan ilişkileri (zat-sıfat ilişkisi) ile ilgili farklı görüşler ortaya konulmuştur.[54]

Hz. Peygamber ve onun ashabı Kur'an ve sünnette zat ve sıfatlarla ilgili olan hususlara şaibesiz bir imanla inanmışlardır. Müslümanlar, Hz. Peygamber ve sahabe dönemlerinde zat ve sıfatlar meselesinde ihtilaf etmemiştir. Nitekim sahabe bu hususla ilgili herhangi bir şeyi Hz. Peygamberden sormamıştır. Zat ve sıfatla ilgili tartışmaların ortaya çıkması daha sonraki devirlerde olmuştur.[55]

İsim ve sıfat kavramlarının zat-ı ilahiyye'ye nisbeti konusunda meydana gelen fikri ilk hareketlerin yoğunlaştığı iki temel nokta tevhidin korunması ve zatın nitelenmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Tanınmayan ve kendisiyle münasebet kurulamayan bir ilaha gerçek anlamda ibadet edilemeyeceğine göre, kâinatın yaratıcısı olan yüce Allah'ın hakkıyla bilinebilmesi için bazı sıfatlarla nitelenmesi gerekmektedir.[56] Aksi halde sıfatlardan soyutlanmış bir Allah tasavvuru daima insanların zihinlerinde eksik ve yanlış bir Allah anlayışını beraberinde getirecektir.

Allah'ın zatına taalluk eden sıfatların tezahürlerinin mahlûkat üzerinde vuku bulması zat-sıfat ilişkisini gündeme getirmektedir. Özellikle sıfatla bu sıfatın tezahürlerinin aynı kabul edilmesi durumunda sıfatların hadis mi yoksa kadim mi olduğu meselesi ortaya çıkmaktadır. Allah'ın sıfatlarını kadim kabul etme, kadimlerin sayısının artmasına, hadis kabul etme de Allah'ın kadimliğine zarar verme ihtimalinin söz konusu olmasına sebep olabilmektedir. Aslında bu meselenin

---

[54] Mevlüt Özler, **İslam Düşüncesinde Tevhid**, Nûn Yayıncılık, İstanbul, 1995, s.140.
[55] Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, **Kelam**, Tekin Yayınevi, IV. Baskı, Konya, 1998, s.196.
[56] Metin Yurdagür, **Ayet ve Hadislerde Esma-i Hüsna Allah'ın İsimleri**, Marifet Yay., IV. Baskı, İstanbul, 2006. s.35.

temeli Allah'ın sıfatlarının zatının aynı veya gayrı olarak kabul edilmesine ve sıfatlarının tecellilerinin zatla özdeşleştirilmesine dayanmaktadır.[57]

Allah'ın kemal sıfatlarla muttasıf olduğuna bütün İslam âlimleri ittifak etmişlerdir. Ancak bu sıfatların ilahî zatla ilgilerinin keyfiyeti hususunda ihtilaf vardır.[58] Genel olarak İslam âlimleri arasında Allah'ın zatî sıfatları konusunda ciddi anlamda bir görüş ayrılığı ortaya çıkmamıştır. Görüş ayrılığı en fazla Allah'ın âlim olması, mütekellim olması, kadir olması gibi hakikî sübutî sıfatlarda olmuştur.[59] Kelam ilminde çok mühim ve zor bir mesele olarak kabul edilen ve Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasında son derece önemli bir problem haline gelen zat ile sıfatlar arasındaki münasebet uzun münakaşalara sebep olmuştur.[60]

Kelam ilminde subutî sıfatlar ontolojik ve semantik olmak üzere iki yönden ele alınmıştır. Problemin ontolojik yönü şöyledir: Diri olma, bilme, kadir olma gibi Kur'an'da Allah'a atfedilen sıfatların (yüklemlerin), Allah'ın zâtının dışında, bir gerçeklikleri var mıdır? Bu soruyla ilgili olarak Kur'an'da herhangi bir bilgiye rastlamak zordur. Yani sıfatlar tek tek masdar olarak Allah'a nisbet edilmemişlerdir. Ancak fiiller masdar halinde Allah'a nisbet edilirler. "Allah'ın yardımı", "Allah'ın yaratığı", Allah'ın fazlı ve ihsanı gibi kullanımları Kur'an'da bulmak mümkündür. Sıfatların masdar olarak Allah'a nisbet edilmesi konusundaki tartışmaları iki nedene bağlamak mümkündür. Birincisi, zihinsel varlık ve zihin dışı varlık ile ilgili ayrımdaki anlayış farklılığı. İkincisi ve daha önemlisi Allah'ın subutî sıfatlarının âlem ile ilişki kurmasını anlamadaki farklılıklar.[61]

Sıfatlar konusunun semantik yönü ise şöyledir: Zât ve zâta atfedilen sıfatların anlamlarının farklı farklı olması, zâtta ontolojik olarak çokluğa yol açar mı? Veya

---

[57] Mehmed Baktır, "Allah'ın Fiilî Sıfatlarında Zaman Sorunu", **Kelam Araştırmaları**, 1:2 2003, s.93.
[58] Şaban Ali Düzgün, **Kelam**, Grafiker Yay., II. Baskı, Ankara, 2012, s.223.
[59] Taftazanî, Saduddin, b. Ömer b. Abdullah, **Şerhu'l-Mekasıd**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan, 2012, c.3, s.52.
[60] Özler, **İslam Düşüncesinde Tevhid**, s.185.
[61] Ahmet Akgüç, **İsmail Gelebnevî'de Varlık Düşüncesi**, Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır, 2006, s.108.

farklı anlamları tek zâtta toplamak problem çıkarır mı? Bu açıdan baktığımızda sıfatlar konusunda Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasındaki anlaşmazlık semantik bakımdandır. Mutezile, Allah'ın âlim, kadir, hayy, semi, basir olduğunu kabul etmekle, Ehl-i Sünnetle aynı düşünceyi paylaşmaktadır. Ancak Ehl-i Sünnet dilin semantik yapısına dayanarak şu tespitte bulunur: Âlim demek, ilmi olan zât, kadir demek, kudreti olan zât demektir. Öyle ise Allah'ın ilim ile kudret ile nitelenmesi dilin gerektirdiği bir anlamdır. Burada Ehl-i Sünnet, dildeki kelimenin çekimi ve türeyişini delil olarak getirmekte, Mutezile de aynı şekilde "Allah âlimdir, kadirdir" demekte ancak Allah'ın bir ilminin var olduğuna karşı çıkmaktadır.[62]

Mutezile, Allah'ın sıfatlarının varlığını kabul etmekle birlikte sıfatların Allah'ın zatı üzerinde zaid manalar olduğunu reddetmiştir. Mutezileye göre, Allah zatıyla haydır, zatıyla semi'dir, zatıyla basirdir, zatıyla kadirdir ve zatıyla âlimdir.[63] Mutezile bu görüşüyle zat ile sıfat ayrımını kabul etmediğini ortaya koymaktadır. Onlar, sıfatların Allah'ın zatından ayrı, müstakil bir varlığa sahip olduğunu kabul etmeyip, sıfatların O'nun zatıyla aynı olduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre ilahî sıfatları Allah'ın zatının dışında kabul eden kimse iki ilahı kabul etmiş olmaktadır. Oysa böyle bir inanç tevhid ilkesine aykırıdır. Bundan dolayı Allah'ın kıdem sıfatı hariç diğer zatî sıfatlarını te'vil etmek gerekir.[64]

Allah'ın zatından ayrı ezelî sıfatların varlığını kabul etmeyen Mutezile bu görüşünü şu esaslar üzerinde temellendirmektedir: Eğer Allah'ın zatından ayrı sıfatlarının varlığı kabul edilirse, bu sıfatlar ya hadis veya kadim olacaktır. Allah'ın sıfatları hadis olamayacağına göre, bu durumda kadim olurlar. Hâlbuki kadim olmak sadece Allah'ın zatına mahsustur ve O'nun zatından ayrı kadimlerin bulunduğunu kabul etmek, birden çok kadimin varlığını gerektireceğinden muhaldir ve tevhide

---

[62] Akgüç, **İsmail Gelebnevî'de Varlık Düşüncesi**, s.116.

[63] Kadı Abdulcabbar, Ahmed b. Hüseyn b. Ebi Haşim, **el-Muhtasar Fi Usûli'd-Din**, **Mu'tezilede Din Usûlü** çev. Murat Memiş, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s.44; Şehristanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, Daru'l-Marife, Beyrut, 1998, c.1, s.57; Kemal Işık, **Mutezilenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri**, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1967, s.67.

[64] Şehristanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c.1, s.60; Şerafettin Gölcük, **Kelam Tarihi**, Esra Yayınları, Konya, 1992, s.46.

aykırıdır.[65] Eğer Allah'ın sıfatlarını zatıyla kaim olan kadim manalar olarak kabul edersek bu takdirde ulûhiyetin en hususi vasfı olan kıdemde Allah'a ortak olacaklarından ulûhiyette de ona ortak olmaları gerekir.[66]

Mutezile'nin bu konudaki görüşünü temellendirdiği ikinci esası da şudur: Allah'ın zatından ayrı sıfatlar kabul edersek, o zaman Allah ile diğer varlıklar arasında benzerliğin olması gerekir. Şöyle ki, Allah zatıyla değil de bir kudretle kadir olsaydı, o halde O'nun cisim olması gerekirdi. Zira cisim olanlar bir kudretle kadir olurlar. Başka bir ifadeyle bir kudretle kadir olanlar sadece cisimlerdir. Allah da bir kudretle kadir olsaydı onunla cisimler arasında bir benzerlik meydana gelirdi. Oysaki bir kudretle kadir olan zatın uzağında bulunan şeyden fiilin tahakkuku mümkün değildir. Çünkü fiilin meydana gelmesi için zatın o şeye teması gerekir. Bu hususta kudretler arasında fark yoktur. Öyle ise Allah cisim olursa O'dan uzak yerlerdeki mekânlarda hareketin vukuu mümkün olmaz. Hâlbuki vakıa öyle değildir. Garpta bir hareket olurken şarkta da başka bir hareket olmaktadır ve her ikisi de Allah'ın fiilidir. Bu durum göstermektedir ki, Allah bir kudretle değil zatıyla kadirdir.[67]

Muteziledeki zat-sıfat aynılığı düşüncesi onların sıfatları yok sayma düşüncelerinin olmadığına delil olsa da sonuçta onların tevhid anlayışında bu sıfatlar yokmuş gibi bir yer bulmaktadır. Bu nedenle onların sıfatları ta'til değil, te'vil ettiğini söylesek bile bu, sıfatların neticede zihnî itibarlar olarak görülme riskini hiç azaltmamaktadır. Ehl-i Sünnet'in, Mutezile'nin sıfatları ta'til ettiği şeklindeki yorumu onların te'villerinin ta'tile götürdüğü kabulü ile doğru orantılıdır. Zira sıfatlar zatın aynıdır denildiğinde totoloji[68] olma durumu vardır. Totolojilerde bir şey kendi ile tanımlandığından o şeyin özellikleri hakkında hiçbir bilgi elde etmek

---

[65] Özler, **İslam Düşüncesinde Tevhid**, s.188.

[66] Şehristanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c.1, s.57; Özler, **İslam Düşüncesinde Tevhid**, s.188; Zühdi, Carullah, **el-Mutezile**, el-Ehliyetu Li'n-Neşri ve't-Tevzii, Beyrut, 1974, s.63.

[67] Kadî Abdulcabbar, Ahmed b. Hüseyn b. Ebi Haşim, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, thk. Dr. Abdulkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Erbil, 1965, s.151-182; Özler, **İslam Düşüncesinde Tevhid**, s.188-189.

[68] Totoloji, Aynı anlamı farklı sözcükler kullanarak tekrarlayan, aynı düşünceyi değişik ifadelerle yeniden ortaya koyan tümce veya yargı; öznede örtük veya belirtik olarak ifade edilen anlamı yüklemde başka bir görünüm altında yineleyen önerme. Bkz. Ahmet Cevizci, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, s.337.

mümkün olmamaktadır. Mesela 'insan insandır, insan düşünen canlıdır' sözleri kendini tekrarlamaktan başka bir anlama işaret etmezler. Çünkü düşünen canlı zaten insandır. Sıfatlar, zatın aynıdır demek de böyledir. Sıfatlar zatın aynı olunca sıfat diye bir mefhum kalmamaktadır. Kur'an'da geçen Allah'ın sıfatlarını kabul ettikten sonra onları zat ile aynileştirmek, varlığı önce kabul edilen bir şeyi sonradan yok saymak demektir.[69]

İslam filozofları da ilahî sıfatların zatla aynı olduklarını, Cenabı Hakk'ın onlarla vasıflanmasının itibarî olduğunu söylemişlerdir.[70] Onlara göre tenzih metodu dışında zata nisbet edilecek ve kaçınılmaz olarak kadim kabul edilecek olan sıfatlar, ulûhiyette kesretin olduğunu çağrıştırmaktadır ki, hiçbir Müslüman böylesi bir anlayışı kabul etmez. Naslarla sabit olan Esma-i Hüsna'yı taabbüdî bir yaklaşımla kabul eden İslam filozofları, bunların zat ile olan münasebetini izah ederken, çok önem verdikleri tevhid prensibi uğruna, bu isimlerin yansıttığı sıfatları, zat içinde eritme yolunu tercih etmişlerdir.[71]

Ehl-i Sünnet ise Allah Teâlâ'nın ilimle âlim, kudretle kadir, hayatla hayy, sem' ile semi', basar ile basir, irade ile mürid, kelam ile mütekellim olduğunu, bu sıfatların zatı üzerinde zaid olduğunu ve yine bu sıfatların zatla kaim olan ezelî manalar olduğunu belirtmiştir.[72] Sıfatlar Allah'ın zatıyla aynı olmadığı gibi, onun dışında zatından ayrı müstakil bir varlık da değildir. Ehl-i Sünnet'in bu anlayışı meşhur ifadeyle şöyledir: *La huve ve la gayruhu.*[73] Sıfatların zatın aynısı olması

---

[69] Kamil Güneş, **İslami Düşüncenin şekillenişinde Akıl ve Nass**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s.211-212.

[70] Abdullatif Harputî, **Tenkihu'l-Kelam Fi Akaidi Ehli'l-İslam**, TDV. Elazığ Yayınları, Elazığ, 2000, 172.

[71] Yurdagür, **Ayet ve Hadislerde Esma-i Hüsna Allah'ın İsimleri**, s.36; Konu hakkında daha geniş bilgi için bkz. İbn Rüşd, **Felsefe-Din İlişkileri, Faslu'l-Makal el-Keşf an Minhaci'l-Edille**, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, III. Baskı, İstanbul, 2004, S.180-183; Gazzalî, Ebu Hamid, Muhammed b. Muhammed, **Tehafutu'l-Felasife**, **Filozofların Tutarsızlığı,** çev. Bekir Sadak, Ahsen Yayınları, İstanbul, 2002, s.107.

[72] Şehristanî, **Nihayetu'l-İkdam Fi İlmi'l-Kelam**, thk. Ahmed Ferid el-Mezidî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut, 2004, s.105; Şirazî, Ebu İshak**, el-İşaretu İla Mezhebi Ehli'l-Hakk**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s.375-376; Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, **el-İktisad ve'l-İ'tikad**, Daru'l-Minhac, Beyrut, 2012, s.195.

[73] Taftazanî, **Şerhu'l-Akaid**, 159. Nesefî, Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed, **Tabsiratu'l-Edille Fi Usuli'd-Din**, thk. Hüseyin Atay, DİB. Dini Yayınlar Dairesi Başkanlığı, Ankara, 2004, c.1, s.261;

durumunda onların zat gibi yaratıcı ve fail olmaları gerekir ki, bu, caiz değildir. Sıfatlar, Allahın zatından ayrı ve bağımsız da değildirler. Zira gayrın hakikati iki şeyden birinin zaman ve mekân, vûcüd ve adem itibariyle diğerinden ayrılmasıdır ki,[74] sıfatların Allah'ın zatının gayrı olması durumunda Mutezile'nin iddia ettiği ve karşı çıktığı kadimlerin çokluğu yanlışına düşülmüş olur.[75] Yine birbirinden ayrı ve başka (gayr) iki şey; birinin yokluğu sırasında diğerinin varlığı düşünülebilen iki varlık demektir. Bu ise ne Allah'ın zatı ile sıfatları hakkında ne de bir sıfatı ile diğer bir sıfatı hakkında düşünülemez. Dolayısıyla burada ayrılık ve başkalığın olması söz konusu değildir. Bu durum tıpkı "on" rakamı içindeki "bir" sayısı gibidir. "On" sayısı olmadan "bir"in varlığı veya "bir" sayısı olmadan "on"un varlığı imkânsız olduğu için "bir", "on"dan başka olmadığı gibi, "on" da değildir. Çünkü "bir", "on"dandır ve "on"un yokluğu "bir"in yokluğu, "on"un varlığı "bir"in varlığı anlamına gelir.[76]

Ehl-i Sünnet kelam âlimlerinin ilahî sıfatlar için formüle ettiği "*La huve ve la gayruhu"* tabiri ilk bakışta her ne kadar çelişik bir ifade gibi görünse de gerçekte böyle değildir. Onlar "sıfat zatın aynı değildir" derken, sıfatları zat ile özdeşleştirmek suretiyle onların mevcudiyetini ortadan kaldıran Mutezile âlimleriyle İslam filozoflarının hatasından, "gayrı değildir" derken de sıfatı zattan ayırıp beşer seviyesine indiren ve Hz. İsa'nın bedeninde maddileştiren Hıristiyanların batıl inancından kaçınmak istemişlerdir.[77]

Aliyyu'l-Karî de zat-sıfat ilişkisi bağlamında sıfatların zatın ne aynı ne gayrı olduğu ilkesinin bir tenakuzluk taşımadığını şu şekilde açıklamıştır: "Zihinde var olan şey ile hariçte var olan şeyi birbirinden ayırmak gerekir. Sıfatlar zatın aynısı değildir demek, sıfatların Allah'ın zatından ayrı, birer mefhum şeklinde tasavvur olunabilmeleri demektir. Zatının gayrı değildir

---

Subkî, Tacuddin Ebu Nasr Abdulvahab b. Ali b. Abddulkafi**, es-Seyfu'l-Meşhur Fi Şerhi Akideti Ebi Mansur**, thk. Mustafa Saim Yeprem, MÜİF. Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000, s.22.

[74] Bakillanî, Kadî Ebubekir b. Tayyib el-Basrî, **el-İnsaf**, thk. İmaduddin Ahmed Haydar, Alemu'l-Kutub, I. Baskı, Beyrut, 1987, s.38; Subkî, **es-Seyfu'l-Meşhur Fi Şerhi Akideti Ebi Mansur**, s.22.

[75] Güneş, **İslami Düşüncenin şekillenişinde Akıl ve Nass**, s.209-210.

[76] Nesefî, Ebu'l-Muin, **Tevhidin Esasları, Kitabu't-Temhid Li Kavaidi't-Tevhid**, çev. Hülya Alper, İz yayıncılık, II. Baskı, İstanbul, 2010, s.45; Sabunî, Nureddin, **Maturidîyye Akaidi**, trc., s.74.

[77] Yurdagür, **Ayet ve Hadislerde Esma-i Hüsna Allah'ın İsimleri**, s.38.

demek ise, Allah'ın sıfatlarının dış âlemde zatından ayrı müstakil bir varlık olarak düşünülmesinin mümkün olmaması demektir."[78]

Zat-sıfat ilişkisi bağlamında sonuç olarak şunu diyebiliriz ki, Allah Teâlâ yüce kitabında kendisini bir takım sıfatlarla tavsif etmiştir. Allah hakkında bu sıfatlar sabit olunca sahih olan, Ehl-i Sünnet'in de dediği gibi bu sıfatların Allah'ın zatı üzerinde zaid manalar olduğunu ve sıfatların zatın aynısı da gayrısı da olmadığını kabul etmektir. Çünkü ne Kur'an'da ne de Hz. Peygamberin hadislerinde sıfatların zatın aynısı mı yoksa gayrısı mı olduğu konusunda herhangi bir açıklama yoktur. Bununla beraber Yüce Allah'ın Kur'an'da zikrettiği kemal sıfatlarıyla muttasıf olduğuna inanmak ve bu sıfatlarla Allah'ın vasıflanmasının keyfiyetini O'na havale etmek daha doğrudur. Nitekim selef-i salihin bu tür meselelerle ilgilenmemiştir. İlk dönem Ehl-i Sünnet kelamcıları da bu tür meselelerle kendi iradeleriyle değil, iç ve dış sebeplerden dolayı ilgilenmek zorunda kalmışlardır. Çünkü bu konu Mekasidu'ş-Şeria'dan olmadığı gibi doğrudan doğruya itikadî bir mesele de değildir.[79] O halde bu konuda tafsilata girmeden Kur'an'ın bize bildirdiği kadarıyla iktifa etmek ve aklın sınırlarını zorlamamak en doğru davranış olsa gerektir. Çünkü hakikatte insan aklı bu tür konulara nüfuz etmeye muktedir değildir. Bundan dolayı aklımızın erişebildiği noktada durmak[80] ve gerisini Allah'a havale etmek daha mantıklı olacaktır.

2.3. Hz. Peygamber ve Sahabe Döneminde İlahî Sıfatlara Bakış

Kur'an-ı Kerim başta İhlâs suresi olmak üzere birçok ayette tevhid akidesini beyan etmiştir. *"De ki Allah birdir."*[81] *"Sizin ilahınız tek bir ilahtır."*[82] *"Allah kendisinden başka ilah bulunmayan hayy ve kayyum olandır."*[83] *"Bizim de sizin de*

[78] Özler, **İslam Düşüncesinde Tevhid**, s.202; Kemal Işık, **Maturidî'nin Kelam Sisteminde iman Allah ve Peygamberlik Anlayışı**, Futuvvet Yayınları, Ankara, 1980, s.82-83.
[79] Özler, **İslam Düşüncesinde Tevhid**, s.204.
[80] Muhammed Abduh, **Tevhid Risalesi**, çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yayınevi, Ankara, 1986, s.106-107.
[81] İhlâs, 112/1
[82] Bakara, 2/163.
[83] Bakara, 2/255.

ilahınız tek bir olan ilahtır."[84] *"Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı ikisi de fesada uğrardı."*[85]

Kur'an bir taraftan Allah'ın bir ve tek olduğunu, ortağının ve mislinin olmadığını belirtirken, diğer taraftan da O'nun noksan sıfatlardan münezzeh, kemal sıfatlarla da muttasıf olduğunu çeşitli ayetlerle ortaya koymuştur.

"O Evveldir, Ahirdir, Zahirdir, Batındır, O, her şeyi bilendir."[86] *"Sen Ölümsüz ve daima diri olan Allah'a güvenip dayan."*[87] *Allah işitendir, bilendir."*[88] *Göklerin, yerin ve ikisi arasındaki mülkü Allah'ındır. O her şeye kadirdir."*[89] *"Âlemlerin Rabbi olan Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz."*[90] *O her şeyi hakkıyla bilendir."*[91] *"O'nun benzeri hiçbir şey yoktur."*[92] *"Allah çok bağışlayan ve çok merhamet edendir."*[93] *"Senin Rabbin kudret ve şeref sahibi olan Rab, onların nitelendirdiği şeyden uzaktır."*[94]

Yukarıda Türkçe meallerini verdiğimiz bu ayetlerin dışında Kur'an'da Allah'a izafe edilen daha doğru bir ifadeyle Yüce Allah'ın kendine izafe ettiği başka "ayn" "yed", vech", "yemin", "kabza","yaratma", "konuşma" ve "rızık verme" gibi isim ve sıfatlar da vardır.

"Gözlerimizin önünde ve vahyimiz gereğince gemiyi yap."[95] *"Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmene mani olan nedir?"*[96] *"Ondan başka ilah yoktur, O'nun vechinden başka her şey helak olucudur."*[97] *"Allah'ın kadrini hakkıyla bilemediler. Hâlbuki bütün yer onun kabzasındadır. Gökler de onun yeminiyle*

[84] Ankebut, 29/46.
[85] Enbiya, 21/22.
[86] Haşr, 59/22.
[87] Furkan, 25/58.
[88] Bakara, 2/256.
[89] Maide, 5/120.
[90] Tekvir, 81/29.
[91] Bakara, 2/29.
[92] Şura, 42/11.
[93] Fetih, 48/14.
[94] Saffat, 37/180.
[95] Hud, 11/37.
[96] Sad, 38/75.
[97] Kasas, 28/88.

dürülmüştür."[98] *"Rahman arşa istiva etti."*[99] *"Allah, Musa ile konuştu."*[100] *"Allah, O'dur ki, gökleri, yeri ve ikisi arasındakileri altı günde yarattı."*[101]

Zikretmiş olduğumuz bu ayetlerde görüldüğü gibi, Allah Teâlâ kendisini çeşitli sıfatlarla tavsif ederken bu sıfatlar arasında herhangi bir ayrım yapmamış, bunlardan bazısını zatına, bazısını da fiillerine taalluk ettiğine dair herhangi bir beyanda bulunmamıştır. Bununla birlikte bu sıfatların keyfiyeti hakkında da herhangi bir bilgi vermemiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamber de içinde bu sıfatların geçtiği ilahî vahiylere inanmış, Müslümanları da bu inanca davet etmiş, kendisine gelen bu ayetleri tebliğ ederken isim ve sıfatlar hakkında sahabeye herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.[102]

Kur'an'da geçtiği şekliyle, Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadisler içerisinde isim ve sıfatların geçtiği pek çok hadis rivayeti mevcuttur. Kur'an ve hadis arasındaki bütünlüğü göstermek adına senetlerini vermeden sadece kaynağını göstererek bu hadislerin bir kaçını burada zikretmeye çalışacağız.

"*Allah'ın doksan dokuz ismi vardır. Kim onları ezberlerse cennete girer. Şüphesiz ki Allah tektir, teki sever."*[103]

"Aziz ve Celil olan Rab,'ben Cabbarım, ben Melikim, ben Azizim,ben Kerimim'diyerek kendi nefsini över."[104]

"Allah Teâlâ, kıyamet gününde yeri kabzasına alır, göğü de yeminiyle dürer ve der, 'ben melikim, yeryüzünün melikleri nerede?"[105]

---

[98] Zümer, 39/67.
[99] Taha, 20/5.
[100] Nisa, 4/164.
[101] Secde, 32/4.
[102] Talat Koçyiğit, **Hadisçiler İle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar**, TDV. Yayınları, Ankara, 1989, s.115-116.
[103] Müslim, **Sahih-i Müslim, Kitabu'z-Zikr**, 1382.
[104] Esfehanî, İbn Mendeh Ebu Abdillah Muhammed b. İshak, **et-Tevhid ve Marifetu Esmaullahi Azze ve Celle ve Sıfatihi Ale'l-İttifaki ve't-Teferrudi**, thk. Ebu Abdullah Mustafa b. el-Udvi, Mektebetu Feyad, 2007, s.159.
[105] Buharî, **Sahih-i Buharî**, **Kitabu't-Tevhid**, c.9, s.42; Müslim, **Kitabu'z-Zikr**, 1441.

Hz. Peygamber dedi ki:"Siz sağır ve gaib olan bir kimseye değil, işiten, gören ve karib (yakın) olana dua ediyorsunuz."[106]

"İçinizden hiç kimse meselenin ehemmiyetini artırmak için 'Allahım! Dilersen bana mağfiret et' ya da 'dilersen bana merhamet et' yahut 'dilersen benim rızkımı ver' demesin. Allah dilediğini yapar. O'nun için icbar yoktur."[107]

"Her kim bir evde 'Allah'ın yarattığı şeylerin şerrinden yine O'nun her noksandan münezzeh kelimelerine sığınırım' derse, o evden çıkıncaya kadar hiçbir şeyden zarar görmez."[108]

"Nefsim elinde olan Allah'a yemin ederim ki, biriniz ben kendisine babasından ve çocuğundan daha sevimli olmadıkça iman etmiş olmaz."[109]

"Senin izzetine sığınırım. Senden başka ilah yoktur. Sen ölmezsin (ölümsüzsün). İnsanlar ve cinler ise ölümlüdürler."[110]

"İçinizden biri bir işe niyet ettiği zaman farzlardan ayrı olarak iki rekât namaz kılsın ve sonra şu duayı okusun. Ey Allahım! Senin ilminle, kudretinle senden ve senin fazlından hayırlı olanı istiyorum. Çünkü sen kadirsin ben değilim, sen bilirsin ben bilmem. Sen Allamu'l-Guyubsun."[111]

"Bir Yahudi Hz. Peygambere gelerek şöyle dedi. *'Ya Muhammed! Allah gökleri bir parmak üzerinde, yerleri bir parmak üzerinde, dağları bir parmak üzerinde, ağaçları bir parmak üzerinde, yaratıkları da bir parmak üzerinde tutar ve şöyle der: 'Ben melikim.'* Bunun üzerine Resulullah güldü ta ki, azı dişleri göründü, sonra Allah'ı *'hakkıyla takdir edemediler'* ayetini okudu."[112]

---

[106] Buharî, **Kitabu't-Tevhid**, c.9, s.144; Müslim, **Kitabu'z-Zikr**, 1391.
[107] Buharî, **Kitabu't-Tevhid**, c.9, s.171; Müslim, **Kitabu'z-Zikr**, 1383.
[108] Müslim, **Kitabu'z-Zikr**, 1394.
[109] Buharî, **Kitabu'l-İman**, c.1, s.10.
[110] Buharî**, Kitabu't-Tevhid**, c.9, s.143.
[111] Buharî, **Kitabu't-Tevhid**, c.9, s.44.
[112] Buharî, **Kitabu't-Tevhid**, c.9, s.150; Müslim, **Kitabu'z-Zikr**, 1440.

"Rabbimiz Tebareke ve Teâlâ, her gece, gecenin üçte biri kalınca dünya semasına iner ve şöyle söyler: "bana dua eden yok mu ona icabet edeyim. Benden isteyen yok mu ona vereyim. Benden af dileyen yok mu onu bağışlayayım."[113]

"Allah, Mahlûkatı yarattığı zaman arşın üstende yanında olan kitabına şöyle yazdı: "Rahmetim gazabıma galip oldu."[114]

Hadis kitapları içinde güvenirlilik açısından en sağlam kaynaklar arasında gösterilen Buharî ve Müslim'in hadis kitaplarından derlediğimiz bu hadislerde görüldüğü gibi Hz. Peygamber, Allah Teâlânın çeşitli isim ve sıfatlarını Kur'an'da geçtiği şekliyle hadislerinde kullanmakta bir mazur görmemiştir. Ashabı da onun muhtelif vesilelerle Müslümanlara tevcih ettiği bu isim ve sıfatları kapsayan sözlerini aynı şekilde muhafaza ederek daha sonraki nesillere nakletmişlerdir. Sahabeler, Allah'ın kitabında ve Resulünün dilinde hangi sıfat geçmişse aynısını ispat etmişler, ispat ederken de bu sıfatların hiçbirisini Allah'ın yarattığı varlıkların sıfatlarına benzetmemişlerdir. Sıfatları olduğu gibi kabul edip keyfiyetini araştırmamışlardır.[115] Bu konuyla alakalı olarak Makrizî, *el-Hitat* adlı eserinde şöyle demiştir: "Tabakalarının çeşitliliğine ve sayılarının çokluğuna rağmen sahabeden herhangi birinin Hz. Peygambere Allah'ın kendisini Kur'an-ı Kerim'de vasıfladığı manadan sorduğuna dair sahih ve zayıf hiçbir yoldan, Allah'ın Resülü Hz. Muhammed'in lisanından bir haber gelmemiştir. Fakat onların hepsi bu sıfatların manasını anlıyor ve onlar hakkında konuşmuyorlardı. Evet, onlardan hiçbiri sıfatların arasına zatî veya fiilî diye ayrım koymadı. Allah için hayat, ilim, kudret, irade, sem', basar, kelam, celal, ikram, cûd, in'am gibi ezelî sıfatları ispat ettiler. Yine Allah Teâlâ'nın kendisi için kullandığı vech, yed vb. sıfatları yaratıklara benzetmeksin kabul ettiler. Bu şekilde Allah'ın sıfatlarını teşbihsiz kabul edip ta'tilsiz (mahlûkatın sıfatlarına benzetmeyi) tenzih ettiler. Onlardan herhangi biri Kur'an ve hadiste geçen bu sıfatları te'vil etmedi, hepsi birden sıfatları geldiği gibi kabul ettiler. Onlardan hiçbirinin yanında Kur'an'dan başka Allah'ın vahdaniyetini ve Hz. Peygamberin nübüvvetini ispat eden herhangi bir delil de olmadı. Yine onlardan hiçbiri kelamî yolları ve felsefî meseleleri bilmiyordu. Sahabe devri bu şekilde geçti."[116]

---

[113] Buharî, **Kitabu't-Tevhid**, c.9, s.175.
[114] Müslim, **Kitabu't-Tevbe**, 1413.
[115] Koçyiğit, **Hadisçiler İle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar**, s.115-118.
[116] Makrizî, Takiyyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali, **Kitabu'l-Mevaiz ve'l-İ'tibar bi-Zikri'l-Hitati ve'l-Asar**, Daru's-Sadır, Beyrut, ts; c.2, s.356, Ayrıca bkz. Casim, Faysal b. Kazar, **el-Eşairetu Fi**

Makrizî'nin ifadesinden anlaşıldığına göre Müslümanlar, Hz. Peygamber ve sahabe döneminde zat ve sıfatlar meselesinde ihtilaf etmemişlerdir. Nitekim sahabe bu hususla ilgili herhangi bir şeyi Hz. Peygamberden sormamıştır. Bu mesele onların devrinde bir problem haline gelmemiştir. O halde bu meselenin bir problem şekline bürünmesi sonraki devirlerde olmuştur.[117]

Ahmed Emin de sahabe ve Tabiin devri Müslüman âlimlerinin sıfatlar hakkındaki görüşlerini şu şekilde açıklamıştır: "Bu dönemdeki Müslüman âlimlerinin çoğu (sıfatlar meselesinde) tenzih ilkesine dayanarak icmalî bir imanla inanıyorlardı. İstiva, vech, yed ve cihet kelimelerin geçtiği ayetler hakkında konuşmaktan imtina ediyor ve şöyle diyorlardı, 'şüphesiz biz Allah'ın varlığına ve vahdaniyetine inanıyoruz. Bunun ötesine de geçmiyoruz. Çünkü bunları öğrenmek bize gerekli değildir. Bize gerekli olan, geldiği şekliyle bu ayetlere inanmamızdır. Eğer biz bu ayetlerin tafsiline ve te'viline girersek, yaptığımız bu tafsil ve te'viller Allah'ın sözü olmaz, ancak bizim sözümüz olur. Bu ise (bu ayetler hakkında) hata yapmak için bir fırsat olur. O halde bundan sakınmamız gereklidir"[118]

Son olarak İbni Hazm da bu mesele hakkında şöyle demiştir: "Allah'a sıfatlar sözünü isnad etmek, muhaldir, caiz değildir. Çünkü Allah Teâlâ, kitabında sıfat veya sıfatlar lafzını hiç zikretmediği gibi, Resulünden de Allah'ın sıfat veya sıfatlar sahibi olduğuna dair herhangi bir bilgi gelmemiştir. Ayrıca sahabeden herhangi birinden veya Tabiinden yahutta Tebe-i Tabiinden de böyle bir şey gelmemiştir. O halde sıfat lafzını söylemek ve ona itikad etmek doğru değildir. Bu, kötü bir bid'atten ibarettir. Sıfatlar lafzını icad eden Mutezile olmuştur. Kelamcılardan bir grup da onların yolundan gitmiştir."[119]

2.4. İlahî Sıfatlar Meselesinin Menşei

İslam dünyasında ortaya çıkan bazı problemler vardır ki, bu problemler, Kur'an'ın bazı ayetlerinin Müslüman âlimler tarafından farklı bir şekilde algılanma biçiminden kaynaklanmıştır. Örneğin insanın kaderi, iradesi ve ihtiyarı ile Allah'ın iradesi ve O'nun takdiri arasındaki ilişki hakkında Kur'an'da farklı anlamlarda

---

Mizani'l-Âlem, el-Meberretu'l-Hayriyyetu Li Ulumi'l-Kur'ani ve's-Sünneti, I. Baskı, Kuveyt, 2007, s.79-80.

[117] Taftazanî, Ebu'l-Vefa, **Ana Konularıyla Kelam**, çev. Şerafettin Gölcük, Kitap Dünyası, II. Baskı, Konya, 2000, s.117.

[118] Ahmed Emin, **Duha'l-İslam**, Mektebetu'l-Usretu, VII. Baskı, Mısır, 2003, c.3, s.23.

[119] İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Said, el-Endulüsi, **el-Fasl Fi'l-Milel el-Ehva ve'n-Nihal**, thk. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyre, Daru'l-Ceyl, II. Baskı, Beyrut, 1996, c.2, s.283-284.

ayetlerin varlığı ve Müslüman âlimlerin bu ayetler hakkındaki değişik yorumları İslam dünyasında bir takım farklı görüşlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. *"Deki, Rabbinizden hak size gelmiştir. Dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin."*[120] *"Dilediğinizi yapın."*[121] *"Bundan sonra kim inkâr ederse işte onlar fasıkların ta kendileridir.*[122] *"Âlemlerin Rabbi olan Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz."*[123] *"Allah dilediğini saptırır dilediğini de hidayete getirir. O, azizdir hâkimdir."*[124] *"Küçük büyük hepsi satıra geçmiştir."*[125] *"Yaş kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır."*[126] *"Haberiniz olsun ki, biz her şeyi bir kaderle yaratmışız."*[127] *"De ki, "Hiçbir zaman bize Allah'ın bizim için yazdığından başka bir şey isabet etmez! O bizim mevlamızdır ve müminler onun için yalnız Allah'a mütevekkil olsunlar."*[128] Yine İslam dünyasında öyle problemler vardır ki, bunların ipuçlarını Kur'an'da bulmamız mümkün olduğu gibi, Müslümanların kendi içlerindeki siyasi ve sosyal çekişmelerinde bulmamız da mümkündür. Hz. Osman'ın şehid edilmesi, Cemel ve Sıffin savaşları, Hz. Ali ile Haricîler arasındaki savaşlar ile bu savaşlarda öldürülen Müslümanların durumu, iman-amel ilişkisi, imanın artması eksilmesi ve mürtekib-i kebire problemlerinin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Buna karşılık Şehristanî'nin de belirttiği gibi Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvan ve Vasıl b. Ata'nın Allah'ın sıfatlarının kadim olduğuna neden karşı çıktığı,[129] Ca'd'ın, Cehm'in ve Vasıl'ın böyle bir görüşe neden karşı çıkma ihtiyacı duyduklarını anlamak için, ne Kur'an'da sıfatlarla ilgili herhangi bir ayette, ne de İslam toplumunda böyle bir problemi tahrik edebilecek bir takım siyasi gelişmelerde bulma imkânı yok gibidir.[130] O halde bu şahıslar sıfatlar meselesini ilk olarak gündeme atarken islamın öz kaynaklarından, sosyal ve siyasal hayatlarından değil de, yabancı din ve kültürlerden

---

[120] Kehf, 18/29.
[121] Fussilet, 41/40.
[122] Nur, 24/55.
[123] Tekvir, 81/29.
[124] İbrahim, 14/4.
[125] Kamer, 54/53.
[126] Enam, 6/59.
[127] Kamer, 54/49.
[128] Tevbe, 9/51.
[129] Şehristanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c.1, s.60.
[130] Ahmet Arslan, "Kur'an İlahî Sıfatlar ve Hoşgörü", **II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu**, Fecr Yayınevi, Ankara, 1996, s.310-311.

etkilenerek ortaya atmışlardır ki, bu dinlerin başında Yahudi ve Hıristiyan dinleri gelmektedir. Yahudiliğin insana benzeyen ilah tasavvuru ve Hıristiyanların teslis inancı, sıfatlar probleminin islam dünyasında ortaya çıkmasında birinci derecede etkili olmuştur. İlk etapta Müslümanlarla bu dinlere mensup âlimler arasında yapılan tartışmalar daha sonra meselenin islam dünyasında Müslümanlar arasında da tartışılmaya başlamasına sebebiyet vermiştir.

Hıristiyanların teslis inancını Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tan oluşmaktadır. Hıristiyanlar Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adı altında "üç kişilikte tek bir Tanrı"nın varlığını tasdik ederler. Hıristiyan inancına göre Baba, kâinatı yaratmıştır. Tanrı'nın inkarnasyonu olan Oğul, günahın gücünden/esaretinden insanlığı kurtarmak üzere bedenleşmiş, kendini çarmıhta feda etmiştir.[131] Kutsal Ruh ise Baba ile aynı cevherden fakat ayrı bir mahiyet olarak kabul edilmektedir. Baba, Oğul ve Kutsal Ruh tek bir cevherde toplanmış üç ayrı şahıstır ve hepsi de ebedîdir.[132]

"Üçlükte birlik" veya "birlikte üçlük" şeklinde ifade edilen bu doktrinin akılla kavranabilecek bir şey olmadığı ancak imanla idrak edilebileceği ileri sürülmüştür. Dahası Hıristiyan teologları teslisin ilahî bir "sır/gizem" olduğunu ve ona olduğu gibi iman edilmesi gerektiğini savunurlar. Baba, Oğul ve Kutsal Ruh şeklinde formüle edilen bu doktrin, Matta İncil'inde yer alan ve Hz. İsa'nın ölümden dirildikten sonra Celile bölgesinde taraftarlarına görünerek onları, mesajını tüm uluslara yaymakla görevlendirdiği pasajda geçmektedir. "İsa yanlarına geldi ve onlara şöyle dedi: 'Gökte ve yeryüzünde bütün hâkimiyet bana verildi. Şimdi siz gidip bütün milletleri şakirt edinin, onları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh ismiyle vaftiz eyleyin. Size emrettiğim her şeyi onlara öğretin. İşte ben dünyanın sonuna dek her an sizinle birlikteyim."[133] Bu formül Matta İncil'i dışında Pavlus'un Korintlilere gönderdiği ikinci mektubunda da geçmektedir. "Rab İsa Mesih'in Lutfu, Tanrı sevgisi ve Kutsal Ruh'un paydaşlığı hepinizle birlikte olsun."[134] Baba, Oğul ve

[131] Şinasi Gündüz, **Yaşayan Dünya Dinleri**, DİB. Yayınları, III. Baskı, Ankara, 2010, s. 95.
[132] Günay Tümer, Abddrrahman Küçük, **Dinler Tarihi**, Ocak Yayınları, III. Baskı, Ankara, 1997, s.285.
[133] İncil, **Matta**, 28/19-20, 75, Yeni Yaşam Yayınları, IV. Baskı, İstanbul, 2001.
[134] İncil, **Pavlus'un Korintlilere II. Mektubu**, XIII/14,398.

Kutsal Ruh doktrini 325 İznik ve 381 İstanbul konsillerinde kilisenin resmi inanç öğretisi olarak kabul edilerek dogmalaştırılmıştır.[135]

Hıristiyan din adamları teslisin bu üç şahsını farklı bir şekilde karakterize etmişlerdir. Buna göre bu karakterler veya sıfatlar, Baba için "ezelîlik" veya "meydana gelmemiş olma", Oğul için Baba'dan "varlığa gelme" veya "doğmuş olma", Kutsal Ruh için ise ya Baba'dan veya Oğul aracılığıyla Baba'dan veya Baba ve Oğul'dan "meydana gelmiş" veya "doğmuş olma"dır.[136] Bununla birlikte Hıristiyan teslis akidesindeki üç uknuma çok erken bir dönemden itibaren başka özellikler veya sıfatlar da yüklenmiştir. Bu özellikler veya sıfatlar, Baba için "varlık" yahut "zat" veya "cûd", Oğul için "hayat" veya "hikmet" yahut "ilim", Kutsal Ruh için ise "hikmet" veya "hayat" yahut "kudret"tir.[137] Şehristanî, Hıristiyan mezheplerinden bahsederken Melkanîlerin, Kelime için "ilim", Ruhu'l-Kudus için "hayat" özelliğini, Nasturîlerin ise Allah için "vücûd, ilim ve hayat" uknumlarını kullandığını, bu uknumların zat üzerine ne zaid ne de zatın kendisi olmadığını söylerken,[138] Cüveynî ise Hıristiyanların vücûd, hayat ve ilim olmak üzere üç tane uknumlarının olduğunu, vücûd ile Baba'yı, ilim ile Kelime'yi yahut Oğul'u, hayat ile de Kutsal Ruh'u kastettiklerini söylemiştir.[139]

Müslümanlar gerek dört halife döneminde gerekse Emeviler döneminde Arap yarımadası, Ortadoğu, Mezopotamya, Asya'nın bir bölümü ve Afrika'nın bazı ülkelerini fethettiler. Fethettikleri bu ülkelerin sakinleri farklı milletlerden ve farklı dinlere mensup insanlardan meydana geliyordu. Mısır, Mağrib, Endülüs, Suriye, Şam, Musul ve Irak'ta Hıristiyanlar büyük çoğunluğu teşkil ediyordu. Buralarda Melkaniye, Nasturiye ve Yakubiye adıyla meşhur olan üç tane önemli Hıristiyan mezhebi vardı ve bunlar sürekli olarak akaid sahasında kendi aralarında tartışmalara

---

[135] Gündüz, **Yaşayan Dünya Dinleri**, s. 95-96.
[136] H. Austryn Wolfson, **Kelam Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelamı**, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001, s 91.
[137] Wolfson, **Kelam Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelamı**, s.92.
[138] Şehristanî, **el-Milel ne'n-Nihal**, c.1, s.266-268.
[139] Cüveynî, İmamu'l-Harameyn Ebu'l-Meali, **Kitabu'l-İrşad İla Kavatii'l-Edilleti Fi Usuli'l-İ'ikad**, thk. ve tlk. Muhammed Yusuf Musa, Abdulmuni'm Abdulhamid, Mektebetu'l-Hanci, Mısır, 1950, s.47.

giriyorlardı. Özellikle Allah hakkında çok şiddetli mücadele içindeydiler. Ama ihtilaf ettiği meseleler sadece bu kadarla sınırlı değildi. Hz. İsa'nın kıyamette inip inmeyeceği, Haşrin ruh ve bedenle mi yoksa sadece ruhla mı olacağı, Allah'ın sıfatlarının O'nun zatına zaid mi olduğu yoksa zatıyla aynı mı olduğu meselelerinde de birbirleriyle çekişiyorlardı.[140]

Hıristiyan dünyası bu dönemde teoloji alanında tam bir çalkantı içersindeyken Müslümanlar gelip onlarla komşu oldular, onları dinlerinde serbest bırakıp sosyal hayatta da bir takım imtiyazlar verdiler. Bilgi ve tecrübe bakımından Hıristiyanların ileri gelenlerini devletin yüksek kademelerine tayin ederek onlara önemli mevkiler verdiler. Örneğin Muaviye devletin başına geçtikten sonra Rum Hıristiyanlarından Sergun (Sergius) b. Mansur'u kendisinin özel sekreterliğine, bugün için özel kalem müdürlüğü diyebileceğimiz çok önemli bir makama tayin etti. Sergun, Muaviye vefat ettikten sonra da aynı makamda kalarak onun yerine geçen oğlu Yezid'in de müşavirliğini yaptı. Bundan sonra bu görev oğlu St. John of Damascus'a (Yuhanna veya Yahya ed-Dımeşkî) geçti. Yuhanna bir müddet bu görevde kaldıktan sonra H.112/M.730 yılında bu görevden ayrılarak Kudüs yakınlarında bulunan Mar Saba manastırına çekildi ve geri kalan ömrünü dinî ve teolojik eserler yazmakla geçirdi.[141]

Yuhanna ed-Dımeşkî'nin yazdığı yüz elli eserinden en önemlisi *Bilginin Kaynağı* adlı eseri, Hıristiyan felsefesinin ve öğretisinin bir sentezini yaparak hem ortaçağ Latin düşüncesinin gelişimini yönlendirdi hem de sonradan Ortodoks ilahiyatının temel kitabı oldu. Bu eser doğu dillerine ve Latinceye yapılan çevirileriyle gerek doğulu gerekse batılı düşünürlere mantık ve ilahiyat kavramları konusunda kaynaklık etmiş, ayrıca sistematik üslubuyla Ortaçağ Skolâstik sentezleri için bir model oluşturmuştur. Kitapta, Tanrı'nın varlığı ve doğası üzerine ileri sürülen görüşler de sonraki ilahiyatçıların tartışma konularını belirlemiştir.[142] Onun

---

[140] Ahmed Emin, **Fecru'l-İslam**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, III. Baskı, Lübnan, 2009, s.121-122.

[141] Ana Britannica, "İoannes", **Genel Kültür Ansiklopedisi**, Ana Yayıncılık, İstanbul, 1988, c.11, s.591-592; Carol Broklman, **Tarihu'l-Edebi'l-Arabi**, Arapçaya nakleden Abdulhalim Neccar, Daru'l-Maarif, Kahire ts., c.1, s.256.

[142] Ana Britannica, "İoannes", c.11, s.592.

bu eseri üç kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda Aristo'nun fikirleri teolojiye tatbik edilmekte, ikinci kısımda "zındıklıklar" adı altında kendi zamanına kadar süregelen tartışma ve münakaşalar anlatılmakta, üçüncü kısımda ise Ortodoks bir kelam görüşü tedvin edilmektedir.[143]

Gerçekten de Yuhanna ed-Dımeşkî, Şark kilisesinin en ünlü şahsiyetlerinden biri olduğu gibi, Şark Hıristiyan âleminde en büyük kelam bilgini olarak da göze çarpmaktadır. Onun zamanında Ortodoks Kelam sisteminin zirveye ulaşmış olduğunu, yazmış olduğu eserlerin çokluğundan anlamak mümkündür. O, yazdığı eserlerinde dini inançlarını büyük bir titizlikle savunurken daha çok aklî istidlal yollarına tevessül etmiş ve felsefi metodlarla davasını kazanmaya çalışmıştır. Onun tedvin ettiği Allah akidesi, Müslümanları Allah'ın basit isimlerinden alıp sıfatlarını araştırmaya sevk etti.[144] Böylece İslam dünyasında sıfatlar probleminin ortaya çıkmasında etkin bir rol oynadı. Dahası yazmış olduğu eserlerinden birinde bir Hıristiyanla bir Müslümanın sıfatlar hakkındaki hayali bir tartışmasını konu edindi. Bu tartışmayı şu şekilde başlattı: Hıristiyan, Müslümanı zor durumda bırakmak için Kur'an'da, Allah'ın Hz. İsa'dan ne şekilde bahsettiğini sorar. Müslüman Kur'an'da Hz. İsa için "Kelimetullah" tabirinin kullanıldığını söyler. Bunun üzerine Hıristiyan Müslümana Allah'ın kelimesinin hadis mi yoksa ezelî mi olduğunu sorar. Müslüman, Allah'ın kelimesinin ezelî olduğunu söyler. Böylelikle Müslüman Hz. İsa'nın ezelî olduğu düşüncesini kabul etmek zorunda kalır.[145]

Yine başka bir tartışma da şu şekilde geçer: Hıristiyan teslisci formülün üç şahsından Baba ile kastedilenin genellikle hem Hıristiyanların hem de Müslümanların Allah diye işaret ettikleri şey, Oğul ve Kutsal Ruh ile kastedilenin ise hayat ve ilim yahut hayat ve kudret veya ilim ve kudret özellikleri olduğunu açıklayarak başlar. Sonra da Müslümana dönerek Hıristiyanların bu özellikleri

---

[143] Ana Britannica, "İoannes", c.11, s.592.
[144] Zühdi, **el-Mutezile**, s.24; Işık, **Mutezilenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri**, s.37.
[145] Wolfson, **Kelam Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelamı**, s.104; Tritton Yuhanna ed-Dimeşkinin şöyle dediğini nakleder: "Müslümanlar Mesih'in Allah'ın kelamı ve ruhu olduğunu kabul ettiklerine göre, ya onun yaratılmamış olduğunu kabul edecekler ya da Allah'ın bir zamanlar akıl ve ruhtan yoksun olduğunu kabul edecekler" bkz. A. S. Tritton, **İslam Kelamı**, çev. Mehmed Dağ, AÜİF. Yayınları, Ankara, 1983, s.59.

Allah'a tatbik etmesine herhangi bir itirazı olup olmadığını sorar. Bunun üzerine Müslüman, Kur'an'ın açıkça Allah'ı hayy[146], âlim[147] ve kadir[148] olarak tavsif ettiğini söyleyerek hiçbir itirazının olmadığını belirtir. O zaman Hıristiyan, Hıristiyanlar arasında, açıklamış olduğu üzere ikinci ve üçüncü uknumların tabiatı hakkında, onlarla hayat, ilim ve kudret özelliklerinin çeşitli birleşimlerinin kastedildiği konusunda bir görüş farkının bulunduğunu haber verir. Rafizî (Sabellianlar) olarak adlandırılan bazı Hıristiyanlar bu iki uknumun sadece Allah'ın isimleri olduğunu iddia ederler, fakat Hıristiyanların çoğu ve sahih inanç sahipleri bu iki uknumun Allah'ın zatından ayrı olduğu halde yine de ondan ayrılmayan gerçek şeyler olduğunu kabul ederler. Hıristiyan yine Müslümana dönerek Allah'ın özellikleri olarak hayat, ilim ve kudretin Allah'ın zatından ayrılmayan gerçek şeyler oldukları görüşüne bir itirazının olup olmadığını sorar. Biraz düşünüp taşındıktan sonra Müslüman Kur'an'da böyle bir görüşe zıt anlama gelebilecek bir şey bulunmadığı ve neticede hayat, ilim ve kudretin Allah'ın özellikleri olarak gerçek şeyler olduklarını kabul eden Hıristiyanlar arasındaki sahih inanç sahibi kimselerle aynı görüşü paylaşma arzusunda olduğunu söyler. Hıristiyan, ikinci ve üçüncü uknumları gerçek şeyler olarak kabul eden Hıristiyanlar arasında yine rafizî (Arianlar) diye bilinen ve bu uknumların yaratılmış olduklarını iddia eden bazı kimseler olduklarını haber verir, oysa sahih inanç sahipleri ikinci ve üçüncü uknumların birinci uknumla birlikte ezelî olduklarını savunurlar. Hıristiyan, bir kere daha Müslümana dönerek Allah'ın özellikleri olan hayat, ilim ve kudretin başlangıcı hakkındaki görüşünün ne olduğunu sorar. Müslüman derhal cevap verir. 'Mademki, Müslümanlar Allah'ın ezelî olarak hayy, âlim ve kadir olduğuna inanmaktadırlar, öyleyse ben de zaten bu üç özelliğin gerçek şeyler olduğunu ve Allah ile birlikte ezelî olduklarını kabul ediyorum' der. Böylece Hıristiyan deliline ulaşır. Onun ilk söylediği şudur: Hıristiyanlar ezelî olan bir şeye Tanrı denebileceğine inanırlar. İkinci ve üçüncü uknumların her birine Tanrı denilebilir. Şu halde üç uknumun da Tanrı olduğu söylenebilir.[149]

---

[146] Bakara, 2/256.
[147] Bakara, 2/30.
[148] Rum, 30/53.
[149] Wolfson, **Kelam Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelamı**, s.98-99.

Yuhanna ed-Dımeşkî'nin kaydettiği bu bilgilerden hareketle, Suriye'nin İslam topraklarına katılmasından sonra Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında özellikle teslis inancı hakkında çok şiddetli tartışmaların yaşandığını anlıyoruz. Emevi devletinin ilk devirlerinde yapılmasında bir sakınca görülmeyen, hattâ bazı hallerde bizzat halife tarafından teşvik edilen bu münakaşalar her ne kadar bir müddet için durdurulmuşsa da daha sonra tekrar başlamış, özellikle Abbasiler döneminde Halife Me'mun (v.833) zamanında bütün şiddetiyle yeniden devam etmiştir.[150] Nitekim Me'mum'un huzurunda, Yuhanna ed-Dımeşkî'nin talebesi Harran rahibi Theodor Ebu Kurra[151] ile Mutezile âlimleri arasında dini tartışmaların yapıldığı kaynaklarda geçmektedir.[152]

Zikrettiğimiz bu bilgilerden sonra islam dünyasında ilahî sıfatların ezeliliğini ilk olarak inkâr edenlerin neden böyle bir şeye ihtiyaç duyduğunu daha iyi anlıyoruz. Kanaatimizce gerek Vasıl b. Ata gerekse diğer Mutezilî âlimlerin ilahî sıfatların gerçekliğini ve zat üzerine zaid oluşunu kabul etmeyişlerinin arka planında Hıristiyanlarla yapılan tarışmaların etkisi ve de onların teslis akidesi yatmaktadır. Muhtemelen ilahî sıfatların zattan ayrı gerçekliklerinin olmadığını iddia edenler bu durumu Hıristiyanların teslis akidesine benzettikleri için kabul etmemişlerdir. Çünkü Mutezileye göre ilahî sıfatların gerçekliğine inanma Allah'tan başka kadimlerin varlığını kabul etmek demektir ki, bu da Kur'an'ın insanlara sunduğu tevhid

---

[150] Işık, **Mutezilenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri**, s.37.

[151] Asıl adı Teodor veya Teodoriki'dir, Araplar arasında Ebu Kurra adıyla meşhurdur. Urfa'da doğmuştur. O sırada Urfalıların çoğunluğu Süryanî mezhebine mensuptu. Doğum tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte 740 veya 750 yılında doğmuş olabileceği kaydedilmiştir. Ebu Kurra, çocukluk yıllarından itibaren Hıristiyanlar arasında yaygın olduğu üzere tıp, mantık ve felsefe okumuş, Yunanca Süryanca ve Arapça'yı çok iyi öğrenmiştir. O, Arapça eserler yazan ilk Hıristiyan azizlerdendir.
Ebu Kurra, belli ilimleri tahsil ettikten sonra Mar Saba manastırına rahip oldu. Esas olarak düşünce ve inanç sisteminin şekillenmesinde etkili olan Yuhanna ed-Dımişkî ile burada tanıştı. Onun iyi bir öğrencisi oldu. Bir müddet Harran Piskoposluğu görevini yaptı. Sonra Mar Saba manastırına tekrar geri döndü. Ömrünün sonuna doğru Bağdat'a gitti. Orada Mutezile'nin önemli âlimleriyle buluştu. Ebu Hüzeyl el-Allaf (v.840), İbrahim en-Nazzam (v.870) gibi Mutezilî âlimlerle bazı kelamî konularda tartıştı. Ebu Kurra'nın Halife Me'mun ile de Hıristiyanlığın iman esasları üzerine uzun konuşmalar ve tartışmalar yaptığı kaydedilmiştir. Daha geniş bilgi için bkz. İbrahim Coşkun, "Harran Psikoposu Teodor Ebu Kurra'nın Mutezile Kelamına Etkisi", **I. Uluslararası katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu,** Şanlıurfa, 2006, c.2, s.343-344.

[152] Bkz. Zühdi, **el-Mutezile**, s.31.

düşüncesine aykırıdır. Bundan dolayı Mutezile ilk başta teslis inancının ikinci ve üçüncü şahıslarının da karakteristik özellikleri olan "hayat", "ilim" ve "kudret" sıfatlarının gerçekliğini inkâr ettiler.[153] Şehristanî de Vasililerin hayat, ilim, irade ve kudret sıfatlarını nefyettiğini kaydetmektedir.[154] Ardından Kur'an'da, Hz. İsa hakkında "Allah'ın kelimesi" denildiği ve Allah'ın kelimesinin/kelamının kadim/ezelî olması durumunda Hz. İsa'nın da ezelî olacağını düşündüklerinden, kadim bir kelam sıfatın varlığını inkâr ettiler. Nitekim halife Me'mum, Bağdat polis Müdürü İshak b. İbrahim'e yazdığı mektubunda şöyle demiştir: "İnsanlar, Kur'an gayr-i mahlûktur inancına sahip olmakla Hıristiyanların, Meryem oğlu İsa hakkındaki 'O, mahlûk değildir, çünkü O, Allah'ın kelimesidir' görüşlerine katılmışlardır."[155]

Wolfson, Mutezillerin ilahî sıfatları inkâr etmesinin arka planında Hıristiyan Rafızîleri olarak isimlendirdiği Sabellianlar ve Arianlıların(Arusçular) olduğunu söyler. Bu iki mezhebin, Ortodoks Hıristiyan inancı haline gelen teslis inancının ikinci ve üçüncü şahıslarının gerçekliğine veya ezelîliğine karşı çıktıklarını, onların, Oğul'u tamamen Tanrı ile özdeşleştirerek ve Tanrı ile Oğul arasındaki farkı sadece isimlerdeki bir farka indirgeyerek Oğul'a ait bir gerçekliği inkâr ettiklerini ve bu iki Hıristiyan Rafızîllerinin Müslümanlarca bilindiğini belirtir. Ona göre, Sabellianism ve Arianism'e teslisin ikinci ve üçüncü şahıslarının gerçekliğini yahut ezelîliğini inkâr ettiren, Tanrı'nın mutlak birliği hakkındaki ısrarıdır ki, bu anlayışla Mutezile de sıfatların gerçekliğini ve ezelîliğini inkâr etmiştir. Bununla beraber sıfatlar hakkındaki katı anlayışlarında Mutezile'nin görüşü Arianism'den ziyade Sabellianism'in sıfat anlayışına mutabıktır. Çünkü Sabellanism'de sıfatlar genellikle Tanrı'dan ayrı, yaratılmış gerçek şeyler olarak değil, Yalnızca Tanrı'nın isimleri olarak anlaşılmıştır.[156]

Wolfson'un, Mutezile'nin sıfatlar hakkındaki görüşlerinin kaynağının Sabellianism olduğuna dair düşüncesini ihtiyatla karşılıyoruz. Bununla beraber İlahî

---

[153] Wolfson, **Kelam Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelamı**, s.95.
[154] Bkz. Şehristanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c.1, s.60.
[155] İrfan Abdulhamid, **İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları**, çev. M. Saim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul, 1994, s.239.
[156] Wolfson, **Kelam Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelamı**, s.102-103.

sıfatlar probleminin Hıristiyanlarla olan ilişkiler neticesinde ortaya çıktığını da kabul ediyoruz. Özellikle Suriye'nin fethinden sonra İslam âlimleri ile Hıristiyan din adamları arasında dinî konularda amansız tartışmaların yapıldığını daha önce belirtmiştik. Bu tartışmalar neticesinde her iki tarafın da birbirinden etkilenmeleri veya bazı konularda hemfikir olmaları mümkündür. Nitekim Zühdi Carullah bazı konularda Mutezile'nin görüşlerinin Yuhanna ed-Dımeşkî'nin görüşleriyle paralellik arz ettiğini, bunun sebebin de Mutezilî âlimlerin Yuhanna'nın öğrencisi Ebu Kurra ile yaptıkları tartışmalardan kaynaklandığını belirtmiştir.[157] Zühdi Carullah'ın bu tespitini önemli bulduğumuz için, Mutezile ile Yuhanna'nın görüşlerinin benzeştiği noktaları buraya aktarmakta fayda görüyoruz.

1-Yuhanna'ya göre Allah hayrdır ve her hayrın kaynağıdır. Fazilet (İyilik) onun tarafından hibe edilmiştir ki, insan onunla hayr fiilî işlemeye kadir olur. Eğer ilahî inayet olmasa idi, kimse asla iyi bir fiilî işlemeye güç yetiremezdi. Allah Teâlâ hayr olduğu için insanı da yokluktan çıkarıp hayr yapma konusunda kendisine ortak kıldı. Mutezile de Allah'ın hayr olduğu konusunda Yuhanna'nın görüşüne benzer bir görüş benimsemiştir. Mutezile de Allah'ın şerrin yaratıcısı olmadığını ancak iyi olanı yarattığını söylemişlerdir.

2-Yuhanna, Allah'ın vücuda getirdiği her şeyi kendisi için salah olan şekliyle düzenlediği görüşünü savunmuştur. Bu görüş, Mutezile'nin salah-aslah meselesi hakkındaki görüşüyle paralellik arz etmektedir. Çünkü Mutezile, Allah'ın kulları için ancak salahı yarattığını söylemiştir.

3-Yuhanna, Allah'ın ezelî sıfatını nefyetmiş ve bunun için şöyle delil getirmiştir: "şüphesiz biz hakkıyla Allah'ı tarif edemeyiz ve tabiatını tam olarak idrak edemeyiz. Çünkü (insan) tabiatının, kendisinin üstünde olan bir şeyi anlaması mümkün değildir. Yine Allah Teâlâ kendi cevherini bize muttali kılmamıştır. Kendisini tanıma ve idrak etme iznini de bize vermemiştir. Kıdem, hayat, sem', basar, gibi sıfatları Allah'a verenler hata etmişlerdir. Çünkü bu sıfatlar terkibi gerektirir ki, o halde Allah çeşitli unsurlardan mürekkeb hale gelir. Bu da Allah için

[157] Zühdi, **el-Mutezile**, s.31.

caiz değildir. Çünkü kendisi mürekkeb değildir. Eğer bizler bu tür sıfatları ona ıtlak edersek, bu sıfatların onun cevherine bütünüyle delalet etmediğini bilmemiz gereklidir. Belki bu sıfatlar sadece onun tabiatına tabi olurlar ve onunla has olurlar. Buna karşılık bizim sürekli olarak O'nun selbi sıfatlarını zikretmemiz gerekir. Çünkü biz "ondan evvel kimse yok" dediğimizde bunun anlamı "Allah'ın gayri mahlûk olduğu" ya da "fena bulmaya kabil olmadığıdır." "O hayrdır" dediğimizde bunun anlamı "O şerri işlemezdir." İsimlerine gelince şüphesiz ki, hakkıyla bilemediğimiz Allah'ın cevherine bir isim vermemiz uygun değildir. Biz Allah'a bazı isimler versek de, hakikatte bu isimler onun isimleri olmaz." Mutezile'nin sıfatlar hakkındaki görüşü ise, sıfatların müstakil varlıkların olmadığı, onların ilahî zatla aynı olduğudur.

4-Yuhanna, teşbih ve tecsim meselesi hakkında da şöyle der: "Kitab-ı Mukaddeste teşbih ve tecsimi andıran birçok kelime varid olmuştur. İnsanlar da Allah hakkındaki konuşmalarında teşbih ve tecsimi teyit eden ibareler kullanmaktadırlar. Çünkü insanlar günlük hayatlarında bu tür ifadeleri kullanmaya alışmışlardır. Bizler ister Kitab-ı Mukaddes'te isterse herhangi başka bir kitapta Allah hakkında teşbih ve tecsimi uyandıran ibareler gördüğümüzde onları mecaz veya rumuz olarak değerlendirmeli, Allah'ı insanlara tanıtan bir araç olarak onlara bakmalı ve onları te'vil etmeliyiz. Şüphesiz ki, "Allah'ın ağzı" O'nun iradesidir. Çünkü bizler lisanımızla irademizi açıklarız. Sem'i ise, duaları kabule hazır olmasıdır. Gözü de, her şeyi bilen ve her şeyi murakabe eden kudretinden başka bir şey değildir." Mutezile'nin de bu konudaki görüşü hemen hemen aynıdır. Onlar da teşbih ve tecsimi andıran ayetleri te'vil ettiler, hadisleri de ya inkâr ettiler, ya da te'vil ettiler.

5-Yuhanna, irade hürriyetini savunan ve farklı bir kader anlayışına sahip olan biriydi. Ona göre, insan fiillerinin hepsi Allah'ın kaza ve kudreti altında değildi. Bu konuda O, şöyle demiştir: "Şüphesiz ki, biz insanın iki türlü fiilîni birbirinden ayırt edebiliriz. Birincisi, insana arız olan cebri fiillerdir ki, bunlar da doğmak, büyümek, yemek yemek ve uyumak gibi ya harici bir baskıdan dolayı zorlayıcı olurlar, ya da insan iradesi olmaksızın hataen insana arız olurlar. Örneğin ava giden bir adamın attığı okun yanlışlıkla bir kişiye isabet edip onu öldürmesi gibi. İkincisi ise, insanın istemesi, ihtiyarı ve düşünmesinden sonra yaptığı ihtiyarî fiillerdir. Kendisi bu fiilleri niçin yaptığını bilir, onlardan bir netice elde edeceğini umar ve yaptığı bu fiilden sonra fiilin kendisine bir menfaat ve lezzet vereceğini bekler. İşte Övme (medh) ve yerme (zemm) bu fiiller üzerine müstahak olur. Cebrî fiiller Allah'ın kazası ve kudretiyledir. İhtiyarî fiiller ise insan hür iradesi ve ihtiyarıyla onları yapar. Kendisi o fiilleri yapmaya veya yapmamaya kadirdir. Çünkü kudret

bir işi yapıp yapmama gücüne sahip olduğunda ancak tam kudret olur, ya da iki şeyden birini tercih edip etmeme noktasında belli olur." Mutezile de insanın fiilleri konusunda ilahî takdiri kabul etmemiş, insana sınırsız bir irade vermiş ve insanın istitaa sahibi olduğunu ve bu istitaanın fiilden önce olduğunu savunmuştur.

6-Yuhanna'nın nazarında kader icbarî fiillere hastır. Çünkü bu fiiller Allah'ın yaratması ve takdiriyledir. İhtiyarî fiillere gelince, Allah Teâlâ onları gerçekleşme anından önce bilir. Zulmün Allah'a nisbet edilmesi akıllıca bir şey değildir. Allah Teâlâ şerri istemez. Bununla beraber insanları hayr yapmaya da zorlamaz. İnsan iyilik yapma ve Allah'a itaat etmede veya sapıtıp şeytana uymada tam bir hürriyete sahiptir.[158] Mutezile'nin de gerek kader gerekse hidayet ve delalet hakkındaki görüşleri hemen hemen aynıdır.

Buraya kadar zikrettiğimiz tüm bu bilgiler ilahî sıfatlar probleminin aslında Hıristiyanlar arasında yüzyıllardır var olan ve tartışılan bir problem olduğunu, Müslümanların fetihlerle birlikte Hıristiyanlarla olan sosyal ve kültürel ilişkilerinden sonra İslam dünyasına girdiğini ortaya koymak içindi. Ancak bu düşünceyi kabul etmeyen, gerek batılı gerekse Müslüman ilim adamları da mevcuttur. Watt, Tritton ve İrfan Abdulhamid gibi ilim adamları sıfatlar meselesinin zuhurunun, İslamda itikadî konularda aklî tefekkürün gelişmesinin neden olduğunu, yabancı kültürlerin tesirinin, meselenin ortaya çıkmasından ziyade, gelişmesi ve derinleşmesi noktasında etkili olduğunu savunmuşlardır. Onların da bu mesele hakkındaki sözlerini buraya aktararak konumuzu bitiyoruz.

Tritton: "İlahî sıfatlarla ilgili görüşün bir kaynağı, Allah'ın zikredilmesine ek olarak hâkim, kadir gibi isimleri Kur'an'ın kullanmış olması olabilir. Bu da Arapların Şiîr geleneğine kadar gidip dayanabilir. Hıristiyanlar bir sıfatlar sistemi meydana getirmiştiler. Her iki dinde de Allah fikri birbirine çok benzediği için sıfatlar listesinin geniş bir şekilde birbirine uyması şaşırtıcı değildir. Yuhanna ed-Dımeşkî onların tabiat bakımından Allah'a ait olduğunu ve başka yerden alınmadığını söylerken Allah'ın gayrı olmadığı şeklindeki Müslümanların görüşüne öncülük yapmıştır."[159]

---

[158] Mutezile ile Yuhanna'nın görüşlerinin benzerliği için bkz. Zühdi, **el-Mutezile**, s.26-31.
[159] Tritton, **İslam Kelamı**, s.60.

Watt: "Sıfatlar meselesi İslam düşüncesinin ana akımı tarafından, Kur'an'ın Allah'ın sözü olarak kabul edilmesi ve her ne kadar açık bir biçimde bir çeşit ayrı varlığı olsa da O'nun ezelîliğini paylaştığı görüşünün benimsenmesi olgusundan kaynaklanmıştır."[160]

İrfan Abdulhamid: "Problem Kur'an'da varid olan haberi sıfatların lâfzî manalarına temessük etmenin ortaya çıkardığı direkt İslami bir tesirle zuhur etmiştir. Bu sıfatların mecaza değil de hakikat manalarına hamledilmesi, problemin dili ile ilgili şeklinin zuhuruna ve felsefî bir mana kazanarak özel ıstılahı ifadesiyle "vücûdî şekil" almasına sebep olmuştur."[161]

2.5. İslam Düşüncesinde Sıfatların Nefyi

2.5.1. Ca'd b. Dirhem (v.742)

İbni Dirhem olarak da tanınır. Ca'd, Ben-i Mervan'ın mevalisinden olup hayatının ilk dönemleri hakkında kesin bir bilgi yoktur.[162] Horasanlı veya Harranlı olduğu yönünde rivayetler mevcuttur.[163] Sahabe döneminin son zamanlarında uzun sure Şam'da yaşadığı dikkate alınarak Tabiin neslinden kabul edilmiştir.[164] Emevî halifelerinden Mervan b.Muhammed ve oğlunun hocalığını yapmıştır. Hatta bundan dolayı Mervan'a "Mervanu'l-Ca'dî" denilmiştir.[165]

Ca'd, Şam'da Kur'an'ın mahlûk olduğu fikrini ortaya atınca Halife Hişam b. Abdulmelik'e şikâyet edildi. Hakkında yakalanma kararı çıkınca Şam'dan kaçarak Kufe'ye gitti. Kufe'de kaldığı sırada Cehm b. Safvan'la karşılaştı ve ilahî sıfatlar konusundaki düşüncelerini ona aktardı.[166] Irak valisi Halid b. Abdullah el-Kasrî, Ca'd'ı tutuklayıp hapse attı. Halifeden, Ca'd'in öldürülmesi emrini alınca da bir

---

[160] W. Montgomery Watt, **Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık**, çev. Turan Koç, İz Yayıncılık, III. Baskı, İstanbul, 2012, s.89.

[161] Abdulhamit, **İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları**, trc., s.242.

[162] Mustafa Öz, "Ca'd b. Dirhem" **DİA**, İsam Yayınları, İstanbul, 1992, c.6, s.542; İbn Nebate, Cemaluddin el-Mısrî, **Serhu'l-Uyun Fi Şerhi Risaleti İbn Zeydun**, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire ts., s.293.

[163] İbn Kesir, **el-Bidaye ve'n-Nihaye**, c.13, s.147; Zehebî, **Tarihu'l-İslam ve Vefayatu'l-Meşahiri ve'l-A'lam**, thk. Ömer Abdusselam Tedmurî, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1990; c.7, s.337; Ali Sami Neşşar, **İslamda Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul, 1999, c.1, s.89.

[164] Öz,"Ca'd b. Dirhem", c.6, s.542-543; Zehebî, **Mizanu'l-İ'tidal Fi Nakdi'r-Rical**, c.2, s.125.

[165] İbn Nedim, Muhammed b. İshak, **el-Fhirist,** el-Matbaatu'r-Rahmaniyye, Kahire, 1348, s.401; Mesudî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyn, **Murucu'z-Zeheb ve Meadinu'l-Cevher**, Daru'l-Marife, Beyrut, 2005, c.3, s.222.

[166] İbn Nebate, **Serhu'l-Uyun Fi Şerhi Risaleti İbn Zeydun**, s.293,

kurban bayramı sabahı halka bayram namazını kıldırdı ve hutbesinin sonunda "Haydi herkes kurbanını kesmek için dağılıp gitsin. Allah sizin de benim de kurbanını kabul etsin. Ben bugün Ca'd b. Dirhem'i kurban etmek istiyorum. Ca'd, 'Allah Musa ile konuşmadı, İbrahim'i de dost edinmedi' diyor. Allah Ca'd'ın söylediklerinden münezzehtir" dedikten sonra minberden indi ve Ca'd'ın kafasını keserek kopardı.[167]

Ca'd b. Dirhem, İslam dünyasında Allah'ın sıfatlarını ilk olarak nefyeden kişi olarak bilinir. Ayrıca Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü de savunmuştur. Cehm b. Safvan, bu görüşü ondan almıştır.[168] Kaynaklar ilk kez onun Allah'ın sıfatları konusunda "ta'til" fikrini ileri sürdüğünü, ilahî sıfatları nefyettiği ve Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylediği hususunda görüş birliğine varmışlardır.[169] Ca'd'ın, Kur'an'ın yaratılmış olduğu düşüncesini kimden aldığı yahut hangi yabancı kültürden etkilendiği konusunda İbni Nebate şöyle demektedir: "Ca'd, bu fikri Eban b. Sem'an'dan o da Yahudi asıllı Talut b. Asam'dan almıştır ki, Talut, Hz. Peygambere sihir yapan kişidir. Talut kendisi zındık olup Kur'an'ın yaratılmış olduğunu söylüyordu."[170] Muhammed Ebu Zehra da İbni Nebate'nin düşüncesini kabul ederek şöyle demiştir: "Talut, Hz. Peygamber zamanında hayattaydı, sahabe ve tabiin dönemini de gördü. Talut, zehrini kusmak için fitne döneminde büyük bir fırsat buldu ve nifak tohumlarını saçtı."[171]

İbni Kesir, Zehebî, İbni Nebate, İbni Nedim gibi İslam âlimleri Ca'd'ı sapkın ve zındık olarak nitelemiş onun Yahudilik veya Maniheizm kültüründen etkilenmiş olduğunu belirtmişlerdir.[172] Cehm b. Safvan Vasıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd gibi kimseler ise onun İslam'ı, Yahudi ve Maniheizm'in etkisinden arındırmak istediğini

---

[167] İbn Kesir, **el-Bidaye ve'n-Nihaye**, c.13, s.148; İbnu'l-Esir, **el-Kamil Fi't-Tarih**, c.4, s.466; İbn Nebate, **Serhu'l-Uyun Fi Şerhi Risaleti İbn Zeydun**, s.294.

[168] Zehebî, **Tarihu'l-İslam**, c.7, s.337; İbn Teymiyye, Şeyhu'l-İslam Takiyuddin Ahmed b. Abdulhalim, **Mecmuu'l-Fetava**, cem' ve tertib Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Mucemmii'l-Melik Fahd Li't-Tebaati'l-Mushafi'l-Şerif, Suudi Arabistan, 2004, c.8, s.228.

[169] Bkz. Neşşar, **İslamda Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, trc., c.1 s.91.

[170] İbn Nebate, **Serhu'l-Uyun Fi Şerhi Risaleti İbn Zeydun**, s.293; Aynı düşünceyi Muhammed Abduh da dile getirmiştir. Bkz. Abduh, Muhammed, Abdulhalim, Tarık, el-**Mu'tezile Beyne'l-Kadim ve'l-Hadis**, Daru'l-Erkam, Mısır, 1987, s.102.

[171] Muhammed Ebu Zehra, **İslamda Siyasî İtikadî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi**, çev. Abdulkadir Şener, Hisar Yayınevi, ts., s.148.

[172] İbn Kesir, **el-Bidaye ve'n-Nihaye**, c.13, s.148; Zehebî, **Mizanu'l-İ'tidal Fi Nakdi'r-Rical,** c.2, s.125; İbn Nebate, **Serhu'l-Uyun Fi Şerhi Risaleti İbn Zeydun**, s.293; İbn Nedim, **el-Fhirist**, s.401.

söylemişlerdir.[173] Ali Sami en-Neşşar da Ca'd'ın Yahudilerin arasında yaşadığını kabul etmekle beraber söylediklerinin zahirî manalarıyla anlaşılmaması gerektiğini, Ca'd'ın, "Allah Musa ile konuşmadı" derken Yahudilerin, Allah'ın Hz. Musa'ya cismanî bir şekilde tecelli etmiş olduğu ve onunla maddî kelamla konuşmuş olduğu düşüncesini reddetmek istediğini belirtmiştir.[174]

Ca'd b. Dirhem'in ilahî sıfatları neden nefyettiği ve Kur'an'a neden mahlûk dediği hakkında kaynaklarda kesin bir bilgiye rastlanmamaktadır. Ancak onun savunduğu bu görüşler kendisinden sonra gelen Cehmiyye ve Mutezile âlimlerini etkilemiş ve yüzyıllar boyunca İslam dünyasında üzerinde uzun uzun tartışmaların yapılmasına sebep olmuştur.

Sonuç olarak Ca'd b. Dirhem'in görüşleri kaynaklarda dört noktada toplanmaktadır:

1-Âlem cevherler ve arazlardan meydana gelmiştir. Bunlar hadis olduğundan dolayı âlem de hadistir.

2- Allah Teâlâ'nın zatı dışında kadim olan sıfatları yoktur. Eğer sıfatlar kadim olsaydı o zaman da tevhid ilkesi ortadan kalkardı. Allah'ın yaratıklara benzemesi düşünülemeyeceğine göre naslarda geçen "yed", "ayn", "vech" gibi kavramların teşbih ve tecsime götüren farklı anlamları olmalıdır. Bu sebeple bu tür ayetlerin yorumlanması gerekir. Allah'ın Hz. Musa ile konuşması beşeri anlamda değildir.

3-Kur'an kadim değil, hadistir.

4-Kullar fiil işleme gücüne sahiptirler. Bu güçle kendi fiillerini kendileri meydana getirirler.[175]

---

[173] Bkz. İhsan Eliaçık, **İslamın Yenilikçileri**, Medcezir Yayınları, III. Baskı, İstanbul, 2001, s.142.
[174] Neşşar, **İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu**, trc., c.1, s.92.
[175] Öz, "Ca'd b. Dirhem", c.6, s.542; Eliaçık, **İslamın Yenilikçileri**, s.142.

2.5.2. Cehm b. Safvan (v.745-746)

Ebu Mahrez künyesiyle anılan Cehm b. Safvan aslen Semerkandlı olup Rasib oğullarının azatlı kölesiydi.[176] Bir müddet Tirmiz'de kaldıktan sonra oradan Kufe'ye geldi. Kufe'deyken Ca'd b. Dirhem'le tanıştı, onunla fikir alışverişinde bulundu ve Ca'd'ın ilahî sıfatlar ve Halku'l-Kur'an gibi kelamî meseleler hakkındaki görüşlerini benimsedi.[177] Tirmiz'e döndükten sonra burada fikirlerini yaymaya başladı. Daha sonra meşhur müfessir Mukatil b. Süleyman'ın yaşadığı Belh şehrine gitti. Bir sure Mukatil'in bulunduğu mescide gidip arkasında namaz kıldı ve onunla kelamî konularda tartışmalara girdi. Bu tartışmalar ikisinin de arasının bozulmasına sebep oldu. Öyle ki, ikisi de kendi görüşlerinin doğruluğunu ispatlamak ve diğerinin görüşünü çürütmek için kitaplar getirip ortaya koyuyorlardı.[178] Birbirlerine *"er-Red ala…"* diye başlayan risaleler yazan Cehm ve Mukatil'in tartıştıkları konular daha çok Allah hakkındaydı. Mukatil alabildiğince teşbihçi, Cehm de buna karşı alabildiğince tenzihçiydi. Mukatil, Cehm'i Allah'ı sıfatlarından soyutlayıp bir hiç haline getirmek ve yokluğa ibadet etmekle itham ediyor buna karşılık Cehm de Mukatil'i Allah'a ezelî sıfatları isnad edip somutlaştırmakla, yaratılmışlara benzetmekle suçluyordu.[179] Mukatil b. Süleyman meşhur bir tefsir âlimiydi ancak itikadî açıdan Müşebbihe idi. Zehebî'nin kaydettiğine göre Ebu Hanife onun hakkında "Cehm teşbihi o kadar nefy etti ki, Allah bir şey değil demeye kadar götürdü. Mukatil ise ispat konusunda o kadar ifrata girdi ki, Allah'ı yaratıklarına benzetti"[180] demiştir.

Cehm b. Safvan zeki, edip ve cedelci bir karaktere sahipti. Kufe, Belh ve Tirmiz'de bulunduğu sıralarda farklı kişilerle fikir alışverişinde bulunmuş ve onların fikirlerinden etkilenmiştir. Nitekim Kufe'de Ca'd b. Dirhemle karşılaşmış ilahî sıfatlar ve Halku'l-Kur'an gibi konularda onun tesiri altında kalmıştır. Yine Tirmiz'de Hafs b. Sâlim ile kelamî konularda tartışmış ve ondan etkilenmiştir. Ebu

---

[176] Askalanî, **Lisanu'l-Mizan**, c.2, s.500-501; Zehebî, **Mizanu'l-İ'tidal Fi Nakdi'r-Rical,** c. 2, s.159.
[177] Dımeşkî, Cemaleddin Kasimî, **Tarihu'l-Cehmiyye ve'l-Mutezile**, Muessesetu'r-Risale, Beyrut, 1979, s.10; Zehebî, **Tarihu'l-İslam**, c.7, s.337.
[178] Zehebî, **Mizanu'l-İ'tidal Fi Nakdi'r-Rical,** c.6, s.505; Kasimî, **Tarihu'l-Cehmiyye ve'l-Mutezile**, s.11; Neşşar, **İslamda Felsefî Düşüncenin Doğuşu,** trc., c.1, s.94.
[179] Eliaçık, **İslamın Yenilikçileri**, s.159.
[180] Bkz. Zehebî, **Mizanu'l-İ'tidal Fi Nakdi'r-Rical,** c.6, s.505.

Hanife'nin yanı sıra Vasıl b. Ata ile de fikir alışverişinde bulunduğu, Vasıl'ın talebeleriyle münakaşalar yaptığı ve Mukatil b. Süleyman'la tartışmalara girdiği kaynaklarda geçmektedir.[181] Ayrıca Cehm'in Hint felsefesine bağlı Sümenilerle yaptığı münazaralardan etkilendiği, Sümenilerin Cehm'i şüpheye düşürdükleri, bunun sonucunda Cehm'in, Allah'ın varlığı konusunda aklının karıştığı ve 'ben tanımağım bir varlığa namaz kılmam' deyip kırk gün namaz kılmadığı, belirtilmiştir.[182] Ancak Neşşar, bu tür görüşlerin onun mezhebine muhalif olanlar tarafından çıkartıldığını söylemektedir. Ona göre Cehm b. Sefvan Müslüman bir düşünürdü. İbn Süreyc ile birlikte insanları Kitap ve Sünnete davet etmeye çalıştı. Çünkü o, İslam'ın *emr-i bil-maruf nehy anil-münker* prensibine gönülden inanmaktaydı.[183]

İbu'l-Murtaza da Sümenilerden bir grubun gelip Cehm'e "Allah beş duyu organın verdiği bilginin dışında mıdır?" sorusunu yönelttiğini Cehm'in "hayır" cevabını vermesi üzerine onların ikinci olarak "öyleyse beş duyu organların hangisiyle Mabudunu tanıdığını bize söyleyebilir misin" sorusunu yönelttiğini, Cehm, tekrar "hayır" demesi üzerine onların: "o halde senin Mabudun meçhuldür" dediklerini, bunun üzerine Cehm'in sustuğunu ve bu soruları Vasıl'a yazarak cevabını ondan aldığını zikretmiştir.[184]

Cehm ile Mukatil b. Süleyman'ın arası bozulunca Belh'ten ayrılıp Tirmiz'e gitti. Haris b. Süreyc onu Emevilere karşı giriştiği ayaklanmada kendisine katılmaya davet edince davetini kabul edip Emevilere karşı savaşa katıldı. Cehm aynı zamanda

---

[181] Şerafeddin Gölcük, "Cehm b. Safvan", **DİA**, İsam Yayınları, İstanbul, 1993, c.7, s.234.

[182] Yasir Kadi, **Makalatu'l-Cehm b. Safvan ve Eseruha fi'l-Fireki'l-İslamiyye**, Edvau's-Selef, Riyad, 2005, c.1, s.83; Mehmet Kubat, **Malatî ve Kelamî Görüşleri**, TDV. Yayınları, Ankara, 2010, s.92.

[183] Neşşar, **İslamda felsefî Düşüncenin Doğuşu**, trc., c.1, s.96. Cemaleddin Kasimî, Cehm ve Haris'in insanları Kur'an ve Sünnetin ahkâmıyla amel etmeye, Emevi istibdadına karşı direnmeye ve halifelik işini Şûra'ya bırakmaya çağırdığını belirtmiştir. Bkz. Kasimî, **Tarihu'l-Cehmiyye ve'l-Mutezile**, s.12.

[184] Murtaza, Ahmed b. Yahya, **Kitabu'l-Münye ve'l-Emel, Fi Şerhi Kitabi'l-Milel ve'n-Nihal**, 21, Matbaatu Daireti'l-Maarif, Lahore, 1902, s.21; **Kitabu Tabakati'l-Mutezile**, II. Baskı, Beyrut, 1987, s.34.

Haris b. Süreyc'in kâtipliğini de yapıyordu. Haris ve Cehm Hicri 128 senesinde Emevilere karşı girdikleri bu savaşta öldürüldüler.[185]

Cehm b. Safvan, Tabiin döneminde yaşamasına rağmen hadis rivayet etmemiştir. Diğer dini ilimlerde de derin bilgisi olmamasına rağmen zeki ve ilgi çekici bir hatip olması hasebiyle akaid sahasında ilk defa ortaya attığı fikirlerle dikkatleri üzerine çekmiştir. Nitekim fikrilerini reddetmek için müstakil eserlerin yazılması bunu göstermektedir.[186] İbni Hacer ve Zehebî de bu durumu "Tabiinin küçüklerinden olmasına rağmen hiçbir şey rivayet etmemiştir, sadece büyük bir kötülük tohumunu ekmiştir"[187] şeklinde ifade etmişlerdir.

Cehm b. Safvan, geride herhangi bir kitap bırakmadığı için görüşlerini ondan en doğru şekliyle öğrenme şansına sahip değiliz. Ancak bu olumsuz duruma rağmen özellikle akaid sahasındaki düşüncelerini kelam kitapları, mezhepler tarihi kitapları ve kendisine yazılan reddiye türü eserlerden bolca bulabilmemiz mümkündür.

Kaynaklarda geçen Cehm'in, Kelam ilminin konusuna giren görüşleri şu şekildedir: Allah Teâlâ yaratıkların hiçbirine benzemez.*"O'nun benzeri hiçbir şey yoktur"*[188] ayeti Allah Teâlâ'nın mahlûkatından hiçbir şeye benzemediğini haber vermektedir. Bundan dolayı Allah mahlûkatın vasıflandığı sıfatlarla vasıflanamaz.[189] O'nun, yaratıkların sıfatlarıyla vasıflanması teşbihi gerektirir ki, Allah için bu caiz değildir. Allah'ı hayy, âlim, semi' gibi sıfatlarla nitelemek doğru değildir. Ancak kadir, halık ve fail sıfatlarıyla nitelenebilir. Çünkü yaratıklarının hiçbirisi bu sıfatlarla nitelenemez.[190] Allah sadece zattır. Şey değildir. O'na şey denilmez.

---

[185] Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, **Tarihu't-Taberi Tarihu'l-Rusul ve'l-Müluk**, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Daru'l-Maarif, II. Baskı, Mısır, ts, c.7, s.333.

[186] Gölcük, "Cehm b. Safvan", c.7, s.234; Cehm b. Safvan'ın görüşlerine reddiye için yazılan müstakil eserlerden bazıları şunlardır. Ahmed İbn Hanbel, **er-Redd ala'l-Cehmiyye ve'z-Zenadika**, Said b. Osman ed-Darimî, **er-Redd ala'l-Cehmiyye**, İbn Ebi Hatim er-Razî, **er-Redd Ala'l-Cehmiyye**, İbn Kayyim el-Cevziyye, **İctimau'l-Cuyuşi'l-İslamiyye Ala Gazvi'l-Mu'attıla ve'l-Cehmiyye.**

[187] Askalanî, **Lisanu'l-Mizan**, c.2, s.500-501; Zehebî, **Mizanu'l-İ'tidal Fi Nakdi'r-Rical,** c.2, s.159.

[188] Şura, 42/11.

[189] İbn Hanbel, **er-Redd Ala'l-Cehmiyye ve'z-Zenadıka**, s.96-97.

[190] Şehristanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c.1, s.98; Bağdadî, Ebu Mansur Abdulkahir, **el-Farku Beyne'l-Firak, Mezhebler Arasındaki Farklar**, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, TDV. Yayınları, Ankara, 1991, s.156.

Mahlûkatın isimlendirildiği bir isimle de isimlendirilemez.[191] Allah'ın ilmi kadim değil hadistir. Bundan dolayı bir varlığı yaratmadan önce onun hakkında bilgi sahibi değildir.[192] *"O Allah ki, gökte ve yerdedir"*[193] ayeti gereğince Allah Teâlâ sadece arşta değil her yerdedir.[194] Allah'ın kelam sıfatı yoktur. O, Musa ile konuşmamıştır.[195] O, ezelde konuşmadığı gibi şu anda ve gelecekte de konuşmaz.[196] Akıl ile nakil çatıştığı zaman akıl esas alınır.[197] *"Gözler onu idrak edemez, O gözleri idrak eder"*[198] ayeti Allah'ın dünyada da ahirette de görülemeyeceğini ortaya koymaktadır.[199] Cennet ve Cehennem ebedî değildir. Bir zaman sonra onlar da fena bulacaklardır.[200]

2.5.3. Vasıl b. Atâ (v.748)

Adı Vasıl b. Atâ, künyesi Ebu Huzeyfe'dir.[201] Miladî 699 senesinde Medine'de doğdu.[202] Beni Debbe, Beni Mahzum veya Beni Haşim'in kölesi olduğuna dair çeşitli rivayetler vardır.[203] Beni Haşim'e nisbet edilmesi onun

---

[191] İbn Teymiyye, Takiyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdulhalim, **Der'u't-Tearuzi'l-Aklî ve'n-Naklî**, Thk. Muhammed Reşad Salim, İdaretu's-Sikafeti ve'n-Neşri bi'l-Camieti, Suudi Arabistan, 1991, c.5, s.187.

[192] Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, **Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin İlk Dönem İslam Mezhebleri**, çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005, s.229; Şehristanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c.1, s.98.

[193] En'am, 6/3.

[194] İbn Hanbel, **er-Redd Ala'l-Cehmiyye ve'z-Zenadika**, s.95; Darimî, Osman b. Said, **er-Redd Ala'l-Cehmiyye**, Daru's-Selefiyye, Kuveyt, 1985, s.109-110,

[195] Malatî, b. Abdurrahman, **et-Tenbih ve'r-Redd Ala Ehli'l-Ehvai ve'l-Bid'a**, thk. ve tlk. Muhammed Zeynehm Muhammed Azeb, Mektebetu Medbulî, Kahire, 1992, s.96.

[196] İbn Hanbel, **er-Redd ala'l-Cehmiyye ve'z-Zenadika**, s.98; Kubat, **Malatî ve Kelamî Görüşleri**, s.93.

[197] İbn Kayyim el-Cevziyye ed-Dımeşkî, **Muhtasaru Savaiki'l-Mursele Ala'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., s.83.

[198] En'am, 6/103.

[199] Ebu Zehra, **İslamda Siyasî İtikadî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi**, trc., s.130; Kadi, **Makalatu'l-Cehm b. Safvan ve Eseruha fi'l-Fireki'l-İslamiyye**, c.1, s.518.

[200] Taftazanî, Saduddin Mesud b. Ömer, **Şerhu'l-Akaid Kelam İlmi ve İslam Akaidi**, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, IV. Baskı, İstanbul, 1999, s.259; Ebu Zehra, **İslamda Siyasî İtikadî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi**, trc., s.129.

[201] İbn Nedim, **el-Fihirist**, c.1, s.202; Muberred, Ebu'l-Abbas, Muhammed b. Yezid, **el-Kamil**, thk. Muhammed Ahmed Dalî, Muessesetu'r-Risale, Beyrut, 1997, c.3, s.1111,

[202] İbnu'l-Murtaza, **Kitabu Tabakati'l-Mutezile**, s.29; Askalanî, **Lisanu'l-Mizan**, c.8, s.370; Zehebî, **Mizanu'l-İ'tidal Fi Nakdi'r-Rical,** c.7, s.118.

[203] İbnu'l-Murtaza, **Kitabu Tabakati'l-Mutezile**, s.29; **el-Münye ve'l-Emel**, s.23; Taşköprüzade, **Miftahu's-Saade ve Misbahu's-Siyade Fi Mevduati'l-Ulum**, c.2, s.145.

Muhammed b. Hanefiyye'nin mevlası olduğu ihtimalini güçlendirmektedir.[204] Gazzal (dokumacı) lakabıyla anılması gerçekte gazzal olmasından dolayı değil, sadaka ve yardım vereceği fakir kadınları bulabilmek için dokumacılar çarşısına çok sık uğraması sebebiyledir.[205] Ailesi, çocukluğu ve gençliği hakkında kaynaklarda yeterli bilgi olmamakla beraber[206] çocukluğunu ve gençliğini Medine'de geçirdiği tahmin edilmektedir.[207]

Vasıl'ın yetiştiği dönemde Medine'de dünyadan ve siyasetten uzak duran bir topluluk vardı. Bunlar kendilerini ilme ve ibadete vermişlerdi. Muhammed b. Hanefiyye'nin açtığı medresede ilim öğreniyor ve tefekkür ediyorlardı. İşte Vasıl da bu insanlarla beraber bu medresede Ebu Haşim Abdullah b. Muhammed b. Hanefiyye'den ders alarak yetişti.[208] Gulat-ı Şia'nın, Sebeiyye'nin, Keysaniyye'nin ve diğerlerinin görüşlerini bu medresede öğrendi. Bu mezhepler hakkındaki derin bilgisinden dolayı Kadı Abdulcabbar, onun hakkında: "Gulat-ı Şia'nın, Havaric'in, Zındıkların ve Dehriyye'nin, Mürcie ve diğerlerinin kelamını ve bunlara verilmiş cevapları ondan daha iyi bilen yoktu" demiştir.[209]

Vasıl, Medine'de ilim tahsilini bitirdikten sonra o dönemde birbiriyle çatışan medeniyetlerin, birbirine zıt görüşlerin merkezi durumunda olan Basra şehrine gitti.[210] Buradaki en büyük ilim medresesi unvanını alan Hasan el-Basrî'nin medresesine devam etti ve kendisinden fıkıh dersini aldı.[211] Murtekib-i Kebire meselesinde hocasıyla ayrı düşünce onun ilim halkasından ayrılıp sonradan kayınbiraderi olacak olan Amr b. Ubeyd'i (v.761) de yanına alarak mescidin bir köşesinde kendi halkasını kurdu ve ders vermeye başladı. Hasan el-Basrî'nin ilim

---

[204] Muhammed Aruçi, "Vasıl b. Atâ", **DİA**, İsam Yayınları, İstanbul, 2012, c.42, s.539; Neşşar, **İslamda Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, trc., c.2, s.172.

[205] Cahız, Ebu Osman Ömer, **el-Beyan ve't-Tebyin**, Mektebetu Hanci, VII. Baskı, Kahire, 1998, c.1, s.33; Muberred, **el-Kamil**, c.3, s.1111; İbn Nedim, **el-Fihirist**, c.1, s.202.

[206] Süleyman Şevaşî, **Vasıl b. Atâ ve Arauhu'l-Kelamiyye**, Daru'l-Arabiyyeti Li'l-Kitabi, Basım yeri yok,1993, s.30,

[207] Aruçi, "Vasıl b. Atâ", c.42, s.539.

[208] Neşşar, **İslamda Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, trc., c.2, s.172; Şevaşî, **Vasıl b. Atâ ve Arauhu'l-Kelamiyye**, s.35.

[209] Belhî, Ebu'l-Kasım, Kadî, Abdulcabbar, Cesemî, Hâkim, **Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakatu'l-Mutezile**, thk. Fuad Seyyid, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985, s.234.

[210] Neşşar, **İslamda Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, trc., c.2, s.172.

[211] Taşköprüzade, **Miftahu's-Saade ve Misbahu's-Siyade Fi Mevduati'l-Ulum**, c.2, s.145.

halkasından ayrıldığı için kendisine "ayrılanlar" anlamında Mutezile ismi verildi[212] Taşköprüzade Vasıl'ın itizal fikrini Medine'de daha Ebu Haşim'in talebesiyken ondan aldığını söyler. Hatta i'tizal düşüncesini ilk olarak ihdas eden kişinin Ebu Haşim Abdullah b. Muhammed Hanefiyye olduğunu ancak Vasıl'ın elinde ortaya çıkıp meşhurlaştığını belirtir.[213]

Basra'da hayatını fikri faaliyetlerle, itizal mezhebinin doktrinlerini tesis etmeyle, insanlara hutbeler verip onları kendi mezhebine taraftar yapmakla, Mani ve Sümeniyye zındıklarının tehlikelerini İslam'dan uzaklaştırmakla, Gulat-ı Şia'nın ve Havaricin fikirlerini çürütmekle geçiren Vasıl b. Ata 748 yılında Basra'da vefat etti.[214]

Vasıl b. Atâ insanları yanına toplamada, görüşlerini te'sis ve tanzim etmede çok başarılıydı. Hasan el-Basrî'den ayrıldıktan sonra kendi ilim halkasını kurdu ve birçok öğrenci yetiştirdi. Ardından öğrencilerinden heyetler oluşturdu ve onları Fas, Yemen, Horasan, Cezire ve Ermenistan gibi çeşitli şehirlere göndererek Mutezilî fikirlerinin oralarda yayılmasını sağladı.[215]

Kaynakların belirttiğine göre Vasıl'ın birçok kitabı vardır. Ancak bunların hiçbirisi günümüze kadar gelememiştir. Vasıl'ın Kelam ilminin kapsamına giren görüşleri Şehristanî tarafından dört maddede toplanmıştır.

Birincisi: İlahî sıfatların nefyi. Vasıl'ın Çağdaşı olan Cehm b. Safvan'ın Ca'd b. Dirhem'den öğrenmesiyle ortaya çıkmıştır. Vasıl b. Atâ da Öğrencisi Hafs b. Sâlim yoluyla Cehm'le irtibata geçmiştir. Yine Vasıl, Basra'da iken Cehm onunla mektuplaşmıştır. Hatta Cehm, Sümenîlerle yaptığı bir tartışmada çaresiz kalınca

---

[212] Şehristanî, **el-Milel ne'n-Nihal**, c.1, s.40-41; Bağdadî, **el-Farku Beyne'l-Firak**, trc., s.85; Gölcük, **Kelam Tarihi**, s.48; Henry Laust, **İslamda Ayrılıkçı Görüşler**, çev. E. Ruhi Fığlalı, Sabri Hizmetli, Pınar Yayınları, 1999, s.67; Mustafa Erdem, **Hasan el-Basrî ve Kelamî Görüşleri**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s.102-103.

[213] Taşköprüzade, **Miftahu's-Saade ve Misbahu's-Siyade Fi Mevduati'l-Ulum**, c.1, s.145; Işık, **Mutezilenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri**, s.51.

[214] Şevaşî, **Vasıl b. Atâ ve Arauhu'l-Kelamiyye**, s.85; Taşköprüzade, **Miftahu's-Saade ve Misbahu's-Siyade Fi Mevduati'l-Ulum**, c.2, s.145; İbn Nedim, **el-Fihirist**, c.1, s.202.

[215] Emin, **Duha'l-İslam**, c.3, s.92; İbnu'l-Murtaza, **el-Münye ve'l-Emel**, s.25; Bedevî, Abdurrahman, **Mezahibu'l-İslamin**, Daru'l-İlim, Beyrut, 1997, s.84; Laust, **İslamda Ayrılıkçı Görüşler**, s.67.

Vasıl'a mektup göndererek yardım istemiş, Vasıl'da mektubunda Sümenîlerin delillerini çürütmüştür.[216] Şehristanî, Vasıl'ın sıfatlar hakkında açık olan söz üzerine hüküm verdiğini, bunun da iki kadim ilahın mevcudiyetinin muhal olduğu ilkesine dayandığını, Mutezile'nin sonraki dönemlerde benimsediği gibi sıfatlar konusunun Vasıl zamanında daha tam olgunlaşmadığını söylemiştir.[217]

İkincisi: Kader meselesi. Bu meselede Vasıl, Mabed el-Cuhenî ve Gaylan ed-Dımeşkî'nin kader konusundaki görüşlerini almıştır. Allah Teâlâ'nın hikmet sahibi ve âlim olduğunu, bundan dolayı şer ve zulmün ona izafe edilemeyeceğini söylemiştir. Allah'ın irade ettiği şeyin hilafına emir vermesinin caiz olmadığını, kulun hayır ve şer, iman, küfür, taat ve masiyetin faili olduğunu, bunların Allah'a nisbetinin mecazî olduğunu belirtmiştir.[218]

Üçüncüsü: el-Menziletu beyne'l-menzileteyn. Vasıl'ın ilk olarak Hasan el-Basrî'nin meclisinde ortaya attığı bu görüş itizal hareketinin ilk ve en önemli görüşüydü.[219] Vasıl, büyük günah işleyen bir kimsenin ne Haricîlerin dediği gibi kâfir, ne de Murcie'nin dediği gibi mümin olduğunu, bu kimsenin büyük günah işlediği için ancak fasık olacağını savunmuştur. Bu durumda Vasıl'a göre fasık ne mümindir ne de kâfirdir ikisi arasında bir yerdedir.(el-Menziletu Beyne'l-Menzileteyn) Bu görüşünü temellendirmek için Vasıl şöyle demiştir: "Büyük günah işleyeni fısk ve fucurla isimlendirmede icma ettiniz. İcma ile belirttiğiniz gibi bu ismin ona verilmesi sahihtir. Kur'an'da kazf (iftira atma) ayetinde bu husus açıkla belirtilmiştir. *"İffetli kadınlara (zina suçu) atıp da sonra dört şahit getirmeyenlere de seksen değnek vurun ve onların şahitliklerini ebedî olarak kabul etmeyin. Onlar fasık olanlardır."*[220] Kur'an'ın başka ayetlerinde de bu durum vurgulanmıştır. Dolayısıyla büyük günah işleyenin bu isimle anılması vacib olmuştur. Büyük günah işleyene ad vermede ihtilaf içinde olan her fırkanın iddiasının kabul edilebilmesi için Kur'an ve

---

[216] Kadı Abdulcabbar, **Tabakatu'l-Mutezile**, s.25; Neşşar, **İslamda Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, trc., c.2, s.176.
[217] Şehristanî**, el-Milel ve'n-Nihal**, c.1, s.60; Muhammed Abid Cabirî, **İslamda Siyasal Akıl**, çev. Vecdi Akyüz, İnsan Yayınları İstanbul, 1997, s.637.
[218] Şehristanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c.1, s.60.
[219] Zühdi, **el-Mutezile**, s.20.
[220] Nur, 24/4

Sünnetten bir delil getirmesi zorunludur."[221] "İman iyi hasletlerden ibarettir. Bu iyi hasletler kimde toplanırsa ona mümin denilir ki, bu da bir medih(övgü) ismidir. Fasık ise onda iyi hasletler toplanmamıştır. Dolayısıyla medih (övgü) ismini hak etmemiştir. Bununla beraber inkârı mümkün olmayan şahadet ve diğer iyi ameller onda mevcut olduğu için mutlak anlamda ona kâfir veya mümin denilmez. Ancak fasık olan kişi bu dünyadan tebve etmeden giderse onun yeri ebedî olarak kalacağı cehennemdir. Çünkü ahirette ancak iki grup vardır. Cennette olanlar ve cehennemde olanlar. Fasıkın cehennemdeki azabı ise kâfire göre daha hafif olacaktır."[222]

Dördüncüsü: Cemel ve Sıffin savaşına katılanların durumu. Vasıl, Cemel ve Sıffin savaşlarına katılan iki gruptan birinin hatalı olduğunu söylemiştir. Ona göre, iki gruptan biri hatalıdır. Ancak hatalı olanın hangisi olduğunu biz bilemeyiz. Dolayısıyla onların işini Allah'a havale ediyoruz. Bununla beraber savaşa katıldıkları için en azından Hz. Ali, Aişe, Talha ve Zübeyr'in şahadetinin kabul edilmesi caiz değildir.[223] Vasıl'ın tanzim ettiği bu görüşler kendisinden sonra sistemli bir şekilde Mutezile mezhebinin temel prensipleri arasına girmiştir.

---

[221] Hayyat, Ebu'l-Hüseyn Abdurrahim b. Muhammed, **Kitabu'l-İntisar ve'r-Redd Ala İbn Ravendi'l-Mulhid**, Mektebetu Dari'l-Arabiyyeti, Li'l-Kitabi, II. Baskı, Beyrut, 1993, s.165; Neşşar, **İslamda Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, trc., c.2, s.176.

[222] Şehristanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c.1, s.63; Bedevî, **Mezahibu'l-İslamin**, s.86.

[223] Şehristanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c.1, s.63; Şevaşî, **Vasıl b. Atâ ve Arauhu'l-Kelamiyye**, s.289-290.

BİRİNCİ BÖLÜM
İLAHÎ SIFATLARIN KISIMLARI VE KELAM EKOLLERİN İLAHÎ SIFATLAR HAKKINDAKİ DÜŞÜNCELERİ

1.1. İLAHÎ SIFATLARIN TAKSİMİ

Kur'an'da ilahî sıfatlar zatî, sübutî veya fiilî olarak taksime tutulmaksızın genel olarak zikredilmiştir. Hz. Peygamber ve sahabe döneminde de ilahî sıfatlar Kur'an'da varid olduğu şekliyle anlaşılıp kabul edilerek hakikatleri ispat edilmiştir.[224] Bununla beraber ne Hz. Peygamber ne de sahabeden bir kimsenin böyle bir taksime gittiğine dair herhangi bir bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Öyleyse ilahî sıfatların ilk olarak zatî, fiilî şeklinde taksiminin yapılması tabiin döneminde olmuştur. Bu taksimi yapanların başında da Ebu Hanife gelmektedir. Ebu Hanife, *Fıkhu'l-Ekber* adlı eserinde şöyle demektedir: "Yüce Allah sayı yönüyle değil, ortağı olmaması yönüyle birdir. O, doğurmamış ve doğrulmamıştır. Ona hiçbir şey denk değildir. O, yaratıklarından hiçbirine benzemez. İsimleri, zatî ve fiilî sıfatlarıyla daima var olmuş ve var olacaktır. Allah'ın zatî sıfatları hayat, kudret, ilim, kelam, semi', basar ve iradedir. Fiilî sıfatları ise, tahlik (yaratma), tarzik (rızık verme), inşa (yapma), ibda'(örneksiz ya da yoktan yaratma) sun' (sanatla yaratma) ve diğer fiilî sıfatlarıdır"[225]

Ebu Hanife, ilahî sıfatları zatî ve fiilî olarak iki kısma ayırdıktan sonra haberî sıfatlar dediğimiz sıfatlar hakkında da görüşünü şu şekilde ifade etmiştir: "Yüce Allah'ın Kur'an-ı Kerim'de belirttiği üzere keyfiyetsiz olarak yed, vech ve nefs sıfatları vardır. Yine

---

[224] İbn Kayyım el-Cevziyye, **Muhtasaru Sevaiki'l-Muresele Ala'l-Cehmiyyeti ve'l-Muattıla**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts, s.17.

[225] Ebu Hanife, Nu'man b. Sabit, **İmam Azam'ın Beş Eseri, el-Fıkhu'l-Ekber**, çev. Mustafa, Öz, Kalem Yayıncılık, İstanbul, 1981, s.66.

gazabı, rızası, kazası ve kaderi O'nun keyfiyetsiz sıfatlarındandır. Gazabı azabıdır, rızası da sevabıdır denilmez,"[226] "Allah ihtiyaç duymaksızın ve istikrar olmaksızın arş üzerinde istiva etmiştir."[227]

Selef metodunun en büyük temsilcilerinden sayılan Ahmed b. Hanbel de sıfatların taksimini yapmıştır. Sıfatları sadece Peygamberin getirdiği vahiylerle (sem') bilinenler ve hem sem' hem de akıl yürüterek bilinenler diye ikiye ayırmış, birinci gruba semi', basar, vech, yed, yemin, istiva, gazap, rıza, nefs gibi sıfatları, ikinci gruba da hayat, ilim, kudret, irade ve kelam sıfatlarını koymuş, sıfatları zatî ve fiilî olarak iki grupta mütalaa etmiştir.[228]

Mutezile mezhebinden Kadı Abdulcabbar da ilahî sıfatları zatî ve fiilî olarak ikiye ayırmış, zatî sıfatların da zatî-selbî, kadim-hadis, sıfat-ı haliyye-iştikak yerine geçen sıfatlar şeklinde taksim edilebileceğini kaydetmiştir. O, sıfatlar konusunda gayretinin büyük bir kısmını Allah Teâlâ'nın sıfat-ı meani ile tavsif edilmesinin caiz olmadığını ispata ve bu konuda onlara karşı olanların ortaya koydukları aklî ve naklî delillerin çürütülmesine harcamıştır.[229]

Ehl-i Sünnetin iki büyük âlimi olan Eş'arî ve Maturidî, eserlerinde sıfatlar mevzusunu işlerken onları zatî ve fiilî olarak ele almışlardır. İmam Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*'de, Mutezilî Ka'bî'nin zatî ve fiilî sıfatlar hakkındaki düşüncelerinin tenkidi başlığı altında şöyle demiştir: "Ka'bî'nin konuyla ilgili sözlerinden biri de şudur 'hakikatte Allah'ın sıfatı yoktur, sadece O'nu vasıflandıranın nitelemesi veya O'na nisbet edenin adlandırması vardır' hâlbuki onu vasıflandıranlar ilim kudret ve fiille nitelendirdikleri sırada vasıflandırma açısından hiçbir ayrım söz konusu olmadan zatî ve fiilî niteleme gerçekleşmiş olur. Şu da var ki, Allah realitede gerçek manasıyla alim, kadir ve halık diye nitelendirilmiştir. Binaenaleyh O'nun hakkında nitelendirme açısından ayrım yapmanın mantıkî bir temeli yoktur. Zaten zatî ve fiilî sıfatların mahiyeti eninde sonunda birleşilen bir noktaya dönmektedir"[230] İmam Eş'arî de *el-*

---

[226] Beyazizade, Ahmed b. Hasan, **Usulu'l-Münife Li İmam Ebi Hanife**, thk. İlyas Çelebi, MÜİFV. Yayınları, İstanbul, 1996, s.56.
[227] Ebu Hanife, **el-Vasıyye**, trc., s.74; Beyazizade, **Usulu'l-Münife Li İmam Ebi Hanife**, s.88.
[228] İlyas Çelebi, "Sıfat", **DİA**, İsam Yanınları, İstanbul, 2007, c.37, s.103.
[229] Kadı Abdulcabbar, **Şerhu'l-Usuli'l-Hamse**, s.151 vd; Çelebi, **İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcabbar**, Rağbet Yay. İstanbul, 2002, s. 244,
[230] Maturidî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, **Kitabu't-Tevhid Terccümesi**, çev. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, Ankara, 2002, s.65-66; Işık, **Maturidî'nin Kelam Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı**, s.81.

İbane'de kendi akide şeklini şöyle açıklamıştır : "Bizim inanç biçimimiz rabbimizin kitabına, nebimizin sünnetine, sahabe, tabiin ve hadis imamlarından rivayet edilen şeylere sarılmaktır. Biz Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini benimser, onun sözlerine muhalefet edenlere de muhalefet ederiz."[231] İmam Eş'arî'nin bu sözünden onun sıfatlar meselesi de dâhil olmak üzere itikadî konularda Ahmed b. Hanbel gibi düşündüğünü anlıyoruz. Nitekim kendisi *el-İbane'*de vech, istiva yed, ayn gibi sıfatları selef gibi keyfiyetsiz olarak kabul ettiğini açıklamıştır.[232] Eş'arî, eserlerinde İlahî sıfatları her ne kadar zatî ve fiilî olarak taksim etmese de sıfatlardan genel olarak bahsettiğinde zatî ve fiilî tabirlerini kullanmıştır. Örneğin el-Luma'da şöyle bir ifade kullanmıştır: "Bu delil hayat, kudret semi', basar ve diğer zatî sıfatlar gibi Allah'ın sıfatlarının tümüne delalet eder."[233]

Eş'arî'den sonra Bakillanî de Allah'ın sıfatlarını ikiye ayırmıştır. Zatî sıfatlar; âlim, kadir, hayy gibi sıfatlardır ki, bu sıfatların Allah'tan ayrı düşünülmesi imkânsızdır. Fiilî sıfatlar ise, adil, muhsin, mutefeddil, muhyi gibi sıfatlardır. Bunlar Allah'ın fiillerini ispat etmeye yönelik sıfatlardır ki, Allah Teâlâ, bu sıfatları yok iken de var idi.[234]

Cüveynî ise sıfatları nefsî ve manevî olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Nefsî sıfat; zat üzerinde zaid bir mana için olmaksızın, zata raci' olan her sübutî sıfattır.[235] Manevî sıfat ise; kendisiyle vasıflanan için sabit olan hükümler olup, mevsufla kaim olan bir illetle muallel olan sıfattır.[236] Bunu bir örnekle açıklarsak, mütehayyiz sıfatı, cevherin varlığı devam ettiği sürece onun için gerekli olan bir sıfat olup zatına zaid değildir. Dolayısıyla mütehayyiz sıfatı cevher için nefsî bir sıfat olmaktadır. Âlimin, âlim olması, âlimle kaim olan ilim sebebiyledir ki, bu da manevî sıfattır.[237]

---

[231] Eş'arî, Ebu'l-Hasan, **el-İbane An Usuli'd-Diyane**, thk. Abbas Sebbağ, Daru'n-Nefais, I. Baskı Beyrut, 1994, s.34,

[232]Bkz. Eş'arî, **el-İbane An Usuli'd-Diyane**, s.35-36.

[233] Eş'arî, **el-Luma' Fi'r-Red Ala Ehli'z-Zeyği ve'l-Bid'a**, tas. ve tlk. Hamude Gurabe, Mektebetu Müsined, London, s.20.

[234] Bakillanî, **Kitabu't-Temhid**, el-Mektebetu't-Şarkiyye, Beyrut, 1957, s.230; Güneş, **Akıl ve Nas**, s.198.

[235] Cüveynî, İmamu'l-Haremeyn, Abdulmelik b. Abdullah, **eş-Şamil, Fi Usuli'd-Din**, thk. Ali Sami en-Neşşar, Mektebetu Usul'd-Din, İskenderiye, 1969, s.310.

[236] Cüveynî, K**itabu'l-İrşad İla Kavatii'l-Edilleti Fi Usuli'l-İtikad**, thk. Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdulmun'im, Mektebetu'l-Hanci, Mısır, 1950, s.30.

[237] Cüveynî, **Kitabu'l-İrşad İla Kavatii'l-Edilleti Fi Usuli'l-İtikad**, s.30.

Cüveynî'nin nefsî sıfatlardan kastettiği, kıdem, beka, vahdaniyet, kıyam binefsihi, muhalefetün lil-havadis gibi sonradan selbi olarak isimlendirilen sıfatlardır. Manevî sıfatlarla da ilim, irade, sem, basar, kudret gibi sübutî sıfatları kastetmiştir.[238]

Beyhakî ise Haşr Suresi 22-24. ayetlerinin zatî isimleri, fiilî isimlerden ayırdığına işaret ettiğini, Allah'ın isimlerinin, sıfatları olduğunu, zatî ve fiilî olmak üzere ikiye ayrıldıklarını belirtmiştir. Ona göre zatî sıfatlar ezelden beri Allah'a layık olan sıfatlardır. Bunun da delili aklî ve sem'î olmak üzere iki kısımdır. Aklî delil, varid olan nakille birlikte aklî delillerle onun ispat edilebilmesidir ki, bu da; birincisi, habercinin haberinin ona delalet etmesi ya da vasfedenin/niteleyenin kendi zatını (o sıfatlarla) vasfetmesi/nitelemesidir. Örneğin, vasfedenin kendi zatını, şey, zat, mevcut, kadim, ilah, melik, kuddus, aziz ve mütekebbir olarak isimlendirmesidir ki, burada isim ile müsemma aynı şeydir. İkincisi ise habercinin haberinin ona delalet etmesi, vasfedenin zatıyla kaim olmakla birlikte zatı üzerine zait olan sıfatlarla kendisini vasfetmedir. Örneğin, vasfedenin kendisini hayy, âlim, kadir, mürid, semi', basir, mütekellim ve baki olarak vasfetmesidir ki, bu vasıflar hayatı, ilmi, kudreti, iradesi, sem'i, basarı, kelamı, bekası gibi onunla kaim olup zatına zait olan sıfatlara delalet eder. Burada isim müsemma ile kaim olan sıfattır. Bundan dolayı 'isim müsemmadır ve müsemmanın gayrıdır' denilmez. Sem'î delile gelince, bu da yalnızca kitap ve sünnet yoluyla ispat olunur. Vech, yedeyn ve ayn gibi. Bunlar da Allah'ın zatıyla kaim olan sıfatlardır, ancak onlara müsemma veya gayrul-müsemma denilmez. Onlara keyfiyet vermek de caiz değildir. Vech, onun bir sıfatı olup suret değildir, Yedeyn onu iki sıfatı olup organlar değildir. Allah'ın fiilî sıfatlarına gelince, onlar da fiillerinden müştak olan isimlendirmelerdir ki, naklen (ayet ve hadiste) gelmiş ve ezelî olmaksızın O'nun şanına layık olmuşlardır. Bu da vasfedenin (Allah'ın) kendisini halık, razık, muhyi, mumit, mun'im sıfatlarıyla vasfetmesi şeklindedir.[239]

---

[238] Cüveynî, **Kitabu'l-İrşad İla Kavatii'l-Edilleti Fi Usuli'l-İtikad**, s.30 vd.

[239] Beyhakî, Ebubekir Ahmed b. Hüseyn b.Ali, **el-İ'tikad ve'l-Hidaye İla Sebili'l-Reşad**, tlk. Abdurrezzak Afifi, Daru'l-Fadile, Riyad, 1999, s.61-63.

Müteahhirin döneminin en büyük kelamcılarından sayılan Fahreddin Razî de sıfatları zatî, manevî ve fiilî olmak üzere üç kısma ayırmıştır. Ona göre zatî sıfatlar mevcud, şey, kadim gibi zata delalet eden lakaplardır. Bu kısmın kapsamına vahid, gani, kuddus gibi selbe delalet eden sıfatlar da dâhildir. Manevî sıfatlardan kastedilen, Allah'ın zatıyla kaim olan lafızlardır. Âlim, hayy kadir gibi. Fiilî sıfatlardan maksat ise, Allah'ın kudretinden sadır olan eserlerdir.[240]

Son olarak İzmirli İsmail Hakkı'nın ilahî sıfatlar konusundaki taksimini vererek konumuzu bitireceğiz. İzmirli İsmail Hakkı *Yeni İlmi Kelam* adlı eserinde ilahî sıfatları üç grupta mütalaa ederek şöyle demiştir: "Sıfat-ı İlahiyye, bir müktazay-ı iman evvel emirde üçe ayrılır.

1. Ademi zaruri olur. Cenab-ı Bari'nin onunla ittisafı müstahil olur. Bu sıfata 'sıfat-ı selbiyye' veya 'tenzihat' denilir.

2. Vücudu zarurî olur. Cenab-ı Hakk'ın onunla ittisafı vacib olur. Bu sıfata da 'sıfat-ı sübutîyye' denilir.

3. Ademi de vücudu da zarurî olur. Hakka Teâlâ'nın onunla ittisafı da adem-i ittisafı da caiz olur. Bunlara da 'sıfat-ı caize' denilir."[241]

Yukarıda verdiğimiz bilgilerden sonra elimizde mevcut olan kelam ilmine dair eserlere dayanarak, sıfatları, sıfatı nefsiyye, sıfat-ı selbiyye, sıfat-ı subûtiyye, Sıfat-ı fi'liyye ve sıfat-ı haberiyye şeklinde taksim edip işlemeye çalışacağız.

1.2. İLAHÎ SIFATLARIN ÇEŞİTLERİ

1.2.1. Sıfat-ı Nefsiyye

Sıfat-ı Nefsiyye, vücud sıfatıdır. Allah'ın zatına nisbet edilen vücud kavramından ibaret olup zatın gereği olan bir sıfattır.[242] Kendisiyle nitelendirilen

---

[240] Razî, **Levamiu'l-Beyyinat Fi Şerhi Esmaullahi'l-Hüsna ve's-Sıfat**, s.25.
[241] İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlmi Kelam**, Hazırlayan Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara, 1981, s.256.
[242] Çelebi, "Sıfat", c.37, s.104.

zatın varlığını gösteren, onun varlığına herhangi bir şey eklemeyen sıfattır.[243] Vücud sıfatının sübutî sıfatlardan bir sıfat mı yoksa Allah'ın zatıyla aynı mı olduğu hususu âlimler arasında ihtilaf konusu olmuştur. Vücud sıfatını Zat-ı Bari üzerine zaid bir sıfat olarak görenler onu sübutî sıfatlardan saymışlardır. Kelamcıların çoğunluğu bu görüştedir. Zat-ı Bari üzerine zaid bir sıfat olarak değil de zatın aynı olarak görenler ise onu bir sıfat olarak görmemişlerdir. Bu da Ebu'l-Hasan Eş'arî, Mutezilî Ebu'l-Hüseyn Basrî (v.1044-1045) ve filozofların görüşüdür.[244]

1.2.2. Sıfat-ı Selbiyye

Tenzihî sıfatlar olarak da isimlendirilen bu sıfatlar Allah Teâlâ'nın zatına layık olmayan nitelikleri, manaları ondan nefyeden sıfatlardır. Selbî sıfatlar noksanlıkları Allah'tan nefyeden sıfatlar olarak düşünüldüğünde onları sınırlamak, sayılarını belirlemek mümkün gözükmemektedir.[245] Bununla beraber kelam kitaplarında en önemli olarak görülen beş sıfat zikredilmiştir. Bunlar, Kıdem, Beka, Vahdaniyet, Kıyam bi Nefsihi ve Muhalefetün Lil-Havadis'tir.

1.2.2.1. Kıdem

Ezelî olmak, varlığının bir başlangıcı olmamak demektir. Allah Teâlâ'nın varlığı zatının gereği olduğu için kadim ve ezelîdir. Kıdem, Allah'ın zatına yaraşmayan geçmişin hangi diliminde olursa olsun O'ndan yokluğu nefyettiği için selbî sıfatlardan sayılmıştır. Kadimin zıddı olan hadis, Allah için muhaldir. Çünkü belli bir zaman diliminde yok iken sonradan var olan, kendisini vücuda getirecek bir muhdise ihtiyaç duyar ki, bu durum Vacibu'l-Vücud olan Allah için imkânsızdır.

---

[243] Said Ramazan Butî, **Yaratıcının Varlığı Yaratılanın Görevi İslam Akaidi**, çev. Mehmet Yolcu, Hüseyin Altınalan, Madve Yayınları, İstanbul, 1986, s.115.

[244] Cürcanî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, **Şerhu'l-Mevakıf**, tas. Mahmud Ömer Dimyatî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012, c.2, s.127; İzmirli, **Yeni İlmi Kelam**, s.256. İzmirli'nin eserinde Ebu'l-Hasan el-Basrî olarak geçmektedir.

[245] Emrullah Yüksel, **Sistematik Kelam**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005, s.41; Topaloğlu, **İslamda İnanç Esasları**, s.126; İzmirli, **Yeni İlmi Kelam**, s.256; Özler, **İslam Düşüncesinde Tevhid**, s.163.

1.2.2.2.Beka

Ebedî olmak, varlığının sonu olmamak demektir. Allah Teâlâ'nın varlığının bir başlangıcı olmadığı gibi sonu da yoktur. Çünkü beka sıfatı kıdem sıfatının bir gereğidir ki, bu da *kadimliği sabit olan bir şeyin yokluğu imkân dışıdır* kuralıyla sabittir. Nitekim Kur'an'da da Allah Teâlâ kendisi için " *O evveldir, ahirdir."*[246] *"Yeryüzünde her şey fanidir, Baki olan yalnızca Celal ve İkram sahibi olan Rabbinin vechidir"*[247] diye buyurmuştur.

1.2.2.3.Vahdaniyet

Allah Teâlâ'nın zatında, sıfatlarında ve fiillerinde bir olmasıdır. Vahdaniyetin zıddı olan çokluk ve şeriklik, Allah hakkında mümteni'dir. Allah'ın bir olması sayı bakımından değil, onun zatında sıfatlarında ve fiillerinde eşi ve benzerinin olmayışı yönündendir. Kur'an'da, Allah'ın vahdaniyetini izhar eden pek çok ayet mevcuttur. *"Yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olmuş olsaydı, bunların ikisi de muhakkak fesada uğrar, yok olurdu"*[248] *"Sizin ilahınız, tek ilahtır"*[249] *"Allah'tan başka bir yaratıcı var mı?"*[250]

1.2.2.4. Kıyam bi-Nefsihi

Varlığı kendi zatından olup başkasından olmamak demektir. Allah Teâlâ, vacibu'l-vücuddur. Yani varlığı kendinden olup başkasından değildir. Bunun zıddı "kıyam bi-gayrihi" olup varlığı başkasına muhtaç olmak demektir ki, Allah Teâlâ için bu, müstahildir. Ancak, Allah dışındaki her şey var olmada ve varlığını devam ettirmede başka bir varlığa, başka sebeplere muhtaçtır. *"Allah, Kendisinden başka hiçbir ilah olmayan hayy ve kayyum (kendi zatıyla kaim) olandır."*[251]

---

[246] Hadid, 57/3.
[247] Rahman, 55/26-27.
[248] Enbiya, 21/22.
[249] Bakara, 2/163.
[250] Fatır, 35/3.
[251] Bakara, 2/255.

1.2.2.5. Muhalefetün Li'l-Havadis

Allah Teâlâ'nın sonradan olanlara benzememesidir. Cenab-ı Hakk'ın gerek zatında, gerek sıfatlarında, gerekse fiillerinde hiçbir yaratığa benzemez. Sonradan olan varlıklar hudûs, fena ve zevala maruz kalırlar. Allah ise fena ve zevalden beridir. Onun zatında ve sıfatlarında hiçbir şeye benzemediği Kur'an'da *"O'nun misli gibi hiçbir şey yoktur"*[252] ayetiyle beyan edilmiştir. Hak Teâlâ için gerekli olan hüküm; varlığının zorunluluğu, istiğna, kıdem ve bekadır. Sonradan var olan varlıklar için gerekli olan hüküm ise, imkân, ihtiyaç, hudûs ve fenadır. Vücûb imkâna, istiğna ihtiyaca, kıdem hudûsa ve beka fenaya zıt olduğu gibi Vacibu'l-Vücud olan Allah Teâlâ da mümkinattan ayrıdır. Bu sıfat, Allah Teâlâ'nın mümkinatın sıfatlarından olan cisim, cevher, araz ve cüzlerden terekküb etmek gibi maddi hallerden ve de yemek, içmek, uyumak, oturmak, kalkmak gibi beşerî hallerden beri olduğunu ifade etmektedir.[253]

1.2.3. Sıfat-ı Sübutiyye

Mükemmellik, olgunluk, üstünlük ifade eden Kur'an ve sünnette Allah'a izafe edilen sıfatlardır. Bu sıfatlar, Zat-ı Bari'ye yeni bir mefhum ve mukaddes bir mana ilave eden, ezelde mevcut ve onunla kaim olan zatî, subutî, vücudî ve hakikî sıfatlardır. Bunun içindir ki, bu sıfatlara "sıfat-ı subutiyye, sıfat-ı zatiye, sıfat-ı maanî ve sıfat-ı ikram" adları verilmiştir.[254] Kelam âlimleri arasında selbî sıfatlar konusunda ittifak ve görüş birliği mevcutken, sıfatların Allah'ın zatına zaid, ezelî ve hakikî sıfatlar olduğu konusunda görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır.[255] Bu görüş ayrılıklarını bir sonraki başlıkta ortaya koymaya çalışacağımız için şimdilik subutî sıfatları vermekle yetiniyoruz.

---

[252] Şura, 42/11.

[253] Bakillanî, **el-İnsaf**, s.46-50; Harputî, **Tenkihu'l-Kelam**…, s.158-164; İzmirli, **Yeni İlmi Kelam**, s.256-258; Butî, **Yaratıcının Varlığı Yaratılanın Görevi İslam Akaidi**, trc., s.118-126; Gölcük, Toprak, **Kelam**, s.206-210; Topaloğlu, **İslamda İnanç Esasları**, s.126-128; Mustafa İslamoğlu, **Âlemlerin Rabbi Allah (bilmek-tanımak-anlamak)**, Denge Yay. I. Baskı, İstanbul, 2006, s.87-88.

[254] Gölcük, Toprak, **Kelam**, s.212; Topaloğlu, **İslamda İnanç Esasları**, s.128.

[255] Gölcük, Toprak, **Kelam**, s.212.

1.2.3.1. Hayat

Hayat, diri ve canlı olmak demektir. Allah Teâlâ'nın ezelî olan sıfatlarının ilkidir. Hayat sıfatının zıddı olan memat (ölüm) sıfatı Allah için mümteni'dir. Allah'ın hayat sıfatı mahlûkattaki gibi ruh ve beden ittisalinden meydana gelen geçici ve maddî bir hayat değil, ezelî ve ebedî olan hakikî bir sıfattır. Bu sıfat aynı zamanda Zat-ı Bari'nin ilim, irade ve kudret sıfatlarıyla muttasıf olduğunu tahsis eden bir sıfattır. Çünkü kendisinde hayat sıfatı bulunmayan bir varlığın ilim, irade ve kudret sıfatlarına sahip olması mümkün değildir. Selbî sıfatlarda olduğu gibi bu sıfatın da mahlûkata bir taalluku yoktur. Allah'ın hayat sıfatıyla muttasıf olduğunu bildiren pek çok ayet mevcuttur. *"Kendisinden başka ilah olmayan Allah hayy (diri) ve kayyumdur (kendi zatıyla kaimdir.)*[256] *"Hayy (diri) olup hiçbir zaman ölmeyen Allah'a tevekkül et."*[257]

1.2.3.2. İlim

Allah Teâlâ'nın zatıyla kaim olan ezelî bir sıfat olup kendisiyle eşyanın içyüzü keşfedilir. Bu sıfat Allah'ın gizli-aşikâr, yakın-uzak, küçük-büyük, olmuş-olacak olan her şeyi bildiğini gösterir. Onun ilmi mahlûkatın ilmine benzemez, artmaz, eksilmez, değişikliğe maruz kalmaz. Allah küllîleri bildiği gibi cüz'îleri de bilir. İlminin cüziyyata olan taalluku, onun değişen cüziyyatla birlikte değiştiğini göstermez. Çünkü O, değişmekte olan şeylerin değişeceğini de önceden bilir. *"Görmedin mi göklerde ve yerde ne varsa Allah hepsini bilir."*[258] *"Allah her şeyi bilendir."*[259] *"Yaratan hiç bilmez mi?"*[260] ayetleri onun her şeyi bildiğini, ilminin zarurî, mümkün ve de muhal olan şeyleri kapsadığını, dolayısıyla kâinatta hiçbir şeyin ondan gizli kalmadığını ortaya koymaktadır.

---

[256] Bakara, 2/255.
[257] Furkan, 25/58.
[258] Mücadele, 58/7
[259] Enfal, 8/175.
[260] Mülk, 67/14.

1.2.3.3. İrade

Dilemek, istemek, bir şey üzerinde karar kılarak onu yapmaya veya yapmamaya azmetmek manasındadır. Kudret dâhilindeki mümkinata taalluk edip fiil veya terk cihetinden birini belirleyen bir sıfattır. Allah Teâlâ müriddir. İrade sıfatı onun için vacib olup zıddı olan zorunluluk ve mecburiyet ise muhaldir. Allah'ın iradesi küllî ve kâmil olan bir iradedir. Onun iradesi mahlûkatın iradesine benzemez. Kâinatı ve içindekilerini dilediği zamanda ve dilediği şekilde yaratır.

İrade sıfatı aklen mümkün olan şeylere taalluk edip vacib ve müstahile taalluk etmez. Çünkü vacib ve müstahil, zaten zarureten var veya yoktur. Vacib ve Müstahilin olması veya olmaması gibi iki tarafı yoktur ki, irade sıfatı onlara taalluk etsin. Ezelî olan irade sıfatının taalluku da ezelîdir ve Allah'ın ezelde irade ettiği her şey onun ezelî ilmine de uygundur.

İrade olunan bir şeyin meydana gelmemesi eksikliktir ki, Allah için böylesi bir durum mümteni'dir. Onun kudreti sonsuz olduğu gibi iradesi de sınırsızdır. İrade ettiği şeyden dönmek veya onda tereddüt etmek bilgisizlik eseri olduğu için bu iki durum da Allah için muhaldir. "*Dilediğini yapandır."*[261] *"Allah dilediğini yapar."*[262] *"Dilediğini yaratır."*[263]

Allah'ın iki çeşit iradesi vardır. Bunlar tekvinî irade ve teşriî iradedir. Tekvinî irade, bütün mahlûkatı içine alan iradedir. İstenilene taalluk edince mutlaka meydana gelir. *"Bir şeyin olmasını dilediğimiz zaman ona sözümüz ancak 'ol' dememizden ibarettir. O da derhal oluverir."*[264] Teşriî irade ise, Allah'ın bir şeyi sevmesi, hoşnut olması, muhabbet ve rıza göstermesdir. *"Allah size kolaylık diler, güçlük dilemez."*[265] Bu irade çeşidi, istenilenin meydana gelmesini gerektirmez. Sadece hayra ve taate taalluk eder.

---

[261] Buruc, 85/16.
[262] Hac, 22/18.
[263] Al-i İmran, 3/47.
[264] Al-i İmran, 2/47.
[265] Bakara, 2/185.

1.2.3.4. Kudret

Güç ve takat anlamına gelir. Allah Teâlâ'nın sonsuz güç ve kuvvet sahibi olması, irade ve ilmine uygun olarak bütün mümkinata te'sir ve tasarruf etmesi demektir. Allah hakkında kudret vacib, zıddı olan acz ise mümteni'dir. Zira O'nun kudretinin yetmeyeceği hiçbir şey yoktur. Uçsuz bucaksız kâinatın yaratılması ve içindeki her canlı ve cansızda mükemmel bir ölçü ve düzenin olması, Allah'ın sonsuz bir kudrete sahip olduğunu ispatlamaktadır. Kur'an'da *"Allah her şeye kadirdir"*[266], *"Deki: O, size üstünüzden yahut ayaklarınızın altından bir azab göndermeye veya sizi birbirinize katıp kiminizden kiminizin hıncını tattırmaya kadirdir."*[267] *"Allah O'dur ki, sizi zayıf bir nutfeden yarattı. Sonra bu zafiyetin arkasından bir kuvvet yaptı. Sonra o kuvvetin ardından yine bir zafiyet ve ihtiyarlık meydana getirdi. O, âlimdir, kadirdir."*[268]

Kudret sıfatı irade sıfatı gibi yalnızca mümkinata taalluk eder. Onunla her mümkün varlığın yaratılması, yok edilmesi ve şekillenmesi gerçekleştirilir. Bundan dolayı Eş'arîler "yaratma ve icad etme kudret sıfatıyla olur" demişler, kudretin dışında müstakil bir tekvin sıfatını kabul etmemişlerdir. Onlara göre kudret sıfatının iki taalluku vardır. Bunlardan birincisi ezelî taalluktur ki, bununla mümkinler yaratılmaya hazır hale gelir. İkincisi hadis olan taalluktur ki, makdurat bu hadis taalluk ile var veya yok olur. Dolayısıyla Maturidîlerin tekvin sıfatıyla Allah'a izafe ettikleri manayı Eş'arîler kudret sıfatının bu ikinci taallukuyla izah etmişlerdir. Maturidîler ise kudret sıfatının sadece bir taalluku olduğunu ve onun da ezelî olduğunu, mahlûkatın yaratılmasında müessir olanın kudret sıfatının değil de, tekvin sıfatı olduğunu söylemişlerdir.

1.2.3.5. Tekvin

Yaratmak, icad ve ihdas etmektir. Bir şeyi yokluktan varlığa çıkarmak manasındadır. Mümkinata taalluk eden ve iradeye uygun olarak icad ve tesirde bulunan bir sıfattır. Maturidîler tekvini kudret sıfatının mümkinata taalluk

[266] Rum, 30/50
[267] Enam, 6/65.
[268] Rum, 30/54.

etmesinden ibaret görmeyip Allah'ın zatı ile kaim olan ezelî ve müstakil bir sıfat olarak kabul etmişlerdir. Eş'arîler ise tekvin ile mükevveni aynı kabul ettikleri için, tekvinin ezelî bir sıfat olarak kabul edilmesiyle mükevvenin yani mahlûkatın da ezelî olacağını söyleyip tekvini müstakil bir sıfat olarak kabul etmemişlerdir.

Tekvin, ilim, kudret ve irade sıfatlarından ayrı bir sıfattır. Zira malumat, ilim ile birbirinden ayrılır, mümkün olanların fiil veya terki kudret ile sıhhat bulur ve mümkinatın yapılıp yapılmaması irade ile tercih edilir. Dolayısıyla icad etmek suretiyle tesirde bulunan bir sıfata ihtiyaç vardır ki, bu da yaratma, rızık verme, diriltme, öldürme gibi fiilî sıfatlara kaynaklık eden, tekvin sıfatıdır.

1.2.3.6. Semi'

İşitmek demektir. Allah Teâlâ işitme türünden olan her şeyi işitir. Ancak onun işitmesi yaratıkların işitmesi gibi değildir. Allah'ın yarattığı varlıklar varlıklarını devam ettirebilmek için çeşitli uzuvlara ihtiyaç duyarlar. Allah ise hiçbir alet veya organa muhtaç olmaksızın işitme alanına giren her şeyi işitir ve onun bir şeyi işitmesi diğer şeyleri işitmesine engel teşkil etmez.

1.2.3.7. Basar

Görmek demektir. Allah Teâlâ, görmek şanından olan her şeyi görür. Hiçbir şey Allah'ın görmesinden gizli kalamaz. Allah'ın görmesi mahlûkatınkine benzemez. O, araçsız olarak herhangi bir organa ya da maddi şeylere ihtiyacı olmadan görür. Gizli olanı da açık olanı da, uzağı da yakını da aynı şekilde görür. Kur'an'da *"O işitendir görendir."*[269] *"Ben sizinle beraberim, işitir ve görürüm"*[270] ayetleri Allah'ın keyfiyetsiz olarak işitip gördüğünü ortaya koymaktadır.

1.2.3.8. Kelam

Allah Teâlâ'nın muttasıf olduğu kemal sıfatlardan biri de kelam sıfatıdır. Allah, seslere, harflere ve bu harflerden meydana gelen kelime ve cümleleri tertip

[269] Hac, 22/75; İsra, 17/1.
[270] Taha, 20/46.

etmeye muhtaç olmaksızın mütekellimdir. Bunun zıddı olan, acizlik ve eksiklik ifade eden dilsizlik ve susma ise Allah için muhaldir

Kelam sıfatı ilim sıfatı gibi vacibe, caize, muhale, mevcuda ve maduma taalluk eder. Hiçbir şey kelam sıfatının taallukundan hariç olamaz. Kelam sıfatı aslında Zat-ı Bari'nin muttasıf olduğu ezelî bir manadır.

Allah'ın mütekellim olduğu nakil ve akıl ile sabittir. Kur'an'da *"Musa tayin ettiğimiz vakitte gelince Rabbi onunla konuştu."*[271] *"Allah Musa ile konuştu."*[272] *"De ki, Rabbimin sözlerini yazmak için denizler mürekkep olsa ve bir o kadarını da katsak rabbimin sözleri tükenmeden denizler tükenirdi"*[273] ayetleri, naklî delili teşkil ederken, Allah'ın, meleklere ve peygamberlere emir ve yasaklarını bildirmesi, mesajlarını içeren kitaplar göndermesi de aklî delili teşkil etmektedir.

Mutezile âlimleri Allah'ın ezelde mütekellim olmadığını, kelam sıfatının O'nun zatî sıfatlarından olmayıp fiilî sıfatlarından olduğunu iddia etmiştir. Onlara göre Allah, mesajlarını bildirmek istediği zaman kelamı bir yerde, bir şeyde veya bir kişide yaratır. Bu bakımdan Allah'ın kelamı ezelî değil hadistir. Allah'ın kelamını hadis olarak kabul eden Mutezile, Kur'an'ın da mahlûk olduğunu iddia etmiştir. Buna karşılık Ehl-i Sünnet âlimleri de Allah'ın kelamını iki kısma ayırmışlardır. Birincisi, harflerden ve seslerden müteşekkil olmayıp parçalara ve kısımlara ayrılması mümkün olmayan, bir manadan ibaret olan kelam-ı nefsîdir ki, bu kelam Allah'ın zatı ile kaimdir ve ezelîdir. İkincisi ise, nefsî kelama delalet eden ses ve harflerden müteşekkil olan Kur'an lafzıdır ki, bu da kelam-ı lâfzî olup hadis özelliklere sahiptir. [274]

---

[271] Araf, 7/43.
[272] Nisa, 4/164.
[273] Kehf, 18/109.
[274] Maturidî, **Kitabu't-Tevhid**, trc., s.73-74, M. Said Yeprem, **Maturidînin Akide Risalesi ve Şerhi**, MÜİF Yayınları, İstanbul, 2000, s.79-80; Bakillanî, **el-İnsaf**, s.51-57; Taftazanî, **Şerhu'l-Akaid**, trc., s.164-182; Harputî, **Tenkihu'l-Kelam Fi Akaidi Ehli'l-İslam**, s.177-88; İzmirli, **Yeni İlmi Kelam**, s.268-278; Butî, **Yaratıcının Varlığı Yaratılanın Görevi İslam Akaidi**, trc., s.128-136; Gölcük, Toprak, **Kelam**, s.211-222; Topaloğlu, **İslamda İnanç Esasları**, s.128-132; İslamoğlu, **Alemlerin Rabbi Allah**, s.87-88; Yüksel, **Sistematik Kelam**, s.45-53; Mustafa Hilmi, **el-Mucezu Fi'l-Akideti'l-İslamiyye**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan, 2006, s.15-17; AbdulMun'im,

1.2.4. Sıfat-ı Fiilîyye

Fiilî sıfatlar Allah'ın zatı dışındaki dış âlemle olan münasebetini ve tasarruflarını ifade eden sıfatlardır. Bundan dolayı Allah'ın bu sıfatlarla vasıflanması veya vasıflanmaması caiz olup zatının gereği olan sıfatlar değildir. Fiilî sıfatların hepsi Allah'ın kudret, irade ve tekviniyle meydana gelir. Eş'arîlere göre kudret sıfatı, Maturidîlere göre ise tekvin sıfatı bunların merciidir.[275]

Fiilî sıfatların ezelî olup olmadıkları hususunda kelam mezhepleri arasında ihtilaf söz konusudur. Cehmiyye ve Mutezile'ye göre fiilî sıfatlar zatla kaim olan sıfatlar olmayıp hadistirler.[276] Selefiyye, Ebu Hanife ve Maturidîlere göre yaratma ve diğer fiilî sıfatlar zatî sıfatlar gibi ezelîdirler.[277] Eş'arîlere göre ise fiilî sıfatlar ezelî olmayıp hadistirler.[278]

Allah Teâlâ'nın için en çok kullanılan fiilî sıfatlar şunlardır:

1-Halk: Yaratmak, var etmek, oluşturmak

2-İnşa: Düzene koymak, Terkip etmek

3-İbda': Yoktan yaratmak, yokluktan varlığa çıkarmak

4-İhda ve İdlal: Hidayet vermek, delalette bırakmak

5-İrsal ve İnzal: Peygamber göndermek ve kitap indirmek

Muhammed Abdurrahman, **Mealimu'l-Akideti'l-İslamiyye**, Mısır, 1994, s.31-36; Muhammed Seyyid Sabık, **el-Akidetu'l-İslamiyye**, Daru'l-Fethi'l-İlami'l-Arabiyye, Mısır, 2000, s.57-62.

[275] İzmirli, **Yeni İlmi Kelam**, s.279; Gölcük, Toprak, **Kelam**, s. 222; Özler, **İslam Düşüncesinde Tevhid**, s.164.

[276] İzmirli, **Yeni İlmi Kelam**, s.279.

[277] Ebu'l-İzz, Ali b. Ali b. Muhammed, **Şerhu't-Tahaviyye Fi'l-Akideti't-Tahaviyye**, thk. Ahmed Muhammed Şakir, II. Baskı, Suudi Arabistan H.1400, s.68; Nesefî, Ebu'l-Mu'in, **Tabsiretu'l-Edille Fi Usuli'd-Din**, thk. ve tlk. Hüseyin Atay, DİB. Yayınları, Ankara, 2004, c.1, s.403; İzmirli, **Yeni İlmi Kelam**, s.280-281; Yeprem, **Maturidî'nin Akide Risalesi ve Şerhi**, s.27; Beyazizade, Ahmet, **İmam Azam Ebu Hanife'nin İtikadi Görüşleri**, çev. İlyas Çelebi, MÜİFV Yayınları, İstanbul,1996. S.92.

[278] Bkz. Beyhakî, **el-İ'tikadu ve'l-Hidayetu İla Sebili'l-Reşad**, s.63; İzmirli, **Yeni İlmi Kelam**, s.280.

6-Ten'im ve Ta'zib: Rızıklandırmak, nimet vermek ve cezalandırmak, azab etmek

7-İhya: Diriltmek, yaşatmak

8-İmate: Öldürmek

9-Ba's ve Haşr: Diriltmek, Hesap için bir araya toplamak

10-Adl: Adil olmak, adaletli davranmak.[279]

1.2.5. Sıfat-ı Haberîyye

Ayet ve hadislerde el, yüz, göz, suret ve nefs gibi sözcüklerle ifade edilip zahirî manaları teşbih ve tecsimi andıran sıfatlara haberî sıfatlar denilmiştir. Haberî sıfatların bir kısmı yalnızca Kur'an'da, bir kısmı hem Kur'an'da hem de hadis-i şeriflerde, bir kısmı da sadece hadis-i şeriflerde varid olmuştur. Teşbih ve tecsimi andırması hasebiyle bir kısım Ehl-i Sünnet âlimleri onları te'vil ederken bir kısmı da onları te'vil etmekten çekinmiş ve keyfiyetlerinin akılla bilinemeyeceğini söylemiştir. Selef ve onların yolunu takip edenler haberî sıfatları mahlûkatın sıfatlarına benzetmeden, keyfiyetini tayin etmeden ve zahir manalarını bozmadan aynen kabul etmişler, gerçek manalarını Allah'ın bildiğini söylemişlerdir.[280] Ancak Ebu'l-Me'ali Cüveynî'den itibaren Ehl-i Sünnet âlimleri Cenab-ı Hakk'ı mahlûkatın sıfatlarından tenzih etmek ve ehil olmayan kimselerin bu sıfatlar hakkındaki yanlış fikirlerini bertaraf etmek için, her birini Arapça dilbilgisi kurallarına uygun olarak ve de aklî delillere ters düşmeyecek biçimde yorumlayıp gerekli açıklamalarda bulunmuşlardır.[281]

---

[279] Bakillanî, **Kitabu't-Temhid**, s.262-263; Seyyid, Sabık, **el-Akidetu'l-İslamiyye**, s.63; Beyazizade, **İmam Azam Ebu Hanife'nin İtikadi Görüşleri**, trc., s.93; Gölcük, Toprak, **Kelam**, s.222-223.

[280] En-Neccar, Abdulmecid Ömer, **el-İmanu Billahi ve Eseruhu Fi'l-Hayat**, Daru'l-Ğarbi'l-İslami, Beyrut, 1997, s.158-159; İzmirli, **Yeni İlmi Kelam**, s.298; İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed b. Abdulhalim, **Tevhid Risalesi er-Risaletu't-Tedmüriyye**, çev. Ulvi Murat Kılavuz, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009, s.39.

[281] Yüksel, **Sistematik Kelam**, s.55.

Haberî sıfatların geçtiği ayet ve hadisler mana yönünden müteşabihattan sayılmıştır. Bunların içerdiği lafızların lügat manaları bilinmesine karşın bu lügat manalarının Allah Teâlâ'ya isnad edilmesi muhal olarak görülmüştür.[282] Bundan dolayı selef ve onların metodunu benimseyen âlimler bu tür sıfatlar hakkında herhangi bir yoruma gitmeden bu lafızlardan kastedilen manayı Allah'a havale ederken, gerek Cehmiyye gerek Mutezile gerekse Eş'arî ve Maturidî mezhebinden âlimler, Yahudi, Hıristiyan, Gulat-ı Şia grupları ve Kerramiye'ye karşı tenzih akidesini geliştirmiş, zahirî manaları insanların organlarına ve fiillerine benzeyen bu nasları Allah'ın şanına yaraşır bir şekilde te'vil etmişlerdir. Hatta Müteahhirin kelamcılardan olan Fahreddin Razî "*Esasu't-Takdis veya Te'sisu't-Takdis"* adlı eserinde haberî sıfatları aklî delillerle tenzih akidesine uygun bir şekilde te'vil etmeye çalışmıştır.

Kur'an ve hadislerde geçen belli başlı haberî sıfatlar şunlardır:

1-Vech: Allah'a layık ve ona mahsus olan bir sıfattır. Kelime manası "yüz" olan bu sıfat, Kur'an'da şu şekilde geçmektedir. *"Yalnız Celal ve İkram sahibi olan Rabbinin vechi baki kalacaktır."*[283]

2-Yed: Allah Teâlâ'ya mahsus olan diğer bir sıfat da "yed"dir. Kelime olarak "el" demektir. Hem ayetlerde hem de hadislerde geçmektedir. *"Allah'ın eli onların üzerindedir."* [284] *"Ey İblis! iki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir?"*[285]

3-Ayn: Kelime anlamı olarak "göz" demektir. Ayetlerde tekil ve çoğul olarak geçmektedir. *"Gözümün önünde yetiştirilmen için senin üzerine benden bir sevgi koydum."*[286] *"Gözlerimizin önünde akıp gidiyordu."*[287] *"Gözlerimizin önünde gemiyi yap."*[288]

---

[282] Yüksel, **Sistematik Kelam**, s.56.
[283] Rahman, 55/27.
[284] Fetih, 48/10.
[285] Sad, 38/75.
[286] Taha, 20/29.

4-Cenb: "Yan" manasında olup ayette şu şekilde geçmektedir: *"Allah'ın yanında aşırı gitmemden dolayı bana yazıklar olsun."*[289]

5-Nur: "Işık", "parlaklık", "aydınlık" demektir. Kur'an'da Allah *için "Allah göklerin ve yerin nurudur"*[290] denilmiştir.

6- Kabza: Sözlükte "avuç", "pençe" anlamındadır. Allah hakkında müfred olarak ayet ve hadislerde geçmektedir.*"Bütün yeryüzü kıyamet günü onun kabzasındadır."*[291] Hadiste ise şu şekilde buyrulmuştur: "*Allah avucuna aldığı bir kısım insana,'rahmetimle cennetime girin' dedi. Yine avucuna aldığı bir kısım insana 'cehenneme girin beni ilgilendirmez' dedi.*[292]

7-Yemin: "Sağ el" demektir. Kur'an ve hadislerde geçmektedir *"Semavat sağ eliyle dürülmüştür."*[293] *"Onu sağla aldık."*[294] Hadiste ise *"Her iki eli de sağdır"*[295] şekliyle geçmiştir.

8-Suret: Bu kelime Kur'an'da geçmemiştir. Ancak hadiste Hz. Peygamber'in şöyle dediği rivayet olunmuştur: *"Allah, Âdem'i kendi suretinde yaratmıştır."*[296]

9-İsba': "Parmak" demektir. Kur'an'da geçmeyip hadislerde geçmiştir. *"Onların kalplerini ve gözlerini çevririz"*[297] ayetiyle ilgili olarak Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Hiçbir kalp yoktur ki, Rabbulalemin'in parmaklarından iki parmağı arasında olmasın. Dilerse onu korur, Kalp gururlandığında ise dilerse onun ışıltısını giderir."*[298]

---

[287] Kamer, 54/14.
[288] Hud, 11/37.
[289] Zümer, 39/56.
[290] Nur, 24/34.
[291] Zümer, 39/67.
[292] el-Hindi, **Kenzu'l-Ümmal**, c.1, s.114, Hadis No: 531.
[293] Zümer, 39/67.
[294] Hakka, 69/45.
[295] Buharî, **Tefsiru's-Sure**, 39; Rikak, 44.
[296] Buharî, **İstîzan**, 1.
[297] En'am, 6/110.
[298] İbn Mace, **Mukaddime**, 132

10-Sak: "Ayak", "bacak" manasındadır. Kur'an'da "*O gün sak açılır ve onlar secdeye davet olunurlar"*[299] denilmektedir. Hadiste ise şu şekilde geçmiştir. *"Rabbimiz sakını açar. Her mümin kadın ve erkek derhal ona secde ederler. Geriye dünyada iken görsünler ve duysunlar diye secde eden kimse kalır. O da secde etmeye gider. Ancak sırtına mühür basılmış bir şekilde geri döner."*[300]

11-İstiva: "Yükselmek", "yükseğe çıkmak", "yerleşmek", "kurulmak" ve "oturmak" manalarına gelir. Kur'an'da *"Rahman arşa istiva etti"*[301] buyrulmuştur.

12-İtyan ve Meci: Sözlük anlamı olarak "gelmek" demektir. Kur'an'da farklı ayetlerde geçmektedir. *"Rabbin ve Melekler saf saf olduğu halde geldiği zaman"*[302] *"Onlar illa buluttan gölgeler içinde Allah'ın ve meleklerin gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar?"*[303]

13-Kurb: "Yakın olmak" anlamında olup Allah Teâlâ'ya mahsus bir yakınlığı ifade etmektedir. Allah, Kur'an'da insana hitaben: *"Biz ona şah damarından daha yakınız"*[304] buyurmuştur.

14-Rahmet ve Gazab: Allah'a mahsus sıfatlardan rahmet, onun acıması, merhameti ve sevgisi, gazab da onun azabı ve cezalandırmasıdır. Hem Kur'an'da hem de hadislerde geçmektedir. Özellikle Kur'an'da, Allah'ın rahmetinden ve azabından farklı ifadelerle bahseden çokça ayet mevcuttur. *"Muhakkak ki, Allah'ın rahmeti iyilik edenlere yakındır."*[305] *"Allah'ın gazabına uğradılar."*[306]

15-Nüzul: "İnmek" manasında olan bu kelime Kur'an'da geçmeyip hadislerde şu şekilde geçmiştir: *"Rabbimiz her gece gecenin son bölümünde dünya semasına nüzul eder ve şöyle seslenir: 'Beni çağıran yok mu? Ona icabet edeyim.*

---

[299] Kalem, 68/42.
[300] Buharî, **Tevhid**, 24.
[301] Taha, 20/5.
[302] Fecr, 89/22.
[303] Bakara, 2/210.
[304] Kaf, 50/16.
[305] Araf, 7/56.
[306] Al-i İmran, 3/112.

Benden isteyen yok mu? Ona vereyim. Benden af dileyen yok mu? Onu bağışlayayım.[307]

16-İstihya: "Utanmak" anlamında olan bu kelime Kur'an'da Allah hakkında şu şekilde kullanılmıştır. *"Şüphesiz Allah (hakkı açıklamak için) bir sivrisineği hatta onun da ötesinde bir varlığı misal getirmekten utanmaz."*[308]

1.3.KELAM EKOLLERİNİN İLAHÎ SIFATLAR HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

1.3.1. Müşebbihe ve Mücessime

Sözlükte "benzetmek" anlamındaki teşbih kökünden türeyen müşebbihe kelimesi "benzetenler" demektir.[309] Terim olarak, Allah Teâlâ'yı zat ve sıfatta yaratılmışlara benzetenlerdir.[310] İmamlarını veya önderlerini Allah'a benzetenlere de müşebbihe denilmiştir. Mücessime ise, sözlükte "cisimleştirmek" anlamında olan tecsim lafzından alınıp, bir şeyi cisimleştirmek, onu cisim olarak düşünmek manasında kullanılmıştır.[311] Belirli bir fırkayı belirtmekten ziyade çeşitli gruplar içinde tecsime dayalı düşünceyi kabul eden Mücessime bazı kelam kitapları ve mezhepler tarihi kaynaklarında Müşebbihe ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Örneğin Eş'arî, Allah'ı cisme benzetenleri tecsim başlığı altında verirken, Bağdadî, Şehristanî ve Razî, Müşebbihe başlığını kullanmayı tercih etmişlerdir.[312]

---

[307] Buharî, Teheccüd, 4.

[308] Bakara, 2/26; Haberî sıfatlar hakkında daha fazla bilgi için bkz. Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, Müessesetu'l-Kutubi'l-Sikafiyye, Beyrut, 1995, s.67 vd; Razî, **Allah'ın Aşkınlığı, Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, çev. İbrahim Coşkun, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s.101 vd., İzmirli, **Yeni İlmi Kelam**, s.298-302; Yüksel, **Sistematik Kelam**, s.55-61.

[309] İbn Manzur, **Lisanu'l-Arab**, c.4, s.2189.

[310] Cürcanî, **Kitabu't-Tarifat**, s.216.

[311] İlyas Üzüm, "Mücessime", **DİA**, İsam Yayınları, İstanbul, 2006. c.31, s.449.

[312] Eş'ari, **Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Müsallin**, trc., s.61; Bağdadî, **el-Fark Beyne'l-Firak**, trc., s.169; Şehristanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c.1, s.118; İbn Hazm, **el-Fasl Fi'l-Milel el-Ehva ve'n-Nihal**, c.1, s.113.

Eş'arî, Şehristanî ve Razî gibi âlimler Müşebbihe'yi iki grupta ele almışlardır. Birincisi Haşviyye veya Haşeviyye olarak tanınan bir kısım Ehl-i Hadis taraftarları; İkincisi ise, Aşırı Şiî gruplarından veya Rafizîlerden oluşmuş fırkalar.[313]

1.3.1.1.Haşviyye

Haşv kelimesi, "fazla söz"[314], "yastık ve benzeri şeylerin içini dolduran nesne" anlamına gelmektedir. Bu kelimeye nisbet "ya"sının eklenmesiyle oluşturulan "Haşeviyye veya Haşviyye" genellikle boş, manası ve dayanağı olmayan, lüzumsuz söz söyleyen bilgisiz kimseler için kullanılmıştır. Arap dilinde "haşv" kelimesi "sıradan insanların geneli, çoğunluğu ve hiçbir özelliği olayan kuru kalabalık" için kullanılmıştır. "Bu adam insanların haşvindendir" denildiği zaman, o kimsenin cahil kesimden yani avam tabakasından olduğu anlaşılmaktadır.[315] Terim anlamı olarak da, hak yoldan sapan, Allah'ın ayetlerinin zahirine tutunan ve Allah'ın muradının bu zahirî mana olduğunu söyleyenlerin oluşturduğu grup şeklinde tarif edilmiştir.[316] Dolayısıyla haşviliğin özünü aklın değerini ve önemini hafife alarak reddetmek, ispat ve nakle sarılmak oluşturmaktadır. Daha çok Kur'an ve Sünnet'e dayalı olan yaygın ulûhiyet anlayışına aykırı çeşitli inanç ve telakkileri benimseyenler hakkında kullanılan Haşviyye tabiri, tarihi süreç içinde Allah'a sıfat nisbet etmekte aşırılığa düşenler, bu konuyla ilgili dini metinleri teşbih ve tecsim anlayışıyla yorumluyanlar şeklinde anlaşılmıştır.[317]

İslam düşünce tarihine baktığımız zaman Haşviliği bağımsız bir fırka olarak görmekten ziyade, farklı gruplar içerisinde lâfzî anlayışı ve zahirî manaları benimseyen kişilerden oluşan ortak bir zihniyetin genel adı olarak görülebilir. Yani, Haşviyye, mezhepleşme sürecini tamamlamış bağımsız bir eğilimden ziyâde, bütün dînî akımlara dağılıp mahallî özellikler kazanan genel bir zihniyet biçimi şeklinde değerlendirilebilir. Bu sebeple İslâm düşünce tarihinde Haşviyye'den müstakil bir

---

[313] Şehristanî**, el-Milel ve'n-Nihal**, c.1, s.118-12; Razî, **İtikadatu Fireki'l-Müslimin ve'l-Müşrikin**, s.100.
[314]Firuzzabadî, Mecduddin Muhammed b. Yakub, **el-Kamusu'l-Muhit**, Muessesetu'r-Risale, II. Baskı, Beyrut, 2005, s.1274.
[315] Kubat, **Malatî ve Kelamî Görüşleri**, s.106-107.
[316] Tahanevî, **Keşşafu İstilahati'l-Funun ve'l-Ulum**, c.1, s.679.
[317] Kubat, **Malatî ve Kelamî Görüşleri**, s.107.

fırka olarak söz etmek mümkün değildir. Kur'an ve sünneti anlamada aklî melekeleri kullanmak ve düşünmeyi hedeflemekten ziyâde nasların zâhirine dayanarak "harfî/lâfzî" anlayışa itibar etmede aşırılığa düşen ve bu zihniyeti muhtelif akımlar içerisinde temsil eden herkese "Haşviyye" demek mümkündür.[318]

Hanbelî mezhebinin imamı Ahmed b. Hanbel'den sonra kendilerini Hanbelîler olarak tanımlayan aşırı hadis ehli doğdu ki, bu kimseler Kur'an'daki insan biçimci imajları harfiyyen almaya başladılar. Kendilerini Selefiyye görünümünde sunan bu topluluk açıkça teşbihe düştüler. Allah'ı, organları olan bir varlığa benzettiler ki, bunlara Ehl-i Hadîs'in "haşviyyesi" denmektedir. Mezhepler tarihinde "teşbihçi haşviyye" olarak bilinen hadisçiler çok olmakla birlikte Mukâtil b. Süleyman (v.767), meşhur muhaddis Kehmes b. el-Hasan et-Temîmî (v.770), Ahmed el-Huceymî (v.?) ve Dâvûd el-Cevâribî (v.?) bunlardandır. Eş'arî'nin naklettiğine göre, Davud el-Cevaribî ve Mukatil b. Süleyman Allah Teâlâ hakkında şöyle demişlerdir: "Allah cisimdir. Cüssesi insan şeklindedir. Eti, kanı, saçı ve kemiği vardır. O'nun el, ayak, dil, baş, iki göz gibi organları ve uzuvları vardır. Bununla beraber O, başkasına, başkası da O'na benzemez." Yine Cevaribi'den nakledildiğine göre O şöyle diyordu: "Ağzından gögsüne kadar kadar olan kısım boştur, bunun dışındaki kısım ise doludur. İnsanların çoğu O'nun içinin dolu olduğunu söylüyorlar ve *"O, Samed'dir*"[319] ayetini içi "boş olmayan dolu" olarak te'vil ediyorlardı."[320] Şehristanî'nin aktardığı bilgilere göre ise, bu kişiler Allah'a dokunmayı, O'nunla musafaha (tokalaşma) etmeyi caiz görmüşler, halis Müslümanların dünya ve ahirette O'na sarılıp kucaklaşacaklarını iddia etmişlerdir. Onlara göre böyle kimseler riyazet ve içtihatta ihlâsın ve ittihadın (Allah ile birleşmenin) son mertebesine ulaşmışlardır. Yine Ka'bî'nin bunların bir kısmından naklettiğine göre dünyada iken Allah Teâlâ'yı görmek, ziyaret etmek, Allah'ın da onları ziyaret etmesi caizdir.[321]

Haşviyye, Kur'an'da geçen "istiva", "vech", "yed", "cenb", "meci", "ityan", "fevkiyyet" ve benzeri ifadeleri kelime manalarıyla anlamaya yönelmiş, zahirî manaları teşbih ve tecsimi andıran tüm hadisleri olduğu gibi (zahirî manalarıyla)

---

[318] Ramazan Altıntaş, "Haşviyyenin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri", **CÜİFD**, Sayı.3, Sivas, 1999, s.62.
[319] İhlâs, 112/2.
[320] Eş'arî, **Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Müsallin**, trc., s.186.
[321] Şehristanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c.1, s.120-121.

kabul etmişlerdir.[322] Şehristanî, bu topluluğun haberlere yalanlar ekleyerek bunları Hz. Peygamber'e nisbet ettiklerini belirtir. "Allah'ın gözleri rahatsız oldu melekler onu ziyaret ettiler. Nuh tufanından dolayı ağlayınca gözlerinden hasta oldu. Arş O'nun altında semerin gıcırdaması gibi ses çıkarır ve arşın her tarafından dört parmak fazla gelmektedir" şeklindeki sözlerin de onlara ait olduğunu söyleyen Şehristanî, bu kimselerin çoğunun teşbih düşüncesini Yahudilerden aldıklarını bildirmiştir.[323]

1.3.1.2. Kerramiyye

Haşviyyeden başka Gulat-ı Şia'dan olmayıp teşbih ve tecsim düşüncesine sahip olan bir başka fırka da Kerramiyye fırkasıdır. Ebu Abdullah b. Muhammed b. Kerram es-Sicistanî'ye (v.869) nisbet edilen bu fırkaya göre, Allah Teâlâ cevherdir ve üst taraftan arşa temas etmektedir. Allah için intikal, tahavvül ve nüzul caizdir. Kerramiyye'den bazıları Allah'ı arşın bazı parçaları üzerinde olduğunu söylerken, bazıları arşı tamamen doldurduğunu, bazıları ise yön itibariyle üstte ve arşın hizasında bulunduğunu iddia etmişlerdir.[324]

Kerramiyye'nin ekseri Allah için cisim lafzını kullanmışlardır. Cismi, "kendi zatıyla kaim olan şey" diye tarif ettikleri için Allah'a cisim ismini verdiklerini belirtmişlerdir. Çünkü Allah Teâlâ kendi zatıyla kaim olup varlığında hiçbir şeye muhtaç değildir. Kendi zatıyla kaim olan iki şey hakkında ya birbirine yakın (mütecavir) ya da birbirinden ayrı (mütebayin) hükmünü vermişler, bazıları yakınlığı arşla birlikte olmak şeklinde kabul ederken, bazıları da arştan ayrılığa hükmetmişlerdir. Allah Teâlâ'nın arş ile münasebeti noktasında şöyle bir düşünceyi de ileri sürmüşlerdir: "Her iki mevcuttan birinin diğeri karşısındaki konumu ya cevherle araz gibidir ya da onun bir bölümünde bulunmasıdır. Allah Teâlâ kendi başına kaim olduğu için araz olmadığına göre O'nun âlemin bir cihetinde olması

---

[322] Bu hadislerin büyük bir kısmı Razî'nin Esasu't-Takdis eserinde geçmektedir. Bu hadisleri ve Razî'nin onlara getirdiği yorumları tezimizin son bölümünde vermeye çalışacağız.

[323] Şehristanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c.1, s.121.

[324] Şehristanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c.1, s.124; Razî, **İtikadatu Fireki'l-Müslimin ve'l-Müşrikin**, s.101; Abdulhamid, **İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları,** trc., s.224.

zorunludur. Cihetlerin en yücesi ve en şereflisi üst cihet olduğuna göre Allah Teâlâ üst cihettedir ve oradan görülecektir."[325]

İbn Kerram ve ona tabi olanlar mabudlarının yaratılmışlar (havadis) için mahal teşkil ettiğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre Mabud'un sözleri, iradesi, görünen şeyleri idrakleri, işitilen şeylerin idrakleri, âlemin yüce yüzü ile karşılaşmaları Mabud'da hadis olan arazlardır ve O da kendinde hadis olan bu şeylerin mahallidir. Kerramîler O'nun bir şeye "ol" demesini mahlûku halk, muhdesi ihdas, var olmasından (vücudundan) sonra yok olmasını da i'lam olarak isimlendirmişler, O'nda hadis olan arazları mahlûk veya meful ya da muhdes şeklinde vasıflandırmaktan kaçınmışlardır. Onlara göre mabudlarının zatında birçok arazın meydana gelmesinden sonra âlemde cisim ve arazlar meydana gelir. O arazlardan biri bu hadisi meydana getiren iradesidir. Diğer bir araz da O'nun ortaya çıkacağını bildiği şekilde bu hadise "ol" demesidir. Kendi içinde bu söz birçok harf olup bu sözün her bir harfi O'nda hadistir. Başka bir araz da kendisinde meydana gelen rü'yettir ki, onunla bu hadisi görür. Bu rü'yet kendisinde meydana gelmeseydi bu hadisi göremezdi. Diğer bir araz da, bu araz işitilen cinsten ise bu hadisi işitmesidir.[326]

Kerramiyye'nin yukarıdaki düşüncelerinden şu anlam ortaya çıkmaktadır. Allah'ın bir şeye "ol" demesi, mahlûk için halktır ve muhdes için ihdastır. Yani burada görünen şey, söz ve iradedir. Onlar mahlûk, meful veya muhdes olmasından ötürü Allah'ın zatında hadis olan arazın nitelenmesini reddetmektedirler. Onlara göre Allah'ın zatında birçok arazın hudûsundan sonra ancak âlemde bir cisim yahut bir araz meydana gelebilir. Bunlardan birincisi, o hadisin hudûsuyla ilgili iradesinin olması. İkincisi, Allah'ın o şeyin hudûsunun nasıl olacağını bilmesiyle ilgili "ol" emrini vermesi. Üçüncüsü, o şeyde görme özelliğinin olması. Çünkü ancak onunla o hadis olan şeyi görür. O şeyde şayet rü'yet özelliği meydana gelmezse onu göremez.

---

[325] Şehristanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c.1, s.125.
[326] Bağdadî, **el-Farku Beyne'l-Firak**, thk. Muhammed Osman el-Haşin, Mektebetu İbn Sina, Kahire, ts., s.190-191.

Dördüncüsü ise, istima'. Yani duyma özelliğinin meydana gelmesiyle o hadisi işitmesi. Eğer onda işitme vaki olmazsa onu duyamaz.[327]

Bağdadî, İbn Kerram'ın yukarıda vermiş olduğumuz bu görüşlerinden daha acayip olan başka bir görüşünü daha zikreder ki, o da İbn Kerram'ın mabudunu ağırlıkla nitelendirmesidir. *Azabu'l-Kabr* adlı eserinde *"Gökler yarıldığı zaman"*[328] mealindeki ayeti "gökler kendi üzerindeki Rahman'ın ağırlığından yarılır" diye tefsir etmiştir.[329]

Kerramîlerin sıfatlar konusundaki düşüncelerine gelince, onlar tıpkı Ehl-i Sünnet gibi Allah Teâlâ'nın sıfatlarının var olduğu hususunda icma etmişlerdir. Onlara göre Allah ilimle âlim, kudretle kadir, hayatla hayy, meşietiyle dileyendir. Bu sıfatların hepsi kadimdir, ezelîdir ve Allah'ın zatıyla kaimdir. Sem' ve basar sıfatları ile "vech" ve "yedeyn" sıfatlarını da Allah'ın zatıyla kaim olan sıfatlar olarak kabul etmiş ancak bu "vech" ve "yed"in bilinenden ayrı olduğunu söylemişlerdir. Allah hakkında rü'yeti de caiz gören Kerramiyye, rü'yetin sadece üst cihetten olacağını söylemiştir.[330]

Son olarak Allah'ın fiilî sıfatlarını kabul eden Kerramiyye bu fiillerin ezelde var olmasını mümteni' olarak görür. Allah, ezelde halk etme, rızıklandırma ve nimet verme olmadan da halık, razık ve mün'imdir. Yine Allah kendisinde bulunan bir halikıyetle halık, kendisinde bulunan bir razıkıyetle razıktır. Halikiyeti, halk etmeye olan kudreti, razıkıyeti de rızık vermeye olan kudretidir. Kudreti kadimdir, fakat halk ve rızk O'nda kudretiyle meydana gelen iki hadistir.[331]

1.3.1.3. Galiyye/Gulat-Şia (Aşırı Şiîler)

Gulat-ı Şia'ya mensup olan fırkalar da teşbih ve tecsim bataklığına saplanmışlardır. Bağdadî, Şehristanî ve Razî gibi âlimler teşbih ve tecsim fikrinin ilk

---

[327] Neşşar, **İslamda Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, trc., c. 2, s.39.
[328] İnfitar, 82/1.
[329] Bağdadî, **el-Farku Beyne'l-Firak**, s.191-192.
[330] Şehristanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c.1, s.128-129.
[331] Bağdadî, **el-Farku Beyne'l-Firak**, s.192; Neşşar, **İslamda Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, trc., c.2, s.39.

olarak Gulat-ı Şia içinde zuhur ettiğini, onların da bu görüşü Yahudi ve Hıristiyan mezheplerinden aldıklarını belirtmişlerdir. Çünkü Yahudiler halıkı mahlûka, Hıristiyanlar ise mahlûku halıka benzetmişlerdir.[332] Aynı durum Şia'nın aşırı fırkaları içinde de vardır. Onlardan bazıları yaratıcıyı insana benzetirken bazıları da imamlarını ilah şeklinde tasavvur etmişlerdir. Ancak İrfan Abdulhamit bu görüşe karşı çıkmış, bunun realiteye ters düştüğünü belirtmiştir. Onun iddiasına göre çeşitli Müşebbihe ve Mücessime fırkaların reislerine ait vefat tarihlerinin incelendiğinde teşbih fikrinin ilk olarak Haşviyye diye bilinen Ehl-i Hadis arasında ortaya çıktığı, oradan da Şiî ve Ehl-i Sünnet arasına girdiği ortaya çıkmaktadır.[333] İrfan Abdulhamit, Şehristanî'nin bu konu hakkındaki "Allah'ın haberî sıfatları konusunda selefin müteahhirlerinden bir grup ifrata kaçmış, bu sıfatları zahirî manaları ile almanın vücubuna ve te'vile sapmadan nasıl varid olduysa o şekilde anlaşılmasının gerektiğine kail olmuşlar ve böylece tam teşbihe düşmüşlerdir"[334] sözüyle, İbnu'l-Cevzî'nin: "Bilmiş ol ki, hadisçilerin umumu Allah Teâlâ'nın sıfatlarına taalluk eden zahirî manaları duyu organlarıyla hissedilen manalarına hamletmişler ve böylece teşbihe düşmüşlerdir. Çünkü onlar fukaha ile bir arada bulunup müteşabihleri, hükümlerinin müktezasına hamletmeyi bilememişlerdi."[335] sözlerini bu iddiasına delil olarak sunmuş ve teşbih fikrinin ilk olarak Gulat-Şia tarafından ortaya atıldığı düşüncesinin yanlış olduğu hükmüne varmıştır.[336] Biz ise İrfan Abdulhamit'in bu iddiasını ihtiyatla karşılıyor gerek Şehristanî, gerekse Bağdadî'nin dediği gibi teşbih fikrinin ilk olarak Hülefa-i Raşidin döneminin sonlarında, daha Ehlu'l-Hadis taraftarlığının sistemli olarak zuhur etmediği bir dönemde Abdullah b. Sebe (v.660) ve taraftarları tarafından ortaya atıldığı görüşünün daha isabetli olacağı düşüncesini taşıyoruz.

Abdullah b. Sebe, Yemen'in San'a Yahudilerinden olup Hz. Osman zamanında Müslüman olmuştu. Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve diğer sahabilere dil uzatan ve bunu Hz. Ali'nin emrettiğini söyleyen biriydi. Hz. Ali, onun öldürülmesini istemiş ancak halk onun, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'i sevdiğini söylemiş,

---

[332] Şehristanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c.1, s.203-204.
[333] Abdulhamit, **İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları**, trc., s.221.
[334] Şehristanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c.1, s.105.
[335] İbnu'l-Kayyım el-Cevzîyye, Cemaluddin Ebu'l-Ferec, Abdurrahman, **Telbisu'l-İblis**, Daru'l-Kalem, Beyrut, H. 1403, s.113.
[336] Abdulhamit, **İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları**, trc., s. 221-222.

öldürülmesine karşı çıkmıştı. Bunun üzerine Hz. Ali, onu eskiden yedi ayrı şehirden oluşan, günümüzde ise Bağdat'ın otuz kilometre güneydoğusunda bir köy olarak kalan Medain şehrine sürgün etmişti.[337]

Şehristanî'nin zikretiğine göre İbn Sebe, Hz. Ali'ye "sen sensin" yani "sen ilahsın" demiş, bundan dolayı Medain'e sürülmüştür. Bu kimse Yuşa' b. Nun'un, Hz. Musa'nın vasisi olduğu düşüncesini Hz. Ali için de iddia etmişti. Dolayısıyla Sebeiyye'nin kurucusu, reisi olan İbn Sebe, Hz. Ali'nin imameti konusunda nass bulunduğunu ilk söyleyen kişidir.[338]

Sebeiyye fırkası Hz. Ali'nin nübüvvette Hz. Peygamber'in şeriki olduğunu, Hz. Peygamber'den sonra peygamberliğin ona geçtiğini iddia etmiş[339] sonra daha da ileri giderek onun ilah olduğunu söylemiştir.[340] Onlara göre Hz. Ali öldürülmemiştir. Hz. İsa gibi semaya yükselmiştir. Gök gürültüsü onun sesi, şimşek de onun kırbaçıdır. Kıyamet gününden önce dünyaya inecek zulümle dolu olan dünyayı adaletle dolduracaktır.[341] Hz. Ali'de ilahî bir cüzün olduğunu, kendisinden sonra da imamlara geçtiğini savunan bu fırka teşbih ve tenasüh fikrini benimseyen ilk aşırı Şiî fırkası olmuştur.[342]

Teşbih ve tecsimi savunan başka bir fırka da Beyan b. Sem'an et-Temimî'ye (v.737) nisbet edilen Beyaniyye'dir. Beyaniyye fırkası mensupları hilafetin Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye'den oğlu Ebu Haşim'e, kendisinden sonra vasiyeti gereği Beyan b. Sem'an'a geçtiğini ileri sürmüşlerdir. Beyan, ilahî bir parçanın Hz. Ali'ye hulûl edip cesediyle birleştiğini ileri sürmüştür. Ona göre Hz. Ali bu ilahî cüz sayesinde gaybı bilmiş, kâfirlere karşı zafer kazanmış ve bu ilahî cüz

---

[337] Ebu Halef Sa'd b. Abdullah, el-Kummî, Ebu Muhammed el-Hasan en-Nevbahtî, **Şiî Fırkalar, Kitabu'l-Makalat ve'l-Firak, Fireku'ş-Şia**, çev. Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004, s.97-98.
[338] Şehristanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c.1, s. 204.
[339] Malatî, **et-Tenbih ve'r-Redd Ala Ehli'l-Ehvai ve'l-Bid'a**, s.114.
[340] Bağdadî, **el-Farku Beyne'l-Firak**, s.205.
[341] Eş'arî, Ebu'l-Hasan, **Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin**, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit, Mektebetu'n-Nehdeti'l-Mısriyye, Kahire, 1950, c.1, s.85; İbn Hazm, **el-Fasl Fi'l-Milel el-Ehva ve'n-Nihal**, c.4, s.138; Şehristanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c.1, s.204.
[342] Şehristanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c.1, s.205; Eş'arî, **Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin**, c.1, s.95.

sayesinde Hayber'in kapısını yerinden söküp atmıştır.[343] Daha sonra bu ilahî cüzün kendisine de geçtiğini savunan Beyan, ilahın insan suretinde bir nur olduğunu, *"Onun vechi dışında her şey helak olacaktır"*[344] ayetine dayanarak bu ilahın yüzü dışında her şeyinin helak olacağını söylemiştir.[345] Yine Muğire b. Said el-İclî'ye (v.737) nisbet edilen Muğiriyye fırkası teşbih ve tecsim konusunda çok aşırı giden Şiî fırkalarından biri olmuştur. Muğire, mabudunun nurdan bir adam olduğunu, organlarının ve hikmet fışkıran bir kalbi olduğunu iddia etmiştir.[346] Organlarının alfabenin harfleri şeklinde olduğunu, bunlardan "elif" harfinin onun bacaklarına, "ayn" harfinin gözlerine "ha" harfinin ise onun cinsiyet organına benzediğini söylemiştir. Ona göre Allah âlemi yaratmak istediği zaman ism-i azamı çağırmış, ism-i azam da uçup onun başına konmuştur. Sonra başına taç olarak konduktan sonra O, avucunun içine parmaklarıyla kulların fiilerini yazmış, kulların günahlarını görünce sinirlenmiş ve terlemiştir. Bu terinden biri karanlık ve acı, diğeri ise aydınlık ve tatlı olmak üzere iki deniz meydana gelmiştir. Sonra insanları bu iki denizden yaratmış, Şia'yı berrak ve tatlı olan denizden yaratmıştır ki, onlar müminlerdir. Şia'nın düşmanları olan kâfirleri ise karanlık ve acı olan bu denizden yaratmıştır.[347]

Tecsim ve teşbih düşüncesini savunan diğer bir fırka Rafizî Ebu Muhammed Hişam b. el-Hakem'in (v.806) kurduğu Hişamiyye fırkasıdır. Bu fırka mabudunun cisim olduğunu; sonu, sınırı, uzunluğu eni ve derinliği olduğunu iddia etmiştir. Onun uzunluğu eni; eni de uzunluğu kadardır ki, bunlar birbirini geçmez. Ancak bu fırka bu uzunluğunun eni kadar olduğunu gerçek anlamda değil, mecaz anlamda söyledikleri ifade etmişlerdir. Onlara göre ilah parlak bir nurdur. Onun bir mekânda olmaksızın bir miktarı vardır. Her tarafı yuvarlak bir inci gibi parıldayan saf bir külçe gibidir. Rengi kokusu, tadı ve duyusu vardır. Onun rengi, tadı, tadı; kokusu, kokusu;

---

[343] Şehristanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c.1, s.176.
[344] Kasas,28 /88.
[345] Bağdadî, **el-Fark Beyne'l-Firak**, s.208; Şehristanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c.1, s.176.
[346] Şehristanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c.1, s.207-208.
[347] Bağdadî, **el-Fark Beyne'l-Firak**, s.209-210.

duyusudur. O renk ve tattır. O vardı ancak bir mekânda değildi. Sonra hareket etmesiyle mekân meydana geldi ve Allah o mekâna girdi ki, o mekân da arştır.[348]

Gerek İbn Ravendî, gerek Ka'bî, gerekse Ebu'l-Hüzeyl, Hişam'dan nakillerde bulunmuşlardır. İbn Ravendî'nin nakline göre Hişam mabudu ile cisimler arasında bir benzerlik bulunduğunu, böyle olmadığı takdirde cisimlerin O'nun varlığına delil olamayacağını ifade etmiştir. Kab'î'nin Hişam'dan naklettiğine göre Allah'ın parçaları bulunan bir cisim olduğunu, bir miktarının bulunduğunu, bununla beraber mahlûkattan hiçbirine benzemediğini ve de mahlûkatın da kendisine benzemediğini bildirmiştir. O, kendi karışıyla yedi karış olup, özel bir mekândadır. Hareket eder, Onun hareketi fiilidir. Yoksa bir mekândan başka bir mekâna gitmek değildir. Zatı itibariyle sınırlı fakat kudreti itibariyle sınırsızdır.[349] Ebu'l-Hüzeyl ise, bazı kitaplarında Hişam'dan şöyle rivayet etmiştir: "Onun Rabbi cisimdir. Gider, gelir, bazen hareket eder, bazen durur, bazen ayaktadır, bazen de oturur. Uzunluğu, eni ve derinliği vardır. Çünkü böyle olmayan bir şey yok olma sınırına girer." Ebu'l-Hüzeyl, Ebu Kubeys dağını işaret ederek kendisine "senin ilahın mı büyük yoksa şu dağ mı?" diye sorduğunda kendisi dağın, ilahından daha büyük olduğunu söylemiştir.[350]

Gulat-Şia fırkaları içinde yukarıda zikrettiklerimizin dışında, kendini rabbine benzeten ve göğe çıktığını iddia eden Ebu Mansur'un kurduğu Mansuriyye, İmamların ve Ebu'l-Hattab el-Esedî'nin ilahlığına inanan Hattabiyye, Allah'ın imamların şahıslarına hulûl ettiğini ileri süren Hulûliyye, Allah'ın her güzel surete hulûl ettiğini iddia eden Hulmaniyye, reisleri el-Mukanna'nın ilah olduğunu söyleyen Mukannaiyye ve İbn Ebi'l-Azafir'in ilahlığını ortaya atan Azafaira gibi başka fırkalar da vardır. Bu fırkalar da aynen yukarıdaki fırkalar gibi teşbih ve tecsim düşüncesini savunmuşlardır. Bunlar her ne kadar kendilerini islam dinine mensup

[348] Eş'arî, **Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l- Musallin**, c.1, s.102.
[349] Şehristanî, **el-Milel ne'n-Nihal**, c.1, s.216.
[350]Eş'arî, **Makalatu'l-İslamiyyin İhtilafu'l-Musallin**, c.1, s.103.

olarak görseler de Bağdadî'nin ifadesiyle sahip oldukları bu görüşlerinden dolayı islam dairesinin dışına çıkmışlardır.[351]

1.3.2. Selefiyye

Selefiyye terimi "selef" kökünden türemiş olup önce gelen, önceki(ler) anlamındadır.[352] Önceki milletler, atalar, bizden önce dünyada yaşayıp ölenler[353] için kullanılan bu kelime terim olarak Allah ve Resulünden gelen öğretilere ilave ve eksiltme yapmadan lâfzî şekillerini esas alıp keyfiyetsiz olarak, tahrif ve ta'til etmeksizin[354] inanan, sahabe ve tabiinin dini anlama ve açıklamada oluşturdukları geleneğe tamamen bağlı kalan, onların izini takip eden, onların inanç ve düşüncelerini olduğu gibi benimseyen, böylece ilk dönemin dini anlayışını aynen korumayı amaçlayan kimselerin yolu veya inanç sistemi olarak tarif edilmiştir.[355] Sahabe ve tabiinin mezhebi,[356] büyük fukaha ve muhaddislerin yolu[357] olarak da bilinen Selefiyye, Sıfatiyye, Eseriyye[358] Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat[359] ve Ehl-i Sünnet-i Hassa[360] olarak da isimlendirilmiştir.

Selefiyyenin en önemli özelliği Allah'ın sıfatları konusunda tecsim ve teşbihe düşmeden Kur'an ve hadislerde varid olan ifadelere keyfiyetsiz olarak inanmaları, akaid sahasında nasları olduğu gibi kabul edip akla ve reye rol vermemeleri ve müteşabih ayetlerin te'viline girişmemeleridir.[361] Ma'mer b. Raşid (v.770), Evzaî (v.774), Sufyan es-Servi (v.778), Malik b. Enes (v.795), Sufyan b.

---

[351] Bağdadî, **el-Fark Beyne'l-Firak**, s.198-199.
[352] İbn Manzur, **Lisanu'l-Arab**, c.3, s.2068; Zebidî, **Tacu'l-Arus Min Cevheri'l-Kamus**, c.24, s. 455.
[353] İsfehanî, Rağıb Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, **el-Müfredat Li-Garibi'l-Kur'an**, Daru'l-Marife, Beyrut, ts., s.239.
[354] İbn Teymiyye, **Mecmuu Fetava**, c.3, s.3.
[355] Kubat, **Malatî ve Kelamî Görüşleri**, s.100.
[356] Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, **İlcamu'l-Avam An İlmi'l-Kelam**, tas. ve tlk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdadî, Daru'l-Kitabi'l-Gazalî, I. Baskı, Beyrut, 1985, s.53.
[357] Topaloğlu, **Kelam İlmi Giriş**, Damla Yayınevi, V. Baskı, İstanbul, 1996, s.81; Nadim Macit, **Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu İlk Öncüleri ve Görüşleri**, İhtar Yayıncılık, İstanbul,1996, s.49.
[358] Gölcük, Toprak, **Kelam**, s.51.
[359] Ömer Süleyman Eşkar, **Esmaullahi ve Sıfatihi Fi Mu'tekidi Ehl-i's-Sünneti ve'l-Cemaati**, 94, Daru'n-Nefais, Ümman 1994, s.94.
[360] Topaloğlu, **Kelam İlmi Giriş**, s.113.
[361] Gölcük, **Kelam Tarihi**, s.60; Topaloğlu, **Kelam İlmi Giriş**, s.114.

Uyeyne (v.814) gibi âlimler ilk dönem Selefiyye'nin önemli temsilcileridirler.[362] Sonraki dönem Selefiyye, Hicri üçüncü asrın sonlarından itibaren Ahmed b. Hanbel'in (v.855) öncülüğünde gelişmeye başlamış İbn Teymiyye (v.1328) ve öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye (v.1350) ile devam ederek günümüze kadar gelmiştir. Sonraki dönem Selefiyye her ne kadar ilk dönem selefîlerin izinden gittiğini söylese de onların sahip olduğu düşünceden uzaklaşma temayülü göstermiştir.[363]

Selefiyye'ye göre Allah Teâlâ, kemal sıfatlarla muttasıf, noksan sıfatlardan münezzehtir. Hak Teâlâ kendi nefsini hangi sıfatlarla vasıflamışsa ve Resulü de O'nun için hangi sıfatları kullanmışsa onların keyfiyetini araştırmadan, mahlûkatın sıfatlarına benzetmeden ve de te'vil etmeden aynen olduğu şekilde kabul etmek gerekir.[364] Selefiyye'nin en meşhur âlimlerinden biri olan İbni Teymiyye mezhebinin sıfatlar konusundaki düşüncelerini şöyle açıklamaktadır: "Selef mezhebi, tahrif ve ta'til yapmadan keyfiyetsiz ve temsilsiz olarak (benzetme yapmaksızın) Allah'ın kendisini vasıfladığı ve Resulünün onu vasıfladığı sıfatlarla vasıflandırırlar. Biz biliyoruz ki, Allah'ın kendisi için kullandığı sıfatlar gerçek olup manaları kapalı değildir. Bu sıfatların manaları mütekellim olan Allah'ın kelamının maksudunun bilinmesiyle bilinir. Bununla beraber Allah'ın benzeri hiçbir şey yoktur. Ne mukaddes olan zatında, ne isim ve sıfatlarında, ne de fiillerinde. Biz nasıl ki, onu hakikî bir zatının olduğuna inanıyorsak aynı şekilde onun hakikî sıfatlarının ve fiillerinin varlığına da inanıyoruz. Noksanlığı ve hudûsü gerektiren her ne varsa Allah hakikaten ondan münezzehtir ve mükemmelliğin en üst seviyesindedir."[365]

İbni Teymiyye ne zatında ne sıfatlarında ne fiillerinde Allah'ın benzeri hiçbir şey olmadığını söyler. Ona göre, kim O'nun sıfatlarını nefy ederse muattıladan olur, kim de O'nun sıfatlarını mahlûkatın sıfatlarına benzetirse müşebbiheden olur. Vacib

---

[362] Bkz. M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", **DİA**, Ankara, 2006, c.36, s.399 vd; İbrahim Coşkun, "Kelam Karşıtı Ehl-i Sünnet'in Usulu'd-Din Yorumu ve Bu Yorumun Açmazları", **Marifet Dergisi**, Yıl, 5, Sayı.3, Kış, 2005, s.157 vd.

[363] Bkz. Coşkun, **Kelam Karşıtı Ehl-i Sünnet'in**…, s.158 vd.

[364] İbn Teymiyye, **Mecmuu Fetava**, c.6, s.38; **Minhacu Sünneti'n-Nebeviyye**, c.2, s.157; Butamî, Ahmed b. Hacer, **el-Akaidu's-Selefiyye bi-Edilletiha'n-Nakliyye ve'l-Akliyye**, Bidari'l-Kutubi'l-Kıtriyye, I. Baskı, 1994, c.1, s.78.

[365] İbn Teymiyye, **el-Esma ve's-Sıfat**, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, c.2, s.21.

olan, sıfatları ispat etmek ve onları mahlûkatın sıfatlarına benzetmekten nefyetmektir. Teşbihsiz ispat ve ta'tilsiz tenzih.[366]

İbni Teymiyye eserlerinde birçok yerde Selefiyye mezhebinin ilahî sıfatlar karşısındaki tutumları hakkında yeterli derecede bilgiler vermiştir. Onun aktardığı bu bilgilere göre Selefiyye mezhebi sıfatlar konusunda ta'til ile temsil arasındadır. Allah'ın zatını mahlûkatın zatına benzetmedikleri gibi sıfatlarını da mahlûkatın sıfatlarına benzetmezler, Allah'ın kendisi için ispat ettiği bir sıfatı nefyetmez, kelamı kullanıldığı yerden alıp tahrif etmez ve Allah'ın isimleri ve ayetlerinden sapmazlar.[367]

Ehlu'l-Hadis âlimlerinden biri olan İsmail es-Sabunî (v.1057) de Selefiyye'nin bu konudaki tutumunu şöyle dile getirmiştir: "Selef-i Salihin, Allah ve Resulünün (sıfatlar konusunda) söyledikleriyle kalırlar, onlar üzerine ekleme yapmazlar. Onları tekyif (şekillendirmek, nitelemek) ve teşbih etmezler, onları tebdil, tahrif ve tağyir de etmezler. Lafzı te'vil etmek suretiyle Arapların bildiği mananın dışında başka bir manaya büründürmezler, manasını zahirine hamleder, bilgisini Alla'a havale ederler. Allah'tan başka kimsenin (sıfatların) te'vilini bilmediğini ikrar ederler"[368]

Selefiyye'ye göre Allah Teâlâ hakikî manada hayat, ilim, kudret, irade, meşiet, sem', basar, kelam, ayn, vech, rahmet, izzet, hikmet, yücelik, azamet, rıza, suht (kızmak), hubb, buğz, gibi sıfatlara sahiptir.[369] Bu sıfatlar ezelî olduğu gibi ebedîdir. Allah'ın sonradan var olan bir sıfatla vasıflanması caiz değildir. İlahî sıfatların hepsi kemal sıfatlardır ve kemal derecesinde olan sıfatların noksanlık arzetmeleri düşünülemez.[370] Ölüm, cahillik, unutkanlık, acizlik, körlük, sağırlık gibi noksanlık bildiren sıfatların Allah hakkında kullanılması ise mümteni'dir.[371] Çünkü Kur'an'da Allah Teâlâ noksanlık bildiren sıfatlardan kendisini tenzih etmiştir. "*Senin*

---

[366] İbn Teymiyye, **Mecmuu Fetava**, c.6, s.515.
[367] İbn Teymiyye, **el-Esma ve's-Sıfat**, c.2, s.22.
[368] Sabunî, Ebu Osman, İsmail b. Abdurrahman, **Akidetu's-Selef ve Eshabu'l-Hadis**, thk. Nasır b. Abdurrahman b. Muhammed, Daru'l-Asime, Riyad, 1998, s.165.
[369] Useymin, Muhammed Salih, **el-Kevaidu'l-Müsla Fi Sıfatillahi ve'l-Esmaihi'l-Hüsna**, thk. Eşref b. Abdulmaksud b. Abdurrahim, Mektebetu's-Sünne, II. Baskı, Kahire, 1994, s.26; Sabunî, **Akidetu's-Selef ve Eshabu'l-Hadis**, s.165.
[370] Ebu'l-İzz, **Şerhu Tahaviyye Fi'l-Akideti't-Tahaviyye**, c.1, s.68.
[371] Useymin, **el-Kevaidu'l-Müsla Fi Sıfatillahi ve'l-Esmaihi'l-Hüsna**, s.27.

izzet sahibi Rabbin onların niteledikleri şeylerden (sıfatlardan) münezzehtir."[372] Yine aşağıdaki ayetlerde de noksanlık ifade eden sıfatları kendisinden selb etmiştir. *"Hayy (diri) olup hiçbir zaman ölmeyen Allah'a tevekkül et."*[373] *"Göklerde ve yerde Allah'ı aciz bırakacak hiçbir şey yoktur."*[374] *"Rabbin ne şaşırır ne de unutur."*[375] *"Onlar, gizlediklerini ve fısıldadıklarını işitmediğimizi mi zannediyorlar?"*[376]

Selefiyye mezhebinin akidesinde ilahî sıfatların Allah'ın zatıyla olan durumları nasıldır? Sıfatlar zatın aynı mı yoksa gayrı mıdır? Bu sorunun cevabını Tahavî'nin akidesine şerh yazan Ebul-İzz'in *Şerhu't-Tahaviyye* adlı eserinde buluyoruz. Ebu'l-İzz'in yaptığı açıklamaya göre "Gayr" lafzı mücmel bir lafızdır. "Gayr" lafzıyla bazen "kendisi olamayan şey", bazen de "kendisinden ayrılması caiz olan şey" murad edilir. Bundan dolayı Selefiyye imamları, Allah'ın sıfatlarını "Allah'ın gayrıdır" veya "Allah'ın gayrı değildir" şeklinde bir isimlendirmeye gitmemişlerdir. Çünkü mutlak ispat, bazen (sıfatların) ondan ayrı olduğunu hissettirirken mutlak nefy de bazen (sıfatların) O, olduğunu hissetirir. Bunun için "gayr" lafzı ancak beyan ve tafsille bilinebilir. Eğer bu lafızla kendi nefsiyle kaim, üzerine zaid sıfatlardan munfasıl olan mücerred bir zat irade ediliyorsa bu sahih değildir. Eğer onunla sıfat manasının dışında zat üzerine zaid bir mana irade ediliyorsa bu doğrudur. Ancak hariçte sıfatlardan mücerred olan bir zat yoktur. Bilakis kemal sıfatlarla muttasıf olan ve kendisinden sıfatların ayrılmadığı zat vardır. Ebu'l-İzz, Ehl-i Sünnet âlimlerinin formüle ettiği "sıfatlar zatın aynısı da değildir, gayrısı da değildir" görüşünün doğru bir mana olduğunu kabul eder. Çünkü sıfat, zihnin mücerred olarak farzettiği zatın aynısı olmadığı gibi mevsufun gayrı da değildir. Bilakis sıfatıyla mevsuf olan (Allah) birdir, müteaddid değildir. Örnek olarak "اعوذ بالله" dediğimiz zaman kendisiyle hiçbir yönden ayrılmayı kabul etmeyen, mukaddes kemal sıfatlarla muttasıf olan zata sığınmış oluruz. Yine " اعوذ بعزةالله"

[372] Saffat, 37/171.
[373] Furkan, 25 /58.
[374] Taha, 20/52.
[375] Fatır, 35/44.
[376] Zuhruf, 43/80.

dediğimizde de Allah'ın sıfatlarından birine sığınmış olur, Allah'tan başkasına sığınmış olmayız.[377]

Cehmiyye ve Mutezile'nin ilim, irade, kelam gibi ilahî sıfatları hadis olarak görmeleri, Allah'ın yaratıklara benzeyeceği endişesiyle fiilî ve haberî sıfatları da aklın ışığında te'vil etmeye kalkışmaları Selefiyye'ye mensup olan âlimlerin tepkisini çekmiş, gerek zatî, gerek fiilî, gerekse haberî sıfatları Kur'an ve hadislerden deliller getirmek suretiyle eserlerinde ispatlamaya çalışmışlardır. Dolayısıyla Allah'ın arşa istiva etmesini, her gece dünya semasına inmesini, kıyamette saf saf meleklerle birlikte gelmesini, gülüşünü, sevincini, kızgınlığını, istihyasını, ellerini, parmaklarını, kabzasını, nefsini, vechini, gözlerini, sakını, kademini ve de burada zikretmediğimiz diğer sıfatlarını mahlûkatın sıfatlarına benzetmeden, zahirî anlamları üzerinde keyfiyetsiz olarak kabul etmişler, sıfatlardaki murad-ı ilahînin kesin olarak bilenemeyeceğinden hareketle onların te'vil edilmesine hiçbir şekilde razı olmamışlardır.[378]

İlahî sıfatların aklî delillerle te'vil edilmesini tasvip etmeyen Selefiyye, sıfatlarının zahir manalarında alınması noktasında muarızlarına karşı naklî delillerle beraber aklî delilleri kullanmaktan çekinmemiştir. Muarızlarının yaptığı te'villerin batıl olduğunu ortaya koymaya çalışırken gerek Arap dilbiliminden gerekse aklî delillerden çokça yararlanmışlardır. Örneğin, Cehmiyye'nin ilim sıfatı konusundaki "biz Allah'ın, arşının üstünden yerde olanları bildiğini söylemiyoruz. Allah, nazar ve müşahede yoluyla bilir. Bir şey meydana gelmeden onu bilemez. Meydana geldiği zaman onun meydana gelişini bilir. Yoksa nefsinde ezelî bir ilmin olmasından dolayı bildiğinden değil. Bir şey meydana geldiği zaman Allah, onun yanındadır. Onun yanında olduğu için meydana geldikten sonra onu bilir" iddialarına karşı mantıkî, aklî bir delille şöyle karşılık vermişlerdir: "Eğer onların iddiasına göre bir şey meydana gelmeden Allah onu bilmiyorsa o halde kıyamet saati gelmeden, dünya ve içindeki canlılar yok olmadan önce nasıl oldu da kıyametin saatini ve ahiretteki

[377] Ebu'l-İzz, **Şerhu Tahaviyye Fi'l-Akideti't-Tahaviyye**, c.1, s.70-71.
[378] İbn Teymiyye, **el-Akidetu'l-Vasitiyye**, thk. Ebu Ahmed Eşref b. Abdulmaksud, Edvau's-Selef, II. Baskı, Riyad, 1999, 61-81; Üseymin, **el-Kevaidu'l-Müsla Fi Sıfatillahi ve'l-Esmaihi'l-Hüsna**, s.26; Sekkaf, **Sıfatullahi Azze ve Celle**, s.37-341.

hesabı bildi. Eğer kıyamet saati, ba's ve hesaba dair Allah'ın ilmini ikrar ederlerse, bu durumda her şeyin yaratılmadan önce Allah tarafından bilindiğini kabul etmiş olurlar. Eğer inkâr ederlerse bu durumda da kıyametin saatini, ba'sı ve hesabı da inkâr etmiş olurlar. Çünkü Allah'ın bunlar hakkındaki ilmi/bilgisi mahlûkat ve fiileri hakkındaki ilmi/bilgisi gibidir. Bu ilim azalmaz veya fazlalaşmaz. Bunlardan birine inanmayanın diğerine de inanmaması gerekir."[379]

Selefin gerek dilbilimsel gerekse aklî delilleri kullanmak suretiyle ispatlamaya çalıştığı hususlardan bir tanesi de Allah'ın arş'a istiva etmesidir. Onlar, getirdikleri delillerle Kur'an ve hadislerde Allah hakkında kullanılan "istiva" lafzının hakikî manasında olduğunu, manasının malum, keyfiyetinin ise meçhul olduğunu, selef-i salihinden hiç kimsenin Allah'ın arş'a istiva etmesinin hakikî manasını inkâr etmediğini ve İmam Malik'in de istivanın keyfiyetinin meçhul olduğuna dair sözünü"[380] kendileri için delil kabul etmekle beraber meseleye dilbilimsel ve mantıksal bir yaklaşım göstererek "istiva" lafzının kendi anlamı dışında başka bir anlama hamledilmesinin ayetlerin manasında tahrif ve tağyiri meydana getireceğini belirtmişlerdir. Onların dayandığı dilbilimsel delile göre, Arap dilinde istiva lafzı mutlak ve mukayyed olmak üzere iki şekilde kullanılmaktadır. Mutlak olan istiva lafzı tek başına olup harf-i cerle kullanılmayan istiva lafzıdır ki, " ولما بلغ اشده واستوي"[381] ayetinde "istiva" lafzı "kemale erdi, tamam oldu" anlamındadır. Mukayyed olan ise "istiva" lafzının harf-i cer veya başka bir harfle kullanılmasıdır ki, bu da üç şekilde olmaktadır. Birincisi, "الي" harf-i ceriyle kullanılması. Böyle bir kullanım Kur'an'ın " ثم استوي الي السماء"[382] " ثم استوي الي السماء وهي دخان"[383] ayetlerinde geçmektedir. "İstiva"nın bu ayetlerdeki manası Selefin icmaına göre uluvv ve yüksekliktir. İkincisi, "علي" harf-i ceriyle kullanılan "istiva". " واستوت علي الجودي"[384]

---

[379] Darimî, **er-Red Ala'l-Cehmiyye**, s.110-112.
[380] İbnu'l-Kayyim el-Cevzîyye, **Muhtasaru Sevaiki'l-Mursele Mine'l-Cehmiyyeti ve'l-Muattıla**, İhtisar eden, Şeyh Fadıl Muhammed b. Musulî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., c.2, s.310-311; Ahmed Fevvaz, **Akaidu Eimmeti's-Selef**, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, I. Baskı, Beyrut, 1995, s.71-74.
[381] Kasas, 28/14.
[382] Bakara, 2/29.
[383] Fussilet, 41/11.
[384] Hud, 11/44.

"فاستوي علي سوقه"[385] ayetlerinde de bu kelime yine "ulüvv", "yükseklik" ve "i'tidal" anlamlarında kullanılmıştır. Üçüncü ise, beraberlik bildiren "و" ile kullanımı. "İstiva" lafzı beraberlik bildiren bu harfle kullanıldığında fiil ile meful eşit duruma geldiği anlamını vermektedir. Dolayısıyla her üç kullanımında da "istiva" lafzı muarızlarının iddia ettikleri gibi "istila" anlamına gelmemektedir. Selefiyye, sözlerine itimad edilen dil âlimlerinden hiçbirisinin bu lafzın anlamını "istila" olarak nakletmediğini,[386] böyle bir kullanımın arap dilinde pek de rastlanılan bir durum olmadığını[387] söyleyip, Arapların istiva kelimesini "علي" harf-i ceriyle kullandıkları zaman dört tane manayı kast ettiklerini, bunlar da istikrar, ulüvv, irtifa' ve su'ud[388] olduğunu belirtmişlerdir.

Selefin "istiva" kelimesinin "istila" manasında olmadığına dair getirdikleri aklî delilleri de şu şekilde olmuştur: Eğer ayetlerde geçen "istiva" lafzı "istila" anlamında olsaydı bu durumda kelam/söz faydasız ve anlamsız olurdu. Şöyle ki, Allah Teâlâ'nın ilmi ve kudreti yerler, gökler ve arşın altındaki her şeyi kuşattığına göre özellikle arşı zikretmenin ne anlamı vardır. Kaldı ki, eğer "istiva" istila etmekse, Allah gökleri, yeri ve ikisi arasındakileri zaten hâkimiyeti altına almış onları istila etmiştir. Bunun için ayette arşın tekrar zikredilmesinin bir gereği yoktur. Ayrıca "istila" lafzı bir şeyden men etme, engel olma anlamı mevcut olduğunda kullanılır. Örneğin, zafer kazanıldığında "onu istila etti" denilir. Acaba orada (arşta) Allah için hangi engel mevcuttu ki, arş Allah'ın onu istila etmesi şeklinde nitelendirilmiştir?[389]

Sonuç olarak her ne kadar muarızları ilahî sıfatlar kounusunda onları tecsim ve teşbihle itham etse de Selefiyye ilahî sıfatların hepsini teşbihsiz ve ta'tilsiz olarak kabul ettiğini belirtmiştir.

---

[385] Fetih, 48, 29.
[386] İbnu'l-Kayyim el-Cevzîyye, **Muhtasaru Sevaiki'l-Mursele Mine'l-Cehmiyyeti ve'l-Muattıla**, c.2, s.306-307.
[387] Fevzan, Salih b.Fevzan b.Abdullah, **Şerhu Lum'ati'l-İ'tikad el-Hadi İla Sebili'r-Reşad**, Mektebetu Dari'l-Minhac, Riyad, ts., s.91-92.
[388] Ömer Süleyman Eşkar, **el-Akidetu Fillah**, Daru'n-Nefais, XV. Baskı, Ürdün, 2004, s.205.
[389] İbnu'l-Kayyim el-Cevzîyye, **Muhtasaru Sevaiki'l-Mursele Mine'l-Cehmiyyeti ve'l-Muattıla**, c.2, s.306-307.

1.3.3. Cehmiyye

İslam tarihinde erken dönemlerde kurulan mezheplerden biri de Cehmiyye'dir. Kurucusu Cehm b. Safvan'a (v.746) nisbeti hasebiyle Cehmiyye olarak anılmıştır. Özellikle Allah Teâlâ hakkında selef düşüncesinden farklı olan fikirleri islam dünyasında yaymaya çalıştığı için Muattıla, Ehlu'l-Bid'a ve'z-Zenadıka olarak isimlendirilmiş,[390] taraftarları da küfürle itham edilmiştir.[391] Cehmiyye'nin kurucusu sayılan Cehm b. Safvan dışında önemli bir şahsiyeti yoktur. İslam dünyasında Cehmiyye'nin zuhur etmesinde hangi sebeblerin rol oynadığı konusunda farklı görüşler ileri sürülmesine karşın genel olarak Müşebbihe, Mücessime, Sümeniyye, felsefî akımlar, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin olumsuz tesirlerinden dolayı ortaya çıktığı söylenmiştir.[392]

Cehm b. Safvan, Kufe'ye gittikten bir müddet sonra orada ilahî sıfatları ilk olarak nefyeden Ca'd b. Dirhem'le tanıştı. Özellikle ilahî sıfatlar meselesinde onunla fikir alışverişinde bulunduktan sonra Ca'd'ın bu konudaki düşüncelerini benimsedi[393] ve islam âleminde bu düşünceleri yaymaya başladı. Cehm'in Ehl-i Sünnet inancına uymayan bu düşünceleri birçok islam âlimi tarafından tenkid edildi ve kendisine reddiyeler yazıldı.[394] Yazılan bu eserler içerisinde Ahmed b. Hanbel'in *er-Red Ala'l-Cehmiyye vez-Zenadika'*sı, Darimi'nin *er-Red Ala'l-Cehmiyye*'si, İbni Kuteybe'nin *el-İhtilaf fi'l-Lafz ver-Red Ala'l-Cemiyye ve'l-Müşebbihe'*si ve İbnu'l-Cevziyye'nin *Sevaiku'l-Muresele Ala'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla* adlı eseri gerek Cehmiyye'nin fikirlerini gerekse bu fikirlerin Ehl-i Sünnet inancına göre yanlışlığını ortaya koyma noktasında bizlere doyurucu bilgiler aktarmıştır.

Cehmiyyenin Allah'ın sıfatları hakkındaki görüşleri şu şekilde olmuştur: Allah Teâlâ yaratıklara nisbet edilen sıfatlarla nitelendirilemez,[395]görülmez, sesi

---

[390] Şerafettin Gölcük, "Cehmiyye", **DİA,** İsam Yayınları, İstanbul, 1993, c.7, s.234; İbn Hanbel, **er-Red Ala'l-Cehmiyye vez-Zenadıka**, **Mukaddime bölümü**, s.8.
[391] Darimî, **er-Red Ala'l-Cehmiyye**, s.171.
[392] Gölcük, "Cehmiyye", c.7, s.234.
[393] Kasimî, **Tarihu'l-Cehmiyye ve'l-Mutezile**, s.10.
[394] İbn Teymiyye, **Mecmuu-Fetava**, c.8, s.229.
[395] İsferayinî, İmamu'l-Kebir Ebu'l-Muzaffer, **et-Tabsir Fi'd-Din ve Temyizu'l-Firketi'l-Naciyeti Ani'l-Fireki'l-Halikin**, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Alemu'l-Kutub, İskenderiye, 1983, s.108.

işitilmez, kokusu duyulmaz, gözlerden gaibtir, bir mekânda olup diğer mekânda olan değildir yani her yerdedir, onun için bir sınır yoktur, akılla idrak edilemez, bütünüyle vech, bütünüyle ilim, kudret, sem', basar ve nurdur. İki şey onda bulunmaz, iki farklı sıfatla vasıflanamaz, onun için aşağı, yukarı, sağ, sol, kuzey güney yoktur. Hafif ya da ağır değildir. Onun bir rengi veya bir cismi de yoktur. Ne malumdur ne de makuldur, kalbine ne gelirse gelsin o, "şey"dir ve O'nun hilafıdır. [396] Kur'an'da Allah Teâlâ kendisi hakkında şöyle buyurmuştur: *"Onun misli hiçbir şey yoktur."*[397] *"O Allah ki, göklerde ve yerdedir."*[398] *"Gözler onu idrak edemez. O, gözleri idrak eder."*[399]

Cenab-ı Hakk hayy, âlim, basir, semi' gibi sıfatlarla nitelendirilemez. Böyle bir vasıflandırma teşbihe yol açabileceği gibi araz olan sıfatların zat-ı ilahiyyeye nisbeti O'nun hadis varlıklara mahal teşkil etmesine sebep olur. Bundan dolayı kim Allah'ın kendini vasfettiği yahut resulünün haber verdiği sıfatlarla tavsif ederse kâfir olur.[400] Yine sıfat anlamında Allah'ın hilm, kudret celal ve affetme sıfatları yoktur. Haddi zatında O kendisi hâlimdir, hilmi vardır denilmez. O kadirdir ama bir kudretle değil. O âlimdir ama bir ilimle değil.[401] Bununla birlikte Allah Teâlâ'ya kadir, halık, fail, mühyi ve mümit denilebilir. Çünkü bu sıfatlar ona has olup yaratıkların hiçbirinde bulunmaz.[402] Varlıklara benzeyeceği için Allah Teâlâ'ya "şey" denilmez. Allah'ın ilmi hadistir. Bundan dolayı 'Allah varlıkları var olmadan önce ezelde bilir' denilemez.[403] Çünkü bir şey meydana gelmeyinceye kadar Allah onu bilemez.[404]

---

[396] İbn Hanbel, **er-Red Ala'l-Cehmiyye vez-Zenadıka**, s.95-99.
[397] Şura, 42/11
[398] En'am, 6/3.
[399] En'am, 6/103.
[400] Şehristanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c.1, s.98; İbn Hanbel, **er-Red Ala'l-Cehmiyye vez-Zenadıka**, s.95-96.
[401] İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, **el-İhtilaf Fi'l-Lafz ve'r-Red Ala'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe**, thk. ve tlk. Muhammed b. Zahid el-Kevserî, el-Mektebetu'l-Ezheriyye Li't-Turas, I. Baskı, Mısır, 2001, s.18-19.
[402] Bağdadî, **el-Farku Beyne'l-Firak**, trc., s.156; Yasir Kadi, **Makalatu'l-Cehm b. Safvan**, c.1, s.382.
[403] Eş'arî, **Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin**, trc., s.229; İbn Teymiyye, **Beyanu Telbisu'l-Cehmiyye Fi Te'sisi Bid'ihimi'l-Kelamiyye**, Mektebetu Melik Fahd el-Vetaniyye Esnae'n-Neşr, Suudi Arabistan H.1426, c.2, s.195.
[404] Darimî, **er-Red Ala'l-Cehmiyye**, s.111; İsfeyarinî, **et-Tabsir**…, s.108.

Cehmiyye, Allah'ın sıfatları konusundaki ta'til düşüncesini Kur'an üzerine de tabik eder ve Kur'an'ın hadis olduğunu savunur.[405] Onlara göre kelam sıfatı Allah'a nisbet edilemez. Allah geçmişte konuşmadığı gibi gelecekte de konuşmaz. Çünkü konuşma bir organa ihtiyaç duymayı gerektirir. Bundan dolayı Allah Musa ile konuşmamış, İbrahim'i de dost edinmemiştir. Allah'ın konuşması bir yerde-hava gibi ağaç yaprağı gibi-konuşmayı yaratmasıdır.[406] Allah söz ve kelamı yaratmış, bu söz ve kelam O'nun istediği kulların duyu organlarına yerleşmiştir. Kullar onu Allah'tan duyduktan sonra tebliğ etmişler, böylece buna kelam denilmiştir.[407] Yine Kur'an'ın mahlûk olduğunu Kur'an'ın kendisi (ayetleri) açıklamaktadır. Kur'an'da *"Rablerinden kendilerine yeni (muhdes) bir uyarı gelmez ki, onlar mutlaka onu alaya alırlar"*[408] ayetinde "محدث" kelimesi geçmektedir ki, her mühdes mahlûktur. Yine *"Biz onu Arapça bir Kur'an kıldık"*[409] ayetinde "جعلناه" "biz onu kıldık" kelimesi "خلقناه" "biz onu yarattık" anlamındadır. Ayrıca Kur'an da bir "şey"dir. Her şeyin yaratılmış olduğu *"İşte Rabbiniz Allah O'dur. Ondan başka ilah yoktur. O, her şeyin yaratıcısıdır. Öyleyse Ona kulluk edin. O, her şeye vekildir"*[410] ayetiyle sabittir. Kur'an'ın yaratılmış bir kitap olduğu konusunda aklî bir delil de şu şekildedir: Kur'an, Allah'ın kendisi mi yoksa başka bir şey midir? Şüphe yok ki, 'Kur'an Allah'tır' demek küfürdür. Bu durumda Kur'an, Allah'ın dışında başka bir şeydir. Allah'ın bir fiili olduğu için aynı zamanda bir cisimdir, cisimler de mahlûktur.[411]

Cehmiyyenin Kur'an ayetlerinde geçen "جعل" fiilini "خلق" manasında alıp Kur'an'ın mahlûk olduğunu ispatlama çabalarına karşı Ehl-i Sünnet âlimleri "جعل" kelimesinin her ayette "خلق" manasında olmadığını yine Kur'an'dan deliller getirmek suretiyle ortaya koymuştur. Onlara göre "جعل" kelimesi Kur'an'da her zaman "خلق" anlamında değildir. Bu kelime Kur'an'da bazen isimlendirme bazen de Allah'ın

---

[405] İsferayinî, **et-Tabsir**…, s.108.
[406] İbn Teymiyye, **Mecmuu Fetava**, c.12, s.27, 119, 417.
[407] Kubat, **Malatî ve Kelami Görüşleri**, s.93.
[408] Enbiya, 21/2.
[409] Zuhruf, 43/3.
[410] En'am, 6/102.
[411] İbn Hanbel, **er-Red Ala'l-Cehmiyye ve'z-Zenadıka**, s.101, 105, 106; İbn Kuteybe, **el-İhtilaf Fi'l-Lafz**…, s.20; Gölcük, "Cehmiyye", c.7, s.235.

veya kulların fiilleri anlamında kullanılmıştır. الذين جعلو القرآن [412] عضين ve [413] و جعلو ve[414] حتي اذا جعله ناراً ayetlerinde isimlendirme anlamında الملاءكة الذين هم عباد الرحمن اناثا [415] ربي اجعلني مقيم الصلاة ayetlerinde ise fiil anlamında kullanılmıştır ki, Kur'an'da bu tür ayetlerin sayısı hayli fazladır.[416]

Cehmiyye *"O Allah ki, göklerde ve yerdedir."*[417] *"Nereye dönerseniz Allah'ın vechi oradadır."*[418] *"Biz ona sizden daha yakınız. Ancak siz göremezsiniz."*[419] *"Üç kişi gizli konuşmaz ki, dördüncüsü O olmasın."*[420] ayetlerini delil göstererek Allah'ın arşa istiva etmediğini ve tek bir yerde mekân tutmadığını bilakis O'nun heryerde olduğunu, hiçbir mekânın O'nsuz olmadığını, her an yanımızda ve içimizde olduğunu iddia etmiştir.[421] Dolayısıyla onlara göre *"Allah arşa istiva etti"*[422] ayeti mecaz manasında olup[423] Allah'ın arşta karar kılması veya orada olması değildir. Ayette geçen **"**استوي**"** kelimesi, **"**استولي**"** anlamındadır. Bu durumda ayetin manası şöyle olmalıdır: "Allah arşı istila etti, onu hâkimiyeti altına aldı."[424] Allah hakkında "nüzul" da söz konusu değildir. Bu kelimelerin tamamı mecaz anlamda kullanılmıştır. Dolayısıyla "nüzul"ün manası ihsan ve rahmet, "tenzil"in manası da kitap ulaştırmaktır. Nitekim Kur'an'da *"sizin için gökten sekiz çift hayvan indirdi"*[425] ve *"demiri indirdik"*[426] ayetlerinde "انزلنا" kelimesi mecaz

---

[412] Hicr, 15/91.
[413] Hicr, 15/91; Zuhruf, 43/19.
[414] Kehf, 18/96.
[415] Kehf, 18/96; İbrahim, 14/40.
[416] İbn Batte, Ebu Abdullah Abdullah b. Muhammed, **el-İbane An Şeriati'l-Firketi'n-Naciye ve Mucanebetu'l-Firketi'l-Mezmume**, thk. Yusuf b. Abdullah b. Yusuf el-Vabil, Daru'r-Raye, II. Baskı, Riyad, 1994, c.2, s.156-161; İbn Hanbel, **er-Red Ala'l-Cehmiyye ve'z-Zenadıka**, s.101-102.
[417] En'am, 6/3.
[418] Bakara, 2/115.
[419] Vakıa, 56/58.
[420] Mücadele, 58/7.
[421] İbn Hanbel, **er-Red Ala'l-Cehmiyye ve'z-Zenadıka**, s.143.
[422] Taha, 20/5.
[423] İbnu'l-Kayyım, **Muhtasaru Sevaiki'l-Mürsele**…, c.2, s.306.
[424] İbn Hanbel, **er-Red Ala'l-Cehmiyye ve'z-Zenadıka**, s.143; İbn Kuteybe, **el-İhtilaf Fi'l-Lafz**…, s.31.
[425] Zümer, 39/6.
[426] Hadid, 57/25.

anlamında kullanılmıştır. Çünkü gerçek manada hayvanlar ve demir gökten yere indirilmemiştir.[427]

Son olarak Cehmiyye haberî sıfatları da tecsim ve teşbihi andırdığı için akılla te'vil etmiştir. Buna göre ayet ve hadislerde geçen "vech" "yed" "hicab" "ayn" vb. kelimelerin Allah hakkında gerçek manalarında kullanılmaları mümkün değildir. Örneğin "isba' ve yed" kelimelerini nimet, ihsan ve rızık olarak, "dahk/gülmek" kelimesini "ضحكت الارض بالنبات" cümlesinde olduğu gibi "yeşermek, yerden bitmek, çıkmak" olarak te'vil etmişlerdir.[428]

Cehmiyye'nin ilahî sıfatlar hakkındaki bu düşünceleri İslam âleminde büyük tepki toplamıştır. Cehmiyye mensupları görüşlerinde o kadar aşırı gitmişlerdir ki, birçok konuda onlarla hemfikir olan Mutezile'nin bile eleştirilerine maruz kalmışlardır. Özellikle Selefiyye'den olan âlimler onları kâfir, zındık ve bid'atçi olmakla suçlamış, eserlerinde onlara reddiyeler yazmışlardır. Örneğin Ehlu'l-Hadis'ten olan Darimî, Cehmîlerin kitap, sünnet ve ümmetin icmaı'yıla nasıl kâfir sayıldıklarını şu şekilde bizlere aktarmıştır: "Cehmîleri hangi delille (Kur'an, Sünnet, İcma' ve kıyastan hangisiyle) tekfir ediyorsunuz? Hâlbuki kıble ehlinin tekfir edilmesi nehyedilmiştir' diye soran bir kimseye 'kitap sünnet ve icmayla onları tekfir ediyoruz' derim. Kur'an'a mahlûk dedikleri için Kur'an'la, ayetleri te'vil edip Allah'ın dinini tebdil ettikleri için Hz. Peygamber'in hadisiyle, naslarda geçenleri yalanladıkları için de icmayla kâfir olmuşlardır."[429]

Cehmiyyeyi fikirlerinden dolayı sert bir şekilde eleştirenlerden biri de Ahmed b. Hanbel'dir. İbn Hanbel, onlar hakkında şöyle demiştir: "Cehm b. Safvan ve taraftarları insanları Kur'an ve hadisin müteşabih olanlarına çağırdılar, kendileri saptıkları gibi birçok kimseyi de saptırdılar… Kur'an'ı olması gereken te'vilinin dışında te'vil ettiler. Allah'ın, Kur'an'da kendini vasıflandırdığı veya resülünün hadislerinde geçen bir sıfatla vasıflandıran kimseyi tekfir edip müşebbiheden saydılar ve birçok kimseyi saptırdılar…[430]Bilmeyen biri, sözlerini işittiği zaman

[427] İbnu'l-Kayyım, **Muhtasaru Sevaiki'l-Mürsele**…, c.2, s.363.
[428] İbn Kuteybe, **el-İhtilaf Fi'l-Lafz**…, s.32-33.
[429] Darimî, **er-Red Ala'l-Cehmiyye**, s.171-174.
[430] İbn Hanbel, **er-Red Ala'l-Cehmiyye ve'z-Zenadıka**, s.95-97.

Allah'a en çok saygı gösterenlerin onlar olduğunu zanneder, sözlerinin küfre ve delalete döndüğünü bilemez ve Allah hakkındaki sözlerinin asılsız olduğunu da hissedemez."[431]

Ehl-i Sünnet akidesine bağlı olan âlimler buldukları her fırsatta Cehm b. Safvan ve onun taraftarlarına sorular yönelterek Allah hakkındaki düşüncelerini çürütmek istemişlerdir. Herevî'nin *Zemmu'l-Kelam* adlı eserine aldığı küçük bir münazara Cehm'in bazen kendisine yöneltilen sorular karşısında nasıl sıkışıp kaldığını ve cevap veremediğini ortaya koymaktadır. Zarzur b. Salih es-Sedusî'den nakledildiğine göre kendisi Cehm'e 'Rab konuşur mu? Diye sorduğunda Cehm: 'Hayır' cevabını vermiştir. Kendisi tekrar 'konuşur' dediğinde Cehm yine 'hayır' deyince Cehm'e o halde "*bugün mülk kimindir?"*[432] diye soru soran ve *"Vahid ve Kahhar olan Allah'ındır"*[433]diye cevap veren kimdir? diye sormuş, Cehm buna cevap veremeyip yine 'bilmiyorum' demiştir.[434]

İbni Kuteybe de Cehmiyye'nin nefy ve ta'til düşüncesine dilsel bir yaklaşımla itiraz etmekte ve onları şu şekilde eleştirmektedir. "Onlar nazar ve istidlale daldılar. Böylelikle Allah'tan teşbihi kaldırıp tevhidi tashih ettiklerini zannettiler. Kudret, celal, hilm, aff vb. gibi sıfatları iptal ettiler. İnsanların üzerinde icma ettikleri "affını isterim" "hilmle bağışlar ve kudretle cezalandırır" ifadelerini sanki hiç işitmediler. Hâlbuki kadir, kudret sahibi olandır. Celil, celal sahibi olandır. Âlim, ilim sahibi olandır. Eğer onlar bu ifadelerin mecaz olduğunu iddia ederlerse "Allah seni bağışlasın", "Allah seni affetsin", "Allah sana karşı hâlim olsun" sözleri hakkında ne dersiniz, bunlar mecaz mıdır? Yoksa hakikî anlamda mıdır'? diye sorulur. 'Mecazdır' derlerse hakikî anlamda Allah onların hiçbirini bağışlamasın, onların hiçbirini affetmesin, onların hiçbirine karşı hâlim olmasın."[435]

Son olarak İmam Malik'in, Cehmiyye ve onlar gibi düşünenler hakkındaki uyarısını vererek konumuzu bitirelim. İmam Malik bir gün yanındakilere: "bidatçılardan sakının" demiş, yanındakiler "Ey Eba Abidllah! Bid'atçılar kimlerdir?" diye

---

[431] İbn Hanbel, **er-Red Ala'l-Cehmiyye ve'z-Zenadıka**, s.100.
[432] Ğafir, 40/16.
[433] Ğafir, 40 /16.
[434] Herevî, Ebu İsmail, Abdullah b. Muhammed, **Zemmu'l-Kelam ve Ehluhu**, Mektebetu Ğurebai'l-Eseriyye, Ürdün, ts, c.5, s.127.
[435] İbn Kuteybe, **el-İhtilaf fi'l-Lafz**…, s.18-19.

sormuşlardır. O, da "Allah'ın isimleri, sıfatları, kelamı ve kudreti hakkında konuşanlardır. Sahabe ve tabiinin sustuğu konularda susmayanlardır" cevabını vermiştir.[436]

1.3.4. Mutezile

Cehmiyye'den sonra ilahî sıfatları nefyeden diğer bir mezbep ise Mutezile'dir. Mutezile'nin kurucusu sayılan Vasıl b. Ata "kim sıfatın manasını kadim olarak ispat ederse, şüphesiz iki ilahı ispat etmiş olur" iddiasını ortaya atarak işe girişmiştir.[437] Bundan sonra öğrencileri ve kendisinden sonra gelen Mutezilî âlimler de aynı yolu takip etmişler, sıfatlarının kadimliğini ve zat üzerine zaid oluşlarını kabul etmemişlerdir. Örneğin Ebu'l-Hüzeyl Allaf, Allah Teâlâ'nın bir ilimle âlim, bir kudretle kadir, bir hayatla hayy, olduğunu kabul etmekle beraber ilminin, kudretinin ve hayatının zatı olduğunu söylemiştir.[438] Bu sebeple sıfatlar zat ile kaim olan ve ondan ayrılan manalar değil, bilakis zatın kendisi olmaktadır. Çünkü onlara göre zat birdir; çokluğu, parçalanmayı ve ayrılmayı kabul etmez.[439]

Allah'ın bir ilimle âlim ve bir kudretle kadir olduğu fikrini mi yoksa muhdes bir ilim anlayışını mı benimsediği sorusuna karşı Kadı Abdulcabbar, Allah'ın zatından dolayı âlim, kadir, hayy, semi', basir ve kadim olduğunu belirtmiştir.[440] Ona göre, Allah'ın bu sıfatları hak etmesi ancak zatı sebebiyledir. Eğer Allah, bir ilimle âlim olsaydı, bu ilmin ya kadim ya da hadis olması gerekirdi. Kadim olması mümkün değildir. Çünkü bu, iki kadimin varlığını gerektirir ki, bu durumda söz (kadimdir sözü) fasid olmaktadır. Hadis bir ilmin olması da mümkün değildir. Çünkü hadis bir ilim olması durumunda bu ilmi ya kendi nesfinde ya başkasında ya da herhangi bir yerde olmaksızın yaratmış olması gerekir. Eğer kendi nefsinde yaratırsa bu durumda nefsi hadislerin mahalli olur ki, hadislerin mahalli olan şey de hadisdir, bu ise Allah için muhaldir. Eğer başkasında yaratırsa bu durumda kendisi değil de başkası âlim olmaktadır. İlmi başka bir yerde olmaksızın yaratması da aklen mümkün olmadığına

---

[436] Herevî, **Zemmul Kelam**, c.5, s.115.
[437] Şehristanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c.1, s.60.
[438] Kadı Abdulcabbar, **Şerhu'l-Usuli'l-Hamse**, s.183; Şehristanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c.1, s.64.
[439] İbnu'l-Murtaza, **el-Münye ve'l-Emel**, s.111.
[440] Kadı Abdulcabbar, **el-Muhtasar Fi Usuli'd-Din**, trc., s.43.

göre geriye tek bir seçenek kalır ki, o da Allah'ın kendi zatıyla âlim olduğudur.[441] Kadı Abdulcabbar'ın "bir ilimle değil de zatıyla âlimdir" ve Allaf'ın "bir ilimle âlimdir ki, o da zatıdır" sözleri arasındaki farkı çok iyi bir şekilde tahlil eden Şehristanî, birinci görüşü savunanın sıfatları nefyettiğini, ikinci görüşü savunanın ise ya zatın kendisini sıfat olarak yâda sıfatı bizatihi zat olarak ispat ettiğini belirtmiştir.[442]

Mutezile kelamcıları sübutî sıfatlardan ilk altısının Kur'an-ı Kerim'de kelime şekli bakımından sıfat kalıbında geçtiğinden hayy, âlim semi', basir, kadir ve mürid şeklinde kabul ettiklerini belirtmişlerdir. Çünkü böylesi bir kullanımda nitelikle nitelenen (sıfat-mevsuf), insan zihninde aynı anda ve beraberce doğduğundan zat ile sıfat arasında bir ayırım meydana gelmememekte, sayı bakımından bir çoğalma da (taaddüd) oluşmamaktadır. Buna karşılık mastar haliyle hayat, ilim, kudret, semi, basar, irade şeklindeki sıralama ve açıklama yöntemi, zat ile sıfatın zihinde ayrı ayrı olarak kavranılmasına sebebiyet vereceğinden taaddüd hâsıl olmaktadır. Taadüdün meydana gelmesi kadimlerin çoğalması sonucunu doğurduğu için Allah'ın sadece kadim ve ezelî olması ilkesi zedelenmektedir. Buna karşılık Ehl-i Sünnet âlimleri, sözü edilen sıfatların zihnî kavramlardan ibaret olup dış âlemde bulunmadığını düşünmek suretiyle herhangi bir taaddüdün oluşmayacağnı savunmaktadırlar.[443]

Mutezile, vacibin zâtı hakkında zâid hakikî sıfatların varlığını kabul etmemektedir. Eğer vacibin zâtında zâid hakikî sıfatlar olsa idi bunlar, ya hâdis olurdu, bu durumda Allah'ın zâtı hâdislerle kâim olurdu. Aynı zamanda ezelde o sıfatlardan da yoksun olurdu. Ya da o sıfatlar kadim olurdu. Bu durumda ise kadimlerin birden fazla olması lazım gelirdi. Buradan çıkan sonuş şudur ki, Mutezile, kadimleri çoğaltmamak adına zatın kadim, manevî veya sübutî sıfatların ise hadis olduğunu kabul etmektedir. Mutezile'ye göre manevî veya meanî sıfatlar, mana adı verilen hayat, ilim, kudret ve iradeyle Allah'ın zâtı arasındaki münasebetin hükmüdür. Onlar, "Hayat, diri olanın, ilim âlim olanın, kudret kadir

[441] Hayyat, **Kitabu'l-İntisar**, s.110-111; Zühdi, **el-Mutezile**, s.72.
[442] Şehristanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c.1, s.64.
[443] İlyas Çelebi, "Sıfat", **DİA**, İsam Yayınları, Ankara, 2005, s.104.

olanın, irade mürid olanın kendisi değildir" demektedirler. Mutezile, manevî sıfatlar olarak isimlendirdikleri hayy, âlim, kadir, mürid gibi ismi fail sığasıyla türetilmiş olan sıfatların zâtın aynı olduğunu, zâttan ayrı olmadığını, zâta zâid de olmadığını kabul ederler. Onlar, bu düşüncelerini şu cümle ile formüle etmişlerdir. " ان الله عالم وعلمه ذاته" "Allah âlimdir, O'nun ilmi zâtıdır." Formüle edilmiş bu cümlede görüldüğü gibi Mutezile masdar olarak ilmi zâta nisbet etmekte, zattan ayrı mastar anlamında bir ilmin varlığını kabul etmemektedirler. Görülen odur ki, Mutezile birbiriyle bağdaşmayan şu üç görüşe sahip olmuştur. Birincisi, Sübutî sıfatlar hâdistir. İkincisi, sıfatlar, zâtının aynısıdır. Üçüncüsü, sıfatlar aklî ve itibarîdir. Mutezile zât-sıfat ayırımının zihinsel bir ayırım olduğunun farkındadır. Zira onların itibarî olduğunu belirtmektedirler. Buna rağmen itibarî şeyleri Allah'ın zâtına nisbet etmektedirler. Aynı itibarî şeyleri Ehl-i Sünnet zâta nisbet ettiğinde ise kadimlerin çoğalacağı itirazında bulunmaktadırlar. Aslında zat-sıfat ayrımı zihinsel bir ayrımdır. Mastarların zorunlu varlığa nisbet edilmesi, zihinsel varlığın zihin dışı gerçekliğe nisbet edilmesi anlamına gelir. Bu nedenle zat ve sıfat ayrımı zatta çokluğu meydana getirmez. Ancak zihinsel varlığı zihin dışı varlık kabul edenler, zatta çokluğun meydana geldiğini kabul etmişlerdir.[444]

Mutezile âlimlerinden Ebu Haşim el-Cübbaî de (v.933) kendi mezhebinin ilahî sıfatlar hakkındaki düşüncelerinden farklı olarak "ahval teorisi"ni geliştirmiştir. Ona göre sıfatlar Allah'ın zatının üzerinde/zatında bulunan bir çeşit halledir. (لما هو عليه في ذاته) Dolayısıyla 'Allah âlimdir' dediğimiz zaman ona özel bir hal nisbet etmiş oluruz ki, o da 'Allah bilme halindedir' şeklindedir.[445] Yine 'Allah kadirdir' dediğimiz zaman özel bir hal nisbet etmiş oluruz ki, bu da kudrettir ve zatın ötesindedir. Diğer sıfatlarda da durum aynıdır. Bununla beraber bizim halleri tek tek bilmemize imkân yoktur. Onlar ne madum ne de mevcutturlar.[446] Çünkü mevcut olsalar zat gibi kadim olacaklardı. Bu ise teaddüd-i kudema manasına gelir. Madum (yok) da değillerdir. Çünkü madumun kendisi de aynı zamanda bir "şey"dir. Haller tek tek ne malum ne de meçhul, ne kadim ne de hadistirler. Eğer kadim olsalardı

[444] Akgüç**, İsmail Gelenbevî'de Valık Düşüncesi**, s.110- 114.
[445] Tritton, **İslam Kelamı**, s.148.
[446] Wolfson, **Kelam Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelamı**, s.133.

Allah'ın zatı ile en hususi vasfı olan kıdem vasfında müşterek olurlardı. Hadis de değildirler. Hadis olsalardı, Allah'ın zatının hadislere mahal teşkil etmesi gerekirdi. O halde bu haller bir takım vecihlerdir. Tek bir zat için aklî itibarlardır ki, zat bu itibarlarla tanınır. Bundan dolayı bu haller ancak zat ile alakaları vasıtasıyla tanınırlar, müstakil olarak tanınmazlar. Ancak zatın kendisiyle bilindiği ve diğer zatlardan ayırdığı mefhumlardır.[447]

Ebu Haşim, halleri tek başlarına bir anlam ifade etmedikleri ve zattan bağımsız bir gerçekliklerinin olmadığını söylemekle Ehl-i Sünnet'in "sıfatlar ne zatın aynıdır, ne gayrıdır" inancından, sırf zattan ibaret olarak görmemesi, onları zattan bağımsız gerçeklikleri olmasa da zata bağımlı unsurlar olarak kabul etmesiyle de Mutezile'nin ta'til anlayışından ayrılmıştır.[448]

Mutezile, cisimlerin hareket sükûn gibi arazlarının olmasından hareketle zat-ı ilahiye, kadim sıfatları ispat etmenin imkânsız olduğunu kanıtlama yoluna gitmiştir. Onların bu konudaki delilleri şu şekildedir: Cisimlerin muayyen arazları vardır. Bunlar da hareket, sukûn, ictima ve iftirak gibi sıfatlardır. Cisim bazen hareketli bazen ise sakindir ki, araz olan bu hareket ve sukûn bizatihi hadistir. Hâlbuki kadim ise sabit olup onda herhangi bir tağyir ve tebdil meydana gelmez. Cismin arazları olan sıfatların hadis olduğu ortaya çıktıktan sonra, Allah hakkında kadim bir sıfatı ispat ettiğimiz zaman bu sıfat zattan ayrı olacağı için sanki iki kadimi kabul etmiş gibi oluruz. O halde Allah Teâlâ'yı ilim ve kudret gibi icabî/olumlu manalarla tavsif etmekten ziyade *"Onun benzeri hiçbir şey yoktur, O işitendir ve görendir"*[449] ayetinde olduğu gibi mutlak anlamda selbî/olumsuzluk ifade eden sıfatlarla vasıflamamız gereklidir.[450] Bundan dolayı "Allah âlimdir" dediğimiz zaman O'ndan cehaleti nefyetmiş oluruz. Yine "Allah kadirdir" dediğimiz zaman O'na kendi

---

[447] Haller teorisi için bkz.Şehristanî, **Nihayetu'l-ikdam Fi İlmi'l-Kelam**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s.79-88; Amidî, Seyfuddin, **Gayetu'l-Meram Fi İlmil'l-Kelam**, thk. Ahmed Ferid el-Mezidî, Daru'l-Kutubi'l-ilmiyye, Beyrut, 2004, s.29-39; Wolfson, **Kelam Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelamı**, s.127-139; Abdulhamit, **İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları**, trc., s.252-255; Orhan Şener Koloğlu, **Cübbaîlerin Kelam Sistemi**, İsam Yayınları, İstanbul, 2011, s.240-248.

[448] Koloğlu, **Cübbaîlerin Kelam Sistemi**, s.248.

[449] Şura, 42/11.

[450] Abduh, e**l-Mu'tezile Beyne'l-Kadim ve'l-Hadis**, s.48-49.

zatından ibaret olan kudret nisbet etmiş ve O'ndan aczi nefyetmiş oluruz. "Allah hayydir" dediğimiz zaman da zatından ibaret olan hayatı ispat etmiş ve O'ndan ölümü nefyetmiş oluruz.[451]

Mutezileye göre Allah'ın sıfatları arasında ilk sırada O'nun ezelî olarak kadir oluşu gelmektedir. Diğer sıfatlar ise kudret sıfatı üzerine terettüb edilirler. Allah'ın, âlemin muhdisi olduğuna delalet eden deliller aynı zamanda O'nun vasıtasız olarak kadir olduğuna da delalet ederler.[452] Allah kadir oluşu hasebiyle O'ndan sağlam/muhkem fiil meydana gelir ve muhkem fiilin meydana gelmesi de O'nun âlim olduğunu göstermektedir.[453] Çünkü sağlam fiil ancak âlim olandan sadır olur. Yazma, bina ve inşa etme gibi.[454] Fiilin muhkem bir şekilde yapılmasıyla O'nun ikinci sıfatı olan ilim sıfatı bilinmiş olur. Allah Teâlâ madem kadir ve âlimdir öyleyse her zaman hayy olması zorunludur.[455] Hayy olması ise O'nun semi', basir ve müdrik olduğunu gösterir. O ezelde semi' ve basirdir ancak ismi fail sigasında ezelde sami' (sesleri işitici) ve mubsir (nesneleri görücü) değildir. Çünkü birinci sigalar lazımi, ikinci sigalar ise müteaddidir. İşitilen ve görülen şeyler ezelde mevcut olmadıkları için Allah'ın ezelde sami' ve mubsir olması gerekmez.[456] Allah Teâlâ'nın vücud sıfatına yine O'nun âlim ve kadir oluşundan ulaşılır. Allah mevcuttur. Zira madum olanın bir şeye güç yetirip yapması mümkün değildir.

---

[451] Abdulhamit, **İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları**, trc., s.250.

[452] Kadı Abdulcabbar, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s.151; **el-Muhtasar Fi Usûli'd-Din**, trc., s.43; Zamahşerî, Mahmud b. Ömer, **el-Minhac Fi Usûli'd-Din**, thk. Abbas Hüseyin İsa Şerefuddin, Mektebetu Merkezi Bidari'l-İlmi ve's-Sekafi, San'a ts, s.8.

[453] Kadı Abdulcabbar, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s.151.

[454] Kadı Abdulcabbar, **el-Muhtasar Fi Usûli'd-Din**, trc., s.43.

[455] Kadı Abdulcabbar, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s.161; Neysaburî, Ebu Raşid, Said b.Muhammed, **Fi't-Tevhid**, thk. Muhammed Abdulhadi Ebu Ride, Mektebetu Daru'l-Kutubi, Mısır, 1969, s.68; Şerif Murtaza, **Resailu's-Şerif Murtaza**, Takdim ve İşraf, Seyyid Ahmed el-Hüseyni, Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, İran, H.1405, s.10.

[456] Kadı Abdulcabbar, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s.168; Zamahşerî, **el- Minhac Fi Usûli'd-Din**, s.8. Mutezile'ye göre, bir varlık semi' ve basir olduğunda o anda işittiği veya gördüğü bir varlığın olması gerekli değildir. Bu iki lafız sadece işitme ve görme potansiyelinin o varlıkta olduğunu ortaya koymaktadır. Sami' ve mubsir lafızları ise işitilen ve görülen bir varlığın o anda hazır olmasını gerektirmektedir ki, Allah'ın ezelde sami' ve mubsir olması varlıkların da ezelî olmasını gerekli kılmaktadır.

Dolayısıyla Allah'ın ezelden ebede var olması zorunlu olmaktadır. Eğer O, ezelden beri mevcut olmasaydı hadis olurdu ve var olmak için bir muhdise ihtiyaç duyardı.[457]

Allah'ın zatıyla âlim ve kadir olduğunu söyleyen Mutezile, zatıyla mürid ve mütekellim olduğunu kabul etmemiştir. Onlara göre Allah hakikatte müriddir ancak O'nun mürid olması mürid olmadığı bir zamandan sonradır. Bir şeyi irade ettiğinde mühdes bir iradeyle yapar. Allah'ın kendisi için irade etmesi ya da kadim bir iradeyle dilemesi sahih değildir. O'nun iradesi bir mahalde olmaksızın bulunur. İrade zatî değil fiilî bir sıfattır. Dolayısıyla da hadistir.[458] Mutezilî Ebu'l-Kasım el-Belhî (Ka'bî, v.931), İbrahim en-Nazzam (v.849) ve onlara tabi olanlar ise Allah Teâlâ'nın hakikatte mürid olmadığını, Allah'ın bu sıfatla vasıflanmasının ancak mecaz yoluyla olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre Allah'ın ezelde mürid olmasının manası, O'nun âlim, kadir ve fiillerinde zorlama altında olmamasıdır. Fiillerinde irade sahibi olması da ilmine uygun olarak onları inşa etmesi ve yaratmasıdır.[459]

Mutezile, Allah'ın zatıyla ezelde mütekellim olduğunu da kabul etmemiştir. Onlara göre Allah kadim bir kelamla değil hadis bir kelamla mütekellimdir. Çünkü kelam, dizilmiş harflerden ve seslerden meydayana gelmektedir ve Allah'ın fiilerinden bir fiildir. Allah, mahlûkatını emir, nehiy, vaad, vaid, korkutma ve yönlendirme ile muhatap almak istediğinde kelamı ihdas eder ve onu cisimlerde yaratır. Allah'ın fiili olan bu kelamın kadim olması mümkün değildir.[460] Bu nedenle Kur'an ve diğer ilahî kitaplar mahlûkturlar. Kur'an'da *"Ondan önce de Musa'nın kitabı vardır"*[461] buyrulmaktadır. Bu ifade Kur'an'ın Tevrattan sonra oluşunu gerektir ki, bu da hudûs alametlerindendir. Ayrıca Allah Teâlâ "*sözün/hadis en*

---

[457] Kadı Abdulcabbar, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s.177; Koloğlu, **Cübbaîlerin Kelam Sistemi**, s.225-226.

[458] Kadı Abdulcabbar, **el-Muğni Fi Ebvabi't-Tevhidi ve'l-Adl**, thk. Mahmud Muhammed Kasım, Neşr. İbrahim Medkur, Taha Hüseyin, Kahire, 1962-1965, c.6, s.8; **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s.440.

[459] Mu'tik, Abbad b. Abdullah, **el-Mutezile ve Usuluhumu'l-Hamse ve Mevkifu Ehli's-Sünneti Minha**, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad, 2001, s.106.

[460] Kadı Abdulcabbar, **el-Muğni**, c.7, s.3; **Şerhu'l-Usuli'l-Hamse**, s.527-528; **el-Muhtasar Fi Usuli'd-Din**, trc., s.64,65; Çelebi, **İslam İnanç Sisteminde Akılcılık, Kadı Abdulcabbar**, s.258-262.

[461] Ahkaf, 46/12.

güzelini indirdi"[462] buyurmaktadır ki, buradaki hadisin muhdes olması gerekir. Yine *"Allah'ın emri yerine getirilmiştir (mef'ul)"*[463] buyrulmuştur ki, mef'ul olan şey ancak muhdestir. Allah Teâlâ Kur'an'ı neshedilmek ve unutmakla, onunla ve ondan başlamakla, muhdes bir zikir, mufassal, muhkem, muvassal ve Arapça olmakla, pek çok sureden oluşmakla vasıflandırmaktadır. Bütün bunlar ise Kur'an'ın Allah'ın fiili olduğuna ve hadis olduğuna delalet etmektedir.[464]

Mutezile, fiilî sıfatları tıpkı Eş'arîler gibi zatta kaim olmayan hadis manalar olarak kabul etmiştir. Dolayısıyla bu sıfatların zatla ilişkileri konusunda Ehl-i Sünnet ile tartışılmaya pek de ihtiyaç duyulmamıştır. Onlara göre Allah'ın fiilî sıfatlarının ezelî olması gerekmez. Yaratma, rızık verme, ihsan etme, hükmetme ve adil olma Allah'ın fiillerindendir ve bunlar fiilî sıfatları ifade ettiğinden Allah'ın ezelde halik, razık, muhsin, hâkim ve adil olması gerekli değildir. İrade ve kelam sıfatlarını da fiilî sıfatlar arasında sayan Mutezile bu iki sıfatın da hadis olduğunu belirtmiştir.[465]

Mutezileye göre cisim, uzunluğu, eni ve derinliği olan, birleşme ayrılma, hareket ve sukun gibi özelliklere sahip olan, muhdes/yaratılmış nesnedir. Bundan dolayı Allah Teâlâ'ya cisim denilmez. Eğer Allah cisim olmuş olsaydı kendisi de muhdes olurdu.[466] O halde cismin bütün sıfatlarının Allah'tan nefyedilmesi gerekir. Buna göre gerek Kur'an'da gerekse hadislerde Allah hakkında kullanılan istiva, meci', nüzul, vech, yed, ayn, sak gibi cismin özelliklerini taşıyan haberî sıfatların te'vil edilmesi zorunlu olmaktadır. *"Allah Arşa istiva etti"*[467] ayetinde geçen istiva kelimesi, muktedir olmak, sahip olmak[468] istila etmek, kahretme ve galebe çalma anlamındadır. İstivanın bu anlamı dilde de meşhur olmuştur.

استوي بشر علي العراق من غير سيف و دم مهراق

---

[462] Zümer, 39/23.
[463] Ahzab, 33/37.
[464] Kadı Abdulcabbar, **el-Muhtasar Fi Usûli'd-Din**, trc., s.66-67.
[465] Eş'arî, **Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin**, trc.,173; Koloğlu, **Cübbaîlerin Kelam Sistemi**, s.240-248.
[466] Kadı Abdulcabbar, **Şerhu'l-Usuli'l-Hamse**, s.217 vd; Neysaburî, **Fi't-Tevhid**, s.61.
[467] Taha, 20/5.
[468] Kadı Abdulcabbar, **el-Muhtasar Fi Usûli'd-Din**, trc., s.52.

Bişr Irak'ı istiva etti, kılıç çekmeden kan dökmeden[469] denilmiştir. Yine "Şehir emire boyun eğdi", استوي البلد للامير "Bu yerler falancanın mülküdür" denilmiştir ki, her iki örnekte de istiva kelimesi, oturma, mekân edinme anlamının dışında kullanılmıştır. Bütün âlemin Allah'ın hâkimiyeti altında olmasına karşılık arşın tahsis edilmesi ise, onun yaratıkların en büyüğü olması hasebiyledir.[470] *"Gökte olanın sizi yere batırmayacağından emin misiniz?"*[471] Ayetinin te'vili, intikamının ve ceza vermesinin gökten olduğudur. Çünkü gökten indirmek O'nun âdetidir. *"Rabbin geldi"*[472] ayetinden kasıt, Allah'ın emrinin gelişidir. Çünkü ihtilaf edilen bir nahiv meselesi hakkında "Sibeveyhi bize geldi" denilmektedir ki, gerçekte gelen Sibeveyhi değil, onun kitap ve delilleridir. "*Ey İblis iki elimle yarattığıma"*[473] ayetinin te'vili de "onu ben yarattım"dır. İki el tabirini zikretmekle bu anlam pekiştirilmiştir. *"O'nun vechi hariç her şey helak olacaktır"*[474] ayetinde Allah, vech kelimesini zikrederek kendisinden bahsetmiştir. Çünkü buradaki vech kelimesi zat veya nefs anlamındadır.[475] Yine vech kelimesinin zaid olduğu yahut Allah'ın sevabı veya ikabı olduğu da söylenmiştir.[476] *"Gemi gözlerimizin önünde akıp gidiyordu"*[477]ayetinin te'vili de 'biz onu akıp gitmekte olduğunu biliyorduk' demektir. Çünkü buradaki gözlerden maksat Allah'ın ilmidir. Gözler tabiri ile durumun bilgisi kinaye edilmiştir. Aksi halde Allah'ın iki gözü değil pek çok gözü olmuş olur ki, bu durum malumun hilafınadır. Son olarak *"O gün sak açılır"*[478] ayetinin te'vili de kıyamet gününün korkularının şiddetli olacağıdır. Allah Teâlâ bu ifadeyle kıyamet gününün korkusunu ve şiddetini açıklamıştır ki, böylesi bir kullanım Arapların âdetine/kullanımına uygundur.[479]

---

[469] Kadı Abdulcabbar, **Şerhu'l-Usuli'l-Hamse**, s.226.
[470] Kadı Abdulcabbar, **Şerhu'l-Usuli'l-Hamse**, s.226; **el-Muhtasar Fi Usuli'd-Din**, trc., s.53; Mu'tik, **el-Mutezile ve Usuluhumu'l-Hamse**, s.139-140.
[471] Mülk, 67/16.
[472] Fecr, 89/22.
[473] Sad, 38/75.
[474] Kasas, 28/88.
[475] Kadı Abdulcabbar, **Şerhu'l-Usuli'l-Hamse**, s.226-230; **el-Muhtasar Fi Usuli'd-Din**, trc., s.54.
[476] Mu'tik, **el-Mutezile ve Usuluhumu'l-Hamse**, s.142.
[476] Mülk, 67/16.
[477] Kamer, 54/14.
[478] Kalem, 68/42.
[479] Kadı Abdulcabbar, **Şerhu'l-Usuli'l-Hamse**, s.226; **el-Muhtasar Fi Usuli'd-Din**, trc., s.55.

Mutezile'nin ilahî sıfatlar düşüncesi hakkındaki sön sözü Eş'arî'ye verip konumuzu bitirelim. Eş'arî'nin *Makalatu'l-İslamiyyin* adlı eserinde aktardığı bilgilere göre Mutezile'nin Allah'ın sıfatları hakkındaki temel görüşleri şu şekildedir: Allah'ın cismi, kalıbı, cüssesi, şekli, eti, kanı, şahsı, yoktur. Cevher ve araz değildir; rengi, tadı ve kokusu yoktur. Sıcaklığı, soğukluğu, nemi, kuruluğu, uzunluğu, eni ve derinliği de yoktur. Birleşmez ve ayrılmaz. Hareketli, sakin ve bölünen değildir. Boyutları, cüzleri, organları ve uzuvları yoktur. Sağı, solu önü, arkası, üstü ve altı da yoktur. O, bir mekân kuşatmamıştır. O'nun üzerinden zaman geçmemiştir. Dokunması, ayrılması ve mekânlara hulûl etmesi mümkün değildir. Hadis olan yaratıkların sıfatlarıyla vasıflanamaz. Sonlu olmakla, seyahat ve yönlere gitmekle vasıflanamaz. Sınırlı değildir. Duyular onu idrak edemez. Hiçbir yönden yaratıklara benzemez. Âlim, kadir ve hayy olarak ezelîdir ve ebedîdir. Hayaller O'nu kuşatamaz, kulaklar onu işitemez. O, tek başına kadimdir, O'ndan başka kadim yoktur.[480]

1.3.5. İbn Küllab Ekolü

Asıl adı Ebu Muhammed Abdullah b.Said b.Küllab el-Kettan el-Basrî'dir.[481] Hayatı hakkında yeterli bilgi olmamasına karşın hicri ikinci yüzyılın son çeyreğinde doğduğu ve Basra'da yaşadığı bilinmektedir.[482] Münazara esnasında sözünün keskinliği ve karşısındakini cezp etmesi, köpeğin bir şeyi çekip almasına benzetilerek kendisine Küllab lakabı verilmiştir.[483]

İbni Küllab, Mutezile ile kelam konularında tartışmaya giren ilk Ehl-i Sünnet kelamcısıdır. Halife Me'mun'un meclisinde akılcı kelam üslubuyla Mutezile ile münazaraya girmiş ve onlara üstünlük sağlamıştır. Onun kelamî meselelerdeki bu galibiyeti gerek Mutezile, gerekse Şia taraftarlarının kızgınlığına sebep olmuş, ona karşı kin beslemesine ve yalan yanlış isnadlarda bulunmasına yol açmıştır. İbni

---

[480] Eş'arî, **Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin**, trc., s.154.
[481] Subkî, **Tabakatu'ş-Şafiiyyeti'l-Kübra**, c.2, s.299; Eş'arî, **Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin**, trc., s.242.
[482] Yavuz, "İbn Küllab", **DİA,** İsam Yayınları, İstanbul, 1999, c.20, s.156; Macid, **Ehl-i Sünnet Ekolunun Doğuşu**, s.57.
[483] Subkî, **Tabakatu'ş-Şafiiyyeti'l-Kübra,** c.2, s.299; Huda, b. Nasır b. Muhammed, **Arau'l-Küllabiyyeti'l-Akideti ve Eseruha Fi'l-Eş'arîyyeti Fi av'i Akideti Ehli's-Sünneti ve'l-Cemaati**, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad, 2000, s.51.

Nedim mezhepçilik taassubundan kurtulmasa gerek onun Hıristiyan olduğunu belirten iki farklı rivayet zikretmiştir. Bu rivayetlerin birisinde "Haşviyyenin yetiştirdiklerindendir. Abbad b. Süleyman'la (Mutezile'nin yedinci tabakasındandır) münazarada bulunmuş, Allah'ın kelamımın kendisi olduğunu söylemiştir. Bu sözünden ötürü Abbad onun Hıristiyan olduğunu söylemiştir" derken, Feysun Nasranî'ye dayandırdığı diğer rivayetinde ise Feysun'un, İbni Küllab'ın Allah'ın kelamının Allah'ın kendisi olduğu görüşünü ondan aldığını, yaşadığı takdirde beraber Müslümanları hıristiyanlaştıracaklarını söylediğini belirtmiştir.[484] İbn Nedim'in, İbn Küllab hakkındaki bu rivayetleri Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Sübkî, İbn Nedim'in rivayetlerini değerlendirirken onun ve Abbad'ın mensubu oldukları mezhep taassubuyla hareket ettiklerini "İbn Nedim bildiğim kadarıyla bir Mutezili idi. Söz sanatında bir takım dokunaklı ifadeleri vardı. Abbad b. Süleyman ise itizal hareketinin reislerinden biridir. İbni Küllab'ı kötülemek maksadıyla onun söylemediği şeyleri söylemiştir" ifadeleriyle ortaya koymuş ve "herhalükarda ibn Küllab Ehl-i Sünetten'dir. İyiyi ve kötüyü birbirinden ayırd eden sıradan birisi bile Allah'ın kelamı Allah'ın kendisidir demez. İbn Küllab zatî sıfatlar konusunda Ehl-i Sünnet ile beraber bu sıfatların ne Allah'ın aynı ne de gayrısı olduğu görüşündedir"[485] diyerek İbn Küllab'ın savunuculuğunu yapmıştır. Eş'arî de Küllabiyye başlığı altında İbn Küllab'ın arkadaşlarından söz ederken "onlar, Ehl-i Sünnet'e dair anlattıklarımızdan daha fazlasını söylerler ve Allah'ın ezelde hayy, âlim, kadir, semi', basir aziz, azim celil mütekellim olduğunu ispat ederler"[486] demiştir. Şehristanî ise İbn Küllab'ı teşbihe yönelmeyen, te'vil yoluna da girmeyen, selefin yöntemini benimseyen, kelam ilmini müjdeleyen, selef akaidini kelamî deliller ve burhanlarla destekleyen bir önder olarak tanıtmıştır.[487]

İbn Küllab'a göre Allah lemyezeldir. Yani O'nun için kıdem söz konusudur. Allah zaman ve mekândan öncedir. Çünkü zaman ve mekân her ikisi de hadistir, sonradan yaratılmıştır. Allah halen de lemyezel konumu üzeredir. O sermedî ve ebedîdir. Arşa istiva etmiştir. O her şeyin fevkindedir. O, kevni itibariyle arşın da her şeyin de üstündedir. Cisim değildir. Kıyamet gününde gözlerle görülecektir ancak ne

[484] İbn Nedim, **el-Fihrist**, s.230.
[485] Subkî, **Tabakatu'ş-Şafiiyyeti'l-Kübra**, c.2, s.299-300.
[486] Eş'arî, **Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin**, trc., s.243.
[487] Şehristanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c.1, s.105-106.

görenin önünde, ne arkasında, ne sağında ne solunda, ne üstünde ne de altındadır. O kendi konumu itibariyle arşın üzerindedir ve cisim değildir.[488] Allah'ın kadim olan isim ve sıfatları vardır. O, ezelde ilim, kudret, hayat, sem', basar, izzet, celal, azamet, kibriya, kerem, cûd, beka, rahmet, irade, kerahet, hubb, buğz, rıza, suht, velayet, adavet ve kelam ile âlim, kadir, hayy, semi', basir, aziz, celil, kebir, azim, cevad, mütekebbir, vahid, ehad, samed, baki, mürid, karih, muhibb, mubğiz, razî, sahıt, muvali, muadi, kail ve mütekellimdir. Bunlar O'nun zatî sıfatlarındandır. Allah'ın sıfatları O'nun isimleridir. Sıfatlar zatlarıyla değil, Allah ile kaimdirler.[489]

Allah'ın sıfatları Mutezile'nin dediği gibi zatın kendisi değildir. "Allah âlimdir" demek, O'nun ilim sahibi olduğunu, "kadirdir" demek, kudret sahibi olduğunu, "hayy'dır" demek de hayat sahibi olduğunu gösterir. Diğer isim ve sıfatları için de aynı durum söz konusudur.[490] Allah'ın isim ve sıfatları li-zatihidir. Sıfatları ne O'dur, ne de O'ndan başkadır. Sıfatlar O'ndan başka olmadığı gibi birbirlerinden başka da değillerdir ve sıfatların sıfatlarla kaim olması mümkün değildir.[491]

İbn Küllab'a göre Allah'ın vechi ne Allah'ın kendisidir ne de O'ndan başkadır. Vech, O'nun bir sıfatıdır. Aynı şekilde eli, gözü basarı da O'nun sıfatlarıdır. Onlar ne O'dur ne de O'nun gayrıdır. O mevcuttur ancak başka bir vücutla mevcut değildir. O "şey"dir ama şey manasında değil.[492] İbn Küllab burada zat ile sıfat arasında ayrım yapmaktadır. Zat, kendi özel vücuduyla mevcuttur ve vücud, zatından destek ve yardım almaktadır. Zat bir şeydir fakat başkasının vermiş olduğu bir şey değildir. Bilakis şey'iyyeti kendi zatındandır. Zatın vücudu veya şey'iyyeti sıfatın vücuduyla ve sıfatın mütallikatıyle ilişkili değildir. Allah'ın vücudunun illeti yine kendi zatıdır yoksa kendi dışındaki bir illet değildir. Sıfatlar ise onunla kaimdir, fakat bu sıfatlar O, değildir. Aksi halde bu sıfatlar ta'tile uğrardı.

---

[488] Neşşar, **İslamda Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, trc., c.1, s.383.
[489] Eş'arî, **Makalatu'l-İslamiyyin**, trc., s.379; Cüveynî, **eş-Şamil Fi Usuli'd-Din**, s.55
[490] Neşşar, **İslamda Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, trc., c.1, s.384.
[491] Eş'arî, **Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin**, trc., s.379; Huda, **Arau'l-Küllabiyye**…, s.108-109.
[492] Neşşar, **İslamda Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, trc., c.1, s.384.

Ama O'nun gayrı da değildir aksi halde Cehm'in dediği gibi birden çok kadim mevcut olurdu.[493]

İbn Küllab, emr ve nehy koşullarına haiz muhataplar olmadığı sürece ezelî kelamın emir, nehiy ve haberle muttasıf olamayacağını savunmuştur. Allah kulları yaratıp bir emrin yerine getirilmesi yahut bir nehiyden kaçınması veya bir haberin muktezası için kelamını onlara öğretince o anda kelam bu ahkâmla muttasıf olur. Bu ise Allah Teâlâ'ın layezalde halık, razık, muhsin ve mütafaddıl olarak vasıflanması mesabesinde fiilî sıfatlar gibi olur.[494] Hâlbuki Allah'ın fiilî sıfatlarla kaim olması zatının havadislere mahal teşkil etmesine sebep olacaktır. Budan dolayı Allah'ın meşietine ve kudretine taalluk eden fiilî sıfatların kendisinden nefyedilmesi yahutta fiilî sıfatların bazılarının zatî sıfatlar olarak kabul edilmesi gereklidir. Çünkü İbn Küllab'a göre Allah bunlarla kaim olursa zatı havadise mahal teşkil etmiş olur.[495] Hadis şeye kemal sıfatı vacib kılınırsa, kendisi ondan önce yok olur ki, bu onun için bir nakisedir. Yok, eğer kemal sıfatı o şeye yüklenmezse, o zaman da bu vasıfla anılması caiz olmaz.[496] İbn Küllab'ın fiilî sıfat hakkındaki bu düşüncesinden şunu anlıyoruz. Allah'ın fiilî sıfatları hadis olan şeylerle sürekli olarak ilişki içindedir. Eğer fiilî olan sıfatlar Allah ile kaim olsaydı, hadis olan şeyler Allah'ın zatında meydana gelmiş olacaktı. Allah ise havadisten münezzehtir. O halde emirler ve nehiylerle ilişkili olan her şey hadistir. Aksi halde sıfatlar emredilenlerin ve nehyeddilenlerin varlığını mecburi kılarlar.[497]

Son olarak İbn Küllab'ın kelamullah hakkındaki düşüncesi de şu şekildedir: Allah ezelde mütekellimdir. Allah'ın kelamı kendisiyle kaim bir sıfatıdır. O, kelamıyla kadimdir. İlminin ve kudretinin kendisiyle kaim olması gibi, kelamı da kendisiyle kaimdir. O, ilmi ve kudretiyle birlikte kadimdir. Kelam harfler ve sesler değildir. Kelam bölünmez, parçalanmaz, kısımlara ayrılmaz ve birbirine zıt olmaz.

---

[493] Neşşar, **İslamda Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, trc., c.1, s.384.
[494] Cüveynî, **Kitabu'l-İrşad**…, s.119; Amidî, **Ebkaru'l-Efkâr Fi Usuli'd-Din**, thk. Ahmed Ferid el-Mezidi, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut, 2003, c.1, s.265.
[495] Huda, **Arau'l-Kullabiyye**…, s.125.
[496] İbn Teymiyye, **Mecmuatu'r-Resail ve'l-Mesail**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts, c.6, s.211.
[497] Neşşar, **İslamda Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, trc., c.1, s.384; Huda, **Arau'l-Kullabiyye**…, s.128.

O, Allah ile kaim bir manadır. Yazı değişik harflerdir. Bu, Kur'an'ın kıraatidir. "Allah'ın kelamı O'dur, O'nun bir kısmıdır, O'ndan başkadır" demek hatadır. Allah'ın kelamının ibareleri değişiktir. Fakat Allah'ın kelamı muhtelif ve değişik değildir. Nitekim insanlar Allah'ı farklı şekillerde ve dillerde zikretmesine rağmen zikredilen Allah için ne bir farklılaşma ne de bir değişme söz konusu değildir. Allah'ın kelamının Arapça olarak isimlendirilmesinin nedeni onu ifade eden, dillendiren ibarelerin biçimsel görüntüsü olan hattının ve kıraatinin Arapça olmasından dolayıdır. Bu yüzden Allah kelamının Arapça olarak olarak isimlendirilmesi bir nedenden dolayıdır. Aynı şey İbranice için de söz konusudur. Allah kelamı Tevrat söz konusu olduğunda, bir sebebe dayalı olarak İbranice olarak isimlendirilmiştir ki, bunun nedeni Allah kelamını ifade eden formun (resmin) İbranice olmasından dolayıdır. Allah kelamının emir, nehiy ve haber olarak isimlendirilmesi de bir nedenden dolayıdır.[498]

1.3.6. Maturidîyye

İmam Maturidî, Allah Teâlâ'nın kadir, âlim, hayy, kerim, cevad olmakla vasıflandırmanın ve isimlendirmenin hem naklî hem de aklî delillerle sabit olduğunu söyler. Naklî delil, Kur'an'nın ve diğer ilahî kitapların ayetleridir. Bu ilahî kitaplarda Allah Teâlâ kendisini tesmiye ettiği isimlerle gerçek manada isimlendirmiş, zatını nitelendirdiği sıfatlarla da aynı şekilde vasıflandırmıştır.[499]

Maturidî, Allah Teâlâ'nın bazı sıfatlarla vasıflandığına aklın da kesin olarak hükmettiğini belirtir. Çünkü O'nun cevherleri ve arazlarıyla farklı özelliklere sahip olan nesneleri yarattığı sabit olunca, fiilinin zorunlu olarak değil de irade ile meydana geldiği kanıtlanmış olmaktadır. İradenin varlığı yaratmayla sabit olunca kudretin varlığı da sabit olmuş olur. Zira tabiat bir düzene sahiptir, hâlbuki kudretten yoksun olanın işleri düzensiz olur. Tabiatta Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşen

---

[498] Eş'arî, **Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin**, trc., s.400; Muammer Esen, **Kelamullah Tartışmaları ve el-Hayde**, Araştırma Yayınları, Ankara, 2005, s.26.
[499] Maturidî, **Kitabu't-Tevhid**, trc., s.58.

fiillerin amaca uygun, ahenkli ve düzenli bir şekilde sürüp gitmesi, O'nun fiilinin bilgiye dayandığının da en önemli delilini oluşturmaktadır.[500]

İmam Maturidî, islam dünyasında ilahî sıfatlar konusunda mevcut olan teşbihçi ve tatilci düşüncenin benimsenmesinin gerekli olmadığını düşünür. Ona göre tevhid ehli olabilmek için Allah'ın isim ve sıfatlarını ispat etme mecburiyeti vardır. Zira Allah'ın zatını, rab oluşunu, eksik ve kusurlardan münezzeh oluşunu bilmek ancak isim ve sıfatlarıyla mümkündür. Dolayısıyla Allah bir ve kadim olunca O'nun benzeri, zıddı ve denginin olmaması gerekir. Çünkü bunların hepsi ulûhiyete aykırıdır. Şayet Allah Teâlâ'nın bir benzeri olmuş olsaydı bu varlık ya kadim ya da hadis olurdu ki, her iki şık da batıldır. Dolayısıyla Allah Teâlâ yaratıklara benzemekten münezzehtir. Aynı şekilde Allah'ın isim ve sıfatlarının da yaratıkların isim ve sıfatlarından ayrı olması icab eder. Çünkü Allah'ın isim ve sıfatları ezelîdir. Ancak bu sıfatları ifade eden kelimeler hadis olup ilahî sıfatların yaratıkların sıfatlarına benzemediğini tam anlamıyla açıklamakta yetersizdirler. Böyle olmakla birlikte Allah hakkında başka bir yolla bilgi edinme imkânına sahip olamadığımız için bu lafızlara başvurmaya mecburuz. Allah'ı nitelerken kullandığımız kelimeler O'nun zatını zihnen idrak etmemize yardım eden ve zatında mevcut olan manaları anlatan ifadelerdir.[501]

Maturidî anlayışa göre zatî olsun fiilî olsun bütün ilahî sıfatların kadim olması gerekir. Çünkü hadis olmaları halinde Allah'ın ezeldeki kemali gerçekleşmemiş olur. Bu husus ulûhiyetle bağdaşmaz. Örneğin, Allah'ın ezelde kudreti ve ilmi yok idiyse, bunun anlamı O'nun ezelde aciz ve bilgisiz olduğudur. Şu halde Allah'ın bütün sıfatlarının kadim ve zatıyla kaim olması gerekir.[502]

Maturidî, mezhebinin en önemli âlimlerinden olan Ebu'l-Muin en-Nesefi (v.1115) de âlemin yaratıcısının hayy, âlim, kadir, semi', ve basir olduğunu, kainatta bulunan harika sistemin, sağlam ve mükemmel olmasının ölü, cahil ve aciz olan biri

---

[500] Maturidî, **Kitabu't-Tevhid**, trc., s.58-59.
[501] Yeprem, **Maturidî'nin Akide Risalesi ve Şerhi**, s.24.
[502] Yeprem, **Maturidî'nin Akide Risalesi ve Şerhi**, s.24-25; Işık, **Maturidî Kelam Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı**, s.84.

tarafından meydana getirilmiş olmasının tasavvur olunamayacağını belirtir. Çünkü Allah Teâlâ belirttiğimiz kemal sıfatlara sahip olmadığı takdirde cansızlık, cehalet, acizlik, körlük, sağırlık gibi zıdlarıyla nitelenirdi. Bu sıfatlar ise eksiklik ifade eden ve yaratılmışların sahip olduğu sıfatlardır. Hâlbuki kadim olmanın şartı kemal sahibi olmaktır. Dolayısıyla eksiklik ve acizlik ifade eden bu sıfatların kadim olan için söz konusu olması mümkün değildir. Ebu'l-Muin en-Nesefi'ye göre Allah hayy, âlim, kadir, semi' ve basir olduğuna göre O'nun hayatı, ilmi, kudreti, işitmesi ve görmesi de bulunmaktadır. Mutezile sıfatları inkâr etmekle sofistlerin safına katılmıştır. Çünkü ilmi olmayan bir âlim, kudreti olmayan bir kadirin bulunduğuna hükmetmek, hareketi olmayan bir hareket eden ve sükûnu olmayan bir sakin, siyahı olmayan bir siyahın varlığını kabul etmek gibidir.[503]

Ebu'l-Muin, Mutezile'nin "eğer Allah'ın bu sıfatları bulunsa, o zaman O'ndan başkaları da var olur ki, bu durum tevhidi iptal etmek ve Allah'tan başka şeylerin ezelîyetini kabul etmek anlamına gelir" şeklindeki iddialarının batıl bir söz olduğunu savunur. Çünkü sıfatlar Allah'tan başkası değildir. Bilakis her bir sıfat ne zatın kendisi ne de ondan başkasıdır. Çünkü birbirinden ayrı olan iki şey, birinin yokluğu sırasında diğerin varlığı düşünülebilen iki ayrı varlıktır. Bu ise, Allah Teâlâ'nın zatı ve sıfatları için imkânsızdır. Zatı ezelî olduğu gibi sıfatları da ezelîdir. Yokluk ise ezelî olan için muhaldir. Bu durumda birbirinden ayrı olmak ve başka olmak söz konusu olmaz. Bu "on" sayısı içindeki "bir" sayısı gibidir. "bir" sayısı "on" sayısından başka olmadığı gibi "on"un aynısı da değildir. Çünkü "bir" olmadan "on" sayısının olması, "bir" sayısının tek başına olmasından dolayı "on" sayısının olması imkânsızdır.[504] Aynı durumu sıfatlar için de söylemek mümkün olabilir. Çünkü birden fazla kadimin olması bu sıfatların zat-ı ilahiyyeden ayrı olması durumunda ancak doğru olabilir. Hâlbuki burada zat-sıfat ayrımının olması söz konusu değildir.[505]

---

[503] Nesefî, **Tabsiratu'l-Edille**, c.1, s. 246 vd; **Kitabu't-Temhid Li-Kavaidi't-Tevhid**, et-Tebaatu'l-Muhammediyye, Mısır, 1986, s.166-167.
[504] Nesefî, **Kitabu't-Temhid, Li-Kavaidi't-Tevhid**, s.171-172.
[505] Sabunî, **Maturidîyye Akaidi**, trc., s.73-74.

İmam Maturidî, selbi sıfatlar bağlamında olumsuzluk ifade eden her türlü sıfattan Allah Teâlâ'yı tenzih eder ve aklı başında olan herkesin yüce yaratıcıyı araz olarak nitelendiremeyeceğini belirtir. Çünkü araz olsa bir cevhere veya bir cisme muhtaç olacaktır ki, vacibu'l-vücud'ün başka bir varlığa muhtaç olması mümkün değildir. Aynı şekilde yaratıcı cevher de değildir. Çünkü cevher bileşiklerin aslıdır, ne aklen ne de vehmen parçalanamayan cüzdür. O'nun cevher olması ihtimali ortadan kalkınca cisim olma ihtimali de böylece ortadan kalkmış olur. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın ne araz ne cevher ne de hadislere ve arazlara mahal olması mümkün değildir.

İmam Maturidî, Allah Teâlâ'nın âlemi "لا من شئ" "bir şeyden olmaksızın" yaratmasının irade sıfatının varlığının delili olduğunu savunur. Çünkü Allah Teâlâ'nın fiilleri kendisinden iztirarî ve tabii olarak sadır olmaz. Aksine O, "fail-i muhtardır." Bu, irade sıfatının nihaî noktasına sahip bulunan zatın fiili olmaktan başka hiçbir şeyin ulaşamayacağı bir yaratma türüdür. Tab'an olan şeyin statüsü irade değil, cebirdir. Nesneleri hiçten yaratma derecesine ulaşmış olan bir varlığın fiilinin tab'an olması imkânsızdır. Dolayısıyla âlemi iradesiyle yaratan bir fail-i muhtar olduğuna göre, bu zatın bu yaratmayı gerçekleştirecek kudrete ve ilme sahip olduğu du ispatlanmış olmaktadır.[506]

Maturidî, Allah Teâlâ'nın kelam sıfatı ile muttasıf olduğu konusunda yine aslolanın aklî ve naklî delil olduğunu belirtir. Naklî delil *"Allah Musa ile konuştu"*[507] ayetidir. Hak Teâlâ Hz. Musa'yla konuşmasını mastarla (mef'ulu mutlakla) te'kit etmiştir. *"Allah bizimle konuşmalı değil midir?"*[508] ayetinde ise, bu sözü söyleyen inkarcıları temelden reddetmemiş sadece kibirlenmek ve de hadlerini bilmemekle vasıflandırmıştır.

Aklî delile gelince, Maturidî'ye göre âlim ve kadir olduğu halde konuşmayan herkes, aciz olmak veya engel bulunmak türünden bir afet sebebiyle konuşmamıştır.

---

[506] Maturidî, **Kitabu't-Tevhid**, trc., s.59.
[507] Nisa, 4/64.
[508] Bakara, 2/182.

Allah Teâlâ bu tür eksikliklerden münezzeh olduğuna göre O'nun mütekellim olması kaçınılmaz olmaktadır.[509]

Allah'ın mütekellim olduğu hususunda Maturidî âlimler genel olarak aynı düşünceyi paylaşmışlardır. Onlara göre Allah kelamı O'nun zatıyla kaim olan ezelî bir sıfattır. Bu kelam harf ve ses cinsinden değildir.[510] Kelam Allah'ın zatında tektir. Onunla konuşur, emreder, nehyeder ve haber verir. Bu ifadeler kelam sıfatına delalet eder ve Allah'ın kelamı olarak isimlendirilir.[511] Bu ibareler O'nun kelamı olup Arapça olunca Kur'an, Süryanice olunca İncil, ibarnice olunca Tevrat olur.[512] Eğer Mutezile'nin iddia ettiği gibi bu kelam hadis olursa ya Allah'ın zatında, ya Allah'ın zatının dışında bir mahalde ya da bir mahalde olmaksızın hadis olur ki, bu kısımların hepsi de batıldır.[513]

Maturidî âlimler tekvini; hayat, ilim, kudret, irade gibi Yüce Allah ile her zaman kaim olan ezelî bir sıfat olarak kabul etmişler ve Allah Teâlâ'nın ezelden beri yaratıcı olduğunu savunmuşlardır.[514] Aslında tekvin fiili bir sıfattır ve tahlik, halk, icad, ihdas ve ihtira' ile eş anlamlı bir kelimedir.[515] Ancak Maturidî âlimler ezelî olma noktasında Eşariler'den ayrı olarak zatî ve fiilî sıfatlar arasında ayrım yapmazlar. Allah'ın tüm sıfatlarının kadim olduğunu ve zatıyla kaim olduğunu belirtirler.[516] Bundan dolayı tekvin ve icad, halk ve tahlik hadis olmayan Allah'ın ezelî sıfatıdır.[517]

Eş'arîler fiilî bir sıfat olan tekvinin hadis bir sıfat olduğunu ve Allah'ın zatıyla kaim olmadığı görüşünü benimserler. Onlara göre tekvin sıfatı ezelî kabul edildiği takdirde mükevven de (yaratılan) ezelî olur. Bu durumda tekvin ile

---

[509] Maturidî, **Kitabu't-Tevhid**, trc., s.74; Sabunî, **Maturidîyye Akaidi**, trc., s.80.
[510] Yeprem, **Maturidî'nin Akide Risalesi ve Şerhi**, s.79.
[511] Nesefî, **Kitabu't-Temhid, Li-Kavaidi't-Tevhid**, s.173.
[512] Nesefî, **Tabsiratu'l-Edille**, c.1, s.339; Yeprem, **Maturidî'nin Akide Risalesi ve Şerhi**, s.79.
[513]Sabunî, **Maturidîyye Akaidi**, trc., s.80-81; Nesefî, **Tabsiratu'l-Edille**, c.1, s.345-346.
[514] Nesefî, **Kitabu't-Temhid, Li-Kavaidi't-Tevhid**, s.188.
[515] Nesefî, **Tabsiratu'l-Edille**, c.1, s.400.
[516] Sabunî, **Maturidîyye Akaidi**, trc., s.86.
[517] Pezdevî, **Usulu'd-Din, Ehl-i Sünnet Akaidi**, trc., s.99.

mükkevven bir olur.[518] Maturidîler ise bu iddiayı kabul etmemişler, tekvin ile mükkevveni birbirinden ayırmışlardır. Maturidî "Allah ezelde tekvin sıfatına sahip olduğuna göre yaratıklar ezelde neden mevcut olmamıştır?" sorusunu ele alır ve şu şekilde cevaplamaya çalışır: "Nesnelerin olması gerektiği gibi vücut bulması için Allah ezelde tekvinle nitelenmiştir. Bu, nesnelere ilahî kudretin, iradenin ve ilmin taalluk ettiğini kabul etmeye benzer, ta ki, her şey planlanan zamanda vücut bulsun. Burada sonradan olmuşluk fiilen vücut bulanla ilgilidir, yoksa onu kapsayan ilahî ilimle değil. Fiilen vücut bulan şey, ona taalluk eden ilim ve kudret sıfatlarında bir değişiklik olmadan bilahare ve oluşan her nesne gibi vücut bulmaktadır. Bu konuda temel prensip şudur ki, Allah Teâlâ'nın manada vasıflandırıldığı ve kendisine has fiil, ilim ve benzerleriyle nitelendirildiğinde bunlara ezelden beri sahip olduğunu söylemek gerekir. Ancak bu vasıflandırmanın yanında Onun nitelendirilmesinin çerçevesine girip ilminin, kudretinin, iradesinin ve tekvininin konusunu teşkil eden hususlardan söz edilince ezelî oldukları zannedilmemesi için bunların zamanları da zikredilmelidir. Yani vakti, zamanı gelince denilmelidir."[519]

Eş'arîler ile Maturidîler arasındaki tekvin sıfatı hakkındaki tartışmalar kelam kitaplarında uzun uzadıya tartışılmıştır. Bu meselenin teferruatlı bir şekilde ele alınması başlı başlına bir araştırma konusu olacağından aktardığımız bu bilgilerle iktifa ediyor ve Maturidîlerin haberî sıfatlar hakkındaki düşüncelerini aktarmaya devam ediyoruz.

Maturidî, "Allah Teâlâ ezelde var olduğu halde mekan yoktu" demek suretiyle Allah Teâlâ'nın arşa ihtiyacının olmadığını ifade etmiştir. Çünkü Allah'a mekân nisbet etmek ve O'nu zatıyla her yerde bulunmakla nitelemek durumunda, durup yerleşeceği bir şeye muhtaç olma anlayışı ortaya çıkmaktadır. Maturidî'ye göre Allah'ın bir mekân olan arşta zatıyla bulunduğunu veya her yerde mevcut olduğunu söylemek, şu ihtimallerden birini taşımaktan öte bir durum arz etmez. Ya arş Allah'ın zatını aşıp kuşatır veya O'na eşit olur. Ya da Allah onu aşıp kuşatır. Birincisi olursa Allah sınırlandırılmış, kuşatılmış olur. İkinci ihtimal olursa arşa ilavede bulunulduğu takdirde Allah ondan hacim olarak küçük kalmış olur ve birinci ihtimale döner. Üçüncü ihtimale gelince, bu da arzu edilmeyen ihtiyaca ve zatının kendisinden fazla (büyük) olmayacağı bir şey yaratmaktan aciz olduğuna delalet

[518] Sabunî, **Maturidîyye Akaidi**, trc., s.87; Pezdevî, **Usulu'd-Din, Ehl-i Sünnet Akaidi**, trc., s.101.
[519] Maturidî, **Kitabu't-Tevhid**, trc., s.61-62.

eden bir durumdur. Böylesi bir durumda cüzlere ve parçalara ayrılma söz konusu olacaktır. Çünkü zat-ı ilahiyyenin bir kısmı parçalardan oluşan nesneye tekabul edecek, diğer bir kısmı da onu aşmış olacaktır. Oysaki bunların hepsi yaratıklara ait nitelendirmeler olup Allah için muhal olan şeylerdir.[520]

Maturidî, istivanın arşa nisbet edilmesini iki sebebe bağlar. Birincisi, arşı yüceltmek içindir. İkincisi ise, arşın yarattıklarının en azametlisi ve heybetlisi olması sebebiyle özellikle zikredilmesi amacına bağlı olmasıdır. Nitekim büyük işlerin büyük nesnelere nisbet edilmesi herkes tarafından bilinen bir durumdur. Bu iki sebebin dışında Maturidî, istiva ayetinin Allah Teâlâ'yı mekânla nitelemeyi nefyetmeyi amaçlamasının da ihtimal dâhilinde olduğunu söyler. Çünkü arş insanlar nezdinde mekânların en yücesi olup akıllar onu tasavvur edemez. Bu sebeple Allah arşa atıf yapmak suretiyle bütün bu mekânlardan yüce ve ihtiyaçtan müstağni olduğunu bildirmiştir.[521]

Maturidî "istiva" ve "arş" hakkında *"hiçbir şey O'nun misli değildir"*[522] ayetini esas alarak "bize göre bu meselede aslolan şudur ki, Allah Teâlâ, hiçbir şeyin O'nun benzeri olmadığını buyurmak suretiyle yaratıklarına benzemeyi zatından nefyetmiştir. Dolayısıyla *"Rahman Arş'a istiva etmiştir"*[523] ayetini vahyin O'na nisbet ettiği sıfatlarda benzemeyi kendisinden nefyettiği şekilde anlamak gerekmektedir." demek suretiyle görüşünü ortaya koymuştur. Çünkü bu hususta hem vahiy gelmiş hem de bu konu aklen sabit olmuştur. Bundan dolayı istivanın te'vilinde herhangi bir yoruma kesinlik vermeyeceğini, Allah'ın istivadan muradı ne ise ona iman edeceğini belirtmiştir.[524]

Son olarak Maturidî, "kurb", "zehab" ve "meci" gibi haberî sıfatlarını yaratıkların fiillerine benzetmeksizin Allah Teâlâ'nın şanına yakışır bir tarzda yoruma tabi tutar.[525] Bazı ayet ve hadislerde geçen "yed", "vech", "ayn" vb. sıfatların Mücessime'nin zannetiği gibi organ manasında kullanılmadığını, bunların

---

[520] Maturidî, **Kitabu't-Tevhid**, trc., s.89.
[521] Maturidî, **Kitabu't-Tevhid**, trc., s.91; Yeprem, **Maturidî'nin Akide Risalesi ve Şerhi**, s.83.
[522] Şura, 42/11.
[523] Taha, 20/15.
[524] Maturidî, **Kitabu't-Tevhid**, trc., s.94.
[525] Maturidî, **Kitabu't-Tevhid**, trc., s.135-136.

da Arap diline ve tenzih akidesine uygun bir şekilde te'vil edilmesi gerektiğini ifade eder.[526]

1.3.7. Eş'arîyye

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, ilahî sıfatlar konusunda genel olarak kendisinden önceki Ehl-i Sünnet âlimlerinin görüşlerini benimsemiş, bu görüşlerini *el-İbane* adlı eserinde şöyle özetlemiştir:

1-Şüphe yok ki, Allah bir tek ilahtır. O'ndan başka ilah yoktur. Tektir, sameddir, bir eş veya bir çocuk edinmemiştir.

2-Allah arşa istiva etmiştir. Çünkü ayette*"Rahman arşa istiva etmiştir"*[527] buyrulmuştur.

3-Yüce Allah'ın keyfiyetsiz olarak vechi vardır. O bu konuda şöyle buyurmuştur. "*Rabbinin vechi baki kalacaktır."*[528]

4-Yüce Allah'ın keyfiyetsiz olarak iki eli vardır ki, Kur'an'da şöyle buyrulmuştur. *"İki elimle yarattığıma…"*[529]

5-Yine Kur'an'da buyurduğu gibi Yüce Allah'ın keyfiyetsiz olarak gözleri vardır.

6-Her kim Allah'ın isimlerinin O'nun gayrısı olduğunu iddia ederse dalalete düşer.

7- Yüce Allah'ın ilmi vardır. Çünkü Ayette *"O, bunu kendi ilmiyle indirmiştir"*[530] buyrulmuştur.

8-Allah için işitme ve duymanın olduğunu kabul ederiz. Mutezile Cehmiyye ve Haricîlerin yaptığı gibi bunları nefyetmeyiz.

---

[526] Yeprem, **Maturidî'nin Akide Risalesi ve Şerhi**, s.22.
[527] Taha, 20/5.
[528] Rahman, 55/27.
[529] Sad, 38/45.
[530] Nisa, 4/16.

9-Allah'ın kelamı mahlûk değildir. O bir şey yaratacağı zaman ona "ol" der ve o da hemen olur. Her kim Allah'ın kelamına mahlûktur derse kâfir olur.

10-Yeryüzünde hayır ve şerden hiçbir şey Allah'ın dilemesi dışında oluşamaz. Eşya Allah'ın dilemesiyle meydana gelir.

11-Allah için kuvveti (kudret sıfatını) ispat ederiz. Çünkü O, yüce kitabında *"Onları yaratan Allah'ın kendilerinden daha kuvvetli olduğunu görmediler mi?"*[531] diye buyurmuştur.

12-Son olarak Allah ahirette gözle görülecektir.[532]

Eş'arî'nin sıfatlar hakkındaki bu görüşlerine baktığımızda tam bir selef âlimi gibi ilahî sıfatların her bir kısmını lâfzî anlamlarıyla tam bir teslimiyetle kabul ettiğine şahit oluyoruz. Kendisi yaşadığı dönemde sıfatlar hakkında mevcut olan Mutezile ve Cehmiyyenin tatilci, Müşebbihe ve Mücessimenin teşbih ve tecsimci görüşlerinden ziyade, teşbih ve tecsime düşmeden, ilahî sıfatları keyfiyetsiz olarak olduğu gibi kabul eden selefin görüşünü benimsemiş, diğer iki görüşün yanlışlığını ortaya koymaya çalışmıştır. Yazdığı eserlerinde Mutezile ve Cehmiyyeyi hedef alarak her bir sıfatı ayetlerle ispatlamış, soru cevap şeklinde de onların fikirlerinin batıl olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.[533]

Eş'arî, kendisine yöneltilen "niçin Allah'ın mahlûkata benzemediğini iddia ediyorsunuz?" sorusuna "eğer benzeseydi hükümde onlara benzerdi" cevabını verir. Bu durumda Allah Teâlâ ya bütün yönleriyle ya da bazı yönleriyle onlara benzerdi. Eğer bütün yönleriyle mahlûkata benzeseydi, bütün yönlerden muhdes olurdu. Bazı yönleriyle benzemiş olsaydı, benzediği yönlerden muhdes olurdu ki, muhdes olanın kadim olması imkânsızdır. Nitekim Allah Teâlâ Kur'an'da *"Onun benzeri hiçbir şey yoktur"*[534] ve *"Hiçbir şey O'nun dengi değildir"*[535] diye buyurmuştur.[536]

---

[531] Fussilet, 41/15.
[532] Eş'arî, **el-İbane an Usuli'd-Diyane**, s.34-37.
[533] Eş'arî, **el-Luma' Fi'r-Reddi Ala Ehl-i-Zeyği ve'l-Bid'a**, s.18 vd.
[534] Şura, 42/11.

Eş'arî'ye göre Mutezile'nin iddia ettiği gibi ilahî sıfatlar zatın kendisi değildir. Çünkü zatla aynı olması durumunda her bir sıfatın aynı zamanda ilah ile aynı olma durumu söz konusu olmaktadır ki, bu mümkün değildir. Eş'arî bu durumun imkânsızlığını şu sözleriyle ortaya koymaktadır. "Onların reislerinden biri (Ebu'l-Hüzeyl'i kastetmektedir) 'Allah'ın ilmi Allah'ın kendisidir' demiştir. Böylece Yüce Allah'ı ilim yapmıştır. Ona 'mademki, siz Allah'ın ilmi Allah'ın kendisidir' diyorsunuz o zaman 'ey Allah'ın ilmi! beni affet ve bana merhamet et' deyiniz diye söylenildiğinde bundan kaçınır. Biliniz ki, 'Allah'ın ilmi vardır ama âlim değildir' diyen kimse nasıl çelişkiye düşüyorsa, 'Allah âlimdir ama ilim sıfatına sahip değildir' diyen kimse de aynı şekilde çelişkiye düşmektedir. Aynı şey kudret ile kadir, hayat ile hayy, sem' ile semi', basar ile basir için de geçerlidir."[537]

Eş'arîye göre Allah'ın zatî sıfatları ezelîdir. Yani Allah ezelde âlim, hayy, kadir, mürid, mütekellim, semi' ve basirdir. Bunun delili de şudur ki, Hayy olan eğer âlim olmazsa o zaman da onun zıddı olan cehalet, şek/şüphe ve noksanlıkla mevsuf olur. Eğer Allah Teâlâ ezelde âlim olmaksızın hayy olursa o zaman ezelde âlimin zıddı olan cahil ve noksan olması gerekir ki, bu durumda (eşyayı) bilmesi imkânsız olur. Çünkü ilmin zıddı olan cahillik eğer kadim olursa onun iptal edilmesi, ortadan kalkması mümkün değildir. Hal böyle olunca da onun mahlûkatı hikmetle yaratması imkânsız olur. Mahlûkatı hikmetle yarattığına göre bu da onun ezelde âlim olmasını göstermektedir. Aynı şekilde ezelde kadir olmaksızın hayy olursa, ezelî olarak kudretin zıddı olan acizlikle mevsuf olması gerekir. Aczi ezelî olursa, bu durumda O'nun bir şeye güç yetirmesi ve O'ndan fiilerin meydana gelmesi mümkün olmaz. Aynı durum diğer sıfatlar için de sözkonusudur.[538]

Eş'arî'den sonra Bakillanî, Cüveynî, Gazzalî ve diğer âlimler de ilahî sıfatlar konusunda Eş'arî'nin görüşlerini benimsemiş, Allah Teâlâ'yı mahlûkata benzemekten tenzih etmişlerdir. Bu konuda Eş'arî âlimleri arasında bir ihtilafın olmadığını müşahede etmekteyiz. Onlara göre Allah cevher, araz ve cisim olmaktan, havadise mahal teşkil etmekten, yaratıklara hulûl etmekten, bir cihette bulunmaktan,

---

[535] İhlâs, 112/4.
[536] Eş'arî, **el-Luma' fi'r-Reddi Ala Ehl-i-Zeyği ve'l-Bid'a**, s.20.
[537] Eş'arî, **el-İbane An Usuli'd-Diyane**, 109.
[538] Eş'arî, **el-Luma' Fi'r-Reddi Ala Ehl-i-Zeyği ve'l-Bid'a**, s.20 vd.

zaman ve mekân tarafından kuşatılmaktan münezzehtir.[539] Zatî sıfatlar konusunda Allah Teâlâ'nın zatıyla kaim olan sıfatlarının olduğunu ve bu sıfatların ezelî olduğunu kabul etmiş, Allah Teâlâ'nın ilimle âlim, hayatla hayy, irade ile mürid, kelamla mütekellim olduğunu belirtmişlerdir. Eş'arilere göre kelam sıfatı ezelî ve tektir. Lâfzî ve nefsi olmak üzere iki kısma ayrılır. Lâfzî kelam ses ve harflerden müteşekkil olup hadistir. Nefsî kelam ise ses ve harflerin delalet ettiği manalar olup hadis değildir. Kur'an, Allah kelamı olup mahlûk değildir.[540]

Sübutî sıfatları yedi tane olarak kabul eden Eş'arîler, tekvin sıfatını müstakil bir sıfat olarak kabul etmemiş, tekvini kudret sıfatınının bir taalluku olarak görmüşlerdir. Onlara göre tekvin ile mükevven birdir. Tekvin sıfatı ezelî olduğu takdirde mükevven de ezelî olmak zorundadır. [541] Tekvin sıfatını müstakil bir sıfat olarak kabul etmeyen Eş'ari âlimleri yaratmak, rızık vermek, öldürmek, diriltmek, mükâfatlandırmak ve cezalandırmak gibi fiilî sıfatları da hadis kabul etmişlerdir. Son olarak haberî sıfatlar konusunda Eş'arî ve Bakillanî ayetlerde geçen "istiva" "vech" ve "yed" gibi haberî sıfatları keyfiyetsiz olarak kabul ederken, sonraki Eş'arî âlimler tenzih akidesine binaen bu sıfatların te'vil edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.

---

[539] Bakillanî, **Kitabu't-Temhid**, s.196; Cüveynî, **eş-Şamil Fi Usuli'd-Din**, s.409-510 vd; Gazzalî, **el-İktisad fi'l-İ'tikad**, s.109 vd.

[540] Taftazanî**, Şerhu'l-Akaid**, trc.,168-169; Bakillanî, **Kitabu't-Temhid**, s.237.

[541] Sabunî, **Maturidiyye Akaidi**, trc., s.87; Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, c.3, s.151; Taftazanî, **Şerhu'l-Akaid**, trc., s.174-182.

İKİNCİ BÖLÜM

RAZÎ'YE GÖRE İLAHÎ SIFATLAR

Razî, kelam ilmine dair yazmış olduğu birçok eserinde ilahî sıfatları işlerken günümüz kelam kitaplarından alışık olduğumuz şekilde zatî, sübutî, fiilî ve haberî sıfatlar şeklinde bir ayrıma gitmemiştir. O, genel olarak sıfatları iki grupta incelemiştir. *El-Muhassal* adlı eserinde sıfatlar konusuna başlarken "sıfatlar ya selbîdir ya da sübutîdir"[542] derken *Mefatihu'l-Gayb*'ta ise "Allah Teâlâ'nın sıfatları ya izafîdir, ya selbîdir. İzafî olanlar, âlim, kadir, mürid (irade eden), halık (yaratan) gibi sıfatlardır. Selbî olanlar da, "cisim değildir", "cevher değildir", "araz değildir" gibi olumsuzlaştırma şeklindeki sıfatlardır"[543] ifadesini kullanmıştır. *El-Metalib'*te ise selbî sıfatlar için herhangi bir ifade kullanmamış sadece sübutî sıfatlar için "icabî sıfatlar" diye müstakil bir bölüm açmıştır.[544] *Levamiul-Beyyinat* ve *Şerhu Uyuni'l-Hikme* adlı eserlerinde de Allah'ın sıfatlarını selbî ve izafî olarak ikiye ayıran Razî, Rahman suresinde geçen "*Celal ve ikram sahibi olan Rabbinin ismi ne yücedir*"[545] ayetinde geçen "Celal" lafzının selbî sıfatlara, "İkram" lafzının da izafî sıfatlara işaret ettiğini, Allah Teâlâ'nın selbî ve izafî sıfatlarının çok olmasının mümkün olduğunu, bunun da Allah'ın zatında herhangi birçokluğu meydana getirmediğini belirtmiştir.[546]

Razî, *Mefatihu'l-Gayb'*ta "Celal "ve "İkram" isimlerinin dışında selbî ve

---

[542] Bkz. Razî, **Muhassalu Efkari'l-Mütekaddimine ve'l-Müteahhirine Mine'l-Ulemai ve'l-Hükemai ve'l-Mütekellimin**, Mektebetu Külliyati'l-Ezheriyye, Mısır, ts., s.154.
[543] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.32, s.180.
[544] Bkz. **El-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.3, s.3.
[545] Rahman, 55/78.
[546] Razî, **Şerhu Uyuni'l-Hikme**, Muessesetu's-Sadık li't-Tebaati'n-Neşri, Tahran, H. 1415, c.1, s.123; **Levamiu'l-Beyyinat Fi Şerhi Esmaullahi'l-Hüsna ve's-Sıfat**, s.16.

izafî sıfatlara delalet eden diğer iki isimden söz eder ki, onlar da “Allah” ve “Ehad” isimleridir. Razî’nin düşüncesine göre Allah lafzı, bütün izafî sıfatlara delalet eder. Ehad lafzı da, bütün selbî sıfatlara delalet eder. Çünkü Allah, ibadete layık (müstehak) olandır. İbadete müstehak olmak ise, var etme ve yaratmada tek başına olan için söz konusudur. Var etme ve yaratmada tek olmak da, tam bir kudrete, geçerli bir iradeye ve külliyat ile cüziyyatın bütün malumatını kuşatan bir ilme sahip olan için söz konusu olur. İşte bunlar, izafî sıfatların toplamıdır. Selbî sıfatların toplamı ise, "Ehad" oluşta yatmaktadır. Çünkü “Ehad” (bir) olmaktan murad, bu hakikatin haddi zatında, terkib (birleşim) şekillerinden uzak ve tek olmasıdır. Her mürekkeb mahiyet, kendisini meydana getiren parçalarının herbirine muhtaçtır. Her bir parçası da, o mürekkeb varlıktan başka bir şeydir. Yani mürekkeb varlığın kendisi demek değildir. Dolayısıyla her mürekkeb varlık, kendisinden başkasına muhtaçtır. Başkasına muhtaç olan ise, mümkün li-zatihi bir varlıktır. Dolayısıyla her mürekkeb, zatı itibariyle mümkün (varlık) cinsinden bir varlıktır. Bütün mümkün varlıkların yaratıcısı olan ilahın mümkün varlık olması imkânsızdır. Öyle ise O, haddi zatında ferddir, tektir, birdir. O'nun ferd ve tek olduğu, yani “ehad” olduğu sabit olunca, mütehayyiz, yani mekân tutan bir varlık olmaması gerekli olur. Çünkü her mütehayyiz varlığın, mesela, sağı, solundan farklıdır. Her böyle olan da, kısımlara ayrılabilir. Öyle ise, “ehad” olanın, mütehayyiz olması imkânsızdır. O, mütehayyiz olmayınca, mekânların ve yönlerin hiç birinde olmamış olur ve herhangi bir şeyin içinde de olmaması gerekir. Bir şeyin içinde olduğu takdirde O, mahalli ile yani içinde olduğu şey ile birlikte, “ehad” olmamış olur. Keza O, herhangi bir şey için “mahal” de olamaz. Çünkü o zaman o “hal” (yer edinen) ile birlikte, yine “ehad” olmamış olur. O, bir hal veya mahal olmayınca, kesinlikle değişmez. Çünkü değişmenin, bir sıfattan diğer bir sıfata, bir halden diğer bir hale geçmesi gerekir. Keza O “ehad” olunca, vâhid olması da gerekir.[547]

Razî, Allah’ın isim ve sıfatları konusunda insanların farklı farklı fikirlere sahip olduklarını, bazılarının isimlerin subutunu inkâr edip sıfatların varlığını kabul ettiğini, bazılarının sıfatların subutunu inkâr edip isimleri kabul ettiklerini,

[547] Razî, **Mefatihu’l-Gayb**, c.32, s.180.

bazılarının ise hem isimlerin hem de sıfatların varlığını kabul ettiğini ifade etmektedir. Ona göre İsimleri inkâr edip sıfatları kabul edenler "Allah Teâlâ'nın hakikati beşer için malum değildir" diyenlerdir. Hal böyle olunca Allah için bir isimden de söz edilmesi mümkün olmaz. Allah hakkında malum olan vücud, sulub (olumsuzluklar) ve izafelerdir (niteliklerdir). Onun mevcud olduğu hakkındaki ilim, hakikat-ı mahsusası hakkındaki ilim değildir. Çünkü malum olan vücud yoklukla zıtlık teşkil eden bir durumdur. Dolayısıyla vücud hakikat-ı mahsusadan ayrı bir şeydir. Sulub (olumsuzluklar) ise, "Allah cevher değildir", "araz değildir", "bir yerin içine girmemiştir" veya "bir şey için mahal değildir" gibi ifadelerdir. Bu tür ifadelerin de Allah'ın hakikatinden ayrı oldukları açıktır. İzafelere gelince, bunlar da "Allah âlimdir", "Allah kadirdir" gibi kendileriyle vasıflanması uygun olan sıfatlardır ki, bunların da hakikati, Allah'ın hakikatiyle aynı değildir.[548]

Razî'nin yaptığı taksimde ikinci grupta olanlar isimlerin varlığını kabul edip sıfatları nefyetmişlerdir. Razî, bu kimselerin eski filozoflardan bir topluluk ile Sabiîler olduğunu zikreder. Bu düşünceyi savunanlara göre, biz Allah Teâlâ'yı sıfatlarla nitelendirdiğimiz zaman bu sıfatlar ya zatın aynısı olurlar ya da aynısı olmazlar. Eğer zatın aynısı olurlarsa bu durum muhal olur. Çünkü bu takdire göre bu sıfatların hepsi zatın kendisine delalet eden müteradif isimler olur. O zaman da artık sıfat konusu olmaktan ziyade isim konusu olur. Eğer sıfatlar zatın kendisi değilse bu da ya sıfatlar zat için vaciptir/zorunludur ya da mümkündür. Her iki kısım da batıl olduğuna göre sıfatlar hakkında söz de batıl olmuş olur.

Bu konuda öne sürdükleri ikinci delil de şöyledir: İlah, bu sıfatlarla mevsuf olan zat ise bu durumda ilah bu zat ve sıfatlardan mürekkeb bir varlıktır demektir. Mürekkeb ise (var olmak için) kendi bölümlerinden her birine muhtaçtır. Bölümlerinden her biri onun gayrı olduğuna göre mürekkeb olan varlık gayrına (kendisi dışındaki bir şeye) muhtaç olmuş olur. Gayrına muhtaç olan ise mümkün

[548] Razî, **Levamiu'l-Beyyinat Fi Şerhi Esmaullahi'l-Hüsna ve's-Sıfat**, s.12-13.

varlık olur. Bu takdirde ilah, zat ve sıfatlardan mürekkeb olursa mümkün varlık olur ki, bu da muhaldir. [549]

Razî, her iki grubun da dayandığı delilleri ele alır ve aklî delillerle onları çürütmeye çalışır. Bu iki grubun delillerinin geçersiz olduğunu beyan ettikten sonra isimleri ve sıfatları kabul eden grubun tek kaldığını, bunların da ilim ehlinin büyük çoğunluğunu teşkil ettiğini belirtir.[550]

Razî'ye göre, İslam dünyasında sıfatların ispatı veya nefyi konusunda âlimlerin birbirleriyle münakaşa etmeleri, birbirine zıt olan iki mükaddimeden kaynaklanmaktadır. Bu mukaddimelerden birincisi, "vahdet kemaldir, kesret ise, noksanlıktır" şeklindedir. Bu önerme tevhid konusuna aşırı derecede vurgu yaptığı için hal, sıfatların inkârına kadar gitmiştir. "Bütün makdurata güç yetiren ve bütün malumatı bilen hayy, semi, basir olan; mevcut, kadir, âlim, hayy, hâkim, semi' ve basir olmayan, şuursuz olan, fiile ve terkine kadir olmayan mevcuttan daha mükemmel bir mevcuttur" şeklinde formüle edilen ikinci mükaddime ise sıfatların ispatı noktasında akıllara etki etmiştir. Razî, gerek sıfatları ispat edenlerin gerekse nefyedenlerin asıl maksatlarının kemal ve celal sıfatlarını Allah için ispat etmek, noksan sıfatları da O'ndan nefy etmek olduğunu; ilahî sıfatları nefyedenlerin kemal ve vahdaniyet için çaba sarfettiklerini, onları ispat edenlerin ise ulûhiyette mükemmeliği ortaya koymak için çalıştıklarını[551] belirtmek suretiyle her iki görüşe de iyimser bakmanın daha isabetli olacağı kanaatini uyandırmıştır.

2.1. SELBÎ SIFATLAR

Selb kelimesi olumsuzluk anlamını ifade etmektedir.[552] Kelam ilminde Allah Teâlâ'nın zatına layık olmayan sıfatları ondan kaldırmak, nefyetmek için "selbî sıfatlar" tabiri kullanılmıştır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Allah Teâlâ'nın zatına layık olmayan, eksiklik ifade eden bütün halleri ve manaları O'ndan kaldıran, kısaca

---

[549] Razî, **Levamiu'l-Beyyinat Fi Şerhi Esmaullahi'l-Hüsna ve's-Sıfat**, s.13.
[550] Razî, **Levamiu'l-Beyyinat**..., s.18.
[551] Razî, **Levamiu'l-Beyyinat**..., s.16.
[552] Ömer, Ahmed Muhtar, **Mu'cemi'l-Luğati'l-Arabiyyeti'l-Muasire**, Alemu'l-Kutub, Kahire, 2008, c.2, s.1089.

Allah Teâlâ'nın ne olmadığını, hangi olumsuz özelliklerin ve hallerin O'nda bulunmadığını ifade eden her türlü malum, selbî sıfatların kapsamına girmektedir. Bu nedenle selbî sıfatlar, tenzihî sıfatlar olarak da isimlendirilmiştir. Bu sıfatların kaç tane olduğu hakkında kesin bir sayı vermek mümkün olmamakla[553] birlikte günümüzde kelam kitaplarında en önemlileri olarak kabul edilen beş ya da altı tane zikredilmektedir.[554]

Razî'nin selbî sıfatlar hakkındaki anlayışını tedkik ettiğimizde onun, Allah Teâlâ hakkında selbi üçe ayırdığını müşahade etmekteyiz. Bunlar da zata ait olan selb, sıfatlarına ait olan selb ve fiillerine ait olan selbtir.

Zata dair olan "selb", "Allah Teâlâ, şöyle şöyle değildir." dememiz gibidir. Örneğin, "O, cevher değildir, cisim değildir, mekânda bulunmaz, mekânda yer tutmaz, bir şeye mahal değildir" cümleleri selb anlamını ifade etmektedir. Allah'ın bizzat hususî zatı diğer zatlardan ve sıfatlardan ayrıdır. O'nun zatına muhalif olan zatların ve sıfatların çeşidi sınırsızdır. Dolayısıyla, burada sınırsız "selbler" bulunmaktadır.[555] Bu nedenle, Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır*: "Allah ganidir, sizler ise fakirlersiniz."*[556] Yine Allah Teâlâ *"Senin Rabbin ganidir ve rahmet sahibidir"*[557] buyurmuştur. Allah'ın "gani" olması, ne zatında ne hakîkî sıfatlarında ve ne de selbî sıfatlarında başkasına muhtaç olmamasıdır. Yine bu bağlamda olmak üzere şöyle buyurmuştur. *"O, doğurmamış ve doğurulmamıştır."*[558]

Sıfatlara ait olan "selbe" gelince, Razî bunların noksanlık bildiren sıfatların tamamı olduğunu, bu yüzden Allah Teâlâ'yı o sıfatlardan tenzih etmenin gerekli olduğunu söyler. Bunlardan bir kısmı ilmin, bir kısmı kudretin, bir kısmı istiğnanın

---

[553] İzmirli, İsmail Hakkı selbi sıfatların sayıları hakkında "tenzihatı hasr ve teaddüd kabil değildir. Ancak usul-i mühimmesi beştir" demiştir. Bkz. İzmirli, **Yeni İlmi Kelam**, s.256.

[554] Düzgün, **Kelam**, s.230. Vücud sıfatını selbî sıfatlardan sayan âlimler selbî sıfatları altı tane olarak zikrederken, bu sıfatı sıfat-ı nefsî olarak kabul edenler beş adet selbi sıfat zikretmişlerdir. Bütün kelam kitaplarında selbî sıfatlar sübutî sıfatlardan önce zikredilmiştir. Bunun sebebi ise noksanlıklardan tenzih etmenin zat üzerine zaid olan vücudi sıfatları ispat etmekten daha önemli olmasındandır. Çünkü bu tenzih, aynı zamanda peygamberlerin gönderiliş amaçlarının büyük bir kısmını kapsamaktadır.

[555] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.1, s.143-144.

[556] Muhammed, 47/38

[557] En'am, 6/133.

[558] İhlâs, 112/3-4.

bir kısmı da vahdetin zıtları olan manalardır. Razî, yukarıda zikrettiğimiz sıfatların zıtlarının her birini ayetlerden deliller getirek izah etmeye çalışmıştır.

Razî'ye göre ilmin zıddı olan sıfatlardan bir kaçı şunlardır:

1- Uyumayı nefyetmek. Allah Teâlâ: *"O´nu ne bir uyuklama, ne de bir uyku tutar"*[559] diye buyurmuştur.

2- Unutmayı nefyetmek. Kur'an'da *"Rabbin unutkan değildir"*[560] diye buyrulmuştur

3- Cehaleti nefyetmek. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: *"Ne göklerde, ne de yerde zerre ağırlığınca bir şey ondan gizli kalmaz."*[561]

4- Allah'ın malûmatın bir kısmı hakkındaki bilgisi, O'nu başka malumatı bilmesinden alıkoymamak. Çünkü O'nun bir işle meşgul olması diğer bir işi yapmasına engel değildir.[562]

Razî Allah'ın kudret sıfatına ait "selb"leri birkaç maddede sıralamıştır ki, bunlar da şu şekildedir:

1- Yüce Allah bütün fiillerinde yorgunluk ve bitkinlikten münezzehtir. Zira O, *"Bize bir yorgunluk da dokunmadı"*[563] buyurmaktadır.

2- O, işlerinde alet edevata, madde ve zamanın önceden bulunmasına muhtaç değildir. *"Olmasını dilediğimizde, bir şeye sözümüz, sadece "ol!" demektir. O da oluverir."*[564]

3- Allah'ın, az veya çok iş yapmasından dolayı kudretinde bir farklılık

---

[559] Bakara, 2/255.
[560] Meryem, 19/64.
[561] Sebe, 34/3.
[562] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.1, s.144.
[563] Kaf, 50/38.
[564] Neml, 27/40.

meydana gelmez. *"Kıyamet, ancak bir göz kırpma kadardır. Ya da, daha yakın."*[565]

4- Kudreti son bulmaz ve kendisinde bir şeye ihtiyaç duyma hâsıl olmaz. *"Andolsun ki, Allah, "Allah fakirdir, biz ise zenginiz" diyenlerin sözünü işitmiştir."*[566]

İstiğna sıfatına dair "selb"e ise Razî, şu ayetleri delil getirmiştir:*"O, yedirir, hâlbuki yedirilmez."*[567] *"O, himaye eder, fakat himaye olunmaz."*[568]

Vahdet sıfatına ait "selb" ise, Razî bunun da ortakları, zıtları, eşleri nefyetmek olduğunu, Kur'an'ın bu tür ifadelerle dolu olduğunu belirtmiştir.

Fiillere ait "selbe gelince, Razî bunların "Yüce Allah şöyle şöyle yapmaz" şeklinde olduğunu, bu tür ifadelerin de Kur'ân'da çok sık geçtiğini vurgular ki, bu ifadelerden bir kaçı şu şekildedir:

1- Allah Teâlâ batılı yaratmaz. *"Göğü yeri ve ikisi arasında bulunan şeyleri biz boşuna yaratmadık. Bu, o küfredenlerin iddiasıdır."*[569] *"(Onlar) göklerin ve yerin yaratılışı hakkında inceden inceye düşünürler. (Ve şöyle derler:) Ey Rabbimiz! Sen bunları boşuna yaratmadın."*[570]

2- Allah Teâlâ mahlûkatı eğlence olsun diye yaratmamıştır. *"Biz, gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunanları oyuncular (oyun eğlence) olarak yaratmadık. Biz bunları hakkın ikâmesine sebeb olmaktan başka (bir hikmetle) yaratmadık."*[571]

3- Allah abes olarak (gayesiz) yaratmaz. *"Sizi boş yere yarattığımızı ve sizin gerçekten bize döndürülmeyeceğinizi mi sandınız. Meliku'l-Hakk olan Allah (böyle abes ve zatına yakışmayacak şeylerden) çok yücedir."*[572]

---

[565] Nahl, 16/77.
[566] Al-i İmran, 3/18.
[567] En'am, 6/14.
[568] Müminun, 23/88.
[569] Sad, 38/27.
[570] Al-i İmran, 3/191.
[571] Duhan, 44/38-39.
[572] Müminun, 23/115-116.

4- Allah küfre razı olmaz. *"Eğer inkâr ederseniz biliniz ki, Allah size muhtaç değildir. Bununla beraber O, kullarının küfrüne razı olmaz."*[573]

5- Allah zulmü dilemez. *"Allah kullarına zulmü murad etmez."*[574]

6- Allah fesadı sevmez. *"Allah fesadı sevmez."*[575]

7- Allah bir suç olmadan azap etmez. *"Eğer şükrederseniz, Allah sizi niçin azaba uğratsın."*[576]

8- Allah, itaat edenlerin taatından bir menfaat elde etmez ve de günahkârların isyanından bir zarar görmez. *"Eğer iyilik ederseniz, kendi menfaatinize, kötülük ederseniz kendi aleyhinize."*[577]

9- Hiç kimse O'nun fiilleri ve hükümleri hususunda itiraz etme hakkına sahip olmaz. *"O, (Allah) yapacağından mesul olmaz, fakat onlar mesul olurlar."*[578] *"Dilediğini yapandır."*[579]

10- Allah Teâlâ va'dinden ve vaidinden dönmez. *"Benim yanımda söz değiştirilmez. Ben kullarıma zulümkâr da değilim."*[580]

Razî'nin *Mefatihu'l-Gayb* adlı tefsirinden aktardığımız bu bilgilerden de anlaşıldığı üzere Razî zat, sıfat ve fiille alakalı olan selblerin kısımlarının sonsuz olduğu görüşünü savunmaktadır.[581] Bu selblerin çok fazla olmasının Allah'ın zatında çokluk meydana getirip getirmediği konusunu *Şerhu Uyuni'l-Hikme*'de ele alan Razî, orada, bu selblerin sayısının çok olduğunu, ancak bunların çok olmasının zatta çokluğu meydana gerektirmediğini, bununla beraber her bir hakikati, kendisi

---

[573] Zümer, 39/7.
[574] Mümin, 40/31.
[575] Bakara, 2/205.
[576] Nisa, 4/147.
[577] İsra, 17/7.
[578] Enbiya, 21/23.
[579] Buruc, 85/16.
[580] Kaf, 50/29.
[581] Bkz. Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.1, s.144-145.

dışındakilerden selb etmenin gerekli olduğunu beyan etmiştir."[582]

2.1.1. Allah'ın Mevcudiyeti

Vücud, var olmak demektir. Bu sıfat Allah Teâlâ'nın var olduğunu, varlığını gerektiren vücud sıfatıyla muttasıf olduğunu ifade eder. Allah vardır. O'nun varlığı başkasından değil, zatının gereğidir. Bundan dolayı Allah Teâlâ için vacibu'l-vücud li-zatihi denilmiştir.[583]

Vücudun sıfat olup olmaması konusunda İslam âlimleri arasında ihtilaf söz konusu olmuştur. Ehl-i Sünnet kelamcılarının coğunluğuna göre, vücud sıfatı, Zat-ı Bari üzerine zaid bir sıfattır. Allah'ın zatı vücudsuz düşünülemeyeceği için vücud, sıfat-ı nefsiyyedir ve bütün sıfatların aslı ve merciîdir. İslam filozofları, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (v.936) ve Mutezile kelamcısı Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'ye (v.1044) göre vücud, zatın aynıdır, zat üzerine zaid bir sıfat değildir.[584]

Razî, *el-Mesail*'de vücud sıfatına binaen Allah Teâlâ'nın mevcut olduğunu ancak Batiniyye'nin Allah için "ne mevcuttur ne de madumdur" dediklerini nakleder. Razî, onların bu görüşüne karşılık nefy ve ispat arasında bir vasıtanın olmamasından hareketle Allah Teâlâ'nın mevcut olduğunu ispat etmeye çalışır.

Razî'ye göre, aklın bedahetiyle nefy ve ispat arasında bir vasıta yoktur. Barî Teâlâ'nın vücudu menfi olursa; bu, O'nu nefyetmek demek olur. Hâlbuki kat'i burhanlarla Allah Teâlâ'nın varlığı ispat edilince O'nun hakkında nefy, batıl olur. Nefy ile ispat arasında vasıtanın olmadığı da sabit olunca Allah Teâlâ'nın mevcut olduğu sabit olur.[585]

Razî, Batiniyye'nin bu konuda iki yönden şüphesinin olduğunu söyler ki, o şüpheler de şu şekildedir:

---

[582] Razî, **Şerhu Uyuni'l-Hikme**, c.3, s.123.
[583] Gölcük, Toprak, **Kelam**, s.223; Saim Klavuz, **Ana Hatlarıyla islam Akaidi ve Kelama Giriş**, Ensar Yayınları, XXIV. Baskı, İstanbul, 2015, s.113.
[584] İzmirli, **Yeni İlmi Kelam**, s.256.
[585] Razî, **el-Mesailu'l-Hamsun Fi ilmi'l-Kelam**, s.29.

1- Allah Teâlâ mevcut olsaydı var olmada (vücutta) sair mevcudatla eşit olurdu. Sonra O, başka bir açıdan ya sair mevcudattan farklıdır ya da değildir. Başka bir açıdan onlardan farklı olursa O'nun zatında terkibin vukuu lazım gelir. Hâlbuki her mürekkeb mümkün varlıktır. Vacib olan ise mümkün varlık değildir. Eğer başka bir yönden onlardan farklı değilse mahiyetin tamamında onlara müsavi olması gerekir. Mahiyette müsavi olanların hükmü tek bir hükümdür. Bu durumda bütün mevcudatın varlığı vacib olmadığı gibi O'nun da varlığının vacib olmaması gerekli olur. Her iki kısım da fasid olunca Allah'ın mevcut olmadığı sabit olur. Allah Teâlâ madum da değildir. Çünkü madum olduğunda ya diğer madumlara müsavi olur ya da onlardan farklı olur. Bu durumda daha önce fasid olduğunu ifade ettiğimiz taksime dönülmüş olur. Bundan dolayı da Allah Teâlâ'nın ne mevcut ne de madum olduğu sabit olur.

2- Vücud ve adem birbirine zıttır. Barî Teâlâ eğer mevcut olursa mevcudatın cinsinden olur. Mevcudatın cinsinden olan ise madumatın cinsinden olması mümkün değildir. Bu husus sabit olunca mevcudatın cinsinden olması hasebiyle mevcudat O'nun benzeri olur ve madumatın cinsinden olmadığı için de madumat O'nun zıddı olur. Barî Teâlâ ise benzer ve zıt olmaktan münezzehtir. Madum oluğunda da kelam, söz aynen böyledir. Dolayısıyla bu muhal olan durumların meydana gelmemesi için Allah Teâlâ'nın ne mevcut ne de madum olması gereklidir.[586]

Razî, Batiniyye'nin bu iddialarını kabul etmez ve onlara cevap olarak şu iki delili getirir:

1- Allah Teâlâ'nın vücudunun hakikatinin ve mahiyetinin aynı olması niçin caiz olmasın? Onunla mevcudat arasındaki ortaklık sadece mevcudiyet ismindedir yoksa müsemmanın hakikatinde değildir. Bu cevap vücudun mahiyetin aynısı olduğu görüşünü savunanların verdiği cevaptır.

2- Şüphesiz adem, mutlak olumsuzluktur, yani mutlak yokluktur. Mutlak olumsuzluğun bir şeyin zıddı olması mümkün değildir. Çünkü iki zıt birbiriyle

[586] Razî, **el-Mesailu'l-Hamsun Fi Usuli'd-Din**, s.29-30.

çelişen ik mevcuttan ibarettir. Bu mana ise mutlak yokluk için makul değildir.[587]

Razî, vacibu'l-vücud li-zatihi olan zatı mevcut olarak vasıflandırmanın zarurî olduğunu, bununla beraber mümkinu'l-vücud li-zatihi olanı da mevcut olarak vasıflandırdığımızı belirtir. Vücud lafzının bu her iki kısma verilmesi ya aralarındaki müşterek bir mefhumdan dolayıdır yahut müşterek bir mefhumdan ziyade sadece lâfzî bir iştirakten dolayıdır. Razî'ye göre hak olan birinci kısımdır ve bu kısım da iki ayrı kısma ayrılır. Vücud olarak adlandırılan bu mefhum, vacibu'l-vücud hakkında ya başka bir mahiyete bitişiktir ki, bu durumda vücud bu mahiyetin bir sıfatı ve ona eklenen eklenti olur. Ya da o kendi nefsiyle kaim olup zatı itibariyle müstakildir. Bir şeyin sıfatı olmadığı gibi hakikatte bir şeye arız da değildir. Sonuç itibariyle Allah'ın vücudu hakkında bu üç kısmın dışına çıkmanın mümkün olmadığı sabit olmaktadır.

Bu üç kısımdan birincisi, vacibu'l-vücud li-zatihi ve mümkün li-zatih üzerine vaki olan mevcut lafzının bu iki varlık arasında müşterek olan tek bir mefhumu ifade etmediğini, sadece lafız itibariyle ortaklığı ifade ettiğini söyleyenlerin görüşüdür. İkincisi, mevcut lafzının tek bir mefhumu ifade ettiğini, ancak vacibu'l-vücud hakkında mücerred bir vücud olduğunu, yani kendi nefsiyle kaim olan bir vücud olduğunu söyleyenlerin görüşüdür. Bu takdirde Allah Teâlâ'nın vücudu hakikatinin kendisi olmaktadır. Üçüncüsü ise, vücudun Allah Teâlâ'nın hakikatinin sıfatlardan bir sıfat ve mahiyetinin niteliklerinden bir niteliktir. Bu takdire göre ise Allah'ın vücudu mahiyetinden başkadır. Razî, Ebu'l-Hasan el-Eşarî, Ebu'l-Hüseyn el-Basrî gibi kelamcıların büyüklerinden olan bir topluluğunu ilk görüşü savunduklarını, İkinci görüşü ise İbni Sina'nın savunduğunu, üçüncü görüşü ise yine kelamcılardan büyük bir topluluğun savunduğunu belirtir.

Razî, birinci görüşün fasid olduğu iddia eder. Ona göre mevcut lafzı sadece lâfzî bir ortaklığı ifade etmez. Bilakis tek bir manayı ifade etmesi hasebiyle iki zıt arasında ortaklığı ifade eder.[588]

İkinci görüş, İbni Sina'nın savunduğu görüştür. İbni Sina'ya göre, Allah

[587] Razî, **el-Mesailu'l-Hamsun Fi Usuli'd-Din**, s.30.
[588] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.1, s.169-173.

Teâlâ'nın vücudu hakikatinin kendisidir. Nasıl ki, Allah Teâlâ'nın hakikati sair hakikatlerden farklı ise vücudu da diğer mevcudatın vücudundan farklıdır. Çünkü Allah Teâlâ'nın vücudu diğer mevcudatla müsavi olduğu takdirde bu vücud, ya mahiyetiyle kaim olur ya da olmaz. Eğer mahiyetiyle kaim olmazsa vücudun kendisi, kendisiye kaim olan cevher olur. Bu ise kendi başına mustakil olmaktır (istiklaldir), ve istiklal onun için zatî bir sıfat olur. Bu vücud bu şekilde olursa diğer mevcudat da bu şekilde olur. Bu anlamdaki istiklal vücud için batıl olunca, bu vücudun mahiyetiyle kaim olan bir sıfat olması lazım gelir. Bu mahiyet de ya mevcut ya da madumdur. Mevcut olursa tekrar başa dönülür. Eğer madum olursa mevcut olan sıfatın madum olan mahiyetle kaim olması lazım gelir ki, bu da muhaldir. Bu da batıl olunca Bari Teâlâ'nın vücudu hakikatinin kendisi ve mahiyeti olduğu ve sair mevcudattan farklı olduğu sabit olmaktadır.[589]

Razî, İbni Sina'nın vücud hakkındaki bu görüşünün de batıl olduğunu iddia eder ve bu iddiasını birkaç delille desteklemeye çalışır ki, bu deliller kendi içerisinde başka soruları barındıran ve birçok vecihleri olan delillerdir. Biz maksadın hâsıl olacağını düşünerek bu delillerin özeti sayılabilecek aşağıdaki delili zikretmeyi yeterli buluyoruz.[590]

Vücud, vücud olması itibariyle ya mahiyete arız olmayı gerektirir ya da arız olmayı gerektirmez yahutta ne arız olmayı ne de arız olmamayı gerektirir. Vücud, vücud olması yönünden mahiyete arız olmayı gerektiriyorsa vacibu'l-vücudun vücudunun mahiyete arız olması gerekli olur. Bu takdirde "o müccerred vücuttur mahiyetlerden bir şeye arız değildir" sözü batıl olmaktadır. Vücud bir şeyin mahiyete arız olmasını gerektirmiyorsa, mevcudattan hiçbir şeyin mahiyete arız olmaması gerekir. Buna göre bu mümkinat (mümkün varlıklar) ya asla mevcut olmamalı ya da mevcut olduğu takdirde vücutlarının mahiyetlerinin aynısı olmalıdır. Bu durumda

---

[589] Razî, **el-Mesailu'l-Hamsun Fi Usuli'd-Din**, s.31.

[590] Razî'nin vücud sıfatı hakkındaki farklı görüşleri değerlendirmesiyle ilgili olarak bkz. **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.1, s.169-181; **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, tkd ve thk. Ahmed Hicazî es-Saka, Mektebetu Külliyati'l-Ezheriyye, Kahire, 1986, c.1, s.143-148; **el-Mebahisu'l-Meşrikiyye**, thk. Muhammed Muttasım Billah el-Bağdadî, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1990, c.1, s.120-130.

vücud lafzı, sadece lâfzî olarak vacibu'l-vücud ile mevcudat arasında müşterek olur, yoksa mana açısından müşterek olmaz. Razî, bu görüşü kabul etmediğini belirtir. "Vücudun vücud olması hasebiyle ne mahiyete arız olması ne de mahiyete arız olmamasını gerektirir" sözü, onun (vücudun) münfasıl bir sebep olmadan ne arız olmayı ne de arız olmamayı imkânsız kılar. Vacibu'l-vücudun vücudu munfasıl bir sebep olmaksızın mücerred olmuyorsa bu takdirde vacibu'l-vücud li-zatihi vacibu'l-vücud li-gayrihi olur ki, bu da muhaldir. Ayrıca mahiyetin tamamında birbirine müsavi olan mahiyetlerden biri için uygun olan, hepsi için uygun olur. O halde mevcudatın tamamının mahiyetlerine arız olması uygun olan şeyin, vacibu'l-vücud için de uygun olması ve vacibu'l-vücud için sabit olan her şeyin de mevcudatın mahiyetlerinin hepsi için sabit olması lazım gelir ki, bunların hepsi kat'i olarak batıldır. Bu kısımların batıl olduğu böylece sabit olunca İbni Sina'nın bu görüşünün de merdud olduğu sabit olmaktadır.[591]

Razî, *Meâlim*'de vücud isminin bütün mevcudat arasında müşterek bir mefhum olduğunu belirtir. Çünkü mevcut, vacib ve mümkün olarak iki kısma ayrılır. Dolayısıyla taksimin hedefi onun iki kısım arasında müşterek olmasıdır. Hal böyle olunca "insan ya araptır ya taştır" ifadesi yanlış bir ifadedir. Çünkü bedihî bilgi bu sınırlandırmanın (taksimin) uygun olmasıyla ancak hâsıl olur. Oysa verilen iki şey arasında bir ilişki yoktur. Vücud kavramından tek bir mefhum anlaşılmamış olsaydı, akıl, birbiriyle çelişen iki zıddın varlığının iki taraf olduğuna hükmetmezdi.

Razî, vücud mefhumunun vacib li-zatihi ile mümkün li-zatihi arasında müşterek bir mefhum olduğunu belirttikten sonra kendi görüşüne göre vücudun mahiyetler üzerine zaid olduğunu söyler. Ona göre biz "siyah siyahtır" ile "siyah mevcuttur" önermeleri arasındaki bir farkın olduğunu biliriz. Hâlbuki mevcut mefhumu siyah üzerine zaid olmasaydı, iki önerme arasında bir fark kalmazdı. Ayrıca aklın, "âlemin mevcut olması ve yok (madum) olması mümkündür" şeklinde hüküm vermesi mümkün iken "mevcut ya mevcuttur ya da madumdur" şeklinde hüküm vermesi ise mümkün değildir. Dolayısıyla vücud mahiyetten farklı olmasaydı

[591] Razî, **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.144.

yukarıdaki zikrettiğimiz iki önerme arasında farkın olması uygun olmazdı.[592]

Razî, *el-Mebahis*'te de vücudun, mümkinatın mahiyetleri üzerine zaid olduğuna dair bir bölüm açar ve vücudun mahiyetten hariç olduğuna delalet eden her delilin aynı zamanda onun mahiyetten başka olduğunun da delili olduğunu iddia eder.[593]

Son olarak Razî'nin kelamî ve felsefî görüşleri üzerinde araştırmalar yapan Zerkan, Razî'nin eserlerinde vücud sıfatı hakkında aynı görüş üzerinde sabit kalmadığını iddia etmiştir. Razî'nin ilk olarak vücudu mevcudat arasında müşterek bir mefhum olarak gördüğünü, daha sonra ise onu mahiyet üzerinde zaid olduğu görüşünü kabul ettiğini söyleyen Zerkan, Razî'nin gerek tefsirinde gerekse sonradan telif ettiği *Muhassal*'da Eşa'rî'nin mezhebine dönüp Allah Teâlâ'nın vücudunu mahiyetinin aynısı kabul ettiğini, en son olarak da yine bu görüşten de dönüp onu Allah Teâlâ'nın mahiyeti üzerinde zaid bir sıfat olarak gördüğünü ifade etmiştir.[594]

2.1.2. Allah'ın Kadim ve Ezelî oluşu

Razî, bazı eserlerinde selbî sıfatları işlerken "O, cevher değildir, cisim değildir, bir mekânda bulunmaz, mekânda yer tutmaz, bir şeye mahal değildir" gibi konu başlıklarıyla selbî sıfatlara başlarken, *el-Mesail, el-Erbain ve el-Metalib'*de ise bu türden olan konu başlıklarından önce Allah Teâlâ'nın kıdemi ve bekasını ele alıp incelemiştir. Günümüz kelam kitaplarında da kıdem ve beka sıfatlarının selbî, tenzihî sıfatlar içerisinde zikredilmesi sebebiyle biz de ilk olarak Allah Teâlâ'nın kıdemi ve bekası hakkında Razî'nin görüşlerini özetledikten sonra onun diğer konuları işleyiş sırasına göre ele alacak ve bu konulardaki fikirlerini aktarmaya çalışacağız.

Razî, zatı itibariyle vacibu'l-vücud olanın kadim ve ezelî olması gerektiğini, ancak her kadim ve ezelî olanın vacibu'l-vücud li-zatihi olmasının gerekli olmadığını söyler. Şöyle ki, vacibu'l-vücud li-zatihinin hakikati yokluğa kabil değildir. Yokluğa kabil olmayanın ise mevcut, ezelî ve ebedî olması gerekir. Ezelde madum olursa ya

[592] Razî, **Mealimu Usuli'd-Din**, s.24.
[593] Razî, **el-Mebahisu'l-Meşrikiyye**, c.1, s.112.
[594] Zerkan, **Fahreddin Razî ve Arauhu'l-Kelamiyye vel-Felsefiye**, s.181-183.

da ebedde yok olacaksa bu takdirde hakikati yokluğa kabil olur ki, vacib li-zatihi için böyle bir şey mümkün değildir.[595] Çünkü yokluğa kabil olan her şey mümkün varlıktır ve mümkün varlık onu yokluktan varlığa getirecek bir müessire muhtaçtır.[596]

Razî, kadim ve ezelî olanın vacib li-zatihi olmasının gerekmediği düşüncesini taşır. Ona göre, ezelî ve kadim olan bir şeyin vacib li-zatihi olmaması aklen imkânsız değildir. Çünkü bir şeyin vacibu'l-vücud li-zatihi olana malul olması durumunda illetinin devam etmesinden dolayı bu malul da kadim, ezelî, bakî ve sermedî olur. Dolayısıyla vacib li-zatihi olmayan bir şey, vacib li-zatihi sayesinde ezelî ve ebedî olmaktadır.[597] Razî'nin, zatı gereği zorunlu varlık olmadığı halde ezelî ve ebedî olabileceğini belirttiği şey, Allah Teâlâ'nın sıfatlarıdır. Çünkü Allah'ın sıfatları, zatları itibariyle zorunlu varlık statüsünde değillerdir. Bununla beraber Ehl-i Sünnet akidesinde bu sıfatlar Allah Teâlâ'nın zatı ile kaim oldukları için ezelî ve ebedîdirler.

Razî, kelamcıların âlemin hadis oluşu hakkında ikame ettiği delillerin aynı zamanda Allah'ın kadim ve ezelî olduğunun da kanıtı olduğunu kaydeder. Âlemin sonradan meydana geldiği ve her sonradan meydana gelenin bir yaratıcıya ihtiyacı olduğu kanıtlanınca, bu yaratıcının âlem gibi sonradan meydana gelmiş olmaması gereklidir. Eğer âlem gibi kendisi de muhdes olduğu takdirde başka bir yaratıcıya ihtiyaç duyacaktır. Bu hal ise teselsülü gerektirdiği için âlemin yaratıcısının kadim olması gerekli olmaktadır.[598]

Son olarak Razî, kelamcıların Allah'ın kıdem ve bekası konusunda "kıdemi sabit olanın ademi mümteni'dir" delilini ikame ettiklerini, bu delille birlikte Allah'ın kadim ve ezelî olduğu gibi ebedî ve sermedî olması gerektiği hükmüne vardıklarını ifade etmektedir.[599]

---

[595] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c,1, s.188.
[596] Razî**, el-Mesailu'l-Hamsun Fi Usuli'd-Din**, s.27; **Nihayetu'l-Ukul Fi Dirayeti'l-Usul**, c.1, s. 426.
[597] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.1, s.188.
[598] Razî, **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.132.
[599] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.1, s.188.

2.1.3. Allah'ın Bakî ve Ebedî Oluşu

Allah Teâlâ'nın bakî ve ebedî olduğu konusunda kelamcıların "kıdemi sabit olanın yok olması imkânsızdır" ilkesine dayanarak deliller geliştirdiklerini yukarıda söylemiştik. Razî'nin konuyla alakalı olan eserlerini incelediğimizde kendisin de aynı yöntemi takip ettiğini görmekteyiz. Razî, gerek *el-Mesail*'de gerekse *el-Erbain* ve *el-Metalib'*te aynı yöntemle Allah'ın kadim ve ezelî olduğundan hareketle bakî ve ebedî olması gerektiğine dair delillerini ortaya koymaya çalışmaktadır.

İlk olarak onun *el-Mesail*'deki delillerinden ikisini verdikten sonra *el-Metalib ve el-Erbain'*deki delilleri de aktaracağız. Razî'nin *el-Mesail*'deki iki delilinin açıklaması şu şekildedir:

1- Burhanla sabit olmuştur ki, Allah Teâlâ vacibu'l-vücud li-zatihidir. Vacibu'l-Vücüd li-zatihi yokluğu asla kabul etmez. Yokluğu kabul etmeyen ise, ebedîdir. Dolayısıyla Barî Teâlâ ezelîdir ve ebedîdir.

2- Allah Teâlâ yokluğa kabil olsaydı, O'nun yok olması için bir yok edicinin olması gerekli olurdu. Bu durumda O'nun vücudu bu yok edici olana muhtaç olurdu. Başkasına muhtaç olan muhdes olduğuna göre, Allah Teâlâ eğer ebedî olmasaydı ezelî olmaması da lazım gelirdi. Allah'ın ezelî olduğu burhanla sabit olduğuna göre O'nun ebedî olması da gereklidir.[600]

Razî, *el-Metalib*'te ise Eş'arîlerin aşağıda vereceğimiz delili hüccet kabul edip ona dayandıklarını söyler ki, bu delilin izahı şu şekildedir: Kadim olan varlık eğer varlığından sonra yok olursa, ya bir yok edicinin onu yok etmesi ya zıddının onu yok etmesi, ya da şartın intifası/zevali sebebiyle yok olur ki, her üç kısım da batıldır. Bu üç kısım batıl olunca kadimin yok olması hakkındaki söz de batıl olmaktadır.

İlk olarak bir fail tarafından yok etmenin vuku bulması makbul değildir. Çünkü failin bir fiilinin, kadirin de bir eserinin olması gereklidir. Halbuki adem

[600] Razî, **el-Mesailu'l-Hamsun Fi Usuli'd-Din**, s.28.

mutlak yokluktur. Dolayısıyla yokluğun faille vaki olması muhaldir.

İkinci olarak kadimi yok eden fail ya kendisi de kadimdir ya da hadistir. Kadim olması caiz değildir. Çünkü iki kadimden biri diğerini yok etmeye kadir olamaz. Hadis olması da caiz değildir. Çünkü kadim olan vücud bakımından hadisten daha kuvvetlidir. Dolayısıyla hadisin kadime güç yetirip onu yok etmesi imkânsızdır.

Üçüncü olarak şartın zevali, yok olması sebebiyle kadimin yok olması imkânsızdır. Çünkü bu şart ya hadis ya da kadimdir. Hadis olursa, hadisin kadimin şartı olması mümkün değildir. Kadim olursa bu takdirde onun yokluğunun başka bir şarta bağlı olması gerekir. Bu durumda da ya teselsül ya da devr söz konusu olur. Hem teselsül hem de devr muhal olduğuna göre Allah Teâlâ'nın bakî ve sermedî olması sabit olmuş olur.[601]

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Razî, Allah Teâlâ'nın bakî ve ebedî olmasını O'nun kadim olmasından hareketle ispatlamaya çalışmaktadır. Ona göre, kadim olan vacibu'l-vücud li-zatihi ise, yok olmak onun için muhaldir. Eğer mümkün li-zatihi ise, vücudu bir müreccihe bağlıdır. Bu müreccihin ya failu'l-muhtar ya da zorunlu bir illet olması gereklidir. Birincisi batıldır. Çünkü failu'l-muhtar ancak kast ederek ve isteyerek fiili yapar. Bir şeyi yaratmaya kast etmek ise ya hudûsundan önce ya da hudûsu anında olur. Kast ve ihtiyarla var olan her şey muhdestir. Hadis olmayanın ise failu'l-muhtar tarafından meydana getirilmesi imkânsız olur. Bu husus böylece batıl olunca kadim olan, mümkün li-zatihi olduğunda onun varlığı mucib biz-zat olan bir müessirle muallel olduğu sabit olmuş olur. Bu mucib, eğer mümkün li-zatihi ise birinci taksime dönülür. Böylece geriye onun vacibu'l-vücud li-zatihi olduğu kalır. Vacibu'l-vücud li-zatihinin kadim olan bu muallelin icadındaki tesiri eğer mümkün varlık şartına bağlı ise taksim bu şartın vücud keyfiyetine döner. Eğer vacibu'l-vücud şartına bağlı ise ya da herhangi bir şarta bağlı değilse, o zaman ya zatıyla vacib olan bu illetin vücubunun devamından ya da vacib li-zatihinin mevcudu olan tesir şartının devamından bu eserin devamı

[601] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.1, s,192-193; **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.137; **el-Mesailu'l-Hamsun Fi Usuli'd-Din**, s.28-29.

lazım gelir. [602]

Razî'den derlediğimiz bu açıklamalardan ortaya çıkan netice şudur ki, kadim olan ya vacibu'l-vücud li-zatihi olur ya da vacibu'l-vücud li-zatihi olan bir illetin malulü olur. Bu her iki takdire göre de vacib li-zatihi için yok olmak muhaldir, imkânsızdır.

Razî, son olarak "kadim olan, vacibu'l-vücud li-zatihi olur. Böyle olanın ise ademi imkânsızdır" mukaddimelerinden teşekkül eden delili ele alır ve bu delilin her iki mukaddimesinin de açıklamasını yapar. Razî'nin bu delilin her iki mukaddimesi hakkındaki yorumunu da verip konumuzu bitireceğiz.

Birinci mukaddimenin yorumu: Kadim olan vacibu'l-vücud li-zatihi olmazsa mümkünü'l-vücud li-zatihi olur ve bir müessire muhtaç olur. Ancak bu muhaldir. Çünkü kadim olanın adem hali de hudûs hali de yoktur. Bilakis o ebediyete kadar mevcuttur. Eğer bir müessire muhtaç olursa ancak vücuda gelme halinde ona muhtaç olur. Bu durumda onun mevcut olması halinde bu müessirin onda te'sirini gerektirir. Bu da hâsılı tahsil etmeyi ve var olanı (tekrar) yaratmayı lazım kılar ki, bu muhaldir. Bu açıklamadan, kadim olanın vacibu'l-vücud li-zatihi olması gerektiği sabit olmaktadır.

İkinci mukaddimenin yorumu: Vacibu'l-vücud li-zatihi olanın hakikati yok olmaya kabil değildir. Varlığı böyle olanın ise ademi mümteni'dir. Dolayısıyla kadim olan vacibu'l-vücud li-zatihidir ve yokluğu mümteni'dir. Sonuç olarak kıdemi sabit olanın ademi imkânsızdır.[603]

2.1.4. Allah'ın Vahdaniyeti (Birliği)

İslam dininin asıl gayesi insanları Allah Teâlâ'nın varlığına ve birliğine inanmaya ve yalnızca O'na ibadet etmeye davet etmektir. Bundan dolayı Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın varlığını ve birliğini gösteren birçok delil farklı örneklerle ve ifadelerle insanların dikkatine sunulmuştur.

---

[602] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.1, s,193.
[603] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.1, s,193-194.

Kur'an-ı Kerim'e baktığımız zaman Allah'ın birliği konusu şu yollardan biriyle anlatılmaktadır:

1-"Ehad" ve "Vahid" kavramlarıyla. *"De ki O Allah birdir(ehaddir)"*[604] *"Sizin Tanrınız bir (vahid) olan Tanrıdır."*[605]

2-Olumsuzluk bildiren ifadelerle.*"Allah'tan başka hiçbir ilah yoktur."*[606]

3-Yasaklama, men etme ifadeleriyle.*"Allah ile beraber başka bir tanrı edinmeyin."*[607]

4-Kelime-i Tevhid şeklinde birliğin vurgulanıp bir başka ilahın mevcudiyetinin reddi suretiyle. *"Allah kendisinden başka ilah bulunmayan Allah'tır."*[608] *"İşte Rabbiniz olan Allah! O'ndan başka hiçbir ilahınız yoktur."*[609]

5-Soru şeklinde birliğin vurgulanması suretiyle. *"Allah'tan başka size gökten ve yerden rızık verecek bir yaratıcı var mı?"*[610]

6-Hayretle karışık soru şeklinde. *"Allah ile beraber başka bir tanrı mı var!"*[611]

7-Aklî deliller getirilerek Allah'tan başka bir ilahın olamayacağını belirtmek süretiyle.*"Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar olsaydı yer ve gök ikisi de bozulup gitmişti."*[612]

8-Ortağının bulunmadığını vurgulayarak. *"O (Allah) ki, göklerin ve yerin mülkü O'nundur. Hiçbir evlat edinmemiştir. Mülkünde O'nun bir ortağı da yoktur."*[613]

---

[604] İhlâs, 112/1.
[605] Saffat, 37/4.
[606] Al-i İmran, 3/62.
[607] Nahl, 16/51.
[608] Bakara, 2/255.
[609] En'am, 6/102.
[610] Fatır, 35/3.
[611] Neml, 27/60-64.
[612]Enbiya, 21/22.

9-İnsanın fıtratında Allah'ın birliğini kabul ettiğini ifade etmesiyle. *"Denizde başınıza bir musibet geldiğinde O'ndan başka bütün yalvardıklarınız kaybolup gider. O sizi kurtarıp karaya çıkardığında yine eski halinize dönersiniz. Zaten insanoğlu nankördür."*[614]

10-Allah'ın birliğine zıt olan teslis'in reddedilmesiyle.*"Allah'a ve Peygamberlerine iman edin. 'Tanrı üçtür' demeyin, kendi iyiliğiniz için buna son verin. Allah ancak bir tek ilahtır."*[615]

Yukarıda verdiğimiz tüm bu delillerle beraber İslam kelamcıları Allah'ın birliğini ispat noktasında Temanü' ve Tevarüd diye adlandırılan iki delili çok daha fazla kullanmışlardır. Onların kullandıkları bu iki delilin temel dayanağı ise genel olarak Kur'an'daki şu ayetlerdir. *"Eğer yerde ve gökte Allahtan başka ilahlar olsaydı kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu.*[616] *"De ki, onların iddia ettikleri gibi Allah'la beraber (başka) ilahlar olsaydı, o zaman o ilahlar da arşın sahibine ulaşmak için elbette bir yol ararlardı."*[617] *"Allah hiçbir çocuk edinmemiştir. Onunla birlikte hiçbir ilah yoktur. Öyle olsaydı her ilah kendi yarattığını alır götürür ve mutlaka birbirlerine üstün gelmeye çalışırlardı."*[618]

Kelamcılar arasında meşhur olan Temanü' ve Tevarüd delili şu şekilde açıklanmıştır: Kâinatta ikisi de tam kudrete sahip iki ilah olursa biri, bir kimsede hayatı, diğeri de o kimsede ölümü irade edebilir. Bu durumda iki ilahın dilediği olursa ictima-i zıddeyn (iki zıddın birleşmesi) olur ki, bu ihtimal batıldır. Her ikisinin de dilediği meydana gelmezse bu durumda her ikisi de acizdir ki, bu da muhaldir. Ya da birinin dilediği olur diğerinin ise olmaz. Bu ihtimal de batıldır. Çünkü bu durumda dileği gerçekleşmeyen ilah aciz olur ki, aciz olan ilah olamaz. Dolayısıyla âlemde iki

---

[613] Furkan,25/2.
[614] İsra, 17/67.
[615] Nisa, 4/171; Ayrıca bkz. Özler, **İslam Düşüncesinde Tevhid**, s.64-67.
[616] Enbiya, 21/22.
[617] İsra, 17/42.
[618] Müminun, 23/91.

ilahın mevcudiyeti zaruri olarak imkânsız olmaktadır.[619] Yine kâinatta birden çok ilah olsaydı, bu âlem ya bütün ilahların müşterek kuvvet, kudret ve iradeleriyle var olmuştur ya her biri tarafından müstakil olarak ayrı ayrı var edilmiştir ya da ancak birinin kuvvet ve kudretiyle var edilmiştir. Âlem eğer müşterek olarak birçok ilah tarafından yaratılmış olursa, buna göre ilahların hiçbirisi tek başına âlemi yaratmaya kadir olamamış, bundan dolayı müşterek olarak hareket etmişlerdir. Böylesi bir durum ilahların hiçbirinin yeterli bir kudrete sahip olmadığını göstermektedir. Âlemin bu ilahlar tarafından ayrı ayrı müstakil olarak yaratılmasına gelince, bu durumda bir malul üzerine iki illetin tevarüdü lazım gelir ki, bu da müstehildir. Zira bu hâsılı tahsildir. Âlem ilahlardan biri tarafından yaratılmış ise diğerlerinin tekrar aynı şeyi yaratması lüzumsuz olur. Âlem ancak ilahlardan birinin irade ve kudretiyle meydana gelir diğerlerinin yaratmada bir tasarrufu bulunmazsa tercih-i bila-müreccih (müreccihsiz tercih) gerekir ki, bu da batıldır. Bu ihtimallerin her üçü de batıl olunca Allah Teâlâ'nın birliği ortaya çıkmış olur.[620]

Razî'nin eserlerini incelediğimiz zaman kendisinden önceki kelamcılar gibi onun da bu meseleye büyük önem verdiğine şahit oluyoruz. Kelam ilmine dair kaleme aldığı tüm kitaplarında Allah'ın birliğini çeşitli delillerle ispatlamaya çalışan Razî, *el-Metalib* adlı eserinde kelamcıların bu konu hakkında çeşit çeşit deliller zikrettiğini, ancak en kuvvetli delilin temanü delili olduğunu beyan etmiştir.[621] Bu sebeple kendisi de bu delili kitaplarında zikretmiş olmasına rağmen bununla iktifa etmeyerek hem aklî hem de sem'î (naklî) başka delillerle de Allah'ın birliğini ispatlama yoluna gitmiştir. Aklî delillerde genellikle temanü', tevarüd ve onlarla özdeş olabilecek birçok delili kullanan Razî, sem'î deliller kısmında ise Kur'an'dan ayetler getirerek onların tevhide delalet eden yönlerine işaret etmiştir. Bizler de Razî'nin bu konu hakkındaki delillerini verirken *Mefatihu'l-Gayb* ve *Esraru't-Tenzil*

---

[619] İzmirli, **Yeni İlmi Kelam**, s.263; Maturidî, **Kitabu't-Tevhid**, trc., s.32; Razî, **Nihayetu'l-Ukul Fi Dirayeti'l-Usul**, c.3, s.325 vd; İcî, **Şerhu'l-Mevakıf**, c.8, s.48; Amidî, **Ebkaru'l-Efkar**, c.1, s.525 vd.

[620] İzmirli, **Yeni İlmi Kelam**, s.263; Taftazanî, **Şerhu'l-Mekasıd**, c.3, s.23; Gölcük, Toprak, **Kelam**, s.210-211.

[621] Bkz. Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.2, s.91.

adlı eserlerinde uyguladığı metodu takip ederek iki başlık altında işlemeye çalışacağız.

2.1.4.1. Aklî Deliller

Razî, eserlerinde Allah Teâlâ'nın birliğini ortaya koyan çeşitli deliller kullanmıştır. Razînin kitaplarında bu deliller azlık çokluk bakımından farklılık göstermesine rağmen hepsi de bu âlemde iki ilahın mevcudiyetinin imkânsız olduğu düşüncesini ortaya koymaktadırlar. Bu delillerin hepsini burada zikretmekten ziyade kendimizce önemli bulduğumuz ve daha faydalı olabileceğine inandığımız on delili olduğu gibi burada zikretmeye çalışacağız.

1- Bu delilde Razî, temanü' delilinden yola çıkarak âlemde iki ilahın var olamayacağını ispatlamaya çalışmaktadır. Razî delilin başında iki ilâhın varlığını kabul etmenin imkânsızlığa götürdüğünü ifade eder. Çünkü iki ilahın mevcudiyetini farz ettiğimizde, bu durumda onların herbirinin ayrı ayrı, bütün makdurata kadir olmaları gerekir. Şayet böyle olursa, o halde onların her biri, (Örneğin) Zeyd'i hareket ettirmeye ya da durdurmaya muktedir olması gerekir. Bu durumda, her ikisinin isteği yerine gelir ki, bu imkânsızdır; çünkü iki zıddı birleştirmek muhaldir. Onlardan birisinin isteğinin yerine gelmesi de muhaldir. Çünkü onlardan her birinin isteğinin yerine gelmesine mani olan, diğerinin isteğidir. Binâenaleyh, birinin isteğinin yerine gelmesinin imkânsız olması, ancak diğerinin isteğinin yerine gelmesi durumunda söz konusu olur veya onun aksi düşünülebilir. Razî burada iki ilahtan birisinin isteğinin yerine gelip diğerininin yerine gelmemesinin iki sebepten dolayı imkânsız olduğunu belirtir ki, bu iki sebebin açıklaması şu şekildedir.

Birincisi, şayet onlardan her biri, sonsuz kudrete sahip olsa, o zaman onlardan birinin diğerinden daha muktedir olması imkânsız olur. Hâlbuki her ikisinin de, kudret açısından mutlaka eşit olmaları gerekir. Kudret açısından eşit oldukları takdirde ise, meydana gelme bakımından, birinin isteğinin diğerinin isteğinden daha evlâ olması imkânsız olur. Aksi halde, mümkünün tercihinin mürecchisiz olması gerekir ki, bu da muhaldir.

İkincisi, onlardan birinin isteğinin yerine gelmesi, diğerinin ise gelmemesi durumda, isteği yerine gelen, kadir olan ilah olur, isteği yerine gelmeyen ise, âciz olur. Acizlik ise noksanlıktır ve ilah (olan varlık) için imkânsızdır.

Temanü' delili iki ilahın iradelerinin çakışmasına dayanır. Ancak bu iki ilahın iradelerinde bir çakışma olmaz da ikisi de aynı şeyi dilerse bu takdirde bu delilde bir sorun ortaya çıkabilir ve delil geçerliliğini yitirebilir. Böylesi bir durumun farkında olan Razî, "burada şöyle bir itiraz akla gelebilir" diyerek delile yapılan itirazı verir. Razî'nin zikrettiği itiraz ise şu şekildedir: "Fesada uğrama (bozulma) ancak onların isteklerinin farklı farklı olması halinde söz konusudur. Siz de, onların isteklerinin farklı farklı olmasının gerekliliğini iddia etmiyorsunuz. Tam aksine, sizin iddia ettiğiniz şey, onların isteklerinin farklı farklı olmasının mümkün (ihtimal dâhilinde) olduğudur. Böylece "fesat" (bozulma) iradedeki farklılığa bina edilip, farklılık mümkün olup, mümküne bina edilen şey de (zorunlu değil) mümkün olunca, bu durumda fesat zorunlu değil, mümkün olmuş olur.[622] Bununla beraber bu iki ilahın (ilah olmaları hasebiyle) bütün malumatı bilmeleri gereklidir. Hal böyle olunca onlardan her biri iki zıttan hangisinin faydalı, hangisinin faydasız olduğunu bildiğinden dolayı her ikisi de tek bir şeyin (faydalı olanın) vukua gelmesini irade eder."[623] Dolayısıyla da ilahlar arasında herhangi bir ihtilafın meydana gelmesi söz konusu olmaz. Razî, akla gelebilecek bu itiraza iki vecihle cevap verir.

Birincisi, Allah Teâlâ iki ilah arasında meydana gelebilecek olan baskın çıkma duygusundan dolayı, iki hükümdarın idaresi altında bulunan halkın fesada uğramasının kesin olması itibariyle, durumu zahire bina ederek, olması mümkün olanı, olması muhakkak ve kaçınılmaz olan yerine koymuştur.

İkincisi, en güçlü olan görüş bu görüştür ki, iki ilâhın mevcudiyetini farzettiğimizde onlardan her biri, makdûratın tamamına kadir olmuş olur. Bu ise, bir makdûrun, aynı cihetten iki bağımsız kadirden ötürü meydana gelmesi neticesine götürür ki, bu imkânsızdır. Çünkü fiilin failine isnadı, onun (fiilin) mümkün

---

[622] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.27, s.150-151; **Esraru't-Tenzil ve Envaru't-Te'vil**, s.121-122; **Mealimu Usuli'd-Din**, s.79-80; el-**Muhassal**…, s.193.
[623] Razî, **Esraru't-Tenzil ve Envaru't-Te'vil**, s.122.

olmasından dolayıdır. Binâenaleyh, bunlardan her biri, yaratma hususunda müstakil olunca fiilin, meydana gelmesi zorunlu olur. O fiilin, (ilahlardan) her birine isnad edilmesi, her ikisinden meydana gelmesini gerektireceğinden, imkânsız olur. Böylece o fiilin, ya her ikisinden müstağni olması, yahutta aynı anda her ikisine muhtaç olması gerekir ki, bu imkânsızdır. Razî, bu açıklamanın tevhid (Allah'ın birliği) meselesinde, tam bir hüccet ve delil olduğunu iddia eder ve bu defa delili her iki ihtimali göz önünde bulundurarak şöyle izah eder: "iki ilâhın varlığını kabul ettiğimizde bunlar ya ittifat edecek ya da ihtilaf edecekler. Eğer bir şey üzerinde ittifak derlerse, o şeyin her ikisinin makduru ve isteği olması ve her ikisiyle vukû bulması lazım gelir ki, bu muhaldir. İhtilaf ederlerse, bu durumda ya her ikisinin isteği meydana gelir veya hiçbirininki meydana gelmez yahutta onlardan birisinin isteği meydana gelir, diğerininki gelmez. Bu üç ihtimalin de muhal olduğu sabit olunca "fesad" (bozulma) kaçınılmaz olmaktadır."[624]

2- Her biri vacibu'l-vücud li-zatihi olan iki ilahın mevcudiyetini farzettiğimiz zaman bu iki ilahtan her biri vücutta (var olmada) diğeriyle ortak olurken kendi nefsiyle de ondan ayrı olur. Kendisiyle ortaklığın meydana geldiği şey, kendisiyle ayrılığın meydana geldiği şeyden muğayirdir. Onlardan her biri diğeriyle ortak olduğu vücuttan ve diğeriyle ayrıldığı ayrılıktan mürekkebdir. Yani her biri vücutta ve tebayünda (ayrılık, farklılık) mürekkebdir. Her mürekkeb ise kendisinin ve kendisi dışındakinin cüzlerine muhtaçtır. Başkasına muhtaç olan her bir varlık da mümkün li-zatihi olduğuna göre bu ilahların iki sebepten (vücud ve tebayün bakımından mürekkeb olmaktan) dolayı mümkün li-zatihi olmaları söz konusu olur ki, bu da muhaldir. Dolayısıyla vacibu'l-vücudun birçok olduğuna dair söz de muhal olmaktadır.[625]

3- İki ilahın mevcudiyetini takdir ettiğimizde onlardan her birinin ulûhiyette diğeriyle müşterek olması ve başka bir hususla (veya hususlarla) diğerinden ayrılması gerekir. Aksi takdirde taaddüd (birden çok olma) meydana gelmez.

---

[624] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.22, s.151; **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.317 vd.
[625] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.2, s.81; **Esraru't-Tenzil ve Envaru't-Te'vil**, s.123; **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.312.

Kendisiyle farklılığın meydana geldiği şey ya kemal sıfatı olur veya kemal sıfatı olmaz. Eğer (farklılığın meydana geldiği şey) kemal sıfatı olursa bu takdirde bu sıfattan halî (bu sıfattan yoksun) olan kemalden halî olmuş olur. Kemal vasfından halî olan ise nakıs olur ki, nakıs olan ilah olamaz. Eğer bu, kemal sıfatı olmazsa, o halde vasıflanan (ilah) kemal sıfatı olmayan bir vasıfla vasıflanmış olur. Kemal vasfını taşımayan şey ise noksan vasfını taşır ki, bu durumda noksan sıfatıyla vasıflanan bir varlık eksik olur, eksik olan da ilah olamaz.[626]

4- İki ilahın mevcudiyetini farz ettiğimizde, o ikisi arasında mutlaka onları birbirinden ayırdedecek bir farklılığın bulunması gerekir. Bu imtiyaz (farklılık), ya mekân, ya zaman, ya vâcibu'l-vücud olma yahutta mümkünü'l-vücud olma açısından meydana gelebilir. İlahların ikisi de kadim olduğuna göre onlardan her birisinin zaman bakımından diğerinden ayrılması imkânsızdır. Mekân bakımından da birbirlerinden ayrılmış değildirler. (Birisi bir mekânda diğeri başka bir mekânda değildir.) Çünkü ilah olanın hacmiyet ve mekândan münezzeh olması gerekir. vacibu'l-vücud ve mümkinü'l-vücud olma bakımından da aralarında bir imtiyaz bulunmadığına göre taaddüd (birden fazla ilahın olması) meydana gelmez ve taaddüd hakkındaki söz de muhal olur.[627]

5- İki ilâhtan birisi, âlemi yaratma ve idare etmede ya yeterli olur veya olmaz. Eğer yeterli olursa, ikincisi gereksiz ve kendisine ihtiyaç duyulmayan olur ki, bu bir noksanlıktır. Eğer bu iki ilahtan birisi âlemi yaratma ve idare etmede yeterli olmazsa bu durumda kendisi noksan olur. Her iki durumda da noksan olan ilah olamaz.[628]

6- Akıl, muhdes varlıkların bir faile muhtaç olmasını gerektirir. Tek bir failin bütün âlemin müdebbiri olmasında bir imkânsızlık yoktur. Ama bu 'bir'in ötesinde varolması düşünülebilen fail ve müdebbirlere gelince, bu hususta herhangi bir rakamla bir başka rakam arasında fark yoktur. Bu da, sonsuz sayıların meydana

---

[626] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.22, s.152; **Esraru't-Tenzil ve Envaru't-Te'vil**, s.123.
[627] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.2, s.98; **Esraru't-Tenzil ve Envaru't-Te'vil**, s.124; **Mealimu Usuli'd-Din**, s.80-81.
[628] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.22, s.152; **Esraru't-Tenzil ve Envaru't-Te'vil**, s.124

gelmesi neticesine götürür ki, bu imkânsızdır. O halde, birden fazla ilâhın mevcudiyetine hükmetmek de imkânsızdır.[629]

7- İki ilâhtan biri, kendisine delâlet edip başkasına delâlet etmeyen bir delili kendisine tahsis etmeye ya muktedir olur veya olmaz. Birincisi muhaldir. Çünkü yaratıcıya delâlet eden delil, ancak muhdesler ile sağlanır. Hâlbuki muhdeslerin meydana gelmesinde, ötekinin değil de bizzat diğerinin belirlenmesine delâlet edecek delil yoktur. İkincisi de muhaldir. Çünkü bu, o'nun, bizzat kendisini tanıtmaktan ve izhâr etmekten aciz olduğu sonucuna götürür ki, aciz olan da ilâh olamaz.

8- İki ilâhtan biri, yaptığı işlerden herhangi birisini diğerinden gizlemeye ya kadir olur veya olamaz. Eğer kadir olursa, o zaman kendisinden gizli tutulan ilah cahil olmuş olur. Eğer kadir olamazsa, bu durumda kendisinin aciz olması gereklidir.

9- Mümkünü'l-vücud olan bir madumu farzedip, sonra iki ilâhın varlığını takdir ettiğimizde, onlardan her birisi, mümkün olan madumu icad etmeye gücü yetmezse, bu durumda onlardan her biri aciz olmuş olur. Aciz olan ise, ilâh olamaz. Eğer onlardan biri kadir olursa, diğeri olamazsa, kadir olan ilâh olur. Eğer her ikisi de kadir olursa, bu da ya bu iki ilahın yardımlaşmasıyla ve onlardan her biri diğerinin yardımına muhtaç olarak madumu var etmişlerdir ya da her biri müstakil olarak onu icad etmiştir. Eğer onlardan her biri yalnız başına onu icâd etmeye kadir olup da onu icâd ettiği zaman bu durumda ikincisi de onu icâd etmede kadir olmaya devam ederse, bu muhaldir. Çünkü mevcut olanı yeniden icad etmek (var etmek) imkânsızdır. Onu icat etmede kadir olmayı sürdüremezse, bu durumda birincisi, ikincisinin kudretini silmiş ve onu acze düşürmüş olur. Böylece aciz olan, diğerinin tasarrufu altında ezilmiş olur ki, bu halde ilâh olamaz.

10- Bu âlemde ortaklık, kusur ve noksanlık; tek başına bulunma ise, mükemmelik sıfatı olarak kabul edilir. Nitekim bu âlemde kralların o basit ve sonlu hâkimiyetleri hususunda, ortaklıktan alabildiğince uzak durduklarını görmekteyiz. Yine bir hükümdarın, iktidarı ne kadar büyük olursa, ortaklıktan nefret etmesinin de

---

[629] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.22, s.152.

o kadar büyük olduğunu müşahede ediyoruz. Binâenaleyh, ilahlardan her birisi, hükümdarlığı sadece kendisine tahsis etmek maksadıyla diğerinden kurtulmak istese ve bunu da yapsa, mağlup olan, fakir ve aciz olmuş olur. Fakir ve aciz olan ise, ilâh olamaz. Eğer onlardan her biri bu isteğini yerine getirmede aciz kalırsa bu durumda ikisi de aciz olurlar.[630]

2.1.4.2. Sem'î Deliller

Razî, bu türden delillerden bahsederken bazılarının kat'î, bazılarının da zannî ve iknaî deliller olduğunu belirtmiştir. Razî'nin eselerinde zikrettiği bu deliler de şu şekildedir:

1- Allah Teâlâ, kitabında kendisi için "ehad ve "vahid" isimlerini kullanmıştır. Bu iki ismin arasında bazı farklılıklar olmasına rağmen ikisi de birliği ve tekliği ifade etmektedir. *"Sizin ilahınız tek bir ilahtır, O'ndan başka bir ilah yoktur."*[631] *"De ki, Allah birdir."*[632] *"İki ilah edinmeyin. O, ancak tek bir olan ilahtır."*[633]

2- *"O, evveldir ve ahirdir."*[634] Razî, bu ayetteki "evvel" lafzını "sabık (önce) olan ferdir" şeklinde açıklar. Bundan dolayı bir kimse ilk olarak iki köle satın alır da "ilk aldığım köle hürdür" derse bu sözünün geçerli olmadığını, çünkü evvel olanın ferd olması gerektiğini savunur. Ona göre iki köle ferd değildir. Sonra bu adam bir köle daha alsa Razî'ye göre bu yine o sözünün kapsamına girmez. Çünkü evvelin sabık (önce, ilk) olması lazımdır, hâlbuki sonradan alınan o köle ilk değildir. Razî, bu yorumdan yola çıkarak Allah'ın kendi nefsini "evvel" olarak vasıflandırdığı zaman O'nun sabık olan "bir" olması gerektiğini söyler. Sabık olan bir olması da Onun şerikinin olmamasını iktiza etmektedir.

---

[630] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.22, s.153; **Esraru't-Tenzil ve Envaru't-Te'vil**, s.126.
[631] Bakara, 2/163.
[632] İhlâs, 112/1.
[633] Nahl, 16/51.
[634] Hadid, 57/3.

3-"*Gaybın anahtarları O'nun katındadır. Ondan başka kimse onları bilemez."*[635] Razî, bu ayetin, Allah Teâlâ'nın dışında hiç kimsenin gaybî şeyleri bilmediğini ortaya koyduğunu belirtir. Şayet O'nun bir ortağı olsaydı kendisi de gaybı bilecekti ki, bu da yukarıda verilen ayetin hilafınadır.

4-Allah Teâlâ bir ve tek olduğunu kendi aziz kitabında otuz yedi defa *"Lailahe illallah"* kelimesiyle beyan etmiştir. Razî'ye göre bu husus da O'nun vahdaniyetine bir delil teşkil etmektedir.

5- *"O'nun vechi hariç herşey helak olucudur."*[636] Allah Teâlâ, bu ayette kendisinden başka her şeyin helak olacağının hükmünü vermiştir. Razî, bu ayete dayanarak varlığından sonra yokluğu caiz olan her şeyin kadim olmadığını, kıdemi sabit olanın ise yokluğunun imkânsız olduğunu belirtir. Dolayısıyla kadim olan yok olamaz, yok olması caiz olan ilah olamaz.

6-"*Eğer Allah sana bir zarar dokundurursa O'ndan başka o zararı gidercek hiç kimse yoktur. Eğer sana bir hayır dilerse O'nun fazlını geri çeviren hiçbir kuvvet de yoktur."*[637] Razî, burada Allah'ın bir şeriki, bir ortağı olması durumunda bu şerik ve ortağın zarar vermeye ve fayda sağlamaya kadir olacağını bunun da ayetin hilafına olacağını beyan eder.

7-"*Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı ikisi de bozulup gitmişti."*[638] *"...Bazıları bazılarına üstün gelirdi."*[639] *"...O zaman onlar Arşın sahibine bir yol ararlardı."*[640] Razî, tevhidin aslını vurguluyan bu üç farklı ayetin devamında *"Allah onların yakıştırdıkları nitelemelerden uzaktır."*[641] diye buyurduğunu, bunun da tevhidin sıhhatine delil olduğunu zikretmiştir.[642]

---

[635] En'am, 6/59.
[636] Kasas, 28/88
[637] Yunus, 10/107.
[638] Enbiya, 21/22.
[639] Müminun, 23/91.
[640] İsra, 17/42.
[641] Bkz. Her üç ayetin devamı.
[642] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.22,s.154; **Esraru't-Tenzil ve Envaru't-Te'vil**, s.126-128. Daha geniş bilgi için bkz. Razî, **Esraru't-Tenzil ve Envaru't-Te'vil**, s.122-131.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Allah Teâlâ vahdaniyetin naklî delillerinden olan bu ayetlerle Allah'ı bırakıp O'nun yerine putlara tapan müşrik Araplarla beraber dünyada iyilik ve kötülüğün zenginlik ve fakirliğin, lezzetin ve elemin, olmasından hareketle biri iyiliğin diğeri de kötülüğün olmak üzere iki ilahın varlığını kabul eden Vesenî ve Mecusîlerin inançlarının batıl olduğunu ortaya koymakla birlikte kendisiyle beraber başka bir ilahın varlığını kabul edenlerin bu türden yakışıksız nitelelemelerinden münezzeh olduğunu zihinlere ve kalplere yerleştirmektedir.

2.1.4.3. Allah'ın Birliğinin Mahiyeti

Razî, Allah'ın birliğini aklî ve naklî delillerle açıkladıktan sonra bu birliğin (vahdetin) zatın aynısı mı yoksa zat ile kaim bir sıfat mı olduğu tartışmasını ele almaktadır. Birliğin mahiyeti hakkındaki iki farklı görüşü delilleriyle birlikte verdikten sonra kendisinin vahdetin zat üzerine zaid vücudî bir sıfat olduğu görüşünü benimsediğini belirtmektedir.[643]

Razî'nin vahdetin mahiyeti hakkındaki aktardığı birinci görüş şudur: Eğer vahdet (birlik) bir sıfat olsaydı bu sıfat vahid (bir) olurdu. Bu durumda da birlik için sonsuza dek sürecek başka bir birliğin olması gerekirdi ki, bu muhaldir. Dolayısıyla vahdet zat üzerine zaid bir sıfat değildir.

Vahdetin mahiyeti hakkındaki diğer görüş ise şöyledir: Vahdet zat üzerine zaid bir sıfattır. Razî, bu görüşü savunanların aşağıdaki vecihleri delil olarak sunduğunu kaydeder:

1- "Bir"i (vahidi) vacibu'l-vücud li-zatihi ve mümkün li-zatihi olarak taksim etmek uygundur. Bu durumda vahid ya vacib li-zatihi olur ya da mümkün li-zatihi olur. Taksimin yapıldığı yer her iki kısım arasında müşterektir. Dolayısıyla bir şeyin vahid olması onun vacib li-zatihi ve mümkün li-zatihi arasında müşterek olurken, "bir"in vacib li-zatihi olması hususu ise iki kısım arasında müşterek değildir. Bu da delalet etmektedir ki, bir şeyin bir olması, onun vacibu'l-vücud li-zatihi olması hususundan farklıdır.

---

[643] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.2, s.101-102.

2-Vahid, çokluğu karşısına alır, vacib li-zatihi de vacib li-zatihi olmayanı karşısına alır. Yani "bir"in karşısında çokluk, vacib li-zatihinin karşısında da vacib li-zatihi olmayan vardır. Onlardan birisine (bir ve vacibu'l- vücud li-zatihi) mukabil olması için uygun olanın, ikincisine mukabil olması uygun değildir. Bu da bir olanın, vacibu'l-vücud olandan farklı olmasını gerektirmektedir.

3-"Vahid"in varlığını düşünmekle beraber onun vacibu'l-vücud mu yoksa mümkün'l-vücud mu olduğu konusunda şüphe ediyoruz. Aynı şekilde vacibu'l-vücudun varlığını da düşündüğümüz zaman onun bir mi yoksa çok mu olduğu hakkında şüphe ediyoruz. Malum olan, gayr-i malumdan farklı olduğuna göre varlık bakımından bir olanın varlığı vacibu'l-vücud li-zatihi olandan farklı olması gerekir.

4- "Vahid"i mümkün li-zatihi üzerine hamletmek doğru olabilir, (Yani bir olan, mümkün li-zatihi olabilir) ama vacib biz-zatı mümkün üzerine hamletmek doğru olmaz. Dolayısıyla "vahid"olan, mahiyette vacib biz-zattan farklıdır.[644]

Razî bu dört vecihi zikrettikten sonra kendi düşüncesini şöyle ifade eder: "Biz diyoruz ki, bir şeyin bir olmasının mefhumu olumsuz (selbî) manada değildir. Bunun delili de şudur ki, eğer selbî olursa bu takdirde adedin olumsuzu olur. Aded ise birliklerin (birlerin) toplamından ibarettir. Vahdet yok olduğu takdirde aded, yokların toplamından ibaret olur ki, bu durumda aded, ademî (gerçekte var olmayan) bir mefhum olur. Vahdet sayının olumsuzundan ibaret olup aded de ademî bir mefhum olunca bu durumda vahdet ademin ademinden (yokluğun yok olmasından) ibaret olur ve vahdetin vücubî bir sıfat olması zorunlu (vacib) olur." Vahdetin vücudî bir mefhumdan ibaret olmasına gelince, Razî zaten arzu edilenin bu husus olduğunu, yapmış olduğu bu açıklamadan sonra vahdetin, varlığı vacibu'l-vücud li-zatihi olanın zatı üzerine zaid vücudî bir sıfat olduğunun sabit olduğunu belirtir.[645]

Razî, *Mefatihu'l-Gayb*'da da vahdetin zat üzerine zaid bir sıfat mı yoksa zatın aynı mı olduğu konusunu ele alırken "vahid" kelimesinin dilsel yönüyle işe başlayarak Arapların bu kelimeyi hem isim hem de sıfat olarak kullandığından söz

[644] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.2, s.101.
[645] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.2, s.101-102.

eder. Razî'nin aktardığı bilgiye göre, vahid kelimesi sıfat olmayan bir isim olarak (bir, iki, üç gibi sayı şeklinde) kullanıldığı zaman buradaki kullanımı sıfat değil isimdir. Diğer sayı isimleri de böyledir. Bu kelimenin sıfat olarak kullanılışı ise "Bir adama uğradım" ve "bu bir şeydir" örneklerinde olduğu gibidir. Bu kelime Cenab-ı Hak için söylendiğinde, "âlim", "kadir" gibi bir sıfat olması caiz olabileceği gibi, isim olması da caizdir. "Vâhid" kelimesi, Allah'ın sırf bir olduğu manasını ifâde ettiğinde isim olur. Bazan da, başka bir şeyin niteliği, sıfatı olduğu zaman "bir" oluşu ifâde eder. Dolayısıyla vahid kelimesinin sıfat olmasının mânası bu şekilde olmaktadır.[646]

Razî'ye göre vahid kelimesinin bir sıfat olduğu düşüncesini وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ "*Hepinizin ilahı tek olan ilahtır"*[647] ayeti kuvvetlendirmektedir. Söyle ki, kendisine "bir" denilen şeyler, bir oluşta müşterek, mahiyetleri hususunda ise farklı olurlar. "Mahiyetleri" sözü ile eşyanın cevher, araz, cisim veya mücerred oluşları kastedilmektedir. Eşyanın bir olduğunu düşünmeksizin de mahiyetini, mahiyetini düşünmeksizin de bir olduğunu düşünmek mümkündür. Buna göre, "şu cevher birdir" dediğimizde, onun cevher oluşundan anlaşılan şey, bir oluşundan anlaşılan şeyden ayrıdır. Dolayısıyla cevherin cevher oluşu başkadır, bir oluşu başkadır. Bu ikisinden meydana gelen de başkadır. Çünkü cevher, bir oluş itibariyle arazla müşterektir ama cevher oluş itibariyle ondan farklıdır. Yine bir olduğunu düşünmeksizin cevherin, sadece cevher olduğu düşünülebilir. Cevherin bir oluşu, cevher oluşuyla aynı olsaydı, "cevher birdir" sözü, "cevher cevherdir" sözü gibi olurdu. Öte yandan cevherin karşıtı araz; bir'in karşıtı ise, çokluktur. Bu sebeple, onun bir olmasından anlaşılan, yâ olumsuz (selbî) veya olumlu (subûti) olmasıdır. Onun selbî olması caiz değildir, çünkü o selbî olsaydı, o zaman kesreti (çokluğu) selbetmiş olurdu.[648] Kesret de ya selbî veya sübûtî olur. Buna göre, eğer kesret selbî olur, vahdet de kesreti selbederse, vahdet selbi selbetmiş olur. Selbin selbi ise,

---

[646] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.4, s.186.
[647] Bakara, 2/163.
[648] Nitekim Ebu Hanife de Fıkhu'l-Ekber'de "Allah sayı bakımından değil şeriki olmaması bakımından vahiddir" diyerek onun sıfat olduğuna işaret etmiştir. Bkz. Ebu Hanife, **el-Fıkhu'l-Ekber**, trc., s.66.

subûttur. O halde, birlik, (vahdet) subûtîdir ki, zaten Razî'nin ulşamak istediği netice budur. Eğer kesret sübûtî olsaydı, onun(kesretin) birlerin toplamından başka bir mânası olmayacaktı. Vahdet kesret ile beraber selbî olsaydı, o halde bütün yoklukların mevcut olması gerekirdi ki, bu da imkânsızdır.[649]

Vahdetin ilâve ve sübûtî bir sıfat olduğu yukardaki delillerle sabit olduktan sonra Razî bu zâid sıfatın ya sadece zihinde veya sadece zihnin dışında bir hakikatinin olduğu söyler. Ona göre birinci şık bâtıldır. Aksi halde zihinde olan, hariçte olana mutabık gelmez. Bu durumda da tek bir şeyin haddi zatında bir olmaması gerekir ki, bu da muhaldir. Çünkü bir olduğu söylenen şeyin, zihnî, farazî ve itibarî olarak bulunmasından önce de onun haddi zatında bir olduğu kesin olarak bilinen biri durumdur. Dolayısıyla birşeyin bir olması, onun zât ile kaim ve zâtına ilave subûtî bir sıfat olduğu böylece sabit olmaktadır.[650]

İkinci olarak, "bir", kendisine "bir" denilmiş olması bakımından bölünmeyen bir şeydir. Buna göre, tek bir insanın, insan olması bakımından iki insana taksim edilmesi imkânsızdır. Belki o, cüzlere ayrılabilir. Mevcudatın parçaları ise "birlik"ten ayrılmaz. Hatta sayılar da böyledir. Mesela bir onluğa, bir onluk olması bakımından, "bir" olmak vasfı arız olmuştur. Buna göre, örneğin iki onluk dediğimiz zaman, bu iki onluk da bir kereliği, (bir defayı) bir ifâde eder. Bu iki onluğa bu bakımdan, birlik ârız olmuştur. Meseleye bu açıdan yaklaşan Razî, mevcudattan olan hiçbir şeyin birlikten ayrılmadığını düşüncesini taşır. Bununla beraber bu sebepten dolayı bazılarının vahdeti mevcutla karıştırdğını, kendisine "bir" denildiği için, her mevcudun varlığının, bizzat birliğin kendisi olduğunu sandıklarını iddia eder. Ona göre ise gerçek böyle değildir; çünkü vücud birliğe ve çokluğa ayrılır. Bir şeye bölünen ise, bölenden başkadır.[651]

Razî'nin vahdet konusundaki bu açıklamalarından sonra sözü daha fazla uzatmadan Allah'ın birliğinin nasıl anlaşılması gerektiği noktasındaki görüşünü verip konumuzu bitiriyoruz. Razî'ye göre Hakk Teâlâ iki bakımdan birdir:

---

[649] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.4, s.186-187.
[650] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.4, s.187.
[651] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.4, s.188.

Birincisi, O'nun zatı, birçok şeyin bir araya gelmesinden meydana gelmemiştir.

İkincisi, Vâcibu'l-Vücûd olması ve bütün mümkün varlıkların mebdei olması bakımından O'na ortak olan hiçbir şeyin olmamasıdır.[652]

2.1.5. Allah'ın Cisim olmaktan Münezzeh Oluşu

Razî, Allah Teâlâ'nın cisim olup olmadığı noktasında, insanların genel itibariyle iki görüşe sahip olduklarını belirtmiştir. Bu görüşlerden birisi ki- ona göre, insanların çoğunluğunun ittifak ettiği görüştür-Allah Teâlâ'nın cisimden ve bir mekâna yerleşmekten münezzeh olmasıdır. İkincisi ise, O'nun cisim olması ve bir mekânda mütehayyiz olmasıdır.[653]

Razî, *el-İşaret'*te Allah Teâlâ'nın cisim olduğunu söyleyenlerin Haşviyye ve akılları kıt olan kimseler olduğunu söylerken,[654] *el-Mesail*'de Kerramiye mensuplarının Allah'ın cisim olduğunu söylediklerini belirtmiştir.[655] *El-Metalib*'de ise bu görüşü savunanları Mücessime ve Müşebbihe olarak adlandırmıştır.[656]

Razîye göre Yahudilerin ekserisi Müşebbihe'dir. İslam dünyasında ise teşbih fikri ilk olarak Rafizîlerde zuhur etmiştir. Biz de daha önce Müşebbihe ve Mücessime fırkalarından bahsederken bu konuya temas etmiş Allah'a organlar ve azalar isnad eden Beyan b. Sem'an, Hişam b el-Hakem, Hişam b. Sâlim el-Cevalikî ve Yunus b. Abdurrahman el-Kumî gibi kimselerin Müşebbihe ve Mücessime'den olduğunu belirtmiştik. Razî, tecsim ve teşbih düşüncesine sahip olanların Allah'ın cismiyeti noktasında ittifak etmelerine rağmen, mahiyeti noktasında aşağıda bir kaçını vereceğimiz yönlerden aralarında ihtilafın meydana geldiğini söylemiştir.

Birincisi, sûret konusunda insanlar iki farklı görüş belirtmişlerdir. Allah'ın, insan suretinde olduğunu söyleyenler ve bunu kabul etmeyenler. Allah Teâlâ'nın insan suretinde olduğunu söyleyen Müslüman ümmetinin teşbihçilerine göre Allah

---

[652] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.4, s.188.
[653] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.2, s.17.
[654] Razî, **el-İşaretu Fi İlmi'l-Kelam**, s.97.
[655] Razî, **el-Mesailu'l-Hamsun Fi Usuli'd-Din**, s.33.
[656] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.2, s.17.

Teâlâ, genç bir insanın suretindedir. Yahudi milletinin teşhibçilerine göre ise Allah yaşlı bir insanın suretindedir.

Allah Teâlâ'nın insan suretinde olduğunu kabul etmeyenler, O'nun büyük bir nur suretinde olduğunu söylemişlerdir. Razî, Ebu Ma'şer el-Müneccim'e dayandırdığı bir rivayette putperestliğin ortaya çıkmasının sebebinin insanların Allah'ı büyük bir nura benzetmesinden kaynaklandığını belirtmiştir. Şöyle ki, eski zamanlarda insanlar Allah Teâlâ'nın büyük bir nur olduğuna, meleklerin de ilk nurdan daha küçük nurlar olduklarına inanıyorlardı. Böyle inandıkları için ilahı temsilen büyük bir put, melekleri temsilen de küçük putlar yapıp Allah'a ve meleklere ibadet etmek maksadıyla bu putlara tapmaya başlamışlardır. Böylece putperestlik inancı tecsim ve teşbih düşüncesinden zuhur etmiştir.[657]

İkincisi, Mücessime hareket ve sükûn, gelmek ve gitmek fiilerinin Allah hakkında kullanılmasının sahih olup olmadığı noktasında ihtilaf etmiştir. Kerramiyye'den bazıları Allah hakkında bunları caiz görmezken, Hanbelîler caiz görmüşlerdir.

Üçüncüsü, Allah'ın nur olduğunu söyleyenler (Allah için) baş, el, ayak gibi azaları ve organları kabul etmezken, Hanbelîlerin ekserisi azaları ve organları kabul etmiştir.

Dördüncüsü, Allah hakkında cismiyeti ve bir mekânda yer edinmeyi savunanlar O'nun yukarıda (fevkiyet cihetinde) olduğu konusunda ittifak etmiştir. Ancak bu fevkiyetin keyfiyeti noktasında üç farklı görüş ileri sürülmüştür. Birincisi, Allah'ın arşa bitişik olması. İkincisi, O'nun sınırlı bir mesafeyle arştan uzak olması. Üçüncüsü de, sonsuz bir mesafeyle arştan uzak olmasıdır.

Beşincisi, Allah Teâlâ'ya cismiyet ve mekân tutmayı isnad edenler O'nun alt cihet (yön) bakımından sonlu olduğu konusunda ittifak etmelerine karşın diğer beş yön hakkında ihtilaf etmişlerdir. Kimisi O'nun bütün yönlerden (sağ, sol, ön, arka,

---

[657] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.23; **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.2, s.17.

alt, üst) sonlu olduğunu söylerken, kimisi O'nun sadece alt yönden sonlu olduğunu, diğer yönlerden ise sonsuz olduğunu söylemiştir. Kimisi de O'nun bütün yönlerden sonsuz olduğunu iddia etmiştir.

Altıncısı, Allah Teâlâ, zatıyla mı muayyen olan mekânda yer edinmiştir yoksa kendisiyle kaim bir mana sebebiyle mi muayyen mekânda yer edinmiştir? Bu tıpkı "Allah zatıyla âlimdir" ya da "Allah bir ilimle âlimdir" sözlerindeki iftilaf gibidir.

Yedincisi, ilim, kudret, irade, sem', basar ve kelam sıfatları cismin (cisim olduğu iddia edilen Allah Teâlâ'nın) bütün azalarında eşit derecede dağınık olarak mevcut olan bir hal midir? Yoksa cismin muayyen olan bir cüzü bu sıfatların her biri için bir mahal mi/mekân mı teşkil etmektedir?[658]

Razî, Allah Teâlâ'nın cisim olduğunu iddia edenlerin görüşlerini hem naklî hem de aklî delillerle çürütmüştür. Razî'nin kullandığı naklî deliller şunlardır:

Birinci Delil, İhlâs suresidir. Tefsir kitaplarında yaygın bir şekilde anlatıldığına göre müşrikler Allah resülüne rabbinin mahiyetini, vasıf ve niteliklerini sordular. Kendisi de bunun cevabını Allah'tan bekledi. Bunun üzerine ihlâs suresi nazil oldu. Razî, tefsirlerde geçen bu rivayetlere dayanarak İhlâs Suresi'nin ayetlerinin müteşabih ayetlerden değil de muhkem ayetlerden olması gerektiğini savunur. Çünkü Allah Teâlâ bu sureyi teşbihçilerin sorularına karşı cevap olarak göndermiştir. Razî'nin bu düşüncesini aktardıktan sonra onun bu surenin ilk iki ayetini nasıl anladığına bakmak konunun anlaşılması bakımından önem arz etmektedir.

Razî'ye göre, surenin muhkem olduğu böylece sabit olunca, onun beyanına muhalif olan bütün mezhep ve görüşlerin batıl olduğuna kesin olarak hükmetmek vaciptir. Bunu böylece tesbit ettikten sonra surede geçen "ehad" kelimesi cismiyet,

---

[658] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.2, s.17-18.Yani Allah Teâlâ'nın sıfatları, cisim olarak kabul edilen Allah'ın zatında her organa eşit bir şekilde mi dağılmıştır? Yoksa her bir sıfat için bir organ mı tahsis edilmiştir? Razî bu her iki görüşün de temsilcileri olduğunu belirtmiştir.

mekân ve cihetin nefyine delalet etmektedir. Bunun delaleti de şöyledir: Cisim kesinlikle mürekkebdir ve en az ik cüzden meydana gelmiştir. Bu durum bir olmaya aykırıdır. "Ehad" kelimesi "bir"in mübalağa sigası olduğu için bir olmayan cismaniyeti şiddetle reddetmektedir.

"Allah Sameddir"[659] ayetindeki "samed" kelimesi ihtiyaçlar için başvurulan efendi, büyük demektir. Bu kelime bu mana ile Allah Teâlâ'nın cisim olmadığına ve bir mekân veya cihete bağlı bulunmadığına delalet etmektedir. Çünkü cisim olan her şey mürekkebtir, mürekkeb olan her şey de cüz ve parçalarından her birine muhtaçtır. Cüzlerinden hiçbirisi onun aynı olmadığı için de, o başkasına muhtaç olmuş sayılır. Başkasına muhtaç olan ise, başkasından müstağni değildir. Böyle bir şey ise mutlak samed, yani her şeyin merciî ve başvurma kaynağı olamaz.

İkinci Delil, *"Hiçbir şey O'nun misli değildir"*[660] ayetidir. Eğer Allah cisim olsaydı cisimler mahiyet bakımından birbirine benzediği için diğer cisimlere benzemiş olurdu. Bu durumda da ayette bir çelişiklik meydana gelirdi. "Allah Teâlâ cisim olduğu halde diğer cisimlerden farklı olması niçin caiz olmasın? Mesela insan ve at cisim olmakta müşterek, hal ve sıfatlarda birbirlerinden farklıdırlar. Bundan dolayı "at insan gibidir" sözü caiz olmaz. Burada da aynı durum söz konusudur" şeklinde bir iddianın olabileceğini belirten Razî, bu iddianın cevabının iki yönden olduğunu belirtmektedir.

1- Aklî deliller kısmında izah edileceği gibi cisimler mahiyetin tamamında birbirine benzerler. Bu sebeple Allah Teâlâ cisim olsaydı zatı itibariyle diğer cisimlere benzerdi ve yukarıdaki ayete muhalif bir durum söz konusu olurdu. İnsan ve at mahiyette birbirine benzemektedirler, aralarındaki fark ise zat ve mahiyette değil, araz ve sıfatlardadır. Zatlar aynı olduğu takdirde her birine ait sıfatların ayrı olması vacibattan (zorunluluktan) değil, caizattandır. Çünkü zatın ve mahiyetin tamamında birbirine benzeyen şeylerin levazımda (sıfatlarda) birbirinden farklı olmaları mümkün değildir. Bu duruma göre eğer Allah Teâlâ cisim olsaydı, O'nun

[659] İhlâs, 112/2.
[660] Şuara, 26/23.

kendisine özel olan sıfatlarla vasıflı olması caizattan olması gerekirdi. Eğer durum bu şekilde olsaydı, O'nun bir müdebbire ve muhassısa muhtaç olması lazım gelirdi ki, bu da O'nun âlemin ilahı olduğunu iptal ederdi.

2- Allah Tela'nın cismaniyette diğer cisimlerle müşterek, kendisine has olan mahiyette ise onlardan farklı olduğu farzedilse, bu durumda O'nun zatında çokluğun meydana gelmesi kaçınılmaz olur. Çünkü cismiyet, O'nunla diğer cisimler arasında müşterek olmasına karşın, Zat-ı Mahsusası ise, O'nun diğer cisimlerden farklı olduğunu göstermektedir. Kendisiyle müşareket olan şey kendisiyle farklılık olan şeyden başka olduğuna göre Zat-ı Mahsusa'da (Allah Teâlâ'nın zatında) bir terkib meydana gelmesi gerekir ki, bu durumda Allah'ın zatı mürekkeb olur, hâlbuki mürekkeb olan mümkün varlıktır.

Üçüncü Delil, *"Allah gani (müstağni) sizler ise fakirsiniz. (muhtaçsınız)"*[661] Bu ayet Allah Teâlâ'nın müstağni olduğuna delalet etmektedir. Hâlbuki O, cisim olsaydı zengin ve müstağni olamazdı. Çünkü bütün cisimler mürekkebtir. Her mürekkeb ise cüzlerine muhtaçtır.

Dördüncü Delil, *"Allah kendisinden başka hiçbir ilah bulunmayandır. O, Hayy ve Kayyumdur."*[662] Kayyum, kendisiyle ayakta olan, başka şeyleri ayakta tutandır. O'nun kendisiyle ayakta olması, diğer bütün şeylerden müstağni olmasıdır. Başkalarını ayakta tutması ise, diğer bütün şeylerin ona muhtaç olmasıdır. Şayet Allah cisim olsaydı kendisinden başkasına muhtaç olurdu. Bu başkası da O'nun parçaları ve cüzleridir. Buna mukabil başkası da O'ndan müstağni olurdu. Bu müstağni olan başkası, yine O'nun parçaları ve cüzleridir. Bu durumda da kayyum olamazdı.

[661] Muhammed, 47/38.
[662] Bakara, 2/255.

Beşinci Delil, *"Hiç ismi O'nunla birlikte anılmaya değer bir başkasını tanıyor musun?"*[663] İbn Abbas ayette geçen سميّاً kelimesinin "sen O'na herhangi bir misil/benzer bilir misin?" anlamında olduğunu söylemiştir.

Altıncı Delil, *"O Allah halık, bari ve musavvirdir."*[664] Bu ayetin konuya delaleti şöyledir: "Halık" ismi lugatte "mukaddir" yani "takdir edici ve mikdar tayin edici" demektir. Buna göre eğer Allah Teâlâ cisim olsaydı, mütenahi/sınırlı olurdu. Sınırlı olunca da muayyen bir miktarla vasıflanmış olurdu. Allah Teâlâ kendisinin bütün miktarları takdir ve tayin edici olduğunu söylediğine göre bu durumda, kendisine has olan mikdarının da takdir ve tayin edicisi olması lazım gelir ki, bu muhaldir. Yine eğer Allah sonlu bir cisim olsaydı ki, her sonluyu çevreleyen bir veya bir kaç sınır olduğu gibi O'nu da çevreleyen sınır veya sınırlar olurdu. Sınır veya sınırlarla çevrili olan cismin bir şekli vardır. Şekli olan her şeyin de bir sureti vardır. Bu durumda Allah Teâlâ'nın da bir sureti olurdu. Hem sonra O, kendisini "musavvir" olarak tavsif etmiştir. Bu durumda kendisinin de suretini yapması lazım gelirdi ki, bu muhaldir.

Yedinci Delil, *"O, evveldir, ahirdir, zahir ve bâtındır"*[665] ayetidir. Bu ayette Allah Teâlâ kendisini zahir ve bâtın olarak nitelemiştir. Hâlbuki eğer cisim olsaydı, zahirî bâtının gayrı olurdu. Çünkü tek bir şey/cisim hem zahir hem de bâtın olamaz. Ancak zahir, onun dış tarafı, bâtın ise onun iç tarafı olur. Bundan dolayı müfessirler bu ayetin yorumu hakkında 'Allah Teâlâ varlığına dair delillerin çokluğu hasebiyle zahir, hissin ve hayalin O'nu idrak etmemesi hasebiyle de bâtındır' demişlerdir. Dolayısıyla eğer Allah cisim olsaydı O'nu, hissin idrak etmediği ve hayalin ulaşmadığı şeklinde nitelemek mümkün olmazdı.[666]

Razî, Allah Teâlâ'nın cisim olmadığını ilk olarak naklî delillerle ispat ettikten sonra konuyu aklen de ispat etmenin gerekli olduğu kanısını taşır. Bu sebeple bu

---

[663] Meryem, 19/65.
[664] Haşr, 59/24.
[665] Haşr, 59/24.
[666] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s. 25-26; **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.2, s17-22.

konuyu işlediği kitaplarının hepsinde farklı aklî delillerden istifade etmek suretiyle Allah'ın cisim olmadığını ispatlama yoluna gider. Razî'nin kullandığı bu deliller bir kısım kitaplarında aynı iken bir kısmında değişik olabilmiştir. Razî'nin, Allah'ın cismiyetini inkâr noktasında kullandığı aklî delillerin bir kısmı şunlardır:

Birinci Delil: Bütün cisimlerin hissi cüzleri olduğu farzedilir. Bu cüzlerin hepsi de cisme müteallik olur. Hâlbuki vacibu'l-vücudda böyle bir durum söz konusu değildir.[667]

İkinci Delil: Her cisim kendisine işaret edilendir. Kendisine işaret edilen her şey ise kısımlara ayrılmıştır ve sağında olan solunda olandan ayrıdır. Bununla beraber her kısımlara ayrılmış şey mürekkebdir. Her mürekkeb ise mümkün varlıktır. Mümkün varlık ise kadim ve ezelî olamaz. Zira daha önce kat'i burhanla Allah'ın kadim, ezelî ve vacib olduğu izah edilmişti.

Üçüncü Delil: Cisimlerin hakikati cisim olma bakımından birdir. Eğer Allah Teâlâ cisim olursa, cisim olma bakımından diğer cisimlerle müsavi olur. Sonra ya başka bir itibarla diğer bir cisimden farklı olur ya da olmaz. Eğer başka bir itibarla diğerine muhalif olursa, iki cüzden mürekkeb olur. İki cüzden mürekkeb olduğu takdirde bu cüzlerden birincisi, diğer cisimlere müsavi olur. İkincisi ise, onlara muhalif olur. Her iki durumda da zatında mürekkeb olma durumu söz konusu olur. Hâlbuki her mürekkeb mümkün varlık, her mümkün varlık da muhdestir.

Eğer başka bir itibarla diğer cisimlere muhalif değilse, bu durumda cisimlerin hadis ve mümkün olmalarıyla, Bari Teâlâ'nın hudûsu ve imkânı ya da O'nun kıdemiyle cisimlerin de kıdemi ortaya çıkar ki, bunların hepsi batıldır.[668]

Dördüncü Delil: Daha önce de ifade edildiği gibi cisimler mahiyet bakımından birbirine benzerler. Bu doğru olunca cisimlerin her biri için uygun olanın diğeri için de uygun olması gerekir. Bu takdirde Allah'ın ilmi, ezelîliği, kudreti ve

---

[667] Razî, **el-Mebahisu'l-Meşrikiyye**, c.2, s.479.
[668] Razî, **el-Mesailu'l-Hamsun Fi Usuli'd-Din**, s.33; **Mealimu Usuli'd-Din**, s.42; **el-Muhassal**…, s.155.

varlığının zorunlu olması gibi özellikleri olabilirlilik (caizat) mertebesine düşer. Bu durumda bu sıfatların oluşumu için başka bir faile ihtiyaç duyma meydana gelir ki, vacibu'l-vücud li-zatihi için böylesi bir durum mümkün değildir.

Beşinci Delil: Eğer parçalar tümüyle bir ilim, bir kudret oluştururlarsa tek bir arazın çokluklarla var olması söylenmiş olur ki, bu muhaldir. Bu parçaların her biriyle başlı başına bir ilim bir kudret oluşursa ilahların çokluğu görüşüne varılmış olur.[669]

Altıncı Delil: Eğer Allah, Teâlâ cisim olsaydı O'nun için hareket ya caiz olurdu ya da olmazdı. Her iki kısım da batıldır. O'nun mütehayyiz olduğunun batıl olması, hareketin O'nun için mümkün olmadığını ifade etmektedir. Şöyle ki, hareket eden bir cismin ilah olması caiz ise bu durumda Güneş ve Ay'ın âlemin ilahı olması neden mümkün olmasın? Çünkü birkaç husus dışında Güneş, Ay ve yıldızların ilahlar olmasına engel olacak herhangi bir kusurları yoktur. Bu hususlardan bir tanesi onların cüzlerden mürekkeb olması, ikincisi, onların sınırlı ve sonlu olması, üçüncüsü ise onların hareket ve suküna kabil olmasıdır. Bu hususlar eğer ulûhiyete mani değilse bu takdirde Güneş ve Ay'ın ilahlar olduğuna karşı çıkmak nasıl mümkün olabilir? Bu ise küfür ve ilhadın, Sani' Teâlâ'yı inkârın ta kendisidir.[670]

"Âlemin ilahı cisimdir ancak hareket ve intikal O'nun için muhaldir" görüşünü de ele alan Razî, onun da birkaç yönden batıl olduğunu söyler ki, onun bu konudaki delilleri de şu şekildedir:

1- Bu hal, sanki bir yere oturmak ve hareket etmeye güç yetirememek gibidir. Böylesi bir durum Allah Teâlâ için noksanlıktır ve muhaldir.

2- Allah Teâlâ cisim olduğu takdirde diğer cisimler gibi olur. Bu durumda cisimlerin özellikleri olan hareket ve intikal O'nun için de caiz olur.

---

[669] **Mealimu Usuli'd-Din**, s.42; **el-İşaretu Fi İlmi'l-Kelam**, s.98-99.
[670] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.2, s.22.

3- Allah'ın cüzlerden ve parçalardan müellef bir cisim olduğunu söyleyenler hareketin caiz olmasını O'ndan men etmezler. O'nu gelmek ve gitmek fiilleriyle tavsif ederler. Bazen "O, arş üzerine oturmuştur, ayakları da Kürsi'nin üzerindedir" derler. Hâlbuki bu sükûnun ta kendisidir. Bazen de "Şüphesiz ki, O, dünya semasına iner" derler. Bu da hareketin ta kendisidir. [671]

Sonuç olarak Razî'nin ortaya koyduğu naklî ve aklî tüm bu deliller Allah Teâlânın cisim olmadığını ispatlamaktadır.

2.1.6. Allah'ın Cevher Olmaktan Münezzeh Oluşu

Cevher, bir yerde (mevdu') olmadan dış dünyada (ayanda) var olan şeydir.[672] Kendi kendine kaim, durabilen, başkasına muhtaç olmayan tam manasıyla var olan ve varlığı hissedilen bir varlıktır.[673] Araz ise varlığında kendisiyle kaim olduğu bir yere muhtaç olan mevcuttur.[674] Taş mahiyeti itibariyle cevherdir, katılığı ise arazdır. Cevherde değişmelerle birlikte değişmezlik söz konusudur. O, öz kavramı ile eşittir.[675]

Razî, *el-Mesail'*de Allah Teâlâ hakkında cevher denilip denilmeyeceği meselesini ele alır ve bu konu hakkındaki tartışmanın cevherin ya lafzından ya da manasından kaynaklandığını belirtir.[676] Çünkü cevher lafzı müşterek bir lafız olup[677] kendisiyle şu dört manadan biri kast edilir.[678]

Birincisi, yer (mevdu') ve mahalden müstağni olan her mevcut. Bu manaya göre vacibu'l-vücud cevherdir.

İkincisi, cevher lafzıyla herhangi bir yerde değil de ayanda var olan her

---

[671] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.2, s.24; **el-Mesailu'l-Hamsun Fi Usuli'd-Din**, s.33-34.
[672] İbn Sina, **Kitabu'ş-Şifa Metafizik**, trc., s.53; Amidî, **Ebkaru'l-Efkar**, c.2, s.243; Atay, Hüseyin, **İbn Sina'da Varlık Nazariyesi**, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001, s.105.
[673] Atay, **İbn Sina'da Varlık Nazariyesi**, s.105.
[674] Cürcanî, **Kitabu't-Tarifat**, s.148.
[675] Gölcük, Toprak, **Kelam**, s.137.
[676] Razî, **el-Mesailu'l-Hamsun Fi Usuli'd-Din**, s.36.
[677] Razî, **el-Mebahisu'l-Meşrikiyye**, c.2, s.480.
[678] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.2, s.23.

mahiyeti kastetmek. Bu da vücudu mahiyetinden ayrı olan şey için söz konusudur. Bizler 'Allah Teâlâ'nın vücudu mahiyetinin kendisidir' dediğimiz zaman bu manaya göre Allah cevher olmaz. Ancak 'vücudu mahiyeti üzerine zaiddir' dediğimizde Allah cevher olur.

Üçüncüsü, cevher lafzıyla, sıfatlara kabil olan zatı kastetmek. Sıfatiyye, sıfatları zat-ı ilahi ile kaim olarak kabul ederken, filozoflar onları zat ile ayakta duran arazlar olarak isimlendirirler. Ancak aralarındaki ihtilaf manada olmayıp sadece lafızdadır.

Dördüncüsü, cevher lafzının mefhumunun sıfat-ı müteakibe (peşpeşe kesintisiz sıfatlar) için kaynak olması.[679]

Cevher hakkında ortaya konan bu dört farklı anlamı aktaran Razî, Allah için cevher lafzını kullanmamıştır. Cevhere yüklenen mananın Allah için uygun, lafzın ise hatalı olduğunu belirtmiştir. Bunun sebebini de şu şekilde açıklamıştır: "Görüşümüz o dur ki, Allah'ın isimleri izne dayanmaktadır. Kendisine izin olmayan şey batıldır. (Nasslarda varid olamayan bir ismin kullanılması batıldır.) Bu lafız ne Kur'an'da ne de hadiste varid olmamıştır."[680] Bundan dolayı Allah Teâlâ hakkında cevher lafzının kullanılması batıldır.

Razî, Allah'ın cevher olmadığını hem cevher-i ferdi inkâr edenlerin hem de onu kabul edenlerin delillerini kullanmak suretiyle ispatlama yoluna da gitmiştir. Cevher-i ferdi inkâr edenlere göre, her mütehayyizin bir tarafının diğer tarafından ayırt edilmesi gereklidir. Yani bir ucunun diğer ucundan ayrı olması kaçınılmazdır. Çünkü onun sağının solundan, önünün arkasından, üstünün altından başka olması zarurîdir. Kendisinde bulunan şeylerden birinin diğerinden ayrıldığı bir varlık ise bölünebilen bir varlıktır. Çünkü onun sağı sağ, solu da sol olmakla vasıflanmıştır. Hal böyleyken onun sağı solunun aynı olursa, bir tek şeyin hem sağ hem de sol olması, keza solunun da hem sol hem de sağ olması böylece nefy ve ispatın (hem sol olmak hem de olmamak gibi) bir araya gelmesi gerekir ki, bu muhaldir. Bu durum muhal olunca mütehayyiz olan her şeyin sonsuza kadar bölünebilen olduğu ve

[679] Razî, **el-Mebahisu'l-Meşrikiyye**, c.2, s.240.
[680] Razî, **el-Mesailu'l-Hamsun Fi Usuli'd-Din**, s.35.

bölünebilen bir şeyin de "bir" olmadığı sabit olmaktadır. Allah Teâlâ "bir" olmakla vasıflandığına göre "*De ki, Allah birdir"*[681] ayeti, O'nun asla hiçbir mekâna yerleşmemesini gerektirir ki, bu da O'nun cevher olduğunu nefy etmekdedir.[682]

Cevher-i ferdin varlığını kabul edenlere gelince, onlar da *"De ki, Allah birdir"*[683] ayetinin başka bir yönüyle cevher-i ferdi ispat etmişlerdir. Onların cevher-i ferd konusunda getirmiş olduğu deliller aynı zamanda Allah'ın cevher olmadığını da kanıtlamaktadır. Şöyle ki, "ehad" kelimesiyle zatta terkib ve te'lifi nefyetmek kastedildiği gibi, aynı şekilde bazen de bu kelimeyle Allah'ın zıt ve benzerinin bulunmadığı da kastedilir. Bu duruma göre şayet Allah Teâlâ cevher olsaydı bütün fert olan cevherler O'nun misilleri olurlardı. Bu da O'nun "ehad" olmasını nefy ederdi. Bu ispat tarzı *"hiçbir şey O'nun dengi değildir"*[684] ayetinden de destek almaktadır. Çünkü Allah Teâlâ cevher olsaydı, bütün cevher-i ferdler O'nun misli ve dengi olurlardı. Dolayısıyla bu ayetler Allah Teâlâ'nın cisim ve cevher olmadığına delalet etmekle beraber O'nun bir mekânda ve cihette olmaması gerektiğini de vacib kılmaktadır. Çünkü bir mekânda veya cihette bulunan bir şey bölünebilirse cisim, bölünemezse cevher olur. Hâlbuki yukarıda da açıkladığımız gibi her iki durum da Allah için batıldır.[685]

2.1.7. Allah'ın Mekân Edinmekten ve Cihetten Münezzeh Oluşu

Razî, *el-Erbain* adlı eserinde Allah Teâlâ'ya mekân ve cihet isnad edenlerin büyük çoğunluğunun iki mütehayyiz mevcudun ya cevher ve araz gibi birisinin diğerinin içersine sirayet etmesi ya da kendi başlarına kaim olan iki cisim gibi birbirinden ayrı olmaları gerektiğini, yine bu kimselerin, iki mevcut hakkındaki bu bilginin zaruri olduğunu, çünkü iki mevcudun ya birbirinden ayrı olması ya da birisinin diğerine sirayet etmesinin şüpheye yer verilmeyecek kadar bedihi (açık) bir bilgi olduğunu iddia ettiklerini belirtmiştir. Razî, onların bu iddialarını kabul etmemiş bedihi bilgi dedikleri bu bilginin de aslında bedihî olmadığını ifade etmiştir.

---

[681] İhlâs, 112/1.
[682] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.24.
[683] İhlâs, 112/1.
[684] İhlâs, 112/4.
[685] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s. 25; **Mealimu Usuli'd-Din**, s.43.

Razî'nin düşüncesine göre insanlar arasında bedihî bilgiler hakkında ihtilafın vukuu bulması mümkün değildir. Bundan dolayı Allah'a mekân isnad edenlerin yukarıda zikrettiğimiz görüşleri bedihiyyat derecesinde bilgiler olsaydı insanların çoğu tarafından inkâr edilmemesi gerekirdi. Hâlbuki zeki ve akıllı insanların cumhuru onların ortaya attıkları bu bilginin doğruluğunu inkâr etmiştir. Çünkü Allah'a cihet ispat etme hususunda Hanbelîler ve Kerramiyye dışında hiç kimse bir şey söylememiştir. Bu iki mezhep dışında kalan herkes Allah Teâlâ'yı mekân ve cihetle tavsif etmekten tenzih edilmesi gerektiği noktasında ittifak etmiştir.

İkinci olarak, sarih aklın şehadetiyle Zeyd, Amr ve Halid insan olma bakımından ortak; uzunluk, kısalık, siyahlık ve beyazlık bakımından ise birbirinden ayrıdırlar. Buna göre insan mefhumu beyazlık ve siyahlıktan, uzunluk ve kısalıktan farklı bir şeydir. Kavramsal açısından insan kavramı ya muayyen bir ölçüsü ve mekânı vardır veya yoktur. Birincisi batıldır. Çünkü salt manada insan kavramının ne muayyen bir ölçüsü, ne muayyen bir mekânı, ne de muayyen bir şekli vardır. Hal böyle olunca duyularla algılanamayan (zat), duyular âleminin dışında kalmaktadır. Bununla beraber duyuların Halık'ı olan zatın şekilden, miktardan ve mekândan münezzeh olması uzak bir ihtimal değildir.

Üçüncü olarak, biz mubsiratı (görülebilen nesneleri) kuvve-i basire (göz) ile görürüz. Hayal ise şekil ve keyfiyet bakımından göz ile tahayyül etmez. Bilakis hayal edilen nesnelere çeşitli şekiller ve suretler giydirmek suretiyle onları canlandırır. Bununla beraber hayal hiçbir zaman kendisi için bir suret veya şekil canlandıramaz. Çünkü bundan acizdir. Vehm ve hayalin özü ve varlığı (ve hayalin bir suretinin olmaması) her bir mevcut için bir şekil ve suretin gerekmediğinin en açık ve en doğru delillerindendir.

Dördüncü olarak, en açık bedihi bilgilerden birisi de şudur ki, nefy ve ispat bir arada bulunmazlar. Ancak bu bedihi kaideden önce nefy ve ispat kavramlarının anlamlarının bilnmesi gerekir. Nefy ve ispatın anlamları bilindikten sonra acaba aklın "nefyin manası onun ispatın içine sirayet etmiş olması ya da cihet ve mekân bakımından ondan mübayin olmasıdır" şeklinde bir hüküm ortaya koyması mümkün müdür? Akıl için böyle bir hüküm vermek mümkün olmadığına göre biri diğerine

sirayet etmemiş veya mekân ve cihet bakımından da ondan mübayin olmayan iki şeyin varlığının tasavvuru aklen caizdir.

Son olarak aklımız mahiyetlerin varlığına işaret eder. Bununla beraber zarurî olarak biliriz ki, mahiyetlerin ne yer edinmesi ne de yönlerinin olması söz konusudur. Örneğin bir olarak, iki olarak isimlendirilen keza diğer adlarla (üç, dört, beş, vs.) isimlendirilen sayıların mahiyetleri aklın idrak ettiği haller olup aklın "bir" sayısının mahiyetine de aynı şekilde "bir" hükmünü koyması mümkün değildir. Akıl bu mahiyetleri taakkül eder ancak onlarla beraber miktar, şekil, mekân ve yer edinmeyi dikkate almaz. Razî'den derleyerek aktardığımız tüm bu vecihlerden anlaşılan odur ki, akıl mekân, cihet, şekil ve miktarı dikkate alınmayan bir makulun tasavvurunu uzak görmez. Bundan dolayı da böyle bir mevcudun varlığının mümteni' olduğu bilgisi bedihi bilgilerden değildir. [686]

Razî, Hanbelîlerin ve Kerramiyye'nin Allah Teâlâ'ya mekân ve cihet izafe etmek için kullandıkları mukaddimelerin geçersizliğini aklî delillerle ispat ettikten sonra Allah Teâlâ'nın mekân ve cihetten tenzih edilmesinin zorunlu olduğu düşüncesini taşır. Tenzih akidesine çok büyük önem veren Razî, kelam alanında yazdığı kitaplarında Allah'ın mekândan ve cihetten münezzeh olduğunu kat'î olarak ispatlamak için hem aklî hem de naklî delilleri kullanır. Biz de Razî'nin bu konuya verdiği ehemmiyeti göz önünde bulundurarak ve de metoduna bağlı kalarak delillerinin bir kısmını burada zikretmenin daha uygun olacağı kanaatini taşıyoruz.

Birinci Delil: Allah Teâlâ, bir mekânda mütehayyiz olsaydı diğer mütehayyizlere mahiyetin tamamı bakımından benzer olurdu ki, bu imkânsızdır. Öyleyse O'nun bir mekâna yerleşmiş olması da mümteni'dir.[687] Diğer yandan Allah'ın mütehayyiz cisimlere benzemesi ya O'nun hadis olması ya da cisimlerim kadim olması şeklinde olmasını gerekirir ki, bu muhaldir.[688]

---

[686] Razî, **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.152-155.
[687] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.2, s.18; **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.35.
[688] Razî, **el-Muhassal**…, s.155.

Allah Teâlâ, bir mekânda mütehayyiz olsaydı, bütün mahiyetiyle diğer mütehayyiz şeylerin benzeri olurdu. Bütün mahiyetiyle diğer mütehayyiz şeylerin benzeri olmasının gerekli olmasının sebebi şudur ki, Allah Tela bir mekânda mütehayyiz olduğu takdirde mahiyet-i mahsusası itibariyle ya diğer mütehayyiz cisimlerden farklı olurdu ya da olmazdı. Birinci şık batıldır. Bundan dolayı ikinci şık kesinlik kazanır ki, o da 'şayet Allah mütehayyiz olsaydı diğer mütehayyizlerin misli ve benzeri olurdu' şeklindedir. Birinci şıkkın batıl olduğunun ispatı da şudur ki, şayet Allah Teâlâ, mütehayyiz olma yönünden diğer mütehayyiz cisimlere benzeyip kendisine has mahiyetiyle onlardan farklı olursa onlara benzeyen ve benzemeyen yönleri ayrı şeyler olur. Yani genel vasfı olan mütehayyiz olması özel zatının hususiyetinden ayrı olur. Bu durumda ya zatın kendisi mütehayyiz olur ve sözü edilen hususiyet bu zatın bir sıfatı olur ya da mütehayyiz olma sıfat olur, zat da bu hususiyet olur. Birinci kısım maksudun (kast edilen mananın) hâsıl olmasını gerektirir. Çünkü mücerred anlamda mütehayyiz olma zat olduğu zaman- mücerred anlamda mütehayyiz olma zat ile diğer mütehayyizlerle müşterek bir durumun olduğu sabit olduğundan dolayı- Allah Teâlâ mütehayyiz olduğu takdirde O'nun zatı diğer mütehayizlerle benzer olmuş olur. İkinci kısımda ise zat, sözü edilen hususiyet, mütehayyiz olma da sıfattır ki, bu muhaldir. Çünkü mütehayyiz olmaktan kat-ı nazar edilen bu hususiyet -ki o da zattır- ya mekânla bir ihtisası vardır (mekânla ilişkilidir) ya da bir ihtisası yoktur. Birincisi yine muhaldir. Çünkü bağımsız olarak bir mekân ve cihette hâsıl olan şey mütehayyiz olur. Tahayyüzden beri olduğunu farzettiğimiz bu hususiyet bir mekânda hâsıl olursa, bu durumda beri olan bu şey yine mütehayyiz olmuş olur ki, bu muhaldir. İkinci şıkta ise bu hususiyet mekân ve cihet bakımından bir şeyle ilişkili değildir. Ancak burada mütehayyiz olmanın hususiyetle kaim olan bir sıfat olması mümkün değildir. Çünkü bu hususiyet mekân ve cihet bakımından herhangi bir şeyle ilişkili değildir. Mütehayyiz olma ise ancak cihetlerde meydana gelen bir durumdur. Cihetlerde hâsıl olması gereken bir şey, cihette husûlü mümteni' olan şeyde hâsıl olması mümkün değildir. Yani, mütehayyiz olma durumu mekânda olması mümteni' olan bir şeyde hâsıl olmaz. Mütehayyiz olma bir şeyin sıfatı olmayınca da zatın kendisi olur. O zaman da mütehayyiz olma yönünden biribirine eşit olan şeylerin, zatın tamamında da eşit olmaları gereklidir. Bu açıklamalardan sonra mütehayyiz olanların hepsinin mahiyetin tamamında müsavi olmaları gerektiği

sabit olmaktadır.[689]

Razî, Allah Teâlâ'nın zatının mahiyetin tamamında, mütehayyiz cisimlerin zatıyla müsavi olmasının imkânsız olmasını da birkaç vecihle izah eder. Bu vecihlerden:

Birincisi, mahiyetin tamamında birbirine benzeyen şeylerin bütün levazımlarda (sıfatlarda) da müsavi olmalarının gerekliliğidir. Bu duruma göre aralarında benzerliğin olması hasebiyle Allah Teâlânın kadim olması sebebiyle diğer cisimlerin de kadim olması veya bu cisimlerin hadis olması sebebiyle Allah Teâlâ'nın da hadis olması gerekir ki, bu, muhaldir.

İkincisi, birbirine benzeyen iki şeyin lazımların (sıfatların) tamamında müsavi olmaları gerekir. Bu durumda diğer cisimlerin ilim, kudret ve hayat gibi sıfatlardan halî (arınmış) olmasının caiz olması, Allah Teâlâ hakkında da bunun caiz olmasını gerektirir. Bu durumda O'nun zatının hayatla, ilimle, kudretle muttasıf olması caizattan olur ve O'nun bu sıfatlarla vasıflanması ancak bir mucidin icadı ve bir muhassısın tahsisiyle mümkün olur. Cisim olan veya cisme benzeyen şeylerin bu şekilde bir mucide muhtaç olmaları Allah Teâlânın cisim olmasının veya cisme benzemesinin mümteni' olmasını gerektirir.

Üçüncüsü, Allah Teâlâ'nın zatı mütehayyiz olan diğer şeylerin zatlarına benzeseydi O'nun da tıpkı bu mütehayyizler gibi bazen sakin bazen hareketli halde olması lazım gelirdi. Bu durumda zatı hareket ve sükûna elverişli olurdu. Böylesi bir hal ise muhdes olanlar için geçerlidir.[690]

İkinci Delil: Allah Teâlâ, mütehayyiz olsaydı mütenahi (sonlu, sınırlı) olurdu. Hâlbuki mütenahi olan bir şey mümkün varlıktır. Mümkün olan şey de mühdestir. Buna göre Allah mütehayyiz olsaydı mühdes olurdu ki, bu da muhaldir. Bu delilin ispatı şu şekildedir: Mütehayyiz olan bir şey belli bir miktara sahiptir. Bir

---

[689] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.2, s.18-19.
[690] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.35-36; **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.2, s.18-20.

miktara sahip olan şey ise artma ve eksilme kabul eder. Böyle olan bir şey de mütenahidir. Öyleyse mütehayyiz olan her şeyin mütenahi olması gereklidir.[691]

Üçüncü Delil: Allah Teâlâ bir mekân veya cihette olsaydı, o mekân veya cihete muhtaç olurdu. Bu muhal olduğu için ona yol açan ihtimal de muhaldir.

Razî, burada mekân ve cihetin mevcut olduğunun ispat edilmesi gerektiği düşüncesinden hareketle onların gerçekte var olduğunu ortaya koyan birkaç delil zikretmiştir ki, bu deliller de şunlardır:

1- Üst mekânlar hakikat ve mahiyet bakımından alt mekânlardan farklıdırlar. Bundan dolayı Allah için mekân kabul edenler O'nun üst cihette olmasının vacip; alt, sağ ve sol cihetlerde olmasının ise mümteni' olduğunu söylerler. Bu cihetler hakikat ve mahiyette biribirinden farklı olmasaydı Allah'ın üst cihette olmasının vacip, diğer cihetlerde ise olmasının mümteni' olduğunu söylemenin bir anlamı kalmazdı. Mekân ve cihetlerin hakikat ve mahiyette farklı oldukları böylece sabit olunca onların mevcut olmaları da vacip olmaktadır. Çünkü mutlak âdemin (olmayan bir şeyin) hakikat ve mahiyette farklı şeyler olması mümkün değildir.

2- Cihetler kendilerine yapılan işaretler sebebiyle farklıdırlar. Çünkü üst cihete, alt cihetten farklı bir şekilde işaret edilir. Halbuki hissi işaretlerle mutlak adem ve yokluğu birbirinden ayırt etmek mümkün değildir.

3- Cevher bir mekândan başka bir mekâna intikal ettiği zaman terk edilen yer ile intikal edilen yer kesinlikle birbirinden farklıdır.

Razî, zikrettiği bu üç delille mekân ve cihetin mevcut olduğunu ve bu mekân ve cihetin, kendisine temekkün ve istikra eden şeyden de müstağni olduğunu belirterek aslında Allah Teâlâ'yı mekân ve cihetten tenzih etmeyi amaçlamaktadır. Zira mekân ve cihet kendisine yerleşene ihtiyacı yok iken, mekân ve cihetle ilişkili olan şey onlara muhtaçtır. Çünkü bir mekânda husûlü münkün olan bir şeyin mekânla ilişkisi olmadan hâsıl olması aklen mümkün değildir. Dolayısıyla Allah

[691] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.35-37.

Teâlâ'nın bir mekânda ve cihette olması durumunda onlara muhtaç olacağı kesinlik kazanacaktır ki, bu mümkün değildir.[692]

Dördüncü Delil: Bir mekân veya cihetle ilişkili olan her şey bölünmüştür. Bölünmüş olan da vacib-li-zatihi olamaz. Allah Teâlâ'nın vacibu'l-vücud li-zatihi olduğu sabit olduğuna göre O'nun mekândan, cihetten ve yer edinmekten münezzeh olması vacip olmaktadır.[693]

Razî, Allah Teâlâ'nın parmakla işaret edilebilecek şekilde bu mekân veya şu cihette olmadığını savunur. Çünkü böyle olması halinde ya bölünebilir ya da bölünemez. Bölünebilir olsa mürekkeb olur. Bölünemez olsa küçüklük ve hakirlikte parçalanmayan cüz gibi olur. Bu ise akıl sahiplerinin ittifakıyla batıldır. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın parmakla işaret edilebilir olması bu iki batıl sonucu doğurmaktadır. Bu sebeple O'nun bir mekân veya cihette olmasının batıl olduğunu kabul etmek gerekli olmaktadır.

"Allah Teâlâ birdir, telif ve terkibten münezehtir. Böyle olmakla birlikte büyüktür. Büyük olanın ise mürekkeb ve bölünebilen olması gereklidir" demek neden caiz olmasın? Büyük olanın bölünebilir olması görünen şeylerde mümkündür. Ancak gaib olanda da bu durumun gerekli olduğunu nerden çıkarıyorusunuz? Çünkü aralarında bir birleştirici bulunmadıkça gaib olanı şahide kıyas etmek geçersiz bir durumdur."

"İkinci olarak küçüklük ve hakirliği gerektirse dahi Allah Teâlâ'nın bölünmez olması neden caiz olmasın? Çünkü kendisine hiç işaret edilemeyen ve hissedilmesi mümkün olmayan bir şey yok hükmündedir. Yokluk hali ise küçülme halinden daha hakirdir. Buna rağmen bu hal caiz ise niçin dediğimiz hal caiz olmasın?" şeklindeki itirazları değerlendiren Razî, bu itirazların geçersiz olduğunu da açıklamaya çalışmıştır.

Razî'ye göre birinci sorunun cevabı şudur ki, Allah Teâlâ büyük olursa O'nun

---

[692] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.44-45.
[693] Razî, **el-Mesailu'l-Hamsun Fi Usuli'd-Din**, s.36.

bölünebilir olması kaçınılmaz olacaktır. Bu hüküm gaibi şahide kıyas etmek türünden değil, burhan-ı kat'inin bir sonucudur. Çünkü bölünemeyen bir noktaya işaret ettiğimiz zaman ya onun üstünde başka bir şey vardır veya yoktur. Eğer onun üstünde bir şey varsa o, işaret edilen noktadan ayrı bir şeydir. Çünkü bu ikisinin aynı şey olduğunu söylemek caiz olsa o zaman 'bu cüz şu cüzün aynısıdır' demek de caiz olur. Bu da bizi koca bir dağın tek bir şey olduğunu ve bölünmez bir parçadan oluştuğunu söylemeyi caiz görmeye kadar götürür ki, bunu caiz görmek bedihiyyat hakkında şüphe etmek demektir. İşaret edilen noktanın üstünde, sağında, solunda ve altında bir şey yoksa o zaman bu nokta bölünemeyen bir nokta ve parçalanmayan bir cüz olur. Bu ise akıl sahiplerinin ittifakıyla batıldır. Dolayısıyla bu konuda yürütülen hüküm gaibi şahide kıyas etmek değil, nefy ve ispat arasında dönen bir taksimin sonucudur.

İkinci soruya gelince, Razî'nin bu soruya cevabı da şöyledir: "O'nun bu halde hakir sayılması ancak mekân ve miktarla irtibatı bulunduğu takdirde lazım gelir. Çünkü ancak o zaman, onu mekân ve miktarla ölçerek 'şu kadar küçüktür' demek mümkün olur. Fakat mekân ve miktardan münezzeh olduğu zaman kendisiyle diğer şeyler arasında kıyaslama yapmak ve hakir veya küçük olduğunu söylemek mümkün olmaz ve onu bu aşağılayıcı vasıflarla sıfatlandırmak gerekmez."[694]

Beşinci Delil: Allah Teâlâ mütehayyiz olsaydı cüzlerden mürekkeb olurdu. Çünkü hiçbir akıl sahibi onun tek cevher küçüklüğünde olduğunu söylemeyez. Cüzlerden mürekkeb olunca da ilim, kudret ve hayatla vasıflı olan ya bu cüzlerden bir tanesidir ya da cüzlerin toplamıdır. Birinci durumda âlemin ilahı cüz olur ve bir cüzün küçüklük ve hakirliğini taşır. Hâlbuki bunun mümkün olmadığını daha önce belirtmiştik. İkinci durumda ise cüzlerin toplamıyla kaim olan şey ya tek bir ilim ve tek bir kudrettir ya da her bir cüz için ayrı bir ilim ve ayrı bir kudret mevcuttur. Birinci şık muhaldir. Çünkü bu durum bir tek sıfatın birçok mahalle kaim olmasını geretirir. İkinci şıkta ise cüzlerden her birisinin kendi başına kadim bir ilah olması

---

[694] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.2, s.24 vd; **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.43-44.

lazım gelir. Bu durum ilahların çokluğunu gerektirdiğinden muhaldir.[695]

Altıncı Delil: Eğer Allah Teâlâ, bir mekânda yer edinmişse ya tüm taraflardan sonsuzdur ya bazı taraflardan sonsuz bazı taraflardan sonludur ya da tüm taraflardan sonludur ki, her üç seçenek de batıldır. Üç seçeneğin de batıl olmasıyla Allah'ın bir cihette olduğuna dair söz de batıl olur. Birinci seçeneğe göre Allah'ın varlığının eşyayla, kötü ve çirkin şeylerle karışık olması gerekir ki, Allah Teâlâ bundan münezzehtir. Yine bu seçeneğe göre iki mütehayyizin biribirinin içine girmesi de söz konusu olmaktadır. Bu durum caiz olduğunda iki cismin de birbirinin içine girmesi neden caiz olmasın? İkinci seçeneğe göre Allah'ın sonlu olması durumunda üst cihette bulunan boşluğun altında olması gerekir. Bu ise batıldır. Bazı yönlerden sonlu bazı yönlerden sonsuz olduğunu bildiren son seçeneğe göre sonlu olduğu yön, ya mahiyeti bakımından sonsuz olduğu yöne müsavidir, ya da değildir. Eğer her iki yön birbirine müsavi olursa ikisi de sonlu demektir. Çünkü mahiyette birbirine eşit olan iki şeyin hükümleri de eşittir. Eğer iki yön biribirine müsavi değilse bu durumda Allah Teâlâ'nın zatının cüzlerden mürekkeb olması gerekir. Çünkü bu hal üzerinde olan her şey için ayrılma, yok olma ve bileşik olma caizdir. Ayrılma, yok olma ve bileşik olmanın kendisine caiz olduğu her şey hadis ve mahlûk olduğuna göre Allah Teâlâ'nın mekândan, cihetten ve boşluktan münezzeh olduğu ortaya çıkmaktadır.[696]

Yedinci Delil: Allah Teâlâ bir mekânda mütehayyiz olsaydı başkasına muhtaç olurdu ki, bu muhaldir. Öyleyse O'nun mütehayyiz olması da muhaldir. Mütehayyiz olanın başkasına ihtiyaç duyması şundandır: Allah Teâlâ mütehayyiz olsaydı mütehayyiz olma mefhumu bakımından diğerleriyle müsavi, taayyün ve şahsiyette onlara muhalif olurdu. Taayyünla diğer mütehayyızlardan ayrılmak hâsıl olduktan sonra ya bu imtiyaz/ayrılık hakikaten meydana gelir ki, bu takdire göre mütehayyiz cins, altında nev'/türler, onların birincisi de vacibu'l-vücud olur. Ya da bu imtiyaz hakikaten meydana gelmez. Bu durumda da mütehayyiz nev', altında

---

[695] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.39.
[696] Razî, **el-Mesailu'l-Hamsun Fi Usuli'd-Din**, s.36-37; **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.2, s.27.

şahıslar ve o şahıslardan birisi de vacibu'l-vücud olur. Bu açıklamaya göre birinci şık batıldır. Çünkü bu durumda Allah Teâlâ'nın zatı bir cins ve bir fasıldan mürekkeb olur, mürekkeb olan ise cüzlerine muhtaçtır ve cüzleri onun gayrıdır. Hal böyle olunca eğer vacibu'l-vücud mütehayyiz olsaydı gayrine muhtaç olurdu. İkinci şık da batıldır. Çünkü bu takdirde O'nun taayyünü, nev'iyyetin mahiyeti üzerine zaid olur. Onun için bu taayyüna mahiyetin kendisi olmayan bir gerektirici lazım gelir. Eğer mahiyet bunu gerektirseydi nev' bu fertte münhasır olurdu ki, durum böyle değildir. Bu sebeple taayyünü gerektirenin mahiyet ve onun levazımından ayrı bir şeyin olması kaçınılmazdır ve gayrına muhtaçtır. Böylece sabit olmaktadır ki, eğer Allah Teâlâ mütehayyiz olsaydı başkasına muhtaç olurdu ki, bu da muhaldir. Çünkü O, vacibu'l-vücud'dür ve vacibu'l-vücud li-zatihi vacibu'l-vücud li-gayrihi olamaz. Yani kendi zatından dolayı vacibu'l-vücud olan, başkası sebebiyle vacibu'l-vücud olmaz.[697]

Sekizinci Delil: Allah Teâlâ mekân ve cihetle ilişkisi olursa bu durumda O'nun ilişkili olduğu mekân ve cihet ya madum ya da mevcuttur. Eğer madum olursa bu mutlak olumsuzluktur ve bir şeyin mutlak olumsuzluk içinde olması muhaldir. Mevcut ise ya kadimdir ya da muhdes. Kadim olursa ya Allah Teâlâ'nın zatı ile kaim olur ya da olmaz. Allah Teâlâ'nın zatıyla kaim olduğu takdirde bu mekân ve cihet O'nun sıfatlarından bir sıfat olur ve bu konu tartışma konusu olmaktan çıkar. Çünkü bizler Zat-ı Bari'yle kaim olan kadim sıfatların varlığını kabul ederiz. Yok, eğer O'nun zatı ile kaim değil de (mekân ve cihet) kendileriyle kaim kadimler ise bu durumda Allah Teâlâ'nın dışında başka bir şeyin ezelî olduğunun ispatı gerekir ki, bu muhaldir. Muhdes olduğu takdirde Allah Teâlâ ezelde mevcut ve mahiyeti bakımından mekândan münezzeh iken, O'nun sonradan olan bir mekâna yerleşmesi mümkün değildir.[698]

Dokuzuncu Delil: Âlem, küre biçimindedir/yuvarlaktır. Eğer bir tarafın üstünde bulunsa diğer taraflara nisbetle orası en alt olacaktır. Eğer tüm tarafları

---

[697] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.38.
[698] Razî, **el-Mesailu'l-Hamsun Fi Usuli'd-Din**, s.39; **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.2, s.26.

kuşatıcı olursa bu, evrenin ilahının yeri kuşatan feleklerden bir felek olduğu anlamına gelir ki, hiçbir Müslüman bunu söylemez.[699] *"…Üstlerinde olan rablerinden korkarlar"*[700]*,"Rahman, arş'a istiva etti"*[701] ayetleri üst ciheti ispat etmektedir" denilirse Razî, buna da cevabın şöyle olacağını belirtir: Naklin zahirî Allah Teâlâ için cismiyeti ve ciheti hissettirirken kesin aklî deliller bunun imkânsızlığını bildirirler. Naklî ve aklî deliller çeliştiği zaman ikisinin de tasdik edilmesi caiz değildir. Çünkü nefy ve ispatı birlikte tasdik etmek imkânsızdır. Her ikisini birlikte tekzib etmek ya da naklî delilleri aklî delillere tercih etmek de aynı şekilde mümkün değildir. Çünkü naklî delillerin tashihi aklî delillerin sıhhatine dayanmaktadır. Kesin aklî delillerle yüce yaratıcının varlığı ve sıfatları, peygamberlerin doğruluğu ispat edilmediği takdirde naklî deliller ispat edilemez. Nakil aklın fer'idir. Naklin zahirini kabul etme adına aklî delilleri inkâr ettiğimiz zaman aslı fer' ile inkâr etmiş oluruz. Fer' olanı doğrulamak için asıl olanı iptal etmek, hem aslı hem de fer'i iptal etmek anlamına gelmektedir ki, bu da yanlıştır. O halde kesin aklî delillerin gereklerini ikrar etmek ve naklin zahirinî ya te'vil etmek ya da ilmini Allah'a havale etmekten başka çıkış yolu yoktur ve hak olan da budur.[702]

Razî, Allah Teâlâ'nın mekânla ilişkili olduğunu kabul edenlerin Hanbelîler ve Kerramiye olduklarını her fırsatta dile getirmiştir. Bununla birlikte ona göre Allah hakkında te'lif ve terkibi kabul eden Hanbelîler Kerramilere göre daha iyi durumdadırlar. Çünkü onlar hiç olmazsa Allah'ın cüz ve parçalardan mürekkeb olduğunu kabul etmişlerdir. Kerramîler ise Allah'ın hem parmakla işaret edilebilen olduğunu hem nihayetsiz olduğunu hem de bölünme kabul etmeyen bir olduğunu söylemişlerdir ki, tüm bu zıtlıkları bir araya getirmek aklın bedihî hükmüne aykırı olmaktadır.[703]

Allah Teâlâ'ya mekân izafe eden Kerramîler görüşlerini bir takım aklî delillerle ispatlamaya çalışmışlardır. Razî ise bu delilleri aklî şüpheler olarak kabul

---

[699] Razî, **Mealimu Usuli'd-Din**, s.44.
[700] Nahl, 16/50.
[701] Taha, 20/8.
[702] Razî, **el-Mesailu'l-Hamsun Fi Usuli'd-Din**, s.39-40; **Mealimu Usuli'd-Din**, s.44.
[703] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.44.

etmiş, bu şüphelerin neler olduğunu zikrettikten sonra her birine cevaplar vererek onların geçersiz olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Razî'nin sözünü ettiği o şüphelerden bazıları şu şekildedir:

Birinci Şüphe: Allah Teâlâ âlemi yarattığı zaman ya "zatının içinde yaratmıştır ya da zatının dışında yaratmıştır" denilir. "Kendi zatında yaratmıştır" şıkkı ittifakla batıldır. Çünkü bu durumda O'nun zatının pis şeylerle karışmış olması gereklidir. İkinci şıkka göre âlem Allah'ın zatının dışında ve ondan ayrıdır. Bu da Allah Teâlâ'nın mekân ve cihetle âlemden ayrı olduğu sonucuna götürür. Âlemin ne Allah'ın zatında ne onun dışında yaratıldığı sözü ise aklın kabul etmediği bir hükümdür.[704]

Razî, birinci şüpheyi filozofların benimsediği bir takım kavramlarla geçersiz kılma yoluna gitmiştir. Razî'nin belirttiğine göre filozofların çoğu ne cismanî âlemin içinde nede bir cihetle ondan ayrı olan mevcutların varlığını kabul edip ispat etmişlerdir. Onlar, akılları, feleklerin nefislerini, insan nefislerini ve heyulayı kabul etmişler, bu şeylerin mütehayyiz olmadıklarını, mütehayyizlerin içinde bulunmadıklarını ve âlemin içinde olmak ya da bir cihetle ondan ayrı olmak durumunda olmadıklarını söylemişlerdir. Razî'ye göre bu şüpheleri ortaya atanlar ilk olarak filozofların bu düşüncelerini iptal etmelidirler. Onlar, filozofların bu görüşlerini delille iptal etmedikçe şahitteki iki mevcuttan birinin ya diğerinin içinde veya bir cihetle onun dışında olduğunu iddia etmeleri sahih olmayacaktır.

Razî, ikinci delil olarak Mutezile'nin düşüncesini gösterir. Mutezile'nin çoğunluğu bir mahalde bulunmayan iradelerin, kerahetlerin (hoşnutsuzluk hislerinin) ve fenanın (yok olmanın) varlığını kabul etmiştir. Hâlbuki bu şeyler de âlemin içinde olmak veya bir cihetle ondan ayrı bulunmak hükmüne dâhil değildirler.

Razî'nin getirdiği üçüncü delil ise, izafelerin (arazların) mevcudiyetine dayanmaktadır. Razî, izafelerin ayanlarda mevcut olan arazlar olduğunu, bunların âlemin içinde olmalarının veya cihet bakımından ondan ayrı olmalarının mümteni'

---

[704] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.2, s.42.

olduğunu iddia eder. Şöyle ki, bir insanın başka bir insanın babası olması, o insanın zatından ayrı bir şeydir. Çünkü bir insanın zatının baba veya oğul olmasından ayrı olması mümkündür. Dolayısıyla malum olan şey (insanın zatı) malum olmayan (insanın baba veya oğul olması) şeyden farklıdır. Kaldı ki, babalık ve evlatlıktan tamamen uzak olan bir kişinin olması mümkündür ki, Hz. İsa bunun örneğidir. Çünkü O, ne bir kimsenin babası ne de bir babanın oğludur. Dolayısıyla oğul ya da baba olmak zattan ayrıdır. Razî'ye göre bu husus sabit olduktan sonra babalık vasfının bir babanın zatının içinde olması mümkün değildir. Çünkü böyle olduğu takdirde babalığın yarısının, babanın zatının yarısında veya üçte birisinin babanın zatının üçte birisinde olduğunu söylemenin caiz olması gerekir. Hâlbuki bu söz geçersiz bir sözdür. Bununla beraber babalık sıfatının mekân ve cihet bakımından babanın zatından ayrı olduğunu söylemek de muhaldir. Aksi takdirde babalık vasfının kendisiyle kaim ve babanın zatından ayrı bir cevher olması gerekli olur ki, bu da muhaldir. Razî zikredilen bu delillerden sonra bir şeyin içinde olmayan, mekân ve cihetle de ondan ayrı olmayan bir mevcudun varlığının böylece sabit olduğunu vurgulamaktadır.[705]

İkinci Şüphe: Kerramiyye, Allah Teâlâ'nın bir cihette olduğunu ispat etmek için şöyle demiştir. " Allah'ın ahirette görülmesinin (rü'yetinin) caiz olduğu sabittir. Rü'yet ise gören kimsenin görülen şeye yönelmesini veya onun karşısında olmasıyla gerçekleşir. Bu da Allah Teâlâ'nın bir cihette olmasını gerektirir."

Razî, Kerramîlerin bu şüphesine cevap olarak, "ashabımız" dediği Eş'arî veya Ehl-i Sünnet âlimlerinin onlara karşı kullandığı delili verir. Razî'nin aktardığı bilgilere göre bu âlimler böylesi bir muhakemeyi (akıl yürütmeyi) doğru bulmamışlar, bu konuda Kerramiye'yi eleştirip onların delillerinin kat'i olarak bedihî delil değerini taşımadığını belirtmişlerdir. Bu âlimler her görülen şeyin bir cihette olmasının gerekliliğini kabul etmekle birlikte böylesi bir durumun ancak şahitte (görünür âlemde) olabileceğini, şahitte böyle olan bu durumun gaibte de olmasının vacip olamayacağını beyan etmişlerdir. Onlara göre Kerramiyye'nin sözünü ettiği

[705] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.56-67.

mükaddime ya bedihî ya da istidlalî türdendir. Eğer bedihî ise Allah'ın bir cihette oluğunu ispatlamak için delile ihtiyaç yoktur ve görünür âlemde keni kendine kaim olan her şeyin cihetle ilişkisi vardır. Hal böyle olduğu takdirde "Allah Teâlâ'nın kendi nefsiyle kaim olduğu sabit olduğundan O'nun da bir cihette olduğuna hükmetmek kesin olarak vacip olur" demek yeterlidir. Çünkü şahit için sabit olan her hükmün gaib için de aynı şekilde sabit olduğuna dair zarurî bilgi mevcuttur. Allah'ın bir cihette olduğunu ispat için bunu söylemek yeterli ise O'nun görülmesinin sabit olması aynı zamanda bir cihette olduğunun ispatı için de yeterlidir. Bu şekilde olunca da bundan sonra görülebilen her şeyin bir cihette olduğunu ispat etmeye kalkışmak faydasız bir açıklamadan ibaret olacaktır. Ancak her görülen şeyin bir cihette olduğuna dair hükmün bedihî değil de istidlalî olduğu kabul edildiğinde o zaman Kerramiyye, bu bilginin gerçekten bedihî bir bilgi olduğuna dair delil getirmediği sürece bu mükaddime yakin ifade eden bir delil hükmünü almayacaktır.[706]

Üçüncü şüphe: Bu şüphenin sahipleri dua ederken ellerin semaya açılmasına tutunmuşlar ve şöyle demişlerdir: "İslamın dışındaki dinlerin mensupları da dua ederken ellerini yukarıya doğru açarlar. Bu da tüm insanların akıllarında ilahın üst cihette olduğu hususunun yerleşmiş olduğunu göstermektedir."

Razî, bu şüpheye cevap olarak da Allah Teâlâ'yı ta'zim etmek için mahlûkatın alınlarını yere koymalarını delil olarak gösterir. Şöyle ki, Allah'ı tazim etmek için kulların alınlarını yere koymaları nasıl ki, Allah'ın yerde olduğunu göstermiyorsa, Kerramiyye'nin zikrettiği ellerin semaya kaldırılması hususu da O'nun semada olduğuna delalet etmez. Razî, burada insanların dua ederken ellerini semaya kaldırmasını Allah'ın semada olduğuna dair inanışlarından dolayı değil, başka sebeplerden dolayı olduğunu söyler. Razî'nin zikrettiği bu sebepler, ışığın yansımasının yukarıdan aşağıya olması, havanın yukarıdan aşağıya doğru olması ve meleklerin Allah'ın emirlerini icra etmek için yukarıdan aşağıya doğru inişleri[707] şeklinde olup kanaatimizce bu sebeplerin hiçbirisi ellerin semaya kaldılırmasının gerçek sebebi değildir. Bize göre dua edilirken ellerin semaya doğru açılması

[706] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.62-63.
[707] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.62-64.

gerçekte Allah'ın semada olduğuna dair bir delil değil, isteme şekliyle ilgili olan bir durumdur. Çünkü insanlar herhangi bir kimseden bir şeyi ellerini kullanarak istedikleri zaman ellerini o kimseye doğru açarak talep eder ki, bu hal istemeyle alakalı olan bir durumdur, yoksa kendisinden istenilenin gökte olduğuna delalet eden bir delil hükmünde değildir.

2.1.8. Allah'ın Başka Şeylere Hulûl Etmekten Münezzeh Oluşu

Hulûl, yerleşmek demektir. Sukûn ise varlığın bir mekânın içinde olmasıdır. Bundan dolayı sükûn ile hulûl mana bakımından eşittir. Nitekim insanların yerleştikleri yere hulûl kelimesinden türeyen "mahalle" tabirinin verilmesi de bu sebepledir.[708]

Razî *el-Erbain*'de hulûl kavramının anlamını zihinlere iyice yerleştirmek adına ilk olarak âlemin hakikatinden başlar. "Âlem, Allah Teâlâ dışında her mevcuttur" der ve mevcudu ikiye ayırır. Birincisi, yok olmaya kabil olmayan varlık. İkincisi ise yok olmaya kabil olan varlık. Yok olmaya kabil olmayan varlığı vacib li-zatihi olarak isimlendirir ki, o da Allah Teâlâ'dır. Yok olmaya kabil olan varlık da mümkün li-zatihidir. Mümkün li-zatihi ise üç kısma ayrılır. 1-Mütehayyiz, 2-Mütehayyiz içindeki hal, 3-Ne mütehayyiz olan ne de mütehayyiz içindeki hal olan.[709]

Mütehayyizden kasıt hissî işaretle kendisine burada ya da orada diye işaret edilmesinin mümkün olduğu şeydir. Mütehayyiz de ya bölünmeye (taksime) kabildir ya da değildir. Bölünmeye kabil olan mütehayyiz cisim olarak isimlendirilir. Buna göre cisim iki veya daha fazla cüzden müellef olan şeydir. Bölünmeye elverişli olmayan mütehayyize gelince, ona da cevher-i ferd adı verilir ki, âlimler gerçekte var

---

[708] Ruğaym Semih, **Mevsuatu Mustalahati İlmi'l-Kelam**, Mektebetu Lübnan, Lübnan, 1998, c.1, s.503.
[709] Razî, **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.19.

olup olmadığı noktasında ihtilafa düşmüşlerdir.[710]

Razî, "mümkün varlığın ikinci kısmı mütehayyize yerleşen (hal olan) şeydir." dedikten sonra "hulûl"ün tefsirini yapar. Ona göre hulûl şöyle bir durumdur ki, birbirleriyle ilişkili olan iki şeyden birine yapılan işaret diğerine yapılan işaretin gayrısı olabilir. Testinin içindeki su buna örnek gösterilebilir. Şöyleki, su testinin içinde olmasına ve testi ile su biribirleriyle temas halinde olmasına rağmen suyun kendisi testinin kendisinden ayrıdır. Bazen de o iki şeyden birine yapılan işaret tahkikî veya takdirî olarak diğerine yapılan işaret olur. "Renk"in renkli bir şeydeki varlığı gibi. Çünkü rengin kendisinin, renkli olan bir şeyden farklı olan bir zatı yoktur. Dolayısıyla renge yapılan işaret renkliye yapılan işaretin ta kendisidir. Bunlar bilindikten sonra Razî der ki, "iki şeyden biri diğeriyle ilişkili ise, onlardan biri var olmasında diğerine muhtaç olur ve diğeri de (kendisine muhtaç olunan) varlığında ona muhtaç olmuyorsa bu durumda muhtaç olan "hal" muhtaç olmayan da "mahal" olur."[711] Razî burada hal olan (yerleşen) her şeyin yerleştiği mekâna muhtaç olduğunu açıklamakla aslında Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmadığını ve bir mekâna da hulûl etmediğini ispatlamaya çalışmaktadır.

Yukarıda zikrettiğimiz mümkünün üçüncü kısmı olan ne mütehayyiz ne de mütehayyizle kaim olan şeye gelince, Razî felefecilerin böyle bir varlığın mevcudiyetini kabul etiğini ancak kelamcıların cumhurunun ise inkâr ettiğini söyler. Kelamcıların bu konudaki en kuvvetli delili şudur ki, Allah Teâlâ'nın dışında bu sıfatlara haiz olan bir mevcud var olsaydı yani bu mevcud ne mütehayyiz olsaydı ne de mütehayyizle kaim olsaydı bu takdirde Allah'ın zatıyla müsavi olurdu. Ne mütahayyiz ne de mütahiyyizle kaim olma sıfatlarıyla Allah Teâlâ'ya müsavilik hâsıl olduğunda bu durum mahiyetin tamamında da hâsıl olur. Mahiyetin tamamında müsavilik hâsıl olursa bu durumda ya vacib, mümkün olur ya da mümkün, vacib olur ki, her ikisi de muhaldir.[712]

*Şerhu Uyuni'l-Hikme'*de de aynı şekilde hulûlun tefsirini yapan Razî, bir

[710] Razî, **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.20.
[711] Razî, **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.20.
[712] Razî, **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.22.

şeyin diğer bir şey içindeki varlığının anlamının her ikisinin de hakikatinin birbirlerinin içine sirayet edip yayıldığını, bu bakımdan birine yapılan işaretin gerek hakikî gerekse takdirî olarak diğerine de yapıldığını belirtir. Elbisenin içindeki beyazlık bunun için en güzel bir örnektir. Çünkü burada beyazın zatı cisim olan elbisenin zatına sirayet etmiştir. Bu durumda cisme (elbiseye) yapılan işaret beyaza yapılan işaretin aynısıdır. Durumun her zaman böyle olmadığını, bazen iki şeyden her birinin zatının diğerinden farklı olduğunu ve bu durumun kendisine yapılan işaretle de ortaya çıktığını belirtir. Buna da testideki suyu örnek olarak veren Razî, gerçek anlamda hulûlun birinci kısımda gerçekleştiğini söyler. Çünkü yukarıda bahsi geçen iki şeyden biri ya vücutta kendisine tabi olunan (matbu') olur, diğeri de ona tabi olur ya da böyle bir durum söz konusu olmaz, her biri birbirinden bağımsız olur. Eğer birincisi olursa tabi olan sıfat, araz ve hal olur. Matbu olan da zat, cevher ve mahal olur. İki şeyden her biri birbirinden bağımsız olması durumunda iki zattaki hal gibi olur ve onlardan her biri kendi nefsiyle kaim olur.[713]

Razî'ye göre Allah Teâlâ ne zat ne de sıfat bakımından hiçbir şeye hulûl etmez. Çünkü bir şeye hulûl ettiği takdirde bu hulûl ya zorunlu ya da caizdir ki, her iki kısım da batıldır. Şöyle ki, O'nun bir şeye hulûl etmesi zorunluluk (vücubiyet) bakımından olduğu takdirde zatının bu "mahal"e muhtaç olması gerekir. Başkasına muhtaç olan ise mümkün li-zatihi olur. Bu da vacib li-zatihinin mümkün li-zatihi olmasını gerektirir ki, bu bir çelişkidir.[714] İkinci olarak, Allah Teâlâ zorunlu olarak bir yere (mahale) yerleştiğinde zatının kıdeminden dolayı bu mahalin de kadim olması ya da mahalin hudûsundan dolayı zatının da hadis olması gerekir ki, bu da muhaldir.[715] Çünkü Allah'tan gayrı olan şeyler ya cisim ya da arazdır. Cisim ve araz hadis olduğuna göre O'nun zorunlu bir şekilde cisim ya da arazlara hulûlü ya O'nun da hudûsuna ya da cisim ve arazların da kıdemine götürür. Hâlbuki her iki durum da Allah için batıldır.[716]

Allah Teâlâ'nın bir yere hulûl etmesinin caiz olduğu kısım da batıldır. Çünkü

[713] Razî, **Şerhu Uyuni'l-Hikme**, c.3, s.10.
[714] Razî, **el-Muhassal**…, s.156; **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.2, s.68.
[715] Razî, **el-Mesailu'l-Hamsun Fi Usuli'd-Din**, s.40.
[716] Razî, **el-Muhassal**…, s.156.

bir şeye hulûl edenin hulûl ettiği o şeye muhtaç olması gerekir. Bir şeye yerleşmeyen de o şeyden müstağni olur. Bir şey hakkında "Bir mahale girmemesi caiz olmakla beraber mahale yerleşir' dediğimizde mana 'bir şeyden müstağni olanın ona muhtaç olması caizdir" şekline dönüşmesi söz konusu olur ki, bu da muhaldir. Çünkü bir şeyden müstağni olanın ona muhtaç olmaya dönüşmesi mümkün değildir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın ne zorunlu ne de caiz olarak bir yere yerleşmesi mümkün değildir ve Allah hakkında hulûl batıldır.[717]

Razî Allah için hulûl'ün imkânsızlığı meselesinde her ne kadar yukarıda vermiş olduğumuz bilgileri delil olarak kabul edip zikretse de gerek *el-Muhassal'*da gerekse *el-Metalib'*de bu delillere karşı öne sürülecek itirazların olabileceğini belirtir. Razî özetle şöyle der: " Bir yere girmesi gerekli olmayınca o yerden müstağni olur. Bir yerden müstağni olanın da bir yere girmesi mümkün değildir" delili bizim için zayıftır. Zira bir yere girmesinin zorunlu oluşu niçin doğru olmasın? Denilebilir. "Eğer zorunlu olsaydı o yere muhtaç olurdu" cevabını da kabul etmiyoruz. Çünkü Yüce Allah'ın zatının kendisine o yere girecek bir nitelik gerektirdiğini söylemek niçin caiz olmasın? Kaldı ki, o sıfatı gerektirmiş olmasından ötürü ona muhtaç olması da gerekmez. Allah'ın âlim ve kadir olarak vasıflanmasının gerektiği görülmüyor mu? Oysa bu niteliklerden hiçbirine muhtaç olması gerekmez. Burada da durum böyledir."[718]

İkinci olarak Razî, yine hulûl ile alakalı olarak söylenilen "O'nun gayrının ya cisim ya da araz olduğu" sözünü de kabul etmediğini, bu konuda kesin bir delilin ortaya konulamadığını belirtir. Razî, Allah Teâlâ'nın kendisi için bir akıl veya bir nefis gerektirip, sonra da zatının o yere girmesini gerektirmiş olduğunu söylemenin neden doğru kabul edilmediğini sorar. Razî, bu problematiğin çözümünü yine hulûlün anlamlarından hareketle çözmeye çalışır. Ona göre hulûl kelimesi iki anlama gelir.[719] Birincisi, arazın tabii olarak kendisi için hâsıl olan mekânda meydana

---

[717] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.2, s.68.
[718] Razî, **el-Muhassal**…, s.156.
[719] Razî tefsirinde Hıristiyan âlimlerinin hulûlu şu üç şekilde tefsir ettiklerini söyler:
1) Gül suyunun gülde; yağın, susamda; ateşin (yanmanın) kömürde bulunuşu gibi, "hulûl", bir şeyin başka bir şeyde olması demektir. Bu tarif yanlıştır. Çünkü bu ancak Allah Teâlâ'nın cisim olması halinde söz konusu olabilir. Hâlbuki Hıristiyanlar, Allah'ın cisim olmadığı konusunda bizimle aynı inançtadırlar.
2) Hulûl tıpkı cisimlerdeki rengin o cisimde bulunuşu gibi, birşeyde bulunmasıdır. Bu da Allah için değil, ancak cisimler hakkında düşünülebilir.
3) Hulûl, bir şeyin tıpkı zatlara nisbet edilen sıfatların o zatlarda bulunması gibi, bir şeyde

gelmesidir ki, cisimlerdeki renk buna örnektir. Bu anlamı itibariyle hulûl cihetlerde ve mekânlarda olan eşyalar için makul olabilir. Allah Teâlâ mekân ve cihetten münezzeh olunca bu anlam O'nun için geçersiz olur. İkincisi ise, sıfatın mavsufa ihtiyacıdır. Tıpkı ilim ve kudretin âlim ve kadirde yerleşmesi gibi. Allah Teâlâ, zatı itibarıyle vacibu'l-vücud olduğu ve başkasına muhtaç olması mümteni' olduğu için hulûlün bu anlamı da onun için müstehildir.[720]

Son olarak Razî, Allah Teâlâ için hulûlü caiz görmenin mahzurlu olduğunu şu sözleriyle ortaya koymaya çalışmıştır: "Allah'ın zatına hulûlü caiz gördüğünüz takdirde acaba Allah; bite, karıncaya veya sineğe hulûl etmiş midir? Diye şüphe içinde olmanız lazımdır. Onun bu hasis (hakir kabul edilen) varlıklara hulûl etmesi batıl olduğuna göre hulûl hakkındaki söz de batıl olur."[721]

2.1.9. Allah İçin İttihadın İmkânsızlığı

İttihad iki şeyin, zatın karışması ve bir tek şey olacak şekilde birbirleriyle birleşmesidir.[722] İki ya da ikiden daha fazla şeylerin ziyadesiz ve noksansız olarak tek bir şeye dönüşmesidir.[723]

Hulûl ve İttihad düşüncesinin kökeni eski Yunan filozoflarına kadar dayanır. Yunan filozoflarından Parmenides var olanın hiçbir zaman değişmeyip aynı kaldığını, bu değişmeyen ve her zaman aynı kalanın da Tanrı olduğunu ve Tanrının da her şey olduğunu ifade etmiştir.[724]

Hıristiyan bilginleri de Allah Teâlâ'nın Hz. İsa'nın şahsında insan ile birleştiğini iddia etmişlerdir. Onlara göre baba olarak nitelendirilen Tanrı nurdur. İsa da onun oğludur. Tanrı, İsa'nın şahsında insan ile birleşmiştir. İsa'nın bedeni insan,

---

bulunmasıdır. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.21, s.211.

[720] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.2, s.68-69.

[721] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.2, s.69.

[722] Cürcanî, **Kitabu't-Tarifat**, s.8

[723] Abdulhadi el-Fadli, **Hülasetu İlmi'l-Kelam**, Daru'l-Muverrihu'l-Arabî, II. Baskı Beyrut, 1993, s.208.

[724] Hüsamettin Erdem, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Sebat Ofset Matbaacılık, III. Baskı, Konya, 1998, s.96.

ruhu ise Tanrı'dır.[725]

Razî'ye göre İslam dünyasında hulûl ve ittihadı savunanlar, bir kısım tasavvuf ehli, Ehlu'l-İbaha (Mubahiyye)[726] ve Gulat-ı Şia'nın bazı kolları olmuştur.[727] Razî, tasavvuf ehlinden bir grup ile Ehlu'l-İbaha'nın Allah'a olan muhabbetlerinden dolayı bazı vakitlerde Allah ile ittihad ettiklerini iddia ettiklerini söylemiştir. Bu bağlamda Ebu Yezid Bistamî'nin (v.874): "Kendimi takdis ederim. Benim şanım ne yücedir" dediği, Hasan b. Mansur el-Hallac'ın (v.922) da: " ben hakkım" dediğinin rivayet olduğunu, ancak bu kimselerin Allah'ı tanıyan kimseler olduğunu, bu kimselerin hulûl ve ittihad görüşünden beri olduklarını belirtmiştir.[728]

Razî, Şiî fırkalar arasında hulûl ve ittihadı ilk olarak izhar edenlerin de Rafizîler olduğunu, çünkü onların imamları hakkında hulûlü iddia ettiklerini ifade etmiştir. Rafizîlerle beraber Nusayriyye ve İshakiye fırkalarının da bu görüşte olduklarını, onların da Allah Teâlâ'nın Hz. Ali'yle ittihad ettiğini kabul ettiklerini söylemiştir.[729]

Razî'ye göre bir şeyin diğer bir şeyle birleşmesi (ittihad etmesi) mümkün değildir. Çünkü ittihad anında ya ikisi de mevcut olarak kalır ya da onlardan hiçbiri mevcut olarak kalmaz. Ya da o şeylerden birisi mevcut olarak kalırken diğeri madum olur.[730] Bu durumda iki şeyden biri diğeriyle ittihad ettiğinde eğer ikisi de önceki halleri üzerine kalmışlarsa bunlar iki ayrı şeydir ve birleşme gerçekleşmemiştir. Eğer her ikisi de yok olmuşlarsa, yok olmuşlardır ve o birleşmeden sonra varolan şey

---

[725] Tümer, Küçük, **Dinler Tarihi**, s.283; Razî, **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.165.

[726] Razî, **el-Mesailu'l-Hamsun Fi Usuli'd-Din**, s.41; Ehlu'l-İbaha, hakikati batılla karıştıran Allah Teâlâ'ya muhabbet ettiklerini idaa etmelerine rağmen hakikatte bundan nasibini alamayan ve şeraite muhalif olanlardır. Bunlar hakikatte Mazdek dinine mensup olan fırkalardan en şerli olanlardır. Bkz. Razî, **İtikadatu Fireki'l-Müslimin ve'l-Müşrikin**, s.113. Abdulkahir el-Bağdadî de *el-Fark'ta* Ehlu'l-İbaha için şöyle der: "Bunlar iki sınıftır. Birinci sınıf haramları helal sayan Mazdekiye gibi İslamdan önce de mevcut olanlardır. İkinci sınıf ise Hürremdiniyedir. İslam döneminde ortaya çıkmış olup Babekiyye ve Maziyariyye olmak üzere iki fırkadırlar. Geniş bilgi için bkz. Bağdadî, Abdulkahir, **el-Farku Beyne'l-Firak**, trc., s.206.

[727] Razî, **İtikadatu Fireki'l-Müslimin ve'l-Müşrikin**, s.91-92; Mustafa Öz, **Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi**, Ensar Yayınları, İstanbul, 2014, s.296.

[728] Razî, **el-Mesailu'l-Hamsun Fi Usuli'd-Din**, s.42; Zerkan, **Fahreddin Razî ve Arauhu'l-Kelamiyye vel-Felsefiye**, s.280.

[729] Razî, **İtikadatu Firekil-Müslimin**, s.91; Abdulhadi, **Hülasa İlmi'l-Kelam**, s.209.

[730] Razî, **Nihayetu'l-Ukul Fi Dirayeti'l-Usul**, c.3, s.193.

ikisinin de gayrısıdır. Eğer biri madum olmuş diğeri de mevcut olmuş ise bu durumda ittihad imkânsızdır. Çünkü madum olan, mevcut gibi olamaz ve mevcut olan madumla birleşemez.[731]

Allah için ittihadın muhal olduğunun ikinci bir delili de şudur ki, Allah Teâlâ bir şeyle ittihad etmiş olsaydı bu durumda şöyle söylenirdi: "Birleşmeden sonra O'nun zatı birleşmeden önceki haliyle ya aynı kalır ya da değişir. Eğer zatında bir değişiklik meydana gelmemişse bu durumda birleşme gerçekleşmemiştir. Eğer değişiklik meydana gelmişse bu durumda O'nun zatında değişikliğinin vukû bulması lazım gelir ki, bu da muhaldir ve Allah Teâlâ bundan münezzehtir."[732]

Allah için ittihadın caiz olduğunu savunan birisinin "ittihad hakkındaki söz makuldur ve sahihtir. Şöyle ki, vücudun mahiyet üzerine zaid olduğu sabittir. Her bir mahiyetin kendi başına bir vücudu olduğu takdirde, bu durum ittihadı geçersiz kılar. Ancak her ikisine beraber bir vücud hâsıl olduğunda bu ittihad olur. Çünkü her birisi için ayrı bir vücud bulunup da sonradan, daha önce kendisiyle kaim oldukları bu vücudları zail olup (birbirleriyle karışıp) ikisinden de tek bir vücud hâsıl olunca bu ittihadın ta kendisi olur. Bu durumda onun fesadına delil getirilememiş ve ittihad hakkındaki söz de batıl olmamış olur" şeklindeki itirazına Razî, şöyle cevap vererek konuyu bitirir: "İttihad hakkındaki söz Allah için muhaldir. Çünkü bu iddia (Allah'ın) kendisiyle kaim olduğu vücudunun zail olması ve de kendisinin hakikatinin tamamının diğerinin (kendisiyle birleştiği şeyin) hakikatiyle beraber vücudun sıfatı olarak hâsıl olmasıyla ancak makul olabilir ki, bu da muhaldir. Çünkü Allah vacibu'l-vucub li-zatihi olunca, bu vücudun kendisinden zail olması muhal olur ve münferid olan bu vücud ile ittisafı vacib li-zatihi şeklinde olur. Hal böyle olunca da ittihad hakkındaki söz batıl olur."[733]

---

[731] Razî, **Mealimu Usuli'd-Din**, s.47; **el-Muhassal**…, s.156.
[732] Razî, **el-Mesailu'l-Hamsun Fi Usuli'd-Din**, s.42
[733] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.2, s,70. Razî burada Allah Teâlâ'nın başka bir şeyle birleşip vücutları bir olsa bile bu Allah ile beraber bir olan vücudun vacib li-zatihi olamayacağını bu yüzden de Allah hakkındaki ittihad sözünün batıl olduğunu söylemeye çalışmaktadır.

2.1.10. Havadisin Allah'ın Zatında Bulunmasının İmkânsızlığı

Razî, eserlerinde bu konuyu işlerken Kerrramîlerin bu görüşte olduklarını söyler.[734] Kerramîlerin çeşitli fırkalarının bulunduğunu, hepsinin de Allah Teâlâ'nın cisim ve cevher olduğuna inandıklarını, O'na cihet ve mekân isnad ettiklerini ve de O'nun zatının havadis (sonradan olanlar) için mahal teşkil ettiğini savunduklarını belirterek onlara farklı türden delillerle cevap vermeye çalışır.[735]

Razî, Kerramiyye'nin dışında başka insanlar da sahip oldukları düşünce sebebiyle bir anlamda Allah'ın havadise mahal olduğu görüşünü kabul ettiğini iddia eder. Razî'ye göre her ne kadar Kerramiyye'nin dışında kalanlar bu düşünceyi dilleriyle inkâr etseler de aslında sahip oldukları düşüncelerle bu görüşü savunmaktadırlar. Örneğin Mutezile'den Ebu Ali Cubbaî, Ebu Haşim ve taraftarları "Allah Teâlâ bir mahalde olmayan hadis bir iradeyle müriddir. Yine bir mahalde olmayan muhdes bir kerahetle masiyetlerden ve suçlardan nefret edendir" demişlerdir. Bu irade ve kerahet her ne kadar bir mahalde mevcut olmasa da müridiyyet ve kerahiyyet sıfatları aslında Allah'ın zatında sonradan meydana gelmişlerdir ki, bu da havadisin O'nun zatında meydana geldiğini gösteren bir sözdür. Mutezilî Ebu'l-Hüseyin el-Basrî de malumatın (bilgilerin) yenilenmesiyle Allah'ın zatında yeni ilimlerin oluştuğunu ifade etmek suretiyle bir bakıma bu düşünceyi kabul etmiştir.[736]

Razî, Eşarîlerin de farkında olmadan savundukları bazı görüşlerden dolayı bu hataya düştüklerini savunur. Razî'ye göre Eş'arîler neshi kabul ederler ve onu 'sabit olan hükmün kaldırılması' veya 'hükmün sona ermesi' şeklinde tefsir ederler. Bu da, her iki durumda da tağayyürün meydana geldiğini itiraf etmek demektir. Çünkü kaldırılan ve sona eren şey, varlığından sonra yok olmuştur. Bununla beraber "Allah

---

[734] Bkz. Razî, **el-Muhaassal**…, s.158; **Mealimu Usuli'd-Din**, s.45; **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.68; **İtikadatu Fireki'l-Müslimin ve'l-Müşrikin**, s.101.

[735] Razî, **İtikadatu Fireki'l-Müslimin ve'l-Müşrikin**, s.101; Kerramîler hakkında daha geniş bilgi için bkz. **Bağdadî, el-Fark beyne'l-Firak**, s.160; Şehristanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c.1, s.155 vd; Razî, **İtikadatu Fireki'l- Müslimin ve'l-Müşrikin,** s.101 vd.

[736] Razî, **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.168.

Teâlâ bir ilimle âlimdir. Sonra O'nun ilmi malumun vukuûndan önce onun meydana geleceğiyle müteallik olur. Malumun vukuûndan sonra bu taalluk kalkar" sözleri taallukatın tağayyürünü beyan etmektir. Bunun dışında Eşarîler şunu da söylerler: "Allah Teâlâ'nın kudreti ezelden beri muayyen mevcudun icadıyla müteallikti̇r. Bu şey vücuda girdiği zaman (var olduğu zaman) aralarındaki taalluk kesilmiş olur.[737] Çünkü mevcudun bir daha vücud bulması mümkün değildir." Razî, Eş'arîlerin bu sözleriyle taallukun ortadan kalktığını itiraf ettiklerini bu sebeple dilleriyle inkâr ettiği bu hatayı düşünceleriyle farkında olmadan kabul ettiklerini söyler.[738]

Razî, Eşarîlerden sonra Felsefecilerin de bu konuda yanıldıklarını ortaya koyar ve onlar hakkında da şöyle der: "Onlar zahirde bu sözden (Allah'ın havadise mahal olması düşüncesinden) insanlar içinde en uzakta duranlar olmasına rağmen yine de farkına varmadan sahip oldukları düşünce ve gittikleri yol itibariyle bunu kabul etmişlerdir. Çünkü onlara göre izafetler[739] ayanlarda mevcut olan sıfatlardır.[740] Şüphe yok ki, Bari Teâlâ hadis olan ve vücuda giren her hadis varlıkla beraber mevcuttur. Dolayısıyla O, bu varlığın hudûsundan önce mevcut olduğu gibi onun vücuda geldikten sonra ve de fena bulmasından sonra baki kalacaktır. Bu öncelik, beraberlik ve sonralık ise Allah Teâlâ'nın zatında olan hadis izafetlerdir."[741]

Razî, meselenin daha iyi anlaşılmasını sağlamak adına sıfatlar üzerinde durur ve onları üç kısma ayırır. **Birincisi,** izafelerden soyutlanmış olan hakikî sıfatlar. Bunlar da siyahlık, beyazlık gibi renk bildirenler, tatlar, kokular. Yine vücut ve hayat gibi olanlar. **İkincisi,** izafetlerle mevsuf olan hakikî sıfatlar. İlim ve kudret gibi. Burada ilim hakikî bir sıfat olmakla beraber malumla özel bir nisbeti ve özel bir ilişkisi vardır. **Üçüncüsü ise**, yalnızca izafetler ve nisbetler olan sıfatlar. Örnek

---

[737] Razî burada şunu ifade etmek istemektedir. Bir şey daha olmadan olacağı zamana kadar Allah Tealanın kudretiyle ilişki içindedir. O şeyin vucuda gelme zamanı geldiğinde ve o şey vucud bulduğunda onun kudretle olan ilikisi kesilmiş olur. Bu durumda taallük da zail olmuş olur. Bkz, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.2, s.71.

[738] Razî, **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.169; **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.2, s.71.

[739] Cürcanî'nin Tarifatında izafet için iki mana verilir. Birincisi, ikisinden biri ancak diğeri ile beraber anlaşılacak biçimde tekerrür eden nesebî bir halettir. Babalık ve oğulluk gibi. İkincisi, diğer bir nisbete kıyasla bir şey için arızî olan nisbettir. Bkz. Cürcanî, Tarifat, s.28.

[740] Razî, *Nihayetu'l-Ukul*'da, felsefecilere göre izafetlerin, vücudî arazlar olduğunu, bunun ise Allah'ın zatının havadisle mevsufunu gerektirdiğini belirtmiştir. Bkz. **Nihayetu'l-Ukul Fi Dirayeti'l-Usul**, c.3, s.188.

[741] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.2, s.72.

olarak bir kimsenin başka birinin sağında veya solunda bulunması gibi.[742] Çünkü birinin sağ tarafında oturduğumuzda sonra da o kişi kalkıp sol tarafımıza geçtiğinde, onun sağındayken soluna geçmiş oluruz. Böylesi bir durumda bizim zatımızda bir değişiklik meydana gelmediği gibi sahip olduğumuz hakikî sıfatlarımızın birinde de bir değişiklik meydana gelmez. Bilakis değişiklik sadece izafetlerde olur.[743]

Sıfatlar hakkında bunlar bilindikten sonra Razî, izafî sıfatların hudûsu hakkındaki görüşün kabul edilmesi gereken bir durum olduğunu, hakikî sıfatların varlığını inkâr etmek nasıl mümkün değilse izafî sıfatların da hadis olduğunu inkâr etmenin kesin olarak mümkün olmadığını vurgulamıştır. İzafî sıfatlarda değişikliğin meydana gelmesinin kaçınılmaz olduğunun kabul edilmesiyle birlikte hakikî sıfatlarda değişikliğin meydana gelmesini sadece Kerramîlerin savunduğunu ifade eden Razî, bu görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymak için aşağıdaki delilleri getirmiştir.

Birinci delil: Havadise kabil olanın, onlardan beri (hali) olması mümkün değildir. Havadisten beri olması muhal olanın kendisi de hadistir, sonradan olmadır. Başka bir ifadeyle söylersek cisimler havadisi kabul ederler. Bundan dolayı onların hadis olmaları gerekir. Allah Teâlâ'nın ise hadis olması mümkün değildir. Bu durumda O'nun da havadisi kabul etmesinin mümkün olmaması gerekir. Sonuç itibariyle havadisi kabul edenle kıdemi birleştirmek muhaldir. Bu delilin öncüllerinin doğruluğu üzerine şu söylenebilir. Hadisleri kabul eden her şeyin hadislerden uzak kalmadığı görülür. Bir şeyin hadisle sıfatlanması mümkün bir özellikle nitelenmesi, onları meydana getirenin varlığının imkânına bağlıdır. Zira objenin belli bir özellikle nitelenmesi, o özelliğin imkânının gerçekleşmesinden bir parçadır. Özelliğin nitelendirilmesi de söylenilen özelliğin mümkün oluşundan bir fer'dir. Fakat hadis olanın ezelîliği imkânsız olunca hadis bir nitelikle imkânı olanın da ezelîliği imkânsız olur. Dolayısıyla hadis bir özellikle nitelenen de hadistir.

---

[742] Örn. Zeydin Amr'ın sağında veya solunda olması ya da Zeyd'in kardeşinin evlenmesi ve çocuğunun olmasıyla birlikte Zeyd'in o çocuğun amcası olması gibi. Her iki örnekte de bu izafetlerin Zeyd'in zatında meydana gelmesini gerektirmiştir. Bkz. **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.2, s.72.

[743] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.2, s.71; **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.170.

Bu durum böylece sabit olunca, zatında havadisin meydana gelmesi sahih olan (kabul eden) her şey, bu özelliğin, kendi zatının ayrılmaz bir parçası olmasını gerektirir. Çünkü böyle olmazsa bu zatın arazlarından olması icab eder. Sonuçta bu sıfatların kabule elverişli olması gerekir. Eğer bu sıfatların kabulu gerekliliklerden ise zaten maksud olan budur. Yok, arazlardan ise söz başa döner ve teselsül meydana gelir ki, bu da muhaldir. Dolayısıyla hadis olan sıfatların kabulü hadis olmayı ve bu sıfatların da zatın ayrılmaz bir parçası olmasını gerektirir. Bu iki mükaddimeden çıkan sonuç şudur: Hadisleri kabul eden, hadis olmaktan beri olamaz. Hadislerden beri olamayan ise delillerle kendisi hadis olur.[744]

İkinci delil: Eğer Allah'ın havadisle nitelenmesi doğru olsaydı, bu hal, O'nun mahiyetinin gereklerinden olurdu ve onun (havadisin) ezelde var olması gerekirdi ki, bu imkânsızdır. Çünkü ezelde onunla nitelenebilmesi, havadisin ezelde varlığının olmasına bağlıdır. Bu ise imkânsızdır. Zira ezel evveliyetin olmamasından, hudûs ise evveliyetin olmasından ibarettir ve ikisinin bir araya gelmesi mümkün değildir.[745]

Üçüncü delil: Allah Teâlâ'nın zatında sonradan meydana gelen sıfat ya kemal sıfatlarındandır, ya da değildir. Eğer kemal sıfatlardan biri ise bu durumda bu zatın (Allah'ın zatının) kendisinde sonradan meydana gelen sıfattan önce ondan (bu kemal sıfattan) yoksun olması gerekir. Kemal sıfattan yoksun olmak ise zatın da noksan olmasını gerektirir. Hâlbuki Allah hakkında noksanlık muhaldir. Eğer bu sıfat kemal sıfatlardan değilse, Allah için onu ispat etmek mümkün değildir. Çünkü Allah Teâlâ'nın sıfatlarının tamamı medh ve kemal bildiren sıfatlardan olması gereklidir.[746]

Dördüncü delil: Aklın işaret ettiği her sıfat onun meydana gelmesini gerekli kılma noktasında ya Allah Teâlâ'nın zatı ona kâfidir ya da ademini gerektirme noktasında kâfidir. İlk olarak o iki şıktan biri için kâfi olur. Birinci şık için kâfi olursa bu zatın (Allah'ın zatının) devam etmesi sebebiyle bu sıfatın varlığının da devam etmesi lazımdır. İkinci şık olursa yine bu zatın devam etmesi sebebiyle bu

---

[744] Razî, **Mealimu Usuli'd-Din**, s.45-46.
[745] Razî, **el-Muhassal**…, s.158.
[746] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.2, s.73; **Nihayetu'l-Ukul Fi Dirayeti'l-Usul**, c.3, s.189.

sıfatın ademinin devam etmesi gerekir. Üçüncü şık olduğunda bu durumda bu zat, bu sıfatın ne vücuda gelmesinde ne de ademinde kâfi olur. Malumdur ki, Allah'ın zatı bu sıfatın ne vücudundan ne de ademinden ayrılır. Yani bu iki şıktan birinin meydana gelmesine bağlıdır. Ya sıfatın vücudu, ya da ademi. Ancak vücuduna veya ademine bu zat kafi gelmezse ayrı bir sebepten ötürü bu zat iki şıktan birine bağlı olur ve her biri (sıfatın vücudu veya ademi) ayrı bir sebebe bağlı olmuş olur. Bir şeye bağlı olana bağlı olmak yine bir şeye bağlı olmayı gerektirir. Bu durumda Allah'ın zatının münfasıl (ayrı) bir sebebe bağlı olması lazım gelir. Dolayısıyla vacib li-zatihi olan, mümkün li-zatihi olur ki, bu muhaldir. Böylece sabit olmaktadır ki, Allah Teâlâ'nın zatı hadis sıfatları kabul etmez. Nasıl ki, zatı ezelî ve ebedî ise sıfatları da ezelî ve ebedîdir[747]

Beşinci delil: Kur'an'da geçen Hz. İbrahim'in (as) söylemiş olduğu *"batanları sevmem"*[748] sözüdür. Çünkü "batmak" kelimesi değişkenlikten (tağayyürdan) ibarettir. Bu husus da müteğayyir olanın asla ilah olamayacağına dair bir delildir.[749]

Son olarak sıfatların hudûsunu savunanların da delillerini[750] veren Razî, bu problemin izafî sıfatların problemi olduğunu, hâlbuki daha önce de açıkladığımız gibi izafî sıfatların hadis olduğunu itiraf etmemiz gerektiğini ifade etmiştir.

2.1.11. Allah Hakkında Elemler ve Lezzetlerin İmkânsızlığı

Elem, kelime olarak acı, üzüntü, dert, keder anlamındadır.[751] Çoğulu alamdır. Elem, canlının fizikî ya da psikolojik yapısının duyduğu acı ve ıstıraptır.[752] Lezzet

---

[747] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.2, s.73-74.
[748] En'am, 6/76.
[749] Razî, **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.172.
[750] Razî sıfatların hudûsunu savunanların delillerini üç madde halinde vermektedir.
Birincisi, Allah cüziyyatı bilir. Malumun değişmesiyle ilmin de değişmesi gerekir. Bu da Allah'ın zatında bilgilerin sonradan meydana gelmesini gerektirir.
İkincisi, Allah Teâlâ müriddir. Bir şeyi ihdas etmeye kast ettiği zaman ancak o şey olur. Bu da iradenin hususunu gerektirir. Bununla beraber irade ve dilemek Allah'ın sıfatlarındandır. Bu durumda Allah'ın zatında bu sıfatların sonradan meydana gelmesi lazım gelir.
Üçüncüsü, Allah Teâlâ semi'dir, basirdir. Kelamın meydana gelmesinden önce onun işitilmesi muhaldir. Aynı şey suretin görülmesi için de geçerlidir. Dolayısıyla sabit olmaktadır ki, işitilen ve görülen bir nesne onun meydana gelmesi anında işitilebilir ve görülebilir. Bkz. **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.2, s.74.

ise, sözlükte zevk alma, hoşlanma[753] olup herhangi bir şey karşısında duyulan haz[754]demektir.

Razî, *Nihayetu'ul Ukul*'da elem ve lezzet hakkında yapılan tarifleri verdikten sonra kendi düşüncesi olarak onların tarifiyle iştiğal etmenin abes olduğunu belirtir. Çünkü ona göre akıllı olan herkesin elem ve lezzeti kendi iç dünyasında hissettiği için aralarındaki farkı bilebileceğini, bundan dolayı da bu iki kavramın tanımlarını vermenin gerksiz olduğunu söyler.[755] *Meâlim'*de ise elem ve lezzetten neyin anlaşılması gerektiğini ve Allah hakkında mümkün olup olmadığını şu şekilde ortaya koyar: "Makul olan odur ki, elem, fıtratın fesada dönüşmesi anında hasıl olan durum şeklinde; lezzet ise, fıtratın iyileşmesi halinde ortaya çıkan durum şeklinde anlaşılmasıdır. Cisim olmaktan yüce olan (Allah) hakkında bu ikisi de düşünülemez. Çünkü lezzet (alma) O'nun için doğru olursa lezzetlenmeyi elde etmek için çaba sarf edecektir. Ezelde buna kadir ise, hadisin (yaratılanın) ezelde yaratılmış olması gerekir. Eğer kadir değilse lezzetleneceği şeyin olmaması sebebiyle mutlaka ezelde acı çekmiş olacaktır ki, böylesi bir durum Allah için muhaldir."[756]

Razî, *el-Metalib'*de de Allah hakkında elemin imkânsızlığı konusunda kelamcılarla felsefecilerin mutabık olduğunu söyledikten sonra lezzeti iki kısma ayırır. Cismanî lezzet ve ruhanî lezzet. Cismanî lezzetin Allah için muhal olduğu noktasında kelamcılarla felsefecilerin ittifak ettiklerini, ancak ruhanî/aklî lezzet konusunda ayrı düştüklerini belirtir. Felsefeciler bu türden olan lezzeti Allah için kabul ederken kelamcılar bunu inkâr etmişlerdir. Razî'nin burada felsefecilerden kastettiği Farabî, İbni Sina ve onlar gibi düşünenlerdir. Çünkü Farabî, Allah hakkında "O cemal, kemal ve behanın (güzelliğin) son sınırındadır. Zatıyla en yüce sevinç sahibidir. O, âşık-ı evvel ve maşuk-u evveldir" derken, İbni Sina da "Vacibu'l- Vücud O'dur ki, kemal, cemal ve behanın son sınırındadır. Zatı, zatına en büyük âşık ve maşuktur. En yüce lezzet alan ve alınandır"[757] diyerek Allah'ın sahip olduğu nihayetsiz kemal ve cemal sıfatlarıyla sevindiğini ifade etmek istemiştir.

---

[751] TDK, Türkçe sözlük, TDK Yayınları IX. Baskı, Ankara, 1998, c.1, s.699.
[752] Semavi Eyice, "Elem", **DİA**, İsam Yayınları, İstanbul, 1995, c.11, s.23.
[753] İlhan Kutluer, "Lezzet", **DİA**, İsam Yayınları, İstanbul, 2003, c.27, s.170.
[754] TDK, Türkçe sözlük, c.2, s.1463.
[755] Razî, **Nihayetu'l-Ukul Fi Dirayeti'l-Usul**, c.3, s.221 vd.
[756] Razî, **Mealimu Usuli'd-Din**, s.47.
[757] Zerkan, **Fahreddin Razî ve Arauhu'l-Kelamiyye vel-Felsefiye**, s.258.

Farabî ve İbni Sina'da Allah hem aşk, hem âşık hem de maşuktur. Hem sever hem sevilir, eşiz bir güzelliğe sahiptir. Hiçbir güzellik O'nun güzelliğini geçemez.[758]

Razî, kelamcıların Allah hakkında elem ve lezzetin muhal olduğunu iki vecihle delillendirdiğini söyler ki, o deliller de şu şekildedir:

Birincisi: Lezzet, uygun olanı, münasip olanı, elem ise zıt olanı, uygunsuz olanı idrakten ibarettir. Uygunluk ve zıtlığın hâsıl olması zatın noksanlık ve ziyadeliğe kabil olması şartına bağlıdır. Bu da ancak noksanlığı, ziyadeliği, büyümeyi ve solmayı kabul eden cisimler hakkında makul olabilir. Vacibu'l-vücud li-Zatihi cismiyyetten münezzeh olunca elem ve lezzetin onun hakkında sübutu muhal olur.

İkincisi: Allah Teâlâ bir şeyden lezzet aldığı zaman, kendisinden lezzet alınan (bu şey) ya ezelde hâsıl olmuştur ya da ezelde hâsıl olmamıştır (sonradan olmuştur) ki, her iki kısım da batıldır. Allah'ın ezelde bir şeyden lezzet alması mümkün değildir. Çünkü bir şeyden lezzet almak lezzet alınan şeyin var olmasına bağlıdır. Lezzet ezelî olunca lezzet alınan da ezelî olur ki, bu durum âlemin kıdemini gerektirir. Lezzet almanın sonradan meydana geldiği hususu ise bu da ancak lezzetin meydana gelmesi kendisi hakkında uygun olan (kişi) için geçerli olur. Ezelde lezzeti elde etmek Allah için mümkün olup onu engelleyen bir mani de olmayınca onu ihdas etmesi gerekir. Ancak bu da muhaldir. Çünkü bu durumda O'nun zatı havadise mahal olur ki, Allah Teâlâ'nın bundan münezzeh olduğunu daha önce açıklamıştık.

Lezzetin ikinci kısmı olan ruhanî, aklî lezzete gelince, Razî, onun da kemal ve celal sıfatlarından lezzet almak gibi olduğunu, kelamcıların bu türden lezzeti de Allah için muhal gördükleri halde felsefecilerin Allah hakkında onu ispat etme noktasında ittifak ettiklerini söyler.[759]

---

[758] Hayrani Altıntaş, **İbn Sina Metafiziği**, TC. Kültür Bakanlığı Yayınları, II. Baskı Ankara, 2002, s.72.
[759] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.2, s.76.

Razî'nin sözünü ettiği felsefeciler Allah Teâlâ'ın kemal ve celal sıfatlarla muttasıf olduğunu bildiğini, bu bilginin de sevinç ve lezzeti gerektirdiğini iddia etmişlerdir. Dolayısıyla onlar Allah'ın kemal ve celal sıfatlarından hareketle bu türden bir sevincin O'nun hakkında olabileceğini iki delille ortaya koymaya çalışmışlardır.

Birincisi, O'nun kemal ve celal sıfatlarıyla mevsuf olmasıdır.

İkincisi, Allah bu sıfatların bütün hallerini bilmektedir. Ama kemal ve celal sıftalarının en yücesi zatta ve sıfatta vacibu'l-vücud olmasıdır. Bununla birlikte Allah bu sıfatların -ilim olsun, kudret olsun-hepsinde kemal dercesindedir. O'nun, zatını ve bütün sıfatlarını bilmesi ise ilimlerin en üstünüdür. Onun böylesi bir ilme sahip olması ise neşeyi, sevinci ve sururu beraberinde getirir. İstikra da buna delildir. Çünkü biz kendi nefislerimizde bu halleri bildiğimiz zaman nefsimizde neşe, sevinç ve mutluluk duyarız. Sahip olduğumuz sınırlı güzel niteliklerden dolayı nefsimizde sevinç ve neşe duyuyorsak insana oranla sınırsız kemal ve celal sıfatlarına sahip olan Allah'ın da sevinmesi ve bunlardan lezzet alması kaçınılmaz olmaktadır.[760]

Filozofların ortaya koydukları bu delilleri ikna edici olarak görmeyen Razî, mahiyet bakımından bizim mükemmelliklerimizin (kemalatımızın) Allah Teâlâ'nın kemalatından ayrı olduğunu, mahiyette sabit olan bir hükmün sübutunun bu mahiyete muhalif olan mahiyette de aynı şekilde sabit olmasının gerekli olmadığını,[761] bundan dolayı lezzetin de elem gibi ümmetin ittifakıyla Allah hakkında batıl olduğunu ifade etmiştir.[762]

2.1.12. Allah'ın Renk Tat ve Kokuyla Vasıflanmasının İmkânsızlığı

Razî, Müslümanların tamamının Allah Teâlâ'nın renginin, tadının ve kokusunun olmadığı noktasında ittifak ettiğini söylemiştir.[763] Çünkü renk, koku ve

[760] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.2, s.76.
[761] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.2, s.76.
[762] Razî, **el-Muhassal**…, s.160.
[763] Razî, **el-Muhassal**…, s.160.

tat cismin özelliklerindendir. Allah cisim olmaktan münezzeh olduğuna göre bu özellikler O'nun hakkında muhal olmaktadır.

Razî, rengin cins olduğunu, altında da türleri olduğunu, dolayısıyla bazı türlerinin bazılarından daha üstün veya daha noksan olduğunu ifade etmemizin mümkün olmadığını söyler.[764] "İlim kemal sıfatlarından, cehalet ise noksanlık bildiren sıfatlardandır" örneklerinde mevcut olan durum; renk, tat ve kokularda mevcut değildir. Çünkü onların bazısı kemal bildiren sıfatlardan, bazısı da noksanlık bildiren sıfatlardan olmayıp hepsi de birbirine eşittir.[765] Dolayısıyla birinin sabit olduğuna hüküm vermek diğerlerinden daha evla olmadığından, hiçbirisinin sabit olmaması gerekir.

Razî, burada şöyle bir itirazın olabileceğini belirtir. "Renk, tat ve kokudan biri gerçekten mi diğerinden evla değildir? Yoksa aklına ve zihnine dayanarak mı bunu iddia ediyorsun? Birincisine delil gereklidir. Niçin zatının mahiyeti, gerekliliğinin sebebi bilinmeden, belli bir rengi gerektireceği caiz olmasın?" Razî, cevap olarak ikinci sorunun kabul edilebilir olduğunu ancak onun (muayyen renk) hakkında bilgimizin olmadığını söyler.[766] Bize göre ise bu konuda kesin olan şudur ki, Allah Teâlâ'nın zatının arazlara mahal olması muhaldir.

2.2. SÜBUTÎ/İCABÎ SIFATLAR

Razî, *Nihayetu'l-Ukul, el-Erbain, el-Mesail* gibi eserlerinde sübutî sıfatlar için bir başlık kullanmazken, *Muhassal*'da sübutî sıfatlar için "sübutî sıfatlar hakkında söz" başlığını kullanmış, *el-Metalibu'l-Aliye'*de de "İcabî Sıfatlar" tabirini kullanmıştır.[767]

Razî, *el-Metalib'*de kelamcıların sıfatları sekiz gruba hasrettiklerini, onların da, hayy, âlim, kadir, mürid, semi', basir, mütekellim ve baki olduğunu, kelamcıların bu sıfatların dışında Allah'a başka bir sıfat ilave etmediklerini söyler. Allah

[764] Razî, **Nihayetu'l-Ukul Fi Dirayeti'l-Usul**, c.3, s.231.
[765] Razî, **el-Mesailu'l-Hamsun Fi Usuli'd-Din**, s.44.
[766] Razî, **el-Muhassal**…, s.160.
[767] Razî, **el-Muhassal**…, s.161; **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.3, s.3.

Teâlâ'nın zatına başka bir sıfatı eklememelerinin sebebi olarak da bu konuda kesin bir delilin bulunmadığını belirtir.[768]

Razî, *el-İşaret*'te kelamcıların bu görüşüne katılır. Kur'an ve sünnette geçen sıfatların dışında başka bir sıfatı Allah için ispat etmenin caiz olmadığını kabul eder. Ona göre, bu konuda mütevatir bir haber varid olmamıştır. Ahad haberler ise itikadî konularda kesinlik ifade etmezler. Bununla birlikte eğer bu sıfatların dışında bir sıfatı Allah'a izafe etmek caiz olsaydı bu sıfat ya kemal bildiren bir sıfat olacak ya da noksanlık bildiren bir sıfat olacaktı. Kemal bildiren bir sıfat olması durumunda onun şimdiye kadar olmaması bir noksanlıktır. Noksanlık bildiren bir sıfat olması durumunda ise, onun Allah Teâlâ'ya izafe edilmesi mümkün olmayacaktır.[769] Ancak Razî, *el-Metalib*'te bu konu hakkında daha temkinli davranır ve hakkında kesin delil bulunmayan bir sıfatın inkârının kesin olarak gerekmediğini kabul etmek gerektiğini vurgular.[770]

Razî eserlerinde sübutî sıfatları açıklamaya başlarken genel olarak kudret sıfatıyla başlamıştır. Ayrıca *el-Erbain, el-Muhassal ve el-Metalib'*de beka sıfatını da yine bu başlık altında ele almıştır. Bizler de konuları işlerken onun usulünü takip edecek selbî sıfatlar kısmında zikrettiğimiz beka sıfatını burada tekrardan başka bir bakış açısıyla zikretmeye çalışacağız.

2.2.1. Kudret Sıfatı

Kudret, sözlükte gücü yetmek, bir işi ölçülü ve planlı bir şekilde yapmak, planlamak, kıymetini bilmek, bir şeyin niteliğini, niceliğini ve şeklini belirlemek, rızkını daraltmak manalarına gelmektedir. Kudret (kadr) kelimesi Allah'a nisbet edildiğinde "dilediğini eksiği ve fazlası olmaksızın hikmet çerçevesinde yapmak"

[768] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.3, s.141.
[769] Razî, **el-İşaretu Fi İlmi'l-Kelam**, s.266 vd.
[770] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.3, s.141.

anlamına gelir.[771] Terim anlamı ise, canlının iradeyle bir fiili yapmaya veya yapmamaya muktedir olduğu sıfattır. Kudret, irade kuvvetine tesir eden bir sıfattır.[772]

Razî, kudret sıfatını iki bölüm halinde ele almıştır. Birinci bölümde kadir olanın hakikati üzerinde durmuş, ikinci bölümde ise Allah'ın kadir olduğunun delillerini ikame etmiştir. Bizler de bu taksime uyarak kudret sıfatını iki başlık altında inceleyeceğiz.

2.2.1.1. Kadir Olanın Hakikati

Razî, *el-Metalib*'de "kadir"in tanımını,"bu konuda söylenilen en güzel söz, farklı etkenlerden[773] dolayı kendisinden bir keresinde fiilin meydana geldiği, diğerinde ise meydana gelmediği kimsedir" şeklinde verir.[774] Yani, kadir, farklı etkenlere, sebeplere bağlı olarak fiilin veya (fiilin) terkinin kendisinden meydana gelmesinin uygun olduğu kimsedir. Örneğin, insan yürümeyi dilerse buna güç yetirir yürür, aynı şekilde yürümek istemezse buna da güç yetirir. Ancak ateşin sıcaklık üzerindeki tesiri böyle değildir. Çünkü ateşin sıcaklığının ortaya çıkışı, onun iradesinden ve illetinden dolayı değil, bilakis zatından dolayı zorunlu olan bir durumdur.[775]

Razî'ye göre, kadirin hakikati noktasında felsefecilerle kelamcılar arasında ihtilaf mevcuttur.[776] Felsefeciler, Allah'ın mucib biz-zat olduğunu savunurken, kelamcılar failu'n-bi'l-ihtiyar olduğunu, mahlûkatı yaratmada kendisinde bir

---

[771] İsfehanî, **el-Müfredat Fi Garibi'l-Kur'an,** s. 294; Bekir Topaloğlu, "Kudret", **DİA**, İsam Yayınları, İsatnbul, 2002, c.26, s.316.

[772] Cürcanî, **Kitabu't-Tarifat**, s.173.

[773] Sebep, illet, etken olarak tercüme ettiğimiz الداعىçoğulu, الدواعى dir. Razî bu kelimenin tefsirini şu şekilde yapar: "İnsan bir fiilde maslahat olduğunu bilir ya da inanır yahut da zannederse, kalbinde o fiili yapmaya dair cazim bir meyl oluşur. Eğer azaları da sağlam olursa kalbinde meydana gelen bu meyilden dolayı bu fiil kendisinden meydana gelir. Ancak o fiilde bir kötülük olduğunu bilir, inanır veya zannederse kalbinde bu fiile karşı bir nefret hâsıl olur. Nefretin meydana gelmesiyle birlikte azaları sağlam olduğu takdirde o fiili terk eder. İşte الداعى kelimesinden murad budur. " Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.3, s.5.

[774] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.3, s.5.

[775] Razî**, el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.174.

[776] Bkz. Razî, **el-Muhassal**…, s.161; **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.174.

zorunluluğun hâsıl olmadığını belirtmişlerdir.[777] Razî de kelamcıların bu görüşüne katılarak Allah Teâlâ'nın yarattığı şeylerde zorunlu olmadığını, âlemi zorunluluktan değil, kendi kudreti, ilmi ve ihitiyarıyla yarattığını belirtmiştir. Felsefecilerin bu konudaki yanılgılarını ortaya koymak ve bu konudaki delillerinin de kat'î deliller olmaktan uzak olduğunu göstermek adına çeşitli deliller getirmiştir. Razî'nin aktardığı bilgilere göre felsefeciler, Allah Teâlâ'nın mucib bi'z-zat olduğunu ispatlamak adına aşağıdaki itirazları öne sürmüşlerdir.

Birinci itiraz: Kendisine kadir hükmü verilen O'dur ki, fiili terk yerine fiili yapması ve fiili yapma yerine onu terk etmesi kendisi için uygun olsun. Ancak bu iki taraftan birini üstün tutma, tercih etme bir müreccihin onu tercih etmesini içinde barındırır ya da barındırmaz. Bununla beraber bu iki taraftan birinin tercihin bir müreccihe dayanmadığını söylemek iki yönden caiz olmaz.

Birincisi, eğer iki taraftan birinin diğerine üstünlüğü (tercihi) müreccihsiz hâsıl olursa bu durumda mümkün varlığın da müreccihsiz meydana gelmiş olması lazım gelir ki, bu da Sani' Teâlâ'nın nefyine götürür.

İkincisi, bizler kendi kendimizi tecrübe ettiğimiz zaman görürüz ki, kalbte iki taraftan birine meyil meydana gelmediği zaman birini diğerine tercih etmez. Bu durumda insan hiçbir tarafı seçmeden hayretler içinde olduğu yerde kalır. Dolayısıyla iki taraftan birinin mürecchisiz olarak meydana geldiğinin caiz olduğu düşüncesi böylece iptal edilmiş oldu.

Bizler bu müreccihin varlığını kabul edelim. Bu durumda bu fiilin bu vakitte meydana gelmesi ya caiz ya da vacib olur. Eğer caiz olursa ilk taksime dönülür ve başka bir müreccihe ihtiyaç duyulur ki, bu da teselsülü gerektirir. Bu da batıl olunca fiil, mürecihatın tümümün yanında (mürecihatın tümü, tam kudret, irade-i cazime, vakit, sağlam aletler, aklî ve şer'î engellerin izale edilmesi) vacibu'l-husul (meydana gelmesi zorunlu) olur ya da tercih etmede az önce saydığımız muteber olan

[777] Mucib biz-Zat, bir şeyi yapmaya zorunlu olan, failu'n-bi'l-ihtiyar, irade, kast ve ihtiyarla bir fiili yapan demektir.

kayıtlardan birinin bozulmasıyla mümteniu'l-husul (meydana gelmesi imkânsız) olur. Bu takdire göre kadir, etkenlerin (müessirat) tamamının meydana gelmesi halinde kendisinden eserin meydana gelmesi gereklidir. Aksi, (eserin meydana gelmemesi) mümkün değildir. Aynı şekilde etkenlerin bulunmaması halinde de kendisinden eserin meydana gelmemesi lazım gelir. Dolayısıyla burada kadir ile mucib arasında bir fark kalmamaktadır.

İkinci itiraz: Sizin mezhebinize göre Allahın sıfatlarında değişikliğin (tağayyürün) olması mümteni' değil midir? Yine size göre Allah'ın iradesi ezelden ebede kadar yokluktan varlığa çıkan hadisin tercihiyle bağlantı içindedir. Kudreti de yine ezelden ebede kadar bu hadisin belirli bir vakitte vücuda getirilmesiyle ilişki içindedir. Allah'ın sıfatları hakkında tağayyür mümteni' olduğuna göre, Onun hadis olan varlığın vücudunu tercih etmemesi imkânsız olur. Durum böyle olunca da Allah Teâlâ, mucib bi'z-zat olur, fail bi'l-ihtiyar olmaz.

Üçüncü itiraz: Şüphesiz ki, Allah Teâlâ bütün malumatı bilendir. Bir şeyin meydana geleceği zaman hangi vakitte meydana geleceğini veya hangi vakitte meydana gelmeyeceğini bilir ki, bilgisinin dışında bir şeyin olması muhaldir. Çünkü bir şeyin meydana geleceğinin bilgisiyle beraber o şeyin vuku bulmaması birbirine zıttır ve zıt olan hususlar birbirlerini men ederler. Hal böyle olunca Allah'ın meydana geleceğini bildiği şey zorunlu olarak meydana gelir. Ademini bildiği şey de zorunlu olarak adem olur. Bu iki kısımdan çıkış olmadığına göre Allah fail bil-ihtiyar değil mucib bi'z-zat olur.

Dördüncü itiraz: Terk etme, asıl olan yokluk üzere baki kalmaktan ibarettir. Asıl olan yokluk da makdur olmaz. Çünkü kudret müessir bir sıfattır yokluk ise mutlak olumsuzluktur. Dolayısıyla yokluğun makdur olması mümkün değildir.[778]

Filozofların kelamcılara yönelttikleri bu itirazlardan çıkradığımız sonuç şudur ki, onlar Allah Teâlâ'yı fiili yapmaya veya yapmamaya mecbur olarak görmektedirler. Onlara göre Allah, âlemi zorunlu olarak yaratmıştır ve âlem bu

[778] Razî, **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.174 vd; **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.3, s.47 vd.

zorunluluktan dolayı var olmuştur. Ancak gerek kelam âlimlerinin gerekse Razî'nin onların bu düşüncesine katılmadığını ve onlara karşı deliller getirdiğini ifade etmiştik. Razî'nin cevaplarına geçmeden evvel filozofların bu görüşünü kabul etmediğimizi burada söylemek istiyoruz. Çünkü Kur'an ayetlerinin muhtevasına baktığımız zaman Allah Teâlâ'nın kâinatı zorunlu olarak değil; kendi ilmi, iradesi ve kudretiyle var ettiğini müşahede edebiliriz. *"Dilediğini yapandır."*[779] *"Eğer Allah, insanları zulümleri nedeniyle alsaydı, onun üstünde (yeryüzünde) canlılardan hiçbir şey bırakmazdı"*[780] ayetleri O'nun dilediğini yaratmaya kadir olmasıyla beraber fiili terk etmeye de kadir olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü ikinci ayette geçen ve "bırakmazdı" şeklinde tercüme ettiğimiz "terk etme" de burada Allah'ın makduru olmakta ve fiile benzemektedir. Nitekim terk etme "olumsuz fiil" olarak anlamlandırmıştır.[781]

Razî'nin eserlerinden derlemiş olduğumuz filozofların bu itirazlarından sonra onun filozoflara verdiği cevapları aktarmaya devam ediyoruz.

Razî, birinci itiraza cevap olarak kelamcıların mümkün varlığın iki tarafından (yokluk ve varlık tarafından) birini tercih etmenin müreccihe ihtiyaç olmadan her yerde meydana geldiğini söylemediklerini belirtir. Razî'ye göre kelamcıların ifade etmek istediği husus bir şey yokluğundan sonra meydana geldiği zaman, bu hudûs ve bu imkân onu gerektirene muhtaç olmaktır. Kadirin fiili terk etme yönünündeki tercihi ise bir müessire muhtaç değildir. Faili muhtar ile zorunlu illet arasındaki durum bellidir. Örneğin, her bir insan fiillerindeki, sözlerindeki, oturup kalkmasındaki ihtiyarla, taşın tabiatı gereği (zorunlu olarak) yukarıdan atıldığı zaman düşmesi, ateşin ise alevinin tabiatı gereği yukarı çıkması arasındaki farkı rahatlıkla anlayabilir. Kadirden fiilin meydana gelmesini bir müessire bağlamak elbette fiillerinde zorunlu ile fiillerinde ihtiyar sahibi arasındaki farkı yok eder. Bununla birlikte zarurî bilgiyi fesada ulaştıran her nazarî bilgi batıl olduğuna göre fiilin kadirden sadır olması bir etkene bağlı değildir.

---

[779] Buruc, 85/16.
[780] Nahl, 16/ 61.
[781] Zerkan, **Fahreddin Razî ve Arauhu'l-Kelamiyye vel-Felsefiye**, s.299.

Razî, ikinci itiraza cevap olarak kadir olan zattan neyi kast etmek istediğini açıklar. Ona göre kadir, fiili ihtiyar etmekle birlikte terkini ihtiyar etmesini, tasavvur etmekten ibaret değildir. Çünkü bu durum iki zıddı bir araya getirmeye götürür ki, bu muhaldir. Kadir odur ki, fiili ihtiyar etmek yerine terki ihtiyar etmesinin, ya da aksinin tasavvur edildiğidir. Bu mana ise Allah Teâlâ'nın kadir olduğu noktasında makul bir manadır.

Razî'nin, üçüncü itiraza verdiği cevap ise şu şekildedir. İlmin, muayyen bir zamanda fiilin vukuuyla taalluku, bu muayyen zamanda fiilin vukuuna tabidir. Onun bu muayyen zamanda meydana gelmesi ise, kudretin ve iradenin tesiriyle bu muayyen zamanda onu meydana getirmesine tabidir. Durum böyle olunca da bu muayyen zamanda ilmin, fiilin vukuuyla taalluku, kudretin ve iradenin onu meydana getirmesine tabidir. Dolayısıyla ilmin taallukunun, kudret ve iradenin taallukuna mani olması mümkün değildir.

Dördüncü itiraza cevap olarak da Razî, "fiile ve terkine kadirdir" sözünden maksadın, fiili yapması da, olduğu gibi bırakıp yapmaması da mümkün olduğunu, meseleye bu yönden bakıldığında bu itirazın da halledilmiş olacağını beyan etmiştir.[782]

2.2.1.2. Allah Teâlâ'nın Kadir Olduğunun Delilleri

Razî *el-Erbain*'de kudret sıfatını işlerken konuyu iki başlık halinde ele alır. Birinci başlıkta yukarıda zikrettiğimiz gibi kadir olanın hakikatinin filozoflar ve kelamcılar tarafından nasıl anlaşıldığını, filozofların bu konudaki itirazlarını ve onlara verilen cevapları verir. İkinci başlıkta da âlemin yaratılışından başlayarak Allah Teâlâ'nın kadir olmakla birlikte failu'n-bi'l-ihtiyar olduğunu delillendirmeye çalışır. *Nihayetu'l-Ukul* ve *el-Metalib'*de ise bu konuyu farklı başlıklarla çok geniş bir şekilde ele alıp işlemeye çalışır.[783] Kudret sıfatı hakkında Razî'nin *el-Erbain'*de takip ettiği metodun daha anlaşılır ve daha öz olması nedeniyle biz de bu konuyu

[782] Razî, **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.180 vd.
[783] Bkz. **Nihayetu'l-Ukul Fi Dirayeti'l-Usul**, c.1, s.441-505; **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.3, s.5-61.

işlerken *el-Erbain*'e bağlı kaldık ve konumuzu iki başlık altında incelemeye çalıştık. Kannaatimizce, Razî'nin bu başlık altında zikrettiği deliller aynı zamanda birinci başlığın da delilleridir ve orada zikredilmesi belki de daha uygun olacaktır. Ancak az önce de ifade ettiğimiz gibi Razî, *el-Erbain*'de bu şekilde bir yöntem takip ettiği için aslına sadık kalmak maksadıyla biz de aynı yöntemi kullanıyoruz.

Razî, Allah Teâlâ'nın kadir olduğu konusundaki delillerini sunmaya başlamadan önce din erbablarının O'nun âlemi icad etmesinde kudret ve ihtiyarla tesir ettiği noktasında ittifak ettiklerini, bununla beraber felsefecilerin Allah'ın âlemin vücuduna tesirinin güneşin aydınlatmadaki tesirinde olduğu gibi zorunlu olduğunu iddia ettiklerini belirtir. Allah Teâlâ'nın kadir olup mucib olmadığını kanıtlamak ve de felsefecilerin bu iddialarının yanlış olduğunu ortaya koymak için Razî, aşağıdaki delilleri getirir.

Birinci delil: Allah Teâlâ, mucib bi'z-zat olsaydı Onun bu âleme tesiri ya bir şarta bağlı olacak ya da olmayacaktı. Eğer bir şarta bağlı olmasaydı Onun kıdeminden âlemin de kıdemi gerekirdi ya da âlemin hudûsundan O'nun da hudûsu lazım gelirdi ki, ikisi de batıldır. Bir şarta bağlı kaldığı takdirde bu şart kadim ise âlem de kadim olurdu. Eğer hadis ise ilk başta söylediğimiz gibi O'nun da hudûsu gerekirdi. Bu durumda da teselsül meydana gelir. Teselsül de batıl olduğuna göre Allah'ın kadir, fail ve muhtar olduğu sabit olmaktadır.[784]

İkinci Delil: İllet bir hal üzerinde baki kaldığında değişikliğe uğramaz. Bu durumda ateşin ve heraretin bir hal üzerinde baki kaldığı gibi malulun da böyle olması lazım gelir. Bu sabit olduğuna göre Allah'ın bu âlemin icadındaki tesiri tabii olsaydı, onun zatı ve sıfatları üzerinde değişikliğin caiz olmamasından dolayı âlemin üzerinde de değişikliğin olmaması gerekirdi. Ancak âlemin sürekli olarak değiştiği görüldüğüne ve hissedildiğine göre âlemin vücuduna tesir edenin tabiatıyla ve de zorunlu olarak değil, ihtiyarla tesir etmesi sabit olmaktadır.

---

[784] Razî, **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.182-83; **Nihayetu'l-Ukul Fi Dirayeti'l-Usul**, c.1, s.443.

Üçüncü delil: Aklen sabittir ki, malulun yokluğundan illetin de yokluğu gerekir. Çünkü illet zat ve sıfatlarının tamamıyla baki kaldığında malulun de zevali imkânsız olur. Malul değiştiğinde ise illetin de değiştiği bilinir. Âlem Alllah Teâlâ'nın zatının malulu olsaydı, bu durumda âlemde zail olan her şeyden dolayı Allah'ın zatında da tağayyürün meydana gelmesi gerekirdi ki, bu muhaldir.[785]

Dördüncü delil: Allah, mucib bi'z-zat olsaydı bu durum ya bir malulu meydana getirecek ya da birden çok malulu meydana getirecekti. Birincisi batıldır. Zira bu takdirde bu "bir"den başka "bir"in çıkması lazım gelecekti ve tüm sebep-sonuç ilişkilerinde bu söz geçerli olacaktı. Bu durumda da iki mevuttan biri, diğerinin illeti olmadan ikisi de mevcut olmayacaktı ki, bu batıldır. İkincisi de batıldır. Çünkü filozoflar "bir"den ancak "bir"in çıkacağı konusunda söz birliği içindedirler.

Beşinci delil: Kuşkusuz evrende bir takım değişimler gözlemleriz. Var olan bir şeyin önceliği gibi, malulun yokluğu illetin de yokluğunu gerektirir. Bu yok olanların nihayeti zatıyla zorunlu (vacibu'l-vücub li-vatihi) olana kadar uzanır. Zatıyla zorunlu olanın etkisi zorunlu olsa yukardaki hallerin yokluğundan zatın yokluğu lazım gelir ki, bu muhaldir. O halde zorunlu tesir olayı da muhaldir. Eğer ki, "müessiriyeti sağlayan şeylerin bütünü hâsıl olduğunda eserin de zorunlu olarak ortaya çıkması lazımdır" denilirse, onlara: "sizin bu zikrettikleriniz günlük hayattaki olaylara ters düşmektedir" denilir.[786]

Razî'nin, Allah Teâlâ'nın kadir ve failu'n-bi'l-muhtar olduğuna dair delilleri elbette bunlarla sınırlı değildir. O, bu konuda kitaplarında çok çeşitli delilleri zikretmiştir. Ancak maksadın hâsıl olmasından dolayı bu kadarını zikretmenin yeterli olacağını düşünüyoruz.

Razî'nin kudretin keyfiyeti hakkındaki düşüncelerine baktığımız zaman onun da Ehl-i Sünnet kelamcılarıyla aynı düşüncede olduğunu, eserlerinde kudretin ezelî bir sıfat olduğunu delillerle savunduğunu müşahede etmekteyiz. Razî'ye göre

[785] Razî, **el-Mesailu'l-Hamsun Fi Usuli'd-Din**, s.45-46.
[786] Razî**, Mealimu Usuli'd-Din**, s.52.

Allah'ın kadiriyyeti ya zatın aynısıdır, ya da değildir. Eğer birincisi olursa Allah'ın zatı ezelî olduğu için kadiriyeti de ezelîdir. İkincisi olursa bu kadiriyyet ya zatı için vacib olur ya da olmaz. Kadiriyet zatı için vacib oldu takdirde yine ezelî olur. Yok, eğer zatı için vacib olmazsa onun için bir müessir gerekir. Bu müessir ya zatıdır ya da zatından gayrıdır. Müessir zatı olursa, zatının gerektirdiği bu kadiriyet ya bir şarta dayanır ya da dayanmaz. Zatı ezelî olduğu halde dayanmazsa kadiriyet ondan sadır olmuş olur. Yok, eğer bir şarta dayanırsa, bu şart ya kadim ya da hadis olur. Şart kadim olursa zatının ve de bu şartın ezelîliğinden kadiriyetinin de ezelî olması gerekir. Hadis olursa, öncesi ve sonrası olmaksızın muayyen bir vakitle has olan hudûsu başka bir kadirin varlığını gerektirir. Bu kadirin kadiriyeti de hadis olan bu şartın sonradan meydana gelmiş olmasından önce olması gereklidir. Sonra ikinci kadirin kadiriyeti hakkındaki söz aynen birincisi gibi olur. Bu durumda teselsül gerekir ki, bu da batıldır. Ya da kadiriyetle ittisafı (vasıflandırılışı) bir şarta bağlı olmayan bir kadirde son bulmalıdır. Sonuç itibariyle kadir olan zatın kadiriyeti sonradan meydana gelen bir hadisin şartına bağlı olmadığı zaman zatının daim olmasından dolayı kadiriyeti de daim olur.[787]

Allah Teâlâ'nın her şeye güç yetirdiğine gelince Razî, kendi mezhebinden başka bazı mezheblerin[788] bu konuda yanlış düşünceye sahib olduklarını söylemiştir. Ona göre, Allah'ın mahlûkata güç yetirdiğinin delili, imkândır. Çünkü bunun dışında kalan ya gereklilik ya da imkânsızlıktır (vücub, ya da imtina'). Bu ikisi de güç yetirilmeyi imkânsız kılarken, imkân bütün mümkünler arasında ortak bir niteliktir. Bundan dolayı hepsi Allah Teâlâ'nın gücünün altında olmasında müşterektirler. Eğer Allah'ın kadiriyeti bir kısmına mahsus olup diğerlerine olmasaydı, bir tahsis edene ihtiyaç duyulurdu. Allah'ın bütün mümkinata kadir olduğu sabit olunca mümkün varlıklardan hiçbirisi O'nun kudreti olmadan vücuda gelemez. Başka bir şeyi müessir olarak farz ettiğimiz zaman bir mümkün varlık üzerinde ikisi de birleşmiş olsalar, bu mümkün varlık ya ikisi tarafından meydana getirilir. Bu durumda bir eser üzerinde iki müstakil müessir tesir etmiş olur ki, bu muhaldir. Ya

[787] Razî, **Nihayetu'l-Ukul Fi Dirayeti'l-Usul**, c.1, s.455.
[788] Razî, burada filozofları, Seneviyye'yi, Mecusîleri ve de bazı Mütezilî âlimleri kast etmektedir.

da iki müessirden hiçbiri tarafından meydana getirilmemiş olur. Bu da imkânsızdır. İkisinden yalnız biri ile meydana gelirse bu da yine imkânsız olur, çünkü her biri tesir etmede müstakil olunca yalnız biri ile meydana gelmesi, mümkünün iki taraftan birinin (varlık ya da yokluğunun) ötekine tercih edilmesi sebepsiz olacağından imkânsız olur. Dolayısıyla bütün mümkinatın Allah Teâlâ'nın kudreti ve onlarla ilişkisiyle (taallukuyla) meydana geldiği böylece sabit olmuş olur.[789]

Son olarak Razî, Seneviyyenin ve Mecusilerin Allah'ın kötülüklere kadir olmadığına inandıklarını, Mutezilî İbrahim en-Nazzam'ın çirkini yaratmaya Allah'ın gücünün yetmediğini, Süleyman b. Abbad'ın Allah'ın var olacağını bildiği şeyin meydana gelmesinin vacib olduğunu, var olmayacağını bildiği şeyin de meydana gelmesinin mümteni' olduğunu, dolayısıyla vacib ve mümteni'nin kudret kapsamına girmediğini iddia ettiklerini söylemiş,[790] her zaman yaptığı gibi onların bu iddialarının yanlışlığını delillerle ispatlamaya çalışmıştır ki, bu deliller de yukarıda zikrettiğimiz delillere benzemektedirler. Bu yüzden o delilleri tekrardan burada zikretmenin bir faydası yoktur.

2.2.2. İlim Sıfatı

Kelamcılar ve İslam filozofları Allah Teâlâ'nın âlim olduğu konusunda birleşmişlerdir. İhtilaf ettikleri noktalar ise, ilmin zat üzerine zaid mi, yoksa zatın aynısı mı olduğu, ilmin tek mi, yoksa birden fazla mı olduğu, ilmin sabit mi kaldığı, yoksa değiştiği mi ve ilmin cüziyyatla olan alakasının niteliği hakkındaki konulardır.[791]

Razî, Allah Teâlâ'nın âlim olduğu meselesine girmeden evvel ilmin hakikatinin bilinmesi gerektiğini vurgular. Ona göre ilim, bilen ile bilinen arasındaki özel bir bağdır (nisbettir) ve bu nisbet idrak, ilim ve şuur olarak isimlendirilmiştir.[792]

---

[789] Razî, **el-Muhassal**…, s.178.
[790] Bu iddialar ve onlara verilen cevaplar için bkz. Razî, **Nihayetu'l-Ukul Fi Dirayeti'l-Usul**, c.2, s.7 vd.
[791] Zerkan, **Fahreddin Razî ve Arauhu'l-Kelamiyye vel-Felsefiye**, s.300
[792] Razî, **Mealimu Usuli'd-Din**, s.59.

Razî ilmin taksimini mantık ilminin verilerinden istifade ederek yapar: "Bizler zarurî olarak biliriz ki, ilim ya tasavvurdur ya da tasdiktir. Bu taksimde âlimler (ukela) arasında bir çekişme yoktur. Çekişme onun olumlu (icabî) bir mefhum mu yoksa olumsuz (selbî) bir mefhum mu olduğu noktasındadır. Olumlu bir mefhum olduğu takdirde ya mücerred bir nisbet ve izafet olur veya hakikî bir sıfat olur. Ya da özel bir nisbetle beraber hakikî sıfatın toplamı olur. Yahutta olumsuzluk babından hakikî bir sıfat olur." Bu açıklamadan sonra Razî, bu taksimin her birinin açıklamasını ve kimlerin hangi görüşü desteklediğini şöyle izah etmeye çalışır.

Birinci kısım: İlmin ve idrakın mücerred özel bir nisbetten ve özel bir izafetten ibaret olmasıdır ki, bu görüş birçok filozofun (hükemanın) ve kelamcının benimsediği görüştür. Razî, burada bu görüşün hak olduğunu ve kendisinin de bu görüşte olduğunu belirtir. Ona göre bir şeyi bildiğimiz zaman aklımızla bu bilinen şey arasında özel bir bağ ve özel bir izafet meydana gelir. Bu bağın (nisbetin) ilim, idrak ve şuur olarak isimlendirilen durumla birlikte meydana gelmesi açıkça malum olan bir vaziyet gibidir.

İkinci kısım: İlim, hakikî bir sıfattır. Razî, bu görüşün filozofların çoğunluğunun görüşü olduğunu söyler. Çünkü filozoflar derler ki: "ilim bilinenin (malumun) suretinin âlimde meydana gelmesidir."

Üçüncü kısım: İlmin özel bir izafetle beraber hakikî bir sıfat olmasıdır. Razî, kelamcıların cumhurunun bu görüşte olduklarını belirtir. Onlara göre ilim, bilenin zatıyla kaim olan özel bir sıfattır ve bu sıfatla bilinen (malum) arasında bir bağ (taalluk) mevcuttur. Onlar bu taallukla nisbet ve izafetle isimlendirdiğimiz şeyi kast etmişlerdir. Bu görüşü savunan kelamcılar bu hakikî sıfatın suretinin malumun mahiyetiyle eşit olduğunu inkâr etmişler ve onun mahiyetinin, malumun mahiyetinden ayrı olduğunu, bununla beraber aralarında özel bir nisbetin var olduğunu söylemişlerdir.

Dördüncü kısım: İlmin olumsuzluk babına mahsus hakikî bir sıfat olmasıdır. Razî, bu görüşü savunanların iki grup olduğunu söyler. **Birincisi,** mütekellimlerin kadimlerinden bir grup olup ilmin, cehlin yokluğundan başka birşey olmadığını iddia ederler. Razî'ye göre bu görüş sıhhatli değildir. Çünkü bu durumda cehlden kast edilen, ilmin olmamasıdır. Hâlbuki ilmi cehaletin olmamasından ibaret saydığımızda

ilim, ilmin olmamasının olmamasından ibaret olur. Bu da sabit bir durum olur. Çünkü bir şeyin olumsuzunun olmumsuzu olumludur. **İkincisi,** filozoflar tarafından dile getirilen 'aklen bir şeyin varlığının manası onun varlığının maddeden mücerred olmasıdır' şeklindeki görüştür. Razî bu kelamın, kast edilen manayı özetlemediğinin bilinmesi gerektiğini vurgular. Çünkü bir şeyin varlığının mücerred olmasının manası, herhangi bir mahalde bulunmaksızın bir şeyin kendisiyle kaim olmasıdır. Ona göre akıllı hiç kimsenin zihnine, eşyayı bilmesinden ötürü bu mücerred zatların bir mahalde bulunmaksızın kendi nefsiyle kaim olması gerektiği gelmez. Bu sebeple filozofların iddia ettiği bu düşünce akıldan uzaktır.[793]

Razî, ilmin hakikati hakkındaki görüşleri sunduktan sonra asıl mesele olan Allah'ın ilmi meselesini ele alır. Allah Teâlâ'nın âlim olduğunu ve ilim sıfatıyla muttasıf olduğunu beyan eden Razî, bu konuda ihkam ve itkan delilerini kullanır.[794] Allah'ın fiillerinin muhkem ve mutkin olduğunu, fiilleri bu şekilde olan zatın âlim olmasının ve eşyayı bilmesinin zarurî olduğunu belirtir.[795]

Razî, Allah'ın fiillerinin muhkem ve mutkin olduğunu, kâinatın yaratılışından, kâinattaki ve canlılardaki düzen ve hikmetten örnekler vererek izah etmeye çalışır. Selim akla sahip olan herkesin göklerin ve gök cisimlerinin yaratılması, hava, toprak, su ve ateşin yaratılması, madenlerin, nebatatın, hayvanların ve insanların yaratılması ve yaratılışlarındaki hikmetleri görebileceğini ifade eder. Razî, bununla birlikte Allah'ın harikülade olarak yarattığı Güneş, Ay ve Yıldız'ların hareketlerine bakarak bunlardan her birinin mükemmel bir şekilde özel şekil ve hareketlerle donatıldığına, aynı mükemmelliğin insanın beden ve ruh yapısında da mevcut olduğuna vurgu yapar.[796] Dolayısıyla tüm bunlardan hareketle Razî, Allah Teâlâ'nın bütün makdurata kadir olduğunu, her türlü ihtiyaçtan münezzeh olduğunu ve her malumatı bildiğini, hal böyle olunca da Allah Teâlâ'nın âlim, kadir, gani

---

[793] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.3, s.65-66.
[794] Razî, **Mealimu Usuli'd-Din**, s.59.
[795] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.3, s.67; bkz. **Nihayetu'l-Ukul Fi Dirayeti'l-Usul**, c.2, s.165 vd.
[796] Razî, **el-Mesailu'l-Hamsun Fi Usuli'd-Din**, s.46; **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.3, s.67.

olduğu ve her fiilinin doğru olduğunun ve bir hikmete dayandığının sabit olduğunu belirtir.[797]

Razî *el-Metalib'*te Allah Teâlâ'nın âlim oluşuna başka bir delil daha getirir. Bu delilin ihkam ve itkan delillerinden daha kuvvetli bir delil olduğunu savunur ve onu özetle şu şekilde açıklar: "ilmin ya tasavvur ya da tasdik olduğunu daha önce öğrenmiştik. Hakikatlerin ve mahiyetlerin tasavvurları Allah'ın zatında mevcuttur. Onun kadir ve muhtar olduğu daha önce sabit olduğu için, kadir ve muhtar olan, kast vasıtasıyla yaratır ve var eder. Yaratma ve var etmeye kast etmek ise bu hakikatlerin tasavvurlarının var olmasına bağlıdır. Eğer Allah mahiyetlerin mütesavviri olmasaydı onları yaratmaya ve var etmeye kast etmesi imkânsız olurdu. Bunu bilmek zarurî olunca Allah Teâlâ'nın da bu mahiyetlerin mütesavviri olduğu sabit olmaktadır."[798] Razî, burada şunu belirtmek istemektedir. Allah Telala kadir-i mutlak ve faili muhtar olduğu için varlığı (mevcudu) yaratmayı dilediğinde O'nun yanında daha önce varlığın (mevcudun) tasavvurunun olması gereklidir. Aksi halde ne olduğunu bilmediği mevcudu yaratmayı kast edemez. Mevcudatın tasavurlarının önceden zatında var olması zarurî olarak onları bildiğini de göstermektedir.

Razî, kelam ekolleri arasında sıkça tartışılan 'Allah'ın ilminin ezelî olup olmadığı' meselesine de değinir. Ona göre Allah'ın ilmi hadis değil kadimdir. Çünkü Allah'ın ilmi hâdis olsaydı, bu ilmin hudûsundaki müessir ya kendisi ya da bir başkası olurdu. Her iki kısımda batıl olduğuna göre O'nun ilminin hadis olması da batıl olmuş olur. Bu ilmin varlığındaki müessirin kendisi olmasının mümteni' oluşu, O'nun bu ilmi ihdas etmede başka bir ilme ihtiyaç duymasını gerektirir ki, bu da teselsülü gerektirir. Teselsül ise batıldır. Bu ilmin varlığındaki müessirin bir başkası olmasının mümteni' olması ise, bu başka olanın (Allah'ın dışında olanın) hudûsu hakkındaki söz, onun ilminin hudûsu hakkındaki söz gibidir. Çünkü bu başka olan, bir başkasına muhtaç olur. Bu da devir ve teselsülü gerektirir. Devir ve teselsül de muhal olduğuna göre Allah'ın ilmi kadim ve ezelîdir.[799]

---

[797] Razî, **Esraru't-Tenzil ve Envaru't-Te'vil**, s.403 vd. Razî bu eserinde Allah Teâlâ'nın varlığı ve birliğini, göklerin ve yerin yaratılmasından, insanların ve hayvanların yaratılmasındaki hikmetlerden deliller getirmek suretiyle ispatlamaya çalışır.
[798] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.3, s.73.
[799] Razî, **el-Mesailu'l-Hamsun Fi Usuli'd-Din**, s.50.

Razî, Mutezile ve filozoflardan farklı olarak Allah Teâlâ'nın ilimle âlim, kudretle kadir, hayat ile hayy olduğu konusunda kendi ashabının ittifak ettiğini, bu meselede en önemli olanın tartışma konusu olan kısmını açıklamak olduğunu söyler. Razîye göre ahvali inkâr edenler ilmin, âlimiyetin aynısı, kudretin de kadiriyetin aynısı olduğunu ve bu sıfatların zat üzerine zaid olduğunu zannetmişlerdir. Ebu Ali ve Ebu Haşim bu zaidliği itiraf etmelerine rağmen bu durumlara ilim ve kudret demeyip âlimiyet ve kadiriyet demişlerdir. Bu durumda ayrılık (hilaf) hakikatte lâfzî olmaktadır. Ama Ebu Haşim bunların hâller olduğu görüşündedir. Hâl bilinmez ancak zat onlarla bilinir. Razî, bu noktada Ebu Haşim'e itiraz eder. Bu durumların kendiliğinden bilinebileceğini Ebu Haşim'in bu görüşünün kat'i olarak batıl olduğunu savunur. Çünkü tasavvur olunamayan şeyin başkası için sabit olduğunu tasdik etmek imkânsızdır. Ebu Ali'nin ise bu hâllerin bilinebileceğini kabul ettiğini, bu durumda onunla hâli inkâr edenler arasında manevî bir ayrılığın kalmadığını belirtir. Kendi mezhebinden hâli ispat edenlere gelince, Razî onların da Allah Teâlâ'nın âlimiyetini kendisiyle kaim olan ilim sıfatıyla muallel olduğunu zannettiklerini, böyle düşünüldüğü takdirde onlar ile Mutezile arasında mana bakımından ayrılığın gerçekleşmeyeceğine dikkati çeker. Ancak Razî'nin kendisi böyle demez. Çünkü o, delaletin ancak zat üzerine zaid olan bir durumu ispat etmeyi gösterdiğini belirtir. Üçüncü bir duruma gelince Razî, ne görünürde (şahitte) ne de gaibte onun delilinin olmadığını söyler.[800]

Filozoflara gelince, Razî onlar hakkında da şu bilgiyi aktarır: "Onların mezhebine göre ilim, maluma eşit bir suretin âlimde meydana gelmesinden ibarettir. Malumat mahiyet bakımından muhtelif olunca Allah'ın malumat hakkındaki bilgisi zatı üzerine zaid durumlar olur ki, bunlar zatının gereklerindendir." Razî, İbn Sina'nın el-İşarat ve't-Tenbihat adlı eserinin yedinci Namtında bunu açıkladığını ifade eder. Razî'nin düşüncesine göre, Bu durumda onlar Allah Teâlâ'nın ilminin kendisiyle kaim olan bir mana olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak onlar bu manayı başka bir şekilde (başka bir ibare ile) şöyle söylerler: "Allah'ın ilmi O'nun zatının dışında zatıyla varlık kazanan bir sıfattır." Razî, onların sanki bu manayı haricî bir

[800] Razî, **el-Muhassal**…, s.180-181.

sıfat, zat ile kıyamı da zatıyla varlık kazanmış olarak çevirdiklerini ancak bu meselede onların manaya yardım ediyor olmalarına rağmen kendileriyle hâli ispat edenler arasında ayrılığın hâlâ devam ettiğini açıklamaktadır. Çünkü onlar sadece zatı ve zata gerekli olan sureti kabul etmişlerdir. Hâli ispat edenlerimiz üç hususu zikretmişlerdir. Zat, âlimiyet ve ilim. Razî, bu açıklamalardan sonra ortaya çıkan sonucun şu olduğu hükmüne varır: "hâli inkâr edenlerimizin söyledikleriyle Allah Teâlâ'nın âlim, kadir olduğunu kabul edenler arasında ittifak söz konusu olmuştur."[801]

Razî, ilim sıfatının Allah'ın zatına zaid olduğunu kabul etmeyenlerin itirazlarını ve de bu konuda getirmiş oldukları delilleri zikreder. Ardından da bu delillerin geçersizliğini ortaya koymak için her birine cevaplar verir. Razî'nin *el-Muhassal'*da aktardığı muhaliflerin bu konudaki delilleri şunlardır:

1-Allah'ın ilmi, zatı üzerine zaid olsaydı zatına muhtaç olurdu. Bu durumda zatı bakımından mümkün ve bir nedenden (illetten) dolayı vacib olmuş olurdu. Bu illet de zatından başkası değildir ve onunla mevsuf olan da sadece bu zattır. Buna göre zat hem fail, hem kabul eden (kabil) olur ki, bu muhaldir.

2-Allah Teâlâ'nın âlimiyeti vacibtir. Vacib olan birçok yönden illetten müstağnidir.

3-Eğer O'nun kadim bir ilmi olsaydı kadim olmada zata ortak olurdu. Bu da onlar arasında benzerliği gerektirir.

4-Bizim ilmimizle müteallik olan Allah'ın ilminin, ilmimizle benzer olması gerekir. Bundan dolayı ilmimizin hadis olması O'nun ilminin de hudûsunu gerektirir.

5-Bir malumu bilmek başkasını bilmekten ayrıdır. Allah'ın bildikleri sonsuzdur. Bu durumda ilimlerin de sonsuz olması gereklidir.

---

[801] Razî, **el-Muhassal**…, s.180-181.

Razî, muhaliflerin itirazlarını beş maddede özetledikten sonra onların her birine cevaplar verir. Razî'nin verdiği cevaplar da şu şekilde olmuştur.

Birinci soruya cevap: Allah Teâlâ'nın hem fail hem de kabil olması caizdir bunun muhal olmasını gerektirecek bir durum söz konusu değildir.

İkinci soruya cevap: Bu husus ancak Allah'ın âlimiyetini ispat edip sonra onu bir manaya göre illetlendirmeye yöneliktir ki, biz bunu söylemeyiz. Bu sözün takdirine göre deriz ki: "vacib olan kendi zatı veya başkası ile vacib olduğu zaman mı illetlenmez?" Allah'ın âlimiyetinin zatı için gerekli olduğunu kabul ediyoruz. Bu zaten meselenin başıdır. Ancak ikincisi batıldır. Çünkü şahidde olduğu gibi âlimiyetin ilimle vücubu (ilimle âlim olmasının gerekliliği) ondan müstağni olmasını gerektirmez.

Üçüncü soruya cevap: Kıdemde ortaklık ister olumlu ister olumsuz olsun nitelikte (vasıfta) ortaklıktır. Bu da asla birbirine benzemeyi gerektirmez. Nitekim iki (ayrı) zıddın, zıtlıkta ortak olmaları onların benzer olduklarını gerekli kılmaz.

Dördüncü soruya cevap: Allah'ın ilminin bizim ilmimizle beraber bilgilerimizle (malumumuzla) müteallik olması, aynı maluma taalluk etmesiyle müşterek olurlar. Bununla beraber iki şeyin bazı niteliklerde ortak olması onların aynı olmasını gerektirmez. Bunu kabul etsek bile ilmimizin hadis olması O'nun ilminin de hadis olmasını gerektirmez. Nitekim Allah Teâlâ'nın varlığının mevcut olması bizim de mevcut olmamızla eşit olmasına rağmen (var olmada ikimiz de aynı olmasına rağmen) bizim sonradan meydana gelmiş olmamız (hudûsumuz) O'nun da sonradan meydana gelmiş olduğunu gerektirmez.

Beşinci soruya cevap: İlim konusunda bize gerekli gördüğünüz şey (ilzam ettiğiniz şey) âlimiyetin kendisinde sizi de ilzam eder. Dolayısıyla bu tartışma bütün şüphelerde gerekli olur.[802]

[802] Razî, **el-Muhassal**…, s.181- 182.

Razî, *el-Mesail'*de de Allah Teâlâ'nın malumatın hepsini bildiğini söyler. Çünkü O, haydır. Hayy olanın malumatın her birini bilmesi gerekir. Bu bilmeyi zorunlu kılan ise Allah'ın zatıdır. Zatın bütüne nisbeti eşittir. Böyle olunca onun zatı malumatın bir kısmının diğer kısmından öncelikli olarak bilmesini gerektirmez. Bazısını bilmek gerekli olunca tümünün de bilinmesi gerekir.[803] Allah Teâlâ'nın malumatın hepsini bilmesi ise tek bir bilgiyle olmaktadır. Şüphesiz Allah, her şeyi tek bir ilimle bilir. Allah, iki ilimle âlim olsaydı, iki ilimden her biriyle bilinen ya malumâtın tamamı ya da bir kısmı olurdu. Birincisi olursa iki ilim de mahiyetleri bakımından benzer olması gerekir ki, bu durumda iki ilimden her biri diğerinin benzeri olurdu. Tek bir vakitte iki benzerin bir zatta bulunması ise muhaldir. İkincisi olursa ikisinden birinin bilgisiyle bilinen sonlu olur. O halde iki ilimle bilinen de sonlu olur. İki ilimle bilinenlerin sonlu olması, Allah'ın bilgisinin de sonlu olmasını gerektirir. Bu da muhaldir. Dolayısıyla Allah'ın sonsuz olan malumatın tamamını tek bir ilimle bildiği böylece ortaya çıkmış olmaktadır.[804]

Allah'ın ilim sıfatı kapsamında ele alınan 'Allah'ın cüziyyatı bilmesi' meselesinde filozofların Ehli Sünnet düşüncesine uymayan fikirler beyan etmesi, onların şiddetle eleştirilmesine ve düşüncelerinin tenkide tabi tutulmasına sebebiyet vermiştir. Ehl-i Sünnet kelamcılarının birçoğu eserlerinde gerek aklî gerekse naklî delillerle onların bu konudaki yanlışlığını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu konuda filozofları sistemli olarak eleştirenlerin başında Gazzalî gelmektedir. Gazzalî, bazı meselelerde filozofların görüşlerinin Ehl-i Sünnet inancıyla uyuşmadığını ortaya koymak adına kaleme aldığı *Tehafutu'l-Felasife*'sinde 'on üçüncü mesele'de bu konuyu detaylı bir şekilde izah etmeye çalışmıştır. Konunun ehemmiyeti bakımından ilk olarak Gazzalî'nin bu meseleye bakışını özetleyecek daha sonra da Razî'nin düşüncelerine yer vereceğiz.

Gazalî, filozofların, Allah'ın zaman çizgisine girmeyen, geçmiş gelecek ve şimdiki hal gibi zamanlarla değişmeyen küllî bir ilimle eşyayı bildiğini, bununla beraber yerde ve göklerde zerre miktarı bir şeyin bilgisi dışında kalmadığını ancak

[803] Razî, **Mealimu Usuli'd-Din**, s.54; **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.192.
[804] Razî, **el-Mesailu'l-Hamsun Fi Usuli'd-Din**, s.49-50.

cüz'îleri, küllî bir şekilde bildiğini iddia ettiklerini belirtmiştir. Onların görüşlerini daha iyi anlatmak için de Güneş'in tutulması örneğini vermiştir. Örneğin Güneş, önceden tutulmuş halde değilken tutulur. Sonra tutulması geçer. Dolayısıyla burada üç durum meydana gelir

1.Tutulmadan önce tutulması beklenen durum

2.Tutulma durumu

3. Tutulma durumunun ortadan kalktığı durum.

Gazzalî, bu misalde bizim açımızdan bakıldığında burada üç bilginin var olduğunu ve ister istemez bilen kişide bilgi açısından bir değişikliğin meydana geldiğini söyler. Çünkü bu kişi, güneş tutulması geçtikten sonra tutulmanın halen devam ettiğini bilirse bu cehalet olur. Tutulmanın devam etmesi halinde bittiğini bilirse yine cahil olur. İşte bundan dolayı filozoflar bu üç durumda da Allah'ın durumunun aynı olduğunu iddia etmişlerdir. Aksi halde bu durumlar Allah'ta değişikliği gerektirir. Durumunda değişiklik olmayanın ise bu üç hali bilmesi düşünülemez. Çünkü ilim maluma tabidir. Malum değişirse ilim de değişir. İlim değişince ister istermez âlimde de değişiklik meydana gelir. Hâlbuki Allah için değişiklik muhaldir.[805]

Gazzalî filozofların 'Allah, Zeyd, Amr ve Halid'e arız olan şeyleri bilmez' dediklerini söyler. Onlara göre, Allah yalnızca mutlak insanı küllî bir biçimde bilir. Ona arız olan şeyleri, özelliklerini, vücudunun uzuvlarını, bazısını tutmak, bazısını yürümek için, bazısının tek, bazısının çift olduklarını bilir. Kuvvetlerinin cüzlerinde dağılmış olduğunu ve bu suretle insanın içinde ve dışında her sıfatı ve ona ilave olarak meydana gelenleri ve ihtiyaçlarını hiçbir şey ilminin dışında kalmamak üzere küllî bir bilişle bilir. Zeyd'in şahsına gelince, bunun Amr'dan ayırd edilmesi duyuya ait bir iştir, akla değil. Çünkü ayırd edilmek belli bir yöne işaret etmeye dayanır. Akıl ise mutlak ve küllî olan yönü, ancak küllî olan mekânı bilir. Bizim "şu" veya "bu"

[805] Gazzalî, **Tehafutu'l-Felasife Filozofların Tutarsızlığı**, çev. Bekir Sadak, Ahsen Yayınları, İstanbul, 2002, s. 147-148.

dediğimiz hissedilen şeyin buna yakın veya uzak veya belirli bir yönde olması sebebiyle hissedene nazaran meydana gelen bir nisbete işarettir. Bu ise Allah için muhaldir.[806]

Gazzalî, filozofların inandıkları esasın bu olduğunu ve bu inançla da dinlerini kökten sarstıklarını belirtmiştir. Ona göre, bundan çıkan mana şudur: Örnek olarak Zeyd, Allah'a itaatta veya itaatsizlikte bulunsa Yüce Allah, onun bu değişen halini bilmez. Çünkü Allah, onu tek başına bilmez. Zira o şahıstır, yaptığı işler de yokken sonradan meydana gelmiştir. Allah, şahsı bilmeyince, şahsın işlerini ve ahvalini de bilmez. Hatta Zeyd'in kâfir yâda Müslüman olduğunu da bilmez. Allah, yalnız şahıslara mahsus olmak üzere küllî olarak yalnız insanın küfrünü ve Müslümanlığını bilir.[807]

Gazzalî, buna şöyle itiraz eder: "Yüce Allah'ın mesela güneşin belirli bir anda tutulacağına dair bir tek ilmi vardır. Tutulmadan önce bu ilim güneşin tutulacağına aittir. Tutulduğu anda tutulduğuna dair olan ilim de önceki ilmin aynıdır. Geçtiği zamanda da geçtiğine dair olan ilim yine aynı ilimdir. Bu ihtilaflar izafetlere aittir, ilmin zatında bir şeyin yerine başka bir şeyin geçmesini gerekli kılmaz ve bunun için âlimin zatında da değişikliği icab ettirmez. Zira bu sırf izafetten ibaret bir şey sayılır. Bir şahıs önce senin sağında olur, sonra önüne geçer, sonra da soluna. Sana nazaran olan bu izafetler birbiri ardından meydana gelir. Fakat burada değişiklik sende değil, yer değiştiren bu şahıstadır. Yüce Allah'ın ilminde de durumun böyle anlaşılması gerekir. Sonuç olarak biz, Allah'ın bir değişiklik olmadan bir tek ilim ile ezel ve ebedde eşyayı bildiğini kabul ederiz."[808]

Gazzalî'nin filozofları eleştirisini ve onların bu düşüncesine yaptığı itirazı özet şeklinde verdikten sonra asıl maksadımız olan Razî'nin bu mesele hakkındaki görüşüne ve de delillerine geçelim.

Razî, "Allah Teâlâ'nın cüziyyatı bilmesi" konusunu ele alırken *el-Mebahisu'l-Meşrikiyye'*de gerek mütekaddimin gerekse müteahhirin filozofların ekserisinin Allah'ın cüziyyatı bildiğini inkâr ettiklerini söyler.[809] *El-Metalib'*te ise filozoflar tarafından söylenildiği nakledilen "Allah cüziyyatı bilmez" sözünden, onların başka

[806] Gazzalî, **Tehafutu'l-Felasife**, trc., s.149.
[807] Gazzalî, **Tehafutu'l-Felasife**, trc., s.149.
[808] Gazzalî, **Tehafutu'l-Felasife**, trc., s.151.
[809] Bkz. Razî, **el-Mebahisu'l-Meşrikiyye**, c.2, s.498.

bir anlam çıkardıklarını, aslında Allah'ın âlim olduğunu kabul ettiklerini ancak değişiklik (tağayyur) olması halinde O'nun müteğayyiratı bildiğini inkâr ettiklerini ve de cisimlerin kendilerine has muayyen miktarları hakkındaki bilgisinin varlığını inkâr ettiklerini kendi delilleriyle vermeye çalışır.[810]

Razî, de tıpkı Gazzalî'nin yaptığı gibi filozofların görüşlerini bir örnek üzerinden vermeye çalışır. Filozofların Allah'ın cüziyyatı bilmesi halinde cüziyatta meydana gelecek olan değişiklerden dolayı O'nun ilminde de değişikliğin meydana gelmesinin gerektiğini, bunun da muhal olacağını iddia ettiklerini söyler ve onların delil olarak sundukları şu örneğe yer verir: "Allah'ın, Zeyd'in bir mekânda oturduğunu bildiğini farz edelim. Zeyd bu mekândan kalktığı zaman, Zeydin oturduğuna dair bilgisi devam ederse (Zeyd kalkmış olduğundan dolayı) bu cahillik olmuş olur. Hâlbuki cehalet Allah için muhaldir. Eğer bu bilgisi devam etmezse (değişirse) bu durumda da ilminde tağayyür meydana gelir. Tağayyür ise Allah için muhaldir."[811]

Razî, filozofların bu deliline iki yönden itiriaz eder. **İlk olarak,** "Zeydin evden çıkacağına dair bilgi onun çıkışının meydana gelmesiyle beraber bu çıkışın bilgisi neden olmasın? Sorusunu sorar. Çünkü malumatın değişmesiyle Allah'ın ilmi de değişirse, onların çoğalmasıyla ilim de çoğalır ki, bu batıldır. Kaldı ki, O'nun ilmi malumatın illetidir. Hiçbir illet yoktur ki, malulun değişmesinden dolayı kendisi de değişmiş olsun. Öyleyse Allah'ın ilmi malumatın değişmesinden dolayı değişmez.

İkinci olarak, Razî, bu tağayyürün iltizamıyla beraber havadisin zamanla yenilenmesiyle Allah Teâlâ'nın zatında da yeni hükümlerin meydana gelmesinin caiz olabileceğini belirtir. Ancak burada bunu belirtmekle bu havadisin varlığının, bu hükümlerin meydana gelmesini gerekli kıldığını kast etmediğini, bilakis Allah Teâlâ'nın zatı bu hükümlerin meydana gelmesini ve de bu havadisin, zaman içinde eşyanın yenilenmesi şartına bağlı olarak onların da yenilenmesini gerekli kıldığını ifade eder.

---

[810] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.3, s.93.
[811] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.3, s.93; **el-Mebahisu'l-Meşrikiyye**, c.2, s.500.

Razî, filozofların yukarıda zikrettiğimiz delillerinin dışında başka delillerini de aktarır. Onlardan bir tanesi de şudur ki, müşkilatı ve cismanîyatı idrak etmek ancak cismani bir aletle (organla) mümkün olabilir. Eğer Allah Teâlâ onları idrak ederse cisim yâda cismanî olur ki, bu muhaldir.

Razî, onların bu iddiasına karşılık mücerred olan bir varlığın müşkilat ve cismanîyatı idrak etmesinin mümkün olduğunu, dolaylısıyla onların bu iddialarının geçersiz olduğunu belirtir.

Başka bir delil de şöyledir: Allah Teâlâ'nın cüz'iyyat hakkındaki ilmi ya cüz'iyyatların mevcudiyetine göredir ya da bu cüz'iyyatların sebeplerini bilmesine göredir. Bu da iki şekilde olur. İlk olarak, cüz'iyyat hakkındaki bilgisi zatının unsurlarından biri olur ya da gereklerinden (levazım) biri olur. Vacib olan zatının bu ilimlerin var olmasını gerektiren sebebe bağlı olması nasıl mümkün olabilir? Çünkü daha önce (kendisinden değil) gayrından bir sıfatın zata arız olması durumunda mümkün li-zatihi olacağı söylenmişti. Bu durumda vacib li-zatihinin mümkün li-zatihi olması gerekir ki, bu çelişkidir. İkinci olarak, O'nun cüz'iyyatla taallukunu gerektiren şeyin cüz'iyyatın sebeplerine taalluk olmasıdır ki, bu da batıldır. Çünkü sebepleriyle bilinen şey küllî olur.

Razî, bu delile cevap olarak Allah'ın zatının failiyetle vasıflanmasının fiilin meydana gelmesi şartına bağlı olmadığını, aksine fiilin oluşumunun failin varlığına bağlı olduğunu belirtir. Buna göre eğer Allah'ın fail oluşu fiilin meydana gelmesine bağlı olursa devr lazım gelir. Aksine zatı fail olmakla mevsuf olup fiil de ona tabidir. Dolayısıyla burada ilim maluma değil, malum ilme tabi olmaktadır.[812]

Razî *Meâlim'de* ise filozofların delillerini zikretmeden onların Allah Teâlâ'nın cüz'iyyatı bildiğini inkâr ettiğini söyler ve onların görüşlerini aşağıda vereceğimiz birkaç vecihle iptal etmenin mümkün olduğunu ortaya koymaya çalışır.

---

[812] Razî, **el-Mebahisu'l-Meşrikiyye**, c.2, s.500 vd; Zikrettiğimiz tüm bu deliller ve daha fazlası için bkz. **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.3, s.93-101.

Bu vecihlerden **birincisi,** Allah Teâlâ canlıların bedenlerinin yaratıcısıdır. Onları yaratanın elbette ki, onları bilmesi gerekir. Bu da Allah'ın cüzi'yyatı bildiğini gösterir.

İkincisi, ilim, kemal sıfatıdır, cehalet ise noksanlığın sıfatıdır. Allah'ın noksanlık bildiren sıfatlardan tenzih edilmesi gereklidir.

Üçüncüsü, mahiyetlerin varlığı kayıtlarla vasıflandırılmıştır. Mahiyetler bu kayıtlar sayesinde belirli bir şekilde ve belirli bir zamanda şahıslara dönüşür. Bu durum ya vasıtalı ya da vasıtasız olarak Allah'ın zatından illetlenmektedir. Filozoflara göre illetin bilinmesi malulun da bilinmesini gerketirdiğinden Allah'ın zatını bilmesi cüz'iyyatları bilmesini gerektirmektedir. Sonuç itibariyle O'nun zatı mahsusası meydana gelmesi şartıyla her şeyi bilmeyi gerektirir. Hallerden her birinin meydana gelmesi durumunda da O'nun zatı mahsusası bütün bu halleri bilir.[813]

Razî*, el-Metalib*'te dünyada insanlar arasında müşahede edilen bazı durumları da Allah'ın cüziyyatı bildiğine delil olarak getirir. Dünya ehline baktığımız zaman farklı türden insanları görebileceğimizi ifade eden Razî, dindar, dinsiz, müvahhid veya mulhid olsun başlarına bir musibet veya bela geldiğinde hemen Allah Teâlâ'ya yalvardıklarını, hatta Allah'ın cüz'iyyatı bildiğini inkâr edenlerin en aşırılarının bile böyle bir durumla karşı karşıya kaldıklarında hemen dua etmeye, yalvarmaya ve itaat etmeye başladıklarını, bu vaziyetin ise, asıl fıtratın âlemin ilahının makdurata kadir olduğunu, sırların ve gizliliklerin âlimi olduğunu gösterdiğini belirtir. Malumdur ki, fıtratın bu duruma şahit olması onun doğruluğunu kabul etmeye daha yakındır. Dolayısıyla tüm bunlardan kat'i olarak çıkan sonuş şudur ki, âlemin İlahı cüziyyatı bilendir ve ihtiyaçları giderendir.[814]

Son olarak Razî, Allah'ın cüz'iyyatı bilmesinin ilminde herhangi bir değişmeye sebebiyet vermeyeceğini, geçmişten geleceğe var olmuş ve var olacak her şeyi tek bir ilimle bildiğini kanıtlamak adına madumun da aslında malum olduğu

---

[813] Razî, **Mealimu Usuli'd-Din**, s.53-54.
[814] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.3, s.101.

görüşünü savunur ve onu birkaç vecihle açıklamaya çalışır. Razî'nin zikrettiği o vecihlerden bir kaçı şu şekildedir:

Birincisi, bizler yarın güneşin doğacağını biliriz. Hâlbuki güneşin yarın doğacağı hususu şimdiki zaman için madumdur.

İkincisi, muhkem ve eksiksiz bir fiilin failden meydana gelmesi, failin o fiili bilmesi şartına bağlıdır. Şartın kendisi şart koşulandan daha önce olduğu için fail, fiilinden önce, ilmi de o fiili icat etmeden önce olmuş olur. Bir şeyden önce olanın (sabıkın) öncesinde olan, o şeyden de önce olur. Bu da Allah Teâlâ'nın fiileri hakkındaki bilgisinin onların vücuda gelmesinden önce olduğunu gerektirir. Bu hal ise madumun bilinmesini caiz kılar.

Üçüncüsü, mahiyetler hakkındaki bilgi onların mevcut olmasına bağlı değildir. Bizler bilgilerin hakikatlerini onların mevcudiyetini bilmeden biliriz. "Bir şey ya malumdur ya da madumdur" dediğimizde bu taksimde ademin manasını da tasavvur ederiz. Vücuda gelmeden mahiyetin tasavvuru ve de ademin tasavvuru mümkün oluyorsa madumların da mahiyetlerininin tasavvur edilmesi mümkün olur.

Dördüncüsü, bizden biri bir ev yapmak ya da bir elbise dikmek gibi bir fiil yapmak istediği zaman ilk olarak bu işi tasavvur eder, sonra onu vücuda getirmeye çalışır. Bu da madumun malum olmasının sahih olduğuna delalet eder. Hal böyle olunca biz deriz ki, âlimiyetin husulünü gerektiren şey Allah Teâlâ'nın zat-ı mahsusasıdır. O'nun zatı mahsusası âlim olunca her şey malum olur.[815]

2.2.3. Hayat Sıfatı

Razî, Allah Teâlâ'nın hayat sıfatını işlerken ilk olarak âlimlerin bu sıfatın varlığı hakkında ittifak etmelerine karşın, manasında[816] ve mevcut bir sıfat olup olmamasında ihtilaf ettiklerini söyler.[817] Kelamcıların "hayy"ı, 'bilmesi ve muktedir

[815] Allah'ın madumatı bildiği konusu için bkz. Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.3, s.102-106.
[816] Razî, **el-Muhassal**…, s.167.
[817] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.7, s.7.

olması uygun (sahih) olan her zâttır' şeklinde tarif ettiklerini[818] filozofların ve Mutezile'den Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin de "hayy"ın manasını 'bilmesi ve kadir olması muhal olmayan zattır'[819] şeklinde verdiklerini belirten Razî, burada imkânsızlığın kalkmasını gerektirenin yalnızca zat olduğunu ve Ehl-i Sünnet ile Mutezile'nin cumhurunun "hayy"ın bir sıfat olduğu noktasında birleştiklerini kaydeder.[820]

Razî, *el-Mesail'*de Allah Teâlâ'nın kadir ve âlim olduğunun delillerle sabit olduğunu, ölünün kadir ve âlim olamayacağı kesin olduğu için Allah'ın hayy olması gerektiğini ve bu hususun da Kur'an'da *"O, hayy ve kayyumdur"*[821] şeklinde zikredildiğini ifade eder. *El-İşaret'*te de tümdengelim metodunu kullanarak Allah'ın hayy olduğunu ispatlamaya çalışır: "Her muhkem ve eşsiz fiilin faili mutlaka âlimdir. Bu durumda âlemin sanii de âlimdir. Her âlim hayydır. O halde âlemin sanii de hayydır. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın kadir, âlim ve hayy olduğu böylece sabit olmaktadır"[822]

Razî, hayy mefhumunun mevcut bir sıfat olup olmaması hakkında da âlimlerin görüşlerine yer verir. Bazı âlimler "hayy"ın, bir şeyin, bilmesi ve muktedir olması kendisi için imkânsız olmamasından ibaret olduğunu, imkânsız olmama durumunun da, gerçekten mevcut olan bir sıfat olmadığını iddia ederken, bazısı da onun mevcut bir sıfat olduğunu söylemişlerdir. Hayyın mevcut bir sıfat olduğunu savunan âlimlerin delili ise şöyle olmuştur: Hayat, imkânsızlığın olmamasından ibaret olunca, imkânsızlığın yoklukla ilgili (ademî) bir durum olduğu sabit olmuş olur. Çünkü mevcut bir vasıf olması halinde, onunla vasfedilen de mevcut olurdu. Bu durumda varlığı mümteni' olan da mevcut sayılırdı ki, bu imkânsızdır. Keza imtina'ın bir yokluk olduğu, hayatın da bu imkânsızlığın bulunmaması olduğu, yokluğun yokluğunun ise varlık olduğu sabit olduğundan hayat sıfatından anlaşılan, onun mevcut bir sıfat olmasıdır.[823]

---

[818] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.7, s.7.
[819] Razî, **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.218; **el-Muhassal**…, s.167.
[820] Razî, **el-Muhassal**…, s.167.
[821] Bakara, 2/255.
[822] Razî, **el-İşaretu Fi İlmi'l-Kelam**, s.111-112.
[823] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.7, s.7; **el-Muhassal**…, s.167-168.

Razî ise hayy'ın mevcut bir sıfat olduğu görüşünü benimser ve onu, zatın bir sıfatı olarak kabul eder. Ona göre zatın bir sıfatı olması sebebiyle onun, zatın kendisi olması imkânsız olduğundan zatla kaim olan vücudî bir sıfat olduğu böylece kanıtlanmış olmaktadır.[824]

Burada şöyle bir soru akla gelebilir "Hayy kelimesinin mânası, bilmesi ve kadir olması sahih olan varlık olunca ve bu hususiyet bütün canlılarda müşterek olarak bulununca, Allah Teâlâ Kur'an'da *"Allah kendisinden başka ilah bulunmayan hayy ve kayyumdur"*[825] demek suretiyle kendisini, canlıların en değersizinin dahi ortak olduğu bir sıfatla nasıl medh edebilir?" Razî, burada hayy'ın lügat manasının sadece bilmekle ve kudretle vasfedilmenin sahih olmasından ibaret olmadığını söyler. Onun görüşüne göre kendi cinsinde kâmil olan her şey, hayy diye isimlendirilir. Nitekim harap bir arazinin imar edilmesine (ihyâu'l-mevât) denildiği malumdur. Ayrıca Allah Teâlâ, "*Allah'ın rahmetinin eserlerine bak! Öldükten sonra yeryüzünü nasıl diriltiyor?"*[826] ve *"Ölü bir beldeye (yolladık). Sonra da onunla yeryüzünü hayâta kavuşturduk"*[827] buyurmuştur. Kelamcıların örfünde bu sıfat, ancak cismin halinin kemale ermesi durumunda "hayat" olarak isimlendirilmiştir. Örneğin ağaçların durumunun mükemmel olması, onların yeşil yapraklara bürünmesi şeklinde olduğundan bu hal, hayat diye isimlendirilmiştir. Aynı şekilde yeryüzünün kemâle ermesi de, onun imar edilmesi şeklinde olduğu için, bu durum da hayat diye isimlendirilmiştir. Bu nedenle hayy kendi anlamı içinde kemali ifade etmektedir. Bu açıklamalardan sonra "hayy" lâfzından, bu vasıfla tavsif edilenin, en mükemmel bir durumda ve en mükemmel bir nitelik üzere bulunmakta olduğu ortaya çıkar. Çünkü "hayy" lâfzından anlaşılan "kâmil" varlıktır. Binaenaleyh bu, O'nun bunda değil de şunda kâmil olduğu şeklinde bir mana ile kayıtlanmayınca, bu durum O'nun mutlak manada kâmil olduğuna delâlet eder. Kâmil varlık ise, ne zâtında, ne hakikî ne de nisbî ve izafî sıfatlarında yokluğu kabul etmeyendir.[828] Razî, burada hayat sıfatının bütün canlılar arasında müşterek bir sıfat olduğunu kabul etmekle beraber meseleye

[824] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.3, s.137.
[825] Bakara, 2/255.
[826] Rum, 30/50.
[827] Fatır, 35/9.
[828] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.7, s.7-8.

farklı bir bakış açısı getirmekte ve dikkatleri "hayy" kelimesinin ihtiva ettiği mükemmelik anlamına çekmektedir.

Son olarak Razî, *el-Erbain'*de ise bu konuyu sanki Mutezilî Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'yle karşılıklı olarak münazara yapıyormuşcasına vermeye çalışır. El-Basrî'nin hayy kelimesi hakkındaki "hayy, bilmesi ve kadir olması imkânsız olmayandır" tarifini verdikten sonra ona karşılık olarak kendisinin ve de ashabının görüşünü verir. Razî ve ashabına göre, hayat, zatla kaim olan bir sıfattır. Bundan dolayı bilmek ve kadir olmak zat üzerinde mümteni' değildir. Razî, bu görüşünü destekleme mahiyetinde zatları iki kısma ayırır. Bilme ve güç yetirmenin kendisi için uygun olduğu zat ve de bilme ve güç yetirmenin kendisi için uygun olmadığı zat ki, o da cansızlardır. Her iki kısmın da zatiyet bakımından birbirine eşit olduğunu ifade eden Razî, bu zatların bilmek ve güç yetirmek açısından birbirinden ayrıldıklarını, bilmek ve güç yetirmek şeklinde bir kayıt konulmadığı takdirde bir farklılığın ortaya çıkmayacağını belirtir. Bu açıklamadan sonra sırayı el-Basrî'ye verir. El-Basrî, Allah Teâlâ'nın zatının diğer zatlardan ayrı olduğunu kabul ettiklerini, bunu daha önce delillendirdiklerini söyler ve "Allah hakkında alemiyet ve kadiriyet sıfatlarının zat-ı mahsusasıyla muallel olması niçin caiz olmasın?" sorusunu sorar. Razî de cevap olarak onun kendi vermiş olduğu tariften yola çıkarak görüşünün yanlışığını ortaya koymaya çalışır ve meseleyi şu sözleriyle sonlandırır: "bizim bu konudaki dayanağımız şudur ki, sizin hayy hakkında söylemiş olduğunuz "bilmesi ve kadir olması kendisine mümteni' olmayandır" sözünüz imkânsızın (itmina'ın) nefyine işaret etmektedir. İmkânsızlık olumsuzluktur. İmkânsızlığın nefyi, olumsuzluğun olumsuzluğudur ki, bu da onun sübutî (olumlu) bir durum olduğuna götürür. Sonra bu sübutî durum zatın kendisi değildir. Çünkü mümkünlerin vacibü'1-vücud li-zatîhî olan bir varlıkta son bulması gerektiğini bildiğimiz zaman onun zatını da bilmiş oluruz. Bu durumu ve de malum olanın, malum olmayandan ayrı olduğunu bildikten sonra Allah Teâlâ'nın diri (hayy) olması, hayyın zatla kaim olan hakikî bir sıfat olduğunu ortaya koymaktadır."[829]

2.2.4. İrade Sıfatı

Razî, *el-İşaret*'te irade bahsine başlarken kendi mezhebine mensup olan ashabının irade hakkındaki görüşlerinin ilim sıfatı hakkındaki görüşleriyle eşdeğer

[829] Razî, **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.218.

olduğunu söylerken, Mutezile'nin Allah Teâlâ'yı bir mahalde olmayan muhdes bir iradeyle mürid kabul ettiklerini, Kerramiyye'nin ise kendi zatında yarattığı bir iradeyle mürid olduğu görüşünü benimsediklerini ifade eder.[830] *El-Muhassal* ve *el-Erbain'*de ise Müslümanların Allah Teâlâ'nın mürid olduğu konusunda ittifak ettiklerini ancak manası hakkında farklı görüşlere sahip olduğunu belirttikten sonra Mutezile âlimlerinden bir kaçının görüşlerini aktarır.[831] Razî'nin bize aktardığına göre Mutezile'den Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'ye göre irade, fiilde var etmeye etki eden bir maslahatın olduğunu bilmektir. Neccar'a göre, O'nun mağlup olmaması ve zorlanmamasıdır ki, [832] irade burada selbî bir sıfat olmaktadır.[833] İbrahim en-Nazzam ve Ebu'l-Kasım el-Ka'bî'ye göre iradenin manası, Allah Teâlâ'nın kendi fiilleri hususunda onları icad etmesi, başkasının fiilleri hususunda ise onları emretmesidir. Ebu Ali, Ebu Haşim ve Razî'nin kendisine göre ise, irade, ilim sıfatı üzerine zaid bir sıfattır.[834]

Razî'ye göre, Allah Teâlâ bir iradeyle müriddir. O'nun müridiyeti ilmi üzerine zaiddir. Bunun delili de şudur ki, Allah'ın işlerinin önce veya sonra meydana gelmesi imkânı var iken fiillerin belli vakitlerde meydana gelmeleri bir tahsis ediciye ihtiyaç gösterir. Bu tahsis edici ya kudret ya ilim ya da başka bir sıfattır. Kudret değildir; çünkü kudretin özelliği var etmektir ve bütün vakitlere nisbeti eşit derecededir. Bu tahsis edici ilim de değildir; çünkü bilme, bilinene tabidir. Eğer ilme tabi olsaydı bu durumda devr lazım gelirdi. Dolayısıyla kudret ve ilimden başka olan bir tahsis edicinin olduğu ortaya çıkmaktadır. Semi', basar, hayat gibi diğer sıfatlar da buna salahiyetli olmadıklarına göre bu sıfatlardan başka bir sıfatın tercih ve tahsis edici olması lazım gelir ki, o da irade sıfatıdır.[835]

---

[830] Razî, **el-İşaretu Fi İlmi'l-Kelam**, s.175.
[831] Bkz. Razî**, el-Muhassal**…, 168; **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.207.
[832] Razî, **el-Muhassal**…, s.168.
[833] Razî, **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.215. Razî, Neccar'ın iradeyi selbî bir mana olarak kabul ettiğini, bazılarının ise, onu sübutî bir hal olarak gördüklerini söyler. Bkz. Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.2, s.149-150.
[834] Razî, **el-İşaretu Fi İlmi'l-Kelam**, s.175; **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.207.
[835] Razî, **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.207-208; **el-Muhassal**…, s.168; **el-Mesailu'l-Hamsun Fi Usuli'd-Din**, s.48; **Nihayetu'l-Ukul Fi Dirayeti'l-Usul**, c.2, s.266.

"Kudret, tüm vakitlerde var etmeye elverişli olduğu gibi irade de tüm vakitlerde tahsis etmeye elverişlidir. Kudret zaid bir belirleyiciye (muhassısa) ihtiyaç duyuyorsa iradenin de ilave bir belirleyiciye ihtiyaç duyması gerekir" şeklindeki bir itirazı değerlendiren Razî, muhassıs kavramıyla müessir kavramının mefhumlarının birbirinden farklı olduğunu, mefhumlarının farklı olmasından ötürü irade ve kudretin de birbirinden farklı olması gerektiğini belirtmiştir.[836] Razî, burada kudret ve irade sıfatlarının birbirinden ayrı şeyler olduğunu belirtmekle kudretin gerçekleşebilmesi için onun ilim gibi irade gibi bir sıfatla ilişki içinde bulunması gerektiğini, ama aynı şeyin irade için geçerli olmadığını, iradeyi tahsis eden başka bir sıfatın olmadığını açıklamak istemiştir.

Razî, Mutezile ve Kerramiyye'nin[837] benimsediği muhdes irade anlayışına karşı çıkarak Allah Teâlâ'nın kadim, ezelî bir iradeyle mürid olduğunu belirtir. Ona göre, bütün muhdes olanların hudûsu muayyen bir zamana has kılınmıştır. Bununla birlikte aklen onların bu muayyen zamandan önce veya sonra meydana gelmeleri caizdir. O halde onların muayyen olan bu zamanda vücuda gelmeleri ancak iradeyle olmaktadır. Eğer bu irade muhdes olursa bu iradenin meydana gelmesi başka bir iradeye bağlı olur. Bu durum teselsülü gerektireceğinden muhaldir. Dolayısıyla Allah'ın iradesininin kadim olduğu ve muhdes iradelerden müstağni olduğu böylece sabit olmaktadır.[838]

Razî'nin düşüncesine göre Mutezile'nin iddia ettiği gibi bu irade bir mahalde olmaksızın bulunsa Allah'ın zatı da diğer canlılar da irade edicilik (müridiyet) sıfatını kabul ettikleri için Allah'ın müridiyetinin gerekliliği, canlıların müridiyetinin gerekliliğinden daha öncelikli olmaz. Bu durumda tüm canlıların irade edicilikte birbirleriyle uyum içinde olmaları lazım gelir ki, bu da batıldır. Onların "iradenin Allah'a ihtisas edilmesi daha evladır. Çünkü Allah bir mahalde değildir aynı şekilde

---

[836] Razî, **Mealimu Usuli'd-Din**, s.57.

[837] Razî, Kerramiyye'nin iddia ettiği 'iradeyi kendi zatında yaratır" görüşüne karşı çıkarak bunun batıl olduğunu, Allah'ın zatının havadislere mahal olmasının imkânsız olduğunu söyler. Bkz. **El-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.216.

[838] Razî, **el-Mesailu'l-Hamsun Fi Usuli'd-Din**, s.47-48; **el-İşaretu Fi İlmi'l-Kelam**, s.187-188; **Nihayetu'l-Ukul Fi Dirayeti'l-Usul**, c.2, s.273.

irade de bir mahalde değildir. Dolayısıyla bu ilişki tam bir ilişkidir" şeklindeki görüşü de tutarlı değildir. Çünkü Allah'ın bir mahalde olmaması yoklukla ilgili (ademî) bir kayıttır ve bu tercihte tesirinin olması uygun değildir.[839]

Razî'nin burada belirtmek istediği husus şudur. Müridiyet sıfatı diğer canlılar için de geçerlidir. Bir mahalde olmayan irade caiz olduğu takdirde bu iradenin Allah Teâlâ'ya nisbeti diğer canlılara nisbeti gibi olur. Bu takdirde müridiyet sıfatı mürid olması mümkün olan her şey için ihtisasın olmamasını gerektirir. Böylesi bir durumda ise Allah'ın irade ettiği her şeyin diğer canlılar tarafından da irade edilmesi gerekir ki, bu da batıldır. Ayrıca iradenin bir mahalde olmaması olumsuz bir mefhumdur. Bu olumsuz mefhumun Allah'ın zatında müridiyet sıfatının tahsisinin illeti olması uygun değildir. Çünkü olumsuzluk yokluktur, yokluk ise varlığın illeti olamaz.[840]

Razî, *el-Metalib'*te de ilk olarak iradenin hakikati konusunda felsefecilerle kelamcıların tartışmalarını verir. Razî'nin görüşlerini zikrettiği filozoflara göre, bizler bir fiilde halis bir menfaatin olduğunu yahut onun tercihe şayan olduğunu tasavvur ettiğimiz zaman nefislerimizde o menfaati tahsil etmeye karşı bir meyil oluşur. Yine başka bir fiilde zararı tasavvur ettiğimiz zaman nefsimizde ona engel olmaya ve onu def etmeye yönelik bir meyil hâsıl olur. Bizler cezb etmeye ve elde etmeye yönelik olan meyli irade; def etmeye ve men etmeye yönelik meyli ise kerahet olarak isimlendiririz. Filozofların bu iddialarına karşı kelamcılar irade ve kerahetten kastın bu olması halinde Allah Teâlâ hakkında her ikisinin de kabulünün imkânsız olduğunu söylemişlerdir. Onların düşüncesine göre bu hususlar ancak lezzet ve elemin, menfaat ve zararın kendisi için uygun olduğu kimse için geçerli olur ki, bu da Allah için muhaldir. Zira Allah'ın menfaatlere rağbet ettiğini veya zararlı olanlardan nefret ettiğini ispat etmeye çalışmak muhaldir. Kelamcılar irade ve kerahetten kast edilen mananın bu şekilde olması halinde durumun bundan ibaret

---

[839] Razî, **İslam İnancının Ana Konuları, Mealimu Usuli'd-Din**, çev. Nadim Macit, İhtar Yayıncılık, Erzurum, 1996, s.54-55.
[840] Razî, **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.217.

olduğunu, onlardan kast edilenin başka bir mana olması halinde o mananın Allah hakkında uygun olup olmadığına bakacaklarını ifade etmişlerdir.[841]

Felsefecilerin irade sıfatı hakkındaki belirsizliklerine karşı kelamcıların görüşleri daha net ve daha açık olmuştur. Onlara göre irade, tekvin ve vücub olmaksızın mümkün olan iki taraftan birini tercih etmeyi gerekli kılan bir sıfattır. Kelamcılar bu sıfatın mevcut olduğunu iki delille açıklamaya çalışmışlardır.

Birincisi, bir şeyi içmek veya bir şeyi yemek arasında muhayyer olan, bir tesir olmaksızın onlardan birini seçer. Aynı şekilde yırtıcı hayvandan kaçan ve her yönden eşit olan iki yolun bulunduğu bir yere geldiğinde tercihine sebep olabilecek ilave (zaid) bir menfaat veya ilave bir zararı def etme olmaksızın bu iki yoldan birini diğerine tercih eder. İşte burada menfaati celb etme ya da zararı def etme olmaksızın irade hâsıl olur.

İkincisi, hasta olan kimse meyve yemeyi çok arzuladığı halde (kendisine zararlı olabileceği ihtimaline karşı) çekinip yemeyebilir. Burada tabiatın meyli mevcut olmakla beraber irade hâsıl olmamıştır. Aynı şekilde zahid, abid bir adam nafile namazları kılmayı ve ibadet etmeyi irade etmesine rağmen onları ifa etmedeki meşakkattan dolayı bu ibadetleri yapmayı arzulamayabilir. Burada da irade meydana gelmiş olmakla birlikte tabiatın meyli hâsıl olmamıştır. Bu iki örnekten tabiatın meyli ile irade arasındaki fark ortaya çıkmış olmaktadır.[842]

Razî, aktardığı bilgiye göre Kab'î, Cahız ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, Allah'ın bir fiilin müridi olmasının iki yönden olduğunu söylemişlerdir. Birincisi, bu fiilin kendisi hakkında menfaate racih olduğunu bilmesidir ki, bu, ihtiyaçtan kaynaklanan faktördür. İkincisi ise fiilin başkası hakkında menfaate racih olduğunu bilmesidir ki, bu da ihsana etki eden faktördür. Birincisi Allah hakkında muhaldir. Dolayısıyla Allah hakkında ikinci mana baki kalacaktır.[843] Razî, filozofların iradenin hakikati hakkındaki "menfaati celb etme" düşüncesine karşı Mutezilî âlimlerin Allah'ın mürid

[841] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.3, s.109.
[842] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.3, s.109.
[843] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.3, s.111.

olmasından hangi mananın anlaşılması gerektiğini ortaya koyduklarını belirtmiştir. Bilindiği gibi Mutezilî âlimler filozoflardan farklı olarak Allah'ın bir fiili dilemesini kendine yarar sağlamak veya zarardan kaçınmak olarak değil, o fiili dilemesini başkasına ihsanda bulunma sebebinden kaynaklandığını ifade etmişlerdir.

Razî, Allah için irade sıfatını kabul edenlerin delillerini zikrettikten sonra takip ettiği metoda uygun olarak irade sıfatını kabul etmeyenlerin delillerini de zikretmiştir. Onun irade sıfatını inkâr edenlerden aktardığı deliller ise şunlardır:

Birinci delil, bu irade müessiriyet yönlerinin hepsinde tam ise fiil vacib olur, eksik olursa fiil imkânsız olur. Dolayısıyla iradenin ispatına dair söz muhal olmuş olur.

İkinci delil, bizler iradeden, menfaati celb etmek ya da zararı def etmenin dışında başka bir şey akletmiyoruz. Başka bir manaya gelen iradenin ise idraki yoktur.

Üçüncü delil, irade var olduğu takdirde ya kadim olur ya da hadis. Her iki kısım da batıldır. Dolasıyıla iradenin ispatı hakkındaki söz de batıl olur.

Dördüncü delil, bu tercihin iktizası ya vücub yolyla ya da imkân yoluyla olur. Birincisi batıldır. Aksi halde mucib biz-zat olur. İkincisi de batıldır. Çünkü cevazla birlikte eşitlik tercihin meydana gelmesini imkânsız kılar.[844]

Razî, *Nihayetu'l-Ukul'*da ise irade sıfatının subutu konusunda diğer delillerden farklı olarak kâinatın yaratılmasını ele alır ve varlığa gelmiş mümkün varlıkların hepsinin var olmasının Allah Teâlâ'nın dilemesiyle olduğunu, var olmamış olanların ise yine Allah'ın dilemesiyle var olmadıklarını belirtir. Birincisine delil olarak O'nun bütün yaratıkların mucidi olduğunu, bir şeyi icad edenin mutlaka onu irade ederek icat ettiğini, dolayısıyla Allah Teâlâ'nın bütün mahlûkatın müridi olmasının gerekli olduğu sonucuna varır.

[844] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.3, s.112.

İkinci kısım olan var olmasını istemediği şeylerin var olmadığına gelince, Razî, meydana gelmemiş olan her şeyin Allah'ın bilgisi dâhilinde olduğunu, Allah'ın onların meydana gelmesinin imkânsız olduğunu bildiğini, meydana gelmesi imkânsız olan şeyleri bilenin, onların var olmasını dilemesinin de imkânsız olacağını belirtir. Razî'nin açıklamaya çalıştığı husus şudur ki, varlığa gelmemiş ve gelmeyecek olan her şeyi Allah ilmiyle onun vücuda gelmesinin imkânsız olduğu şekliyle bilmektedir. Çünkü Allah Teâlâ, bütün malumatı bilendir. Hal böyle olunca O'nun, vücuda gelmesi imkânsız olan bir şeyi varlığa çıkarmayı dilemesi mümkün olmaz. Dolayısıyla zarurî olarak bilinmelidir ki, irade sıfatı ancak var olmaları uygun olanlarla ilişki içindedir. Varlığı muhal olanlarla onun bir ilişkisi yoktur.[845]

2.2.5. Semi' ve Basar Sıfatları

Razî, *Nihayetu'l-Ukul, el-Erbain, el-Muhassal* ve de *el-Metalib'*te bu iki sıfatı ayrı ayrı değil de birlikte ele almıştır. Biz de daha önce yaptığımız gibi Razî'nin konuları işleyiş yöntemine bağlı kalarak bu iki sıfatı beraberce ele alacağız. Razî'nin *el-Erbain'*de yapmış olduğu gibi konuyu iki başlık altında işlemeye çalışacağız. Birinci başlıkta, semi' ve basarın hakikati hakkında yapmış olduğu açıklamaları ve bu konudaki tartışmaları vereceğiz. İkinci başlıkta da Allah Teâlâ'nın semi' ve basar olduğuna dair ortaya koyduğu delilleri sunacağız.

2.2.5.1. Görme ve İşitmenin Hakikati

Razî, görme duyusunun hakikatini ve onun ilim üzerinde zaid olduğunu şu örnekle açıklar: "Zeydin yüzüne dikkatli bir şekilde baktıktan sonra gözlerimizi kapattığımızda gözlerimiz kapalıyken bile şek ve şüpheden halî bir şekilde açık bir bilgiyle Zeyd'in suretini bilmiş oluruz. Sonra tekrar gözlerimizi açıp ona baktığımızda bedahetle bu iki durum arasındaki farkı biliriz. Bu görülen nesneye bakma (nazar) esnasında meydana gelen zaid hal, gözlerimizi kapattığımız zaman hâsıl olan ilimden farklı bir durumdur. İşte bu farklılık görmenin ta kendisi olup, ilimden farklıdır[846] ve onun üzerinde zaid bir haldir."[847]

---

[845] Razî, **Nihayetu'l-Ukul Fi Dirayeti'l-Usul**, c.2, s.285 vd.
[846] Razî, **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.236.
[847] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.22, s.61; **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.3, s.117.

Razî, bu açıklamasından sonra insanların bu konuda ihtilaf ettiğini söyler. Bazılarının-bunlardan kasıt filozoflardır- bu farklılığın görülen nesnenin suretinin ve şeklinin göz bebeğinde meydana gelmesine ve ondaki izlenimine raci' olduğu görüşünü savunduklarını belirten Razî, onların bu konuda dayandığı delilleri de aktarmaya çalışır. Razî'nin bu mesele hakkında filozoflardan naklen aktardığı deliller şunlardır.

1- Güneşin yuvarlaklığına uzun bir sure bakan kimse gözlerini kapattığı zaman hayalinde yine onun bıraktığı izlenimi görür. Hatta gözleri kapalı olsa bile sanki güneşe bakıyormuş gibi olur ve bu hayali zihninden def etmeye çalışsa da başaramaz. Hal böyle olunca bizler biliriz ki, görülen nesnenin sureti göz bebeği üzerinde etki bırakır.

2- İnceleme maksadıyla yeşil bir bahşeye uzun uzun bakan kimse bakışlarını beyaz bir renge çevirdiği zaman beyaz rengin yerine beyazla yeşilin biribirleriyle karıştığı karışık bir renk görür. Bunun sebebi yeşilin gözde bıraktığı etkidir, aksi halde bu durum meydana gelmezdi. Burada görülen artık sadece yeşil ya da sadece beyaz değil ikisinin karışımı olan bir renktir.

3- Karşımızda duran bir kimsenin göz bebeklerine baktımız zaman yüzün suretini onun göz bebeklerinde görürüz. Bu da görülen şeyin suretinin göz bebeklerde resmedildiğine delalet etmektedir.

4- Son olarak güneşin ışığına bir müddet baktığımız zaman göz bebeklerimiz ışığın yansımasından etkilenir. Daha da bakmaya devam ettiğimizde bu defa göz bebeklerinde bir bitkinlik ve zayıflık meydana gelir. Bu da bakılan nesnenin göz bebeklerinde bir etki bir tesir meydana getirdiğine başka bir delildir.[848] Bunlar böylece sabit olunca filozoflar derler ki: "Bir nesneye baktığımız zamanki durum ile gözlerimizi kapattığımız zamanki durum arasında oluşan farklılığın sebebinin görülen nesnenin gözde bıraktığı ektiden kaynaklanması niçin doğru olmasın? Bu takdire göre Allah Teâlâ için görmenin

[848] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.3, s.117.

mümkün olmaması lazımdır. Çünkü görme bu etkilenmeden ibarettir ve etkilenme cisimlerin sıfatlarındandır. Allah Teâlâ cisim olmadığına göre, görme Allah için imkânsızdır."[849]

Razî, kendisi de dâhil olmak üzere kelamcıların, filozofların bu görüşlerine katılmadığını, onların bu iddialarına karşılık kelamcıların aşağıdaki delilleri ortaya koyduklarını belirtir.

1- Dünyanın yuvarlak olması hasebiyle bizler onun yarısını görürürüz. Malumdur ki, dünyanın yarısının suretinin gözde iz bırakması mümkün değildir. Çünkü büyük olanın küçükte izi kalamaz. Dolayısıyla Dünyanın yarısının gözde izinin kalmasının mümkün olmadığı sabit olmaktadır. Bununla beraber Dünyanın yarısı görülmüştür. Dolayısıyla bu görmenin iz bırakmaktan başka olması lazımdır. Sonra rü'yet olarak isimlendirilen bu hal ilim olarak isimlendirilen halden zarurî bilgiyle ayrı olmasından dolayı bizler bu farklılığın onların kendi nefislerindeki idrake ait olduğunu biliriz.

2- Görmenin (ibsarın) manası sadece bu etkilenme değildir. Zira bizler gözlerimizi açıp etrafımıza baktığımızda çok geniş bir alanı görmekteyiz. Çok büyük bir alanın küçük bir cisimde (gözde) hâsıl olması muhaldir. Malumdur ki, gözün sûretlerden etkilenme yeri sadece göz bebeği olduğuna göre bizler biliyoruz ki, görme, ilimden ve de algıdan farklı bir durumdur.

3- Gözün bir nesneden etkilenmesinin ve ondan (nesneden) ayrılmasının bir manası yoktur. Ancak gözde, görülen o nesnenin sûretine eşit olan bir sûretin hâsıl olması, gözün o sûretin ademinden sonra da onu kabul etmesi ve o sûretin gözdeki etkisinin devam etmesi etkilenme, kabul ve tasavvur olarak isimlendirilir. Bu hâller ise inkişaf ve tecelli babından değildir. Rü'yete gelince o, inkişaf ve tecelli babından olduğu için rü'yetin bu iz bırakma ve etkilenmeden ayrı bir durum olması gereklidir.

4- Görme olarak isimlendirilen bu hal eğer etkilenmeden ibaret olsaydı bu durumda şöyle demek gerekli olurdu: "etkilenme ne kadar mükemmel olursa

---

[849] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.3, s.117-118; **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.236-237.

görmenin de o kadar mükemmel olması gerekir.” Hâlbuki durum böyle değildir. Zira güneşin ışınlarına baktığımız zaman etkilenme mükemmel bir şekilde olmakla beraber görme zayıflamaktadır. Bu sonuçtan sonra bizler biliriz ki, etkilenme ve izlenim (intiba’) görme ve idraktan ayrıdır.[850]

Razî, işitme ile ilgili olarak da kendi düşüncesini “bizler sesi işitmeden önce sesin hakikatini ve mahiyetini biliriz. Kulaklarla işittiğimiz zaman ilim haleti ile işitme haleti arasında açık olarak bir farkın olduğunu anlarız”[851] şeklinde ifade ettikten sonra sözü yine felsefecilere getirir ve onların işitmeyi nasıl anladıklarını izah etmeye çalışır. Razî’nin verdiği bilgilere göre felsefeciler işitmenin şu şekilde meydana geldiğini savunmuşlardır. Herhangi bir ses veya bir kabarma meydana geldiği zaman havada dalgalanma meydana gelir. Bu dalgalanmanın etkisi işitme kanalına (kulak zarına) ulaştığı zaman işitme kuvveti bu etkiyi hisseder. İşte bu hissetme, işitmenin ta kendisidir. Bu nedenle hakikatte işitilen, işitme kanalına ulaşan bu etkidir.[852]

Razî, filozofların bu düşüncelerini kelamcıların, kabul etmediklerini ve onları geçersiz saydıklarını söyler. Çünkü onlara göre, kulak zarı sadece işitme kanalına ulaşan sesleri duyuyor olsaydı, bu durumda insan, sesin hangi taraftan o kanala geldiğini idrak edemezdi. Tıpkı dokunma ve tatma duyularının sadece kendilerine ulaşan şeyleri idrak edip onların hangi yönden geldiğini idrak etmedikleri gibi kulak zarı da aynı şekilde sesi duyardı ama geldiği tarafı bilemezdi. Kulak zarı o sesin hangi taraftan geldiğini ayırt edebildiğine göre sesi, aslı itibariyle nasıl ise öylece idrâk ettiğini anlarız. Bu durum, sesi idrak etmenin havanın dalgalanmasıyla birlikte kulak zarının etkilenmesinden farklı bir hal olduğuna delâlet etmektedir.[853]

Razî, Allah Teâlâ’nın böylesi bir durumdan etkilenmesinin inkansız olmasından hareketle O'nun hakkında, görme ve işitmenin imkânsız olduğu neticesinin çıkarılamayacağını belirtir. Ancak yine de muarızları tarafından

---

[850] Razî, **el-Metalibu’l-Aliye Mine’l-İlmi’l-İlahiyye**, c.3, s.117-118.
[851] Razî, **el-Metalibu’l-Aliye Mine’l-İlmi’l-İlahiyye**, c.3, s.118.
[852] Razî, **el-Erbain Fi Usuli’d-Din**, c.1, s.238.
[853] Razî, **el-Erbain Fi Usuli’d-Din**, c.1, s.238-239; **Mefatihu’l-Gayb**, c.27, s.154.

"farzedelim ki, duyma ve işitme, duyu organlarının müteessir olmalarından başka olan, iki durumdur. Ancak ne var ki, duyma ve işitmenin gerçekleşmesi, bu etkilenmenin meydana gelmesine bağlıdır. Zira böyle bir etkilenmenin gerçekleşmesi Allah için imkânsız olduğuna göre, O'nun hakkında duyma ve görmenin tahakkuk etmesinin de, imkânsız olması gerekir" şeklinde bir itirazın yöneltilebileceğini göz önünde bulundurur ve onlara şu cevabı vererek meseleyi sonlandırır: "Allah Teâlâ'nın, *"O, işitendir, görendir"*[854]ayetinin zahiri, O'nun işiten ve gören olduğuna delâlet etmektedir. Dolayısıyla bizim, ayetin zahirinden dönmemiz caiz olmaz. İşitme ve görme diye isimlendirilen duyuların varlığının, etkilenmenin gerçekleşmesine bağlı olduğuna dair delili bulup getirinceye kadar biz, ayetin lafzının zahirine tutunmaya devam edeceğiz."[855]

2.2.5.2. Allah'ın Semi' ve Basar Olduğunu Gösteren Deliller

Razî, *el-Muhasal'*da Müslümanların Allah'ın semi' ve basir olduğu hususunda ittifak ettiklerini ancak manalarında anlaşamadıklarını, filozofların, el-Ka'bî ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu iki sıfatı, Allah'ın işitilenleri ve görülenleri bilmesinden ibaret olduğunu söylediklerini kaydeder. Onların bu görüşlerine karşılık kendi ashabının, Mutezile'nin ve de Kerramiyye'nin bu sıfatları ilim sıfatı üzerine zaid iki sıfat olduğunu kabul ettiklerini belirtir.[856]

Razî'ye göre işitme ve görme kemal sıfatlarındandır. Zıtları ise noksanlık bildiren sıfatlardır ki, Kur'an'daki ayetlerde işitme ve görme sıfatları Allah Teâlâ hakkında sabit olmuştur. Allah Teâlâ, Kur'an'da Hz. Musa ve Hz. Harun'a hitaben *"Şüphesiz ben sizinle beraberim işitir ve görürüm"*[857] buyurmuştur. Hz. İbrahim'in babasına hitaben söylediği *"Ey Babacığım! Niçin işitmeyen ve görmeyen şeylere ibadet ediyorsun"*[858] sözünü Kur'an'da zikretmiştir. Yine *"Gözler onu idrak edemez ancak O, gözleri idrak eder"*[859] buyurmuştur. Dolayısıyla bu konu hakkındaki naslar,

---

[854] İsra, 16/1.
[855] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c. 27, s.155.
[856] Razî, **el-Muhassal**…, s.171.
[857] Taha, 20/46.
[858] Meryem, 19/42.
[859] En'am, 6/103.

Kur'an'da çok fazla geçtiğinden bu iki sıfatın Allah hakkında ispatı vacib olmaktadır.[860]

İkinci olarak, Allah Teâlâ, hayydır. Hayy olanın işitme ve görme ile nitelenmesi uygundur. Bu sıfatlarla nitelenmesi uygun olan bir kimse onlarla nitelenmezse onların karşıtlarıyla nitelenmiş olur. Bu nedenle eğer Allah bu sıfatlarla nitelenmezse onların zıtlarıyla (körlük ve dilsizlikle) nitelenmiş olur. Hâlbuki zıtları noksanlıktır ve noksanlık Allah için muhaldir.[861] Ayrıca kesin olarak bilinir ki, işiten, gören ve konuşan, sağır, kör ve dilsize göre daha mükemmel bir varlıktır. Eğer Allah Teâlâ bu sıfatlarla vasıflanmış olmazsa, kullarının O'ndan daha mükemmel olması gerekir ki, bu imkânsızdır. Tüm bu açıklamalar Allah Teâlâ'nın, kulak zarı, gözbebeği ve dili olmaksızın işiten, gören ve konuşan olduğunu ispatlamaktadır.[862]

Bir kimsenin, "Allah Teâlâ'nın diriliği (hayatı) bizim hayatımızdan farklıdır. Birbirinden farklı olanların bütün hükümlerde ortak olmaları doğru olmaz. Buna binaen bizim hayatımızın işitme ve görmeye uygun olması, Onun hayatının da böyle olmasını gerektirmez.[863] Hayatın üzerine âlimiyet ve kadiriyet terettüb eder ve bunlar hayatın gereklerindendir (levazımındandır). Levazımda iştirak bütün yönlerden müşterek olmayı gerekli kılmaz. Hal böyle olunca âlimiyetle kadiriyetin mahiyetleri noktasında kadim olan hayatla, hadis olan hayatın müşterek olmaları lazım gelmez. Bilakis muhtemeldir ki, kadim olan hayat hadis olan hayattan farklı olsun. Dolayısıyla hadis olan hayat için uygun olan işitme ve görme kadim olan hayat için uygun olmayı gerektirmeyebilir"[864] şeklinde itiraz edebileceğini ve bunu da kabul ettiğini ifade eden Razî, buna karşılık olarak şöyle bir açıklama getirir: "Bunu kabul edelim. Lakin Allah Teâlâ'nın hayatı her ne kadar işitme ve görmeyi uygun görse de mahiyeti onlara uygun olmayabilir. Nitekim hayat her ne kadar nefret ve şehveti uygun görse de Allah Teâlâ'nın mahiyeti bunlara kabil değildir. Aynı durum o ikisi için de geçerlidir."[865]

Razî, "Allah'ın zatının bunlara (işitme ve görmeye) kabil olduğunu kabul edelim ancak bunların meydana gelmesi Allah'ın zatında gerçekleşmesi mümkün

---

[860] Razî, **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.239.
[861] Razî, **Nihayetu'l-Ukul Fi Dirayeti'l-Usul**, c. 2, s.413-414; **el-Muhassal**…, s.171; **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.239.
[862] Razî, **el-Mesailu'l-Hamsun Fi Usuli'd-Din**, s.48.
[863] Razî, **el-Muhassal**…, s.171.
[864] Razî, **Nihayetu'l-Ukul Fi Dirayeti'l-Usul**, c.2, s.414.
[865] Razî, **Kelama Giriş, el-Muhassal**, trc., 181.

olmayan bir şarta niçin bağlı bulunmasın" şeklindeki bir soruyu da gündemine alır ve bu sözü söyleyenlerin filozoflar olduğunu söyler. Çünkü onlara göre bir nesneyi görmek için gözün ağ tabakasında, görülen nesneye benzer küçük bir suretin yansıması şarttır. Bu durum Allah hakkında imkânsız olduğundan işitme ve görme O'nun için sabit olmaz. Razî, bunu kabul edebileceğini ancak "bir niteliğe müsait olanın hem o nitelikten hem de onun zıddından hali olmasının imkânsız olduğu görüşünü" niçin söylediklerini sorar. Razî burada onların işitme ve görme sıfatlarını Allah için kabul etmemekle beraber bunların zıtları olan noksanlıkları da Allah için kabul etmediklerini, dolayısıyla çelişki içinde olduklarını vurgulamaya çalışmaktadır ki, ardından filozoflara göre noksanlığın ne anlama geldiğini ve niçin "noksanlık Allah için muhaldir" dediklerini sorar. Razî, bu konuda icmaya döndükleri takdirde delilin naklî delil olacağını, işitme ve görmeye delil olan ayetlerin, icmanın varlığının sıhhatine delil olan ayetlerden daha açık olduğunu, dolayısıyla bu meselede ayetlere başvurmanın daha evla olduğunu belirtir.[866] Ayrıca ayetlere başvururken de ayetleri gerçek manasında anlama noktasında bir engel bulunduğu takdirde ancak mecaz manalarına te'vil edilmesinin doğru olabileceğini, dolayısıyla hasmın Allah Teâlâ'nın işitme ve görme ile nitelenmesinin imkânsız olduğuna dair (naklî) delil getirmeye muhtaç olduğunu ifade eder[867] ki, böyle bir delilin ne Kur'an'da ne de sahih hadislerde olması mümkün değildir. Razî, son olarak Allah Teâlâ'nın semi' ve basir olduğunu inkâr edenlerin ileri sürdükleri iki şüpheyi ele alır ve onları cevaplamaya çalışır.

Birinci şüphe: Eğer Allah Teâlâ, semi' ve basir olsaydı, onun işitmesi ve görmesi ya kadim ya da hadis olurdu ki, her iki kısım da batıldır. Bu nedenle O'nun semi' ve basir olduğuna dair söz de batıl olmuş olur. Bu iki sıfatın kadim olması caiz

---

[866] Razî, Felsefecilerin, Allah Teâlâ'nın körlük ve dilsizlikle ittisafının mümkün olamayacağını söylediklerini belirtir. Çünkü bunlar, noksanlık bildiren sıfatlardandır ve Allah için muhaldir. Razî, onların Allah'ın noksanlıklardan tenzih edilmesi noktasında icmaya dayandıklarını ve bu konuda ayet ve hadislerin zahirî anlamlarına dayanarak icmayı hüccet olarak kabul ettiklerini ifade eder. Onların icmanın hüccet olduğu hususunda ayetlere ve hadislere dayanmalarına karşılık Razî de Allah'ın semi' ve basir olduğunu bildiren ayet ve hadislere dayanır ve bu ayetlerin, icmanın hüccet olduğunu bildiren ayetlerden çok daha fazla olduğunu ve delil bakımından da daha kuvvetli olduğunu savunur. Bkz. **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.232.

[867] Razî, **el-Muhassal**…, s.182.

değildir. Çünkü ezelde, âlem yoktu (madumdu) ve madumun işitilmesi ve görülmesi muhaldir. Bilgisiz biri madumun görünür ve işitilir olduğunu sürdürdüğü takdirde deriz ki, 'Allah Teâlâ âlemi ademi vaktinde madum olarak görür. Eğer âlem madumken mevcut olarak görürse bu, hata ve bilgisizliktir ve Allah için muhaldir.' Sonra âlemi var ettikten sonra onu mevcut olarak görmesi lazımdır. Aksi halde yine hata olur. Bu takdire göre de değişiklik ve yenilenme (tağayyür ve teceddüd) lazım gelir. Hadis olması da caiz değildir. Çünkü hadis olduğu takdirde havadise mahal olmuş olur ki, bu da muhaldir.

İkinci Şüphe: İşitme ve görme ancak duyu (organ)ların etkisiyle beraber meydana gelirler. Bu ise cisimlerin özelliklerinden olup Allah için muhaldir.

Birinci şüpheye cevap: İşitme ve görme, işitilenlerin ve görülenlerin vücudu anında onları idrak etmeye hazır iki sıfattır. Değişiklik işitilen ve görülende meydana gelir, işitme ve görmenin kendisinde değil.

İkinci şüpheye cevap: Sizler işitme ve görmenin, duyuların tesirinin hâsıl olması şartına bağlı olduğuna dair bir delil zikretmediniz. Bilakis bizler görünen âlemde (şahide) işitme ve görmenin bu tesir anında meydana geldiğini söyledik. Ancak sadece (mücerred) birliktelik (işitme ve görmenin tesirle birlikteliği) koşula/şarta delalet etmez. (yani işitme ve görmenin meydana gelmesi sadece bu organların bulunması şartına bağlı değildir.) Ayrıca Allah Teâlâ'nın cismiyetten münezzeh olduğunu kat'i bir şekilde ortaya koymakla beraber bu iki sıfatı (semi ve basir sıfatını) da bu şekilde Allah hakkında ispatlamış oluruz.[868]

2.2.6. Kelam Sıfatı

Allah Teâlâ'nın Kelam sıfatı ve ona bağlı olarak Kelamullah'ın hakikati, İslam dünyasında en erken üzerinde ihtilaf edilen konulardan biri olmuştur. Bu ihtilafın kaynağını yabancı etkenlere dayandıranlar olduğu gibi islamın kendi içinde aklî düşüncenin gelişmesine bağlı olarak tartışılmaya başlandığını söyleyenler de

[868] Razî, **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.233.

vardır.[869]

Kelamullah hakkındaki ihtilafın yabancı etkenlerden kaynaklandığını savunanlara göre, Hülefa-i Raşidin döneminde fetihler yoluyla Müslüman coğrafyasının sınırlarının genişlemesi neticesinde Müslümanlar, gerek Yahudi gerek Hıristiyan gerekse başka din ve kültürlerden halklarla kaynaşmış, onlarla iç içe yaşamak zorunda kalmışlardır. O dönemde Yahudiler arasında gündemde olan Tevrat'ın mahlûk olduğu ve Hıristiyanlar arasında bir problematik haline getirilen Hz. İsa'nın şahsiyeti meseleleri ister istemez Müslümanları da etkilemiş, onların da bu konularda fikir beyan etmelerine neden olmuştur. Mutezile özellikle Hıristiyanların Hz. İsa hakkındaki yanlış düşüncelerin benzerinin İslam dünyasında da yaşanmaması için Allah'ın kelam sıfatının kadimliğini ve zatî oluşunu kabul etmemiş, bu durumun bir sonucu olarak Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü dillendirmeye başlamıştır. Buna karşın Ebu Hanife, Hasan Basrî gibi tabiin âlimlerle,[870] Hadis ve fıkıh âlimleri daha sonra da Ehl-i Sünnet'in iki mezhebinin kurucuları olan Eşarî, Maturidî ve onların mezheplerine bağlı olan âlimler Allah'ın kelam sıfatını ve buna bağlı olarak Kur'an'ın kadim olduğunu savunmuşlardır.

Kelamullah ve Allah'ın kelam sıfatı hakkındaki ihtilafın islamın kendi içinde aklî düşüncenin gelişmesine bağlı olarak tartışılmaya başlandığını savunanlara göre ise, Allah'ın kelam sıfatı ve de diğer tüm sıfatlarla ilgili ilk dönemlerde yapılan tartışmaların nedeni, Müslümanlar arasında akla dayalı tefekkürün zamanla gelişmesidir. Dolayısıyla yabancı etkenlerin tesiri sorunun tartışılmasında ikinci derecede rol oynamıştır. Büyük günah meselesinin tartışma konusu yapılmasıyla birlikte bu mesele başlamış, kader konusu ve insanın sorumluluğunun tartışılmasıyla devam etmiş, bunların doğal bir sonucu olarak genelde Allah'ın sıfatlarının özelde ise kelam sıfatının tartışılması gündeme gelmiştir.[871] Kanaatimizce özellikle Allah'ın kelam sıfatının en erken dönemde tartışılmaya başlanması ilk olarak yabancı din ve

---

[869] Abdulhamit, **İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları**, trc., s.238-243; Esen, **Kelamullah Tartışmaları ve el-Hayde**, s.9.

[870] Ebu Hanife, **el-Fıkhu'l-Ekber**, trc., s.66; Mustafa Erdem, **Hasan Basri ve Kelami Görüşleri**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s.70.

[871] Esen, **Kelamullah Tartışmaları ve el-Hayde**, s.11.

kültürlerin etkisiyle olmuştur. Çünkü Müslümanların fethettikleri yerlerde Yahudilerin Tevrat'ın mahlûk olduğunu söylemeleri, Hıristiyan mezheplerinden Melkaniye, Nasturiye ve Yakubiye'nin sürekli olarak akaid alanında kendi aralarında tartışmalara girmeleri ve Hz. İsa'nın şahsiyeti hakkındaki görüşleri,[872] meselenin Müslümanlar arasında da tartışılmaya başlanmasına zemin hazırlamıştır.

Aslında Allah'ın kelam sıfatı ve Halku'l Kur'an meselesinin tarihi seyri ve bu konuda yapılan tartışmalar birkaç sayfaya sığdırılabilecek nitelikte değildir. Bu meselenin mütekaddimin kelamcılar döneminden günümüze gelinceye kadar her devirde tartışılması, günümüzde bile hakkında çeşitli eserlerin ve tezlerin yazılması meselenin önemini ortaya koymaktadır. Biz ise bu meseleyi geniş bir şekilde ele alıp işlemekten ziyade Razî'nin bu meseleye nasıl baktığını, bu konudaki düşüncelerini ve delillerini vermeye çalışacağız. Bundan dolayı gerek kelam sıfatı gerekse bu sıfatla ilişkili olarak Halku'l-Kur'an meselesini Razî'nin kendi eserlerinde işlediği kadarıyla iktifa edeceğiz. Bununla beraber konunun daha iyi anlaşılması adına Mutezile'nin görüşlerini Kadı Abdulcabbar'ın eserlerinden de vermeye çalışacağız.

2.2.6.1. Kelamın Hakikati

Mutezile'ye göre kelam iki veya daha fazla harfin dizilmesinden oluşan ya da harflerden (müteşekkil) kendisine has bir dizilişi olandır. Bu özelliğe sahip olanın kelam olması gereklidir, ancak aralarında ayrılık bulanın kelam olması gerekmez.[873] Buna göre ق ve ع harfinin kelam olması gerekir. Çünkü vakıf halinde قه ve عه denilir. Kelamın faydalı (mufid) olması vacip değildir. Aksi halde mühmel olanın, kelamın kısımlarından sayılmaması gerekirdi.[874]

Mutezile, kelamı, Allah'ın zatî sıfatlarından değil de fiilî sıfatlardan kabul etmiştir. Dolayısıyla kelam Allah'ın fiillerinden bir fiildir; mahlûkatını emir, nehiy, vaad, vaid, korkutma ve yönlendirme ile muhatap almak istediğinde onu ihdas eder

---

[872] Ahmed Emin, **Fecru'l-İslam**, s.121-122.

[873] Kadı Abdulcabbar, **el-Muğni, Halku'l-Kur'an,** thk. Muhammed Mahmud Kasım, İşraf, Taha Hüseyin, Basım yeri ve tarihi yok, s.6.

[874] Kadı Abdulcabbar, **Şerhu'l-Usuli'l-Hamse, Mutezilenin Beş İlkesi**, çev. İlyas Çelebi, TYEK yayınları, I. Baskı, İstanbul, 2013, c.2, s.371-372.

ve cisimlerde yaratır. Peygamberleri gönderip insanları, dini hükümleri uygulamakla sorumlu kıldığında kelamıyla onları muhatap alır, yerine getirsinler diye yanlarında kitaplarını da gönderir. Allah Teâlâ'nın ihsanının ve diğer nimetlerinin kadim olmasının mümkün olmadığı gibi fiilî olan şeyin kadim olması da mümkün değildir.[875]

Razî ise kelamın hakikatine farklı bir açıdan bakar ve kelamın hakikatinin emir, nehy, haber (verme) ve soru sormadan (istihbardan) müteşekkil olduğunu belirtir. Ona göre bu taksim zarurî olarak bilinen bir husustur. Problem olan, bunların mahiyeti, mücerred olarak bu lafızların kendisi midir? Yoksa emir, nehiy, haber ve istihbarın delalet ettiği manalar mıdır? Razî, birinci kısmın batıl olduğu görüşündedir.[876] Çünkü insan "bana su ver" demek istediğinde bu lafzı telaffuz etmeden önce kendi nefsinde bu yönde bir talep ve bu fiili yerine getirme gerekliliği meydana gelir. Bu talebin mahiyeti ise bu lafızdan farklıdır. Razî, aşağıdaki vecihleri sunarak bu düşüncesini ispatlamaya çalışır.

1- Bu talebin mahiyeti zamanın ve mekânın değişmesiyle değişmez. Ancak bu manaya delalet eden lafızlar zamana ve mekâna göre değişiklik arz ederler.

2- Bilginlerin hepsi "اَفْعَلُ" diyen birisinin sözünün kalpte kaim olan bu talebe delil olduğunu zarurî olarak bilirler. Hâlbuki delilin medlülden farklı olduğu kesin olan bir durumdur.

3- Bilginlerin hepsi "اَفْعَلُ" diyen birisinin sözünün ne emir ne de talep ifade etmediğini zarurî olarak bilirler. Ancak insanların bu konudaki istilahları farklı olabilir.(yani insanlar bu sözden emir ya da talep anlıyorlarsa o başkadır). Ancak bu mananın kalbte talep olarak kaim olması ise zatî, hakikî bir durum olup o manaya konulması ve ona kavram olmasına ihtiyacı yoktur.

4- Dil bilimciler derler ki: " ضَرَبَ يَضْرِبُ" deyişimiz ihbar (haber verme), "إضْرِبْ" ve "لا تَضْرِبْ" ise emir ve nehiydir." Halbuki onlar bu durumu tersine çevirip

---

[875] Kadı Abdulcabbar, **el-Muhtasar Fi Usuli'd-Din**, trc., s.64.
[876] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.3, s.127.

"ضَرَبَ يَضْرِبُ" emir ve nehiy, "إضْرِبْ" ve "لا تَضْرِبْ" ifadelerini de ihbar yapmış olsalardı bu pekala mümkün ve uygun olabilirdi. Ancak "talebin hakikatinin habere dönüşmesi ya da haberin hakikatinin talebe dönüşmesi mümkündür" demiş olsalardı bu muhal olurdu. Sonuç itibariyle bu açık ve net olan vecihler talebin ve haberin hakikatinin bu lafız ve ibarelerden farklı olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu lafız ve ibareler talep ve haberin kendisi değil, onların anlaşılmasına yardımcı olan ifadelerdir.[877]

Razî, talep ve o talebi ifade eden sözcüklerin birbirinden farklı olduğunu yukarıdaki vecihlerle ortaya koyduktan sonra talebin mahiyetini ve haber diye isimlendirilen zihnî hükmün mahiyetini ele alır ve bu talebin, ya iradenin kendisi, ya da iradeden farklı olan bir mana olacağını söyler. Ona göre bu talebin iradenin kendisi olması batıldır. Bu durumda geriye iradeden farklı bir mana olması şıkkı kalmaktadır. Razî, talebin iradenin kendisi olmadığı görüşünü de hüccet olarak isimlendirdiği aşağıdaki delillerle ispat etmeye çalışır.

Birinci Hüccet: Allah Teâlâ bir kimsenin iman etmeyeceğini bildiği halde ona inanmayı emretmiştir. Bu durumda "ona imanı irade etmiştir" demek mümkün olmaz. Çünkü Allah, gaybı bilendir ve O'nun bilgisinin hilafına bir şeyin meydana gelmesi mümkün değildir. Meydana gelmesi mümkün olmayan bir şey hakkında irade de vuku bulmaz. Yani o şeyin meydana gelmesi noktasında irade vuku bulmaz. İrade olmaksızın emir ve taleb gerçekleştiğine göre bizler biliyoruz ki, talebin mahiyeti iradenin mahiyetinden farklıdır.

İkinci Hüccet: Bazen irade olmaksızın emir, emir olmaksızın irade olabilir. Örneğin sultan Amr'a bir iş yaptırması için Zeyd'e emir verir. Ancak Zeyd, Amr'ın bu işi yapmasını istemez. Buna rağmen sultan emrettiği için Amr'a o işin yapılmasını emreder. İkinci olarak kelamcıların zikrettiği örnekte adamın biri kölesini döver. Bunun üzerine kölesi sahibini sultana şikâyet eder. Sultan köle sahibine "niçin köleni dövdün" deyince köle sahibi "bana itaat etmiyordu" cevabını verir. Sultan köleye

[877] Razî, **Halku'l-Kur'an Beyne'l-Mutezile ve Ehli's-Sünne**, thk. Ahmed Hicazi Elekka, I. Baskı, Daru'l-Ceyl, Beyrut, 1992, s.52-53; Razî, **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.245.

dönerek aynı şeyi efendisine yapmasını söyler. Emir yerine getirilir ancak kölenin isteği (iradesi) bu değildir. Çünkü emrin yerine getirilmesiyle birlikte artık sultanın yanında efendisinin bir kusuru kalmamıştır. Üçüncü olarak, Allah Teâlâ, Ebu Cehil ve Ebu Leheb'in küfür üzerinde öleceğini haber verince Hz. Peygamber artık onların iman etmelerini irade etmiyordu. Çünkü iman etmeleri durumunda Allah'ın kelamına (hâşâ) yalan karışacaktı. Onların iman etmesini istememesine rağmen yine de onları imana davet ediyordu. Tüm bu örnekler irade olmaksızın emrin gerçekleşebiliceğini ortaya koymaktadır. Emir olmaksızın irade edilmesi ise, şu şekilde izah edilebilir. İnsan bazen bir kimseden tavsiye babında bir şeyi yapmasını isteyebilir. Ancak bunu ona emretmez ve kendisine şöyle der: "Bunu yapmanı isterim ancak onu yapman konusunda sana emretmiyorum." Bu delillerden sonra talebin iradeden ayrı bir durum olduğu sabit olmaktadır.

Haber-i zihnî'ye gelince; Razî, onun da ilim ve inançtan farklı bir manada olduğunu şu sözleriyle belirtir: "Şüphe yok ki, bizim "Zeyd kalktı", "Amr dövdü" sözlerimiz zihnî bir hükme ve aklî isnada delalet eder. Bu zihnî hükmün ve aklî isnadın da kudret ve irade cinsinden olmadığı aşikârdır. "Bu zihnî hüküm ya itikadın ya da ilmin kendisidir" sözünün söylenmesi ise doğru değildir. Çünkü biz burhanla (kat'i delillerle) durumun böyle olmadığını açıkladıktan sonra nefisle kaim olan haberin ilimlerden, inançlardan ve iradelerden ayrı bir mana olduğu açığa çıkmış olmaktadır."[878]

Razî'ye göre zihnin verdiği hükmün ilim ve itikad cinsinden olmamasının sebebi onun (zihnin) yanlış hükümler verebilmesidir. Şöyle ki, zihnin doğru hükümler vermesi mümkün olduğu gibi yalan hükümler vermesi de mümkündür. Örneğin, bir kimse âlemin kadim olmadığını bildiği halde zihninde "âlem kadimdir" diyebilmektedir. Zihinde meydana gelen bu tür yanlış hükümlerin ilim ve itikad olarak hâsıl olması doğru değildir. Çünkü bunların yalan olduğu zaten malum olan bir husustur. Ancak bununla beraber bu hükümlerin zihinde meydana gelmesine karşın onlar hakkında (gerçek manada) ilim ve itikad hâsıl olmaz. Bundan dolayı

[878] Razî, **Halku'l-Kur'an Beyne'l-Mutezile ve Ehli's-Sünne**, s.53 vd; **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.236-237; **Nihayetu'l-Ukul Fi Dirayeti'l-Usul**, c.2, s.319.

zihnî hüküm, ilim ve itikattan farklı bir şeydir.[879]

2.2.6.2. Allah Teâlâ'nın Mütekellim Oluşu

Razî, Müslümanların mütekellim lafzının Allah Teâlâ için kullanılmasında ittifak ettiklerini ancak bu ittifaklarının sadece lâfzî olduğunu, mana itibariyle aralarında böyle bir ittifakın olmadığını belirtmiştir. Razî'nin de burada ifade ettiği gibi Mutezile lâfzî anlamda Allah Teâlâ'ın mütekellim olduğunu kabul etmektedir. Ancak bu sıfatın Allah'ın zatıyla kaim olması, Allah'ın zatıyla mütekellim olması ve ilahî kelamın kadim olması konularında Ehl-i Sünnet'ten ayrılmaktadır.

Mutezile, Allah'ın kelamının zatıyla kaim olan bir mana olduğunu kabul etmemiş, bu görüşü savunan Küllabiyye ve Eş'arî'yi şiddetli bir şekilde tenkit etmiştir. Onlar, Küllabiyye'nin Allah'ın kelamının zatıyla kaim olan ezelî manalar olduğunu, bununla beraber onun tek bir şey olduğunu; onun da Tevrat, Zebur, İncil ve Kur'an olduğunu, işittiğimiz ve okuduğumuz şeyin Allah'ın kelamını hikâyeden ibaret olduğu düşüncesini savunduklarını söylemişlerdir. Küllabiyye'nin, gaible şahidi birbirinden ayırdıklarını, bunun ise aleyhlerinde hikâyenin kıdemini ve hikâye olunanın hudûsunu gerektireceğini anlamadıklarını ifade etmiş, hikâye ile hikâye edilenin (hikâye ve mahkinin) aynı cinsten olmaları gerektiğini, kıdem ve hudûs bakımından bu ikisinin ayrılmasının caiz olmadığını belirtmişlerdir. Eş'arî'yi de bu konuda tenkid eden Mutezile onun da aynı görüşü benimsediğini, ancak Eş'arî'nin, Allah'ın kelamının hikâyesi olarak mihraplarda okuduğumuz ve mushaflarda yazdığımız şeylerin yaratılmış olduğunu, sesler ve harflerden meydana geldiğini kabul ettiğini, bununla beraber işittiğimiz bu şeylerin Allah'ın kelamına dair ibareler olduğunu söylemekle beraber o ibarenin ibare olunan cinsten olması gerektiğini bilemediğini iddia etmişlerdir.[880]

Mutezilenin buradaki itirazı kelam-ı nefsinin mahiyetinin idrak edilememesi ve idrak edilemeyen kelamın varlığının nasıl oluyor da kabul edilebilmesidir. Onlara

---

[879] Razî, **Halku'l-Kur'an Beyne'l-Mutezile ve Ehli's-Sünne**, s.53 vd; **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.236-237.
[880] Kadı Abdulcabbar, **Şerhu'l-Usuli'l-Hamse**, s.527-528.

göre akledilemeyen ve nasıl olduğu bilinemeyen bir kelamın varlığını kabul etmek, aklen muhal olan manaların varlığını kabul etmek anlamına gelmektedir ki, bu da cehaletin son sınırıdır. Nitekim onlar bu düşüncelerini şu sözleriyle destekleme yoluna gitmişlerdir: "Allah'ın kelamının zatıyla kaim bir mana olduğunu söyleyene gelince, ona şöyle deriz: bunu iddia etmeniz cehalete girmenizden başka bir şey değildir. Çünkü sizin ispat etmeye çalıştığınız kelam akledilmeyen ve (anlaşılması için) kendisine bir yolun bulunmadığı kelamdır. Anlaşılmasına bir yol bulunmayanı ispat etmeye kalkışmak cehalet kapılarının açılmasına ve muhal olan manaları caiz görmeye götürür. Anlaşılamayan manaların bir mahalde olduğunu caiz görmek tıpkı ölü bir bedende hayatın ve kudretin varlığını kabul etmek gibi olur. Hâlbuki bunların olmasına imkân yoktur. Kim bu sınıra ulaştıysa cehaletin son noktasına ulaşmıştır demektir." Mutezile kendilerine "niçin ona (onu anlamaya) bir yol yoktur?" diye bir soru sorulduğunda ona da şöyle cevap verdiklerini söyler: "Çünkü zarurî olarak mana bilinmediğinde ona yol bulmak ya kendisinden sadır olan bir nitelikle ya da onu gerektiren bir hükümle olur. Burada ispat ettiğiniz kelamdan sadır olan bir sıfat ya da onun ispat etmeye ulaştıran bir hüküm bulunmamaktadır. Bu durum ise bizim zikrettiğimizi teyid etmektedir. Eğer denilse ki "bizden biri konuşmak istediğinde konuşmadan önce nefsinde bir şey bulur. Bu şey, bizim kelam olarak ispat ettiğimizdir. İşlerin en açığı insanın kendi nefsinde bulduğudur." Bu durumda da ona şöyle denilir: "Sizin bu zikrettiğinizle başka bir şeye dönmek mümkündür. O da kelamı kast etmek, onu irade etmek yahut ona azm etmek, onu bilmek ve onun tertibinin keyfiyetini zihinde düşünmektir. Tüm bu durumlara dönmemiz mümkün olduğuna göre sizin zikrettiğinize yönelmek caiz değildir."[881]

Mutezile'ye göre mütekellim, ya kelamı yaptığı (kelamın faili olduğu) için mütekellimdir, ya kelam ona ait bir durumu veya sıfatı gerektirdiği için, ya da ona kelam kısmen veya tamamen hulûl ettiği için yahut ondan dilsizlik ve sükûtu nefy edecek manada onda mevcut olan bir organın eseri olduğu için, yahutta onunla mevcut olduğu için mütekellimdir ki, ilki hariç diğer kısımların hepsi batıldır. Dolayısıyla mütekellim, kelamın faili olduğu için mütekellimdir. "Kelamın ona ait bir hal veya sıfat olmasını gerektirdiği için mütekellim olması niçin caiz olmasın?" sorusuna Mutezilîler şöyle cevap vermişlerdir:"O, mütekellim olması hasebiyle mütekellimin bir hâli değildir. Çünkü onun sıfatı veya hâli olduğuna bir yol yoktur. Kendisine bir yol bulunmayanı ispat etmek ise cehaletin kapısını açar. Buna şu delil de delalet etmektedir. Mütekellim olması mütekellim için bir hâl ve sıfat olursa, âlim oluşunda olduğu gibi onun bu hâli bilmesinin, kelamı bilmesinden önce olması gerekirdi. Çünkü âlime, âlim oluşu bir hâl olduğunda, âlim olduğunu

[881] Kadı Abdulcabbar, **Şerhu'l-Usuli'l-Hamse**, s.532 vd.

bilmemiz onu gerektireni bilmekten önce gelmektedir ki, bu da ilimdir. Müteharrik için de durum böyledir. Zira müteharrike müteharrik oluşu bir hâl ve sıfat olduğunda onun müteharrik oluşunu bilmek, hareketi bilmekten önce meydana gelmiş olur. Benzeri, bizim bu meselemizde de gerekir. Her ne kadar zihnimizden kelam geçmese de kişinin mütekellim olmasını bilmemiz gerekir. Hâlbuki bilinen bunun zıddıdır. Zira biz, kelamın ona taallukunu, fiilin failine taalluku olarak bilmedikçe, onun mütekellim oluşunu bilmiş olmayız."[882]

Mutezile, Allah Teâlâ'nın zatıyla mütekellim olduğuna karşı çıkmıştır. Onlara göre kim Allah'ın zatıyla mütekellim olduğunu söylerse, O'nu tamamıyla mütekellim olmaktan çıkarmış olur. Bu konudaki durum, "Allah, zatıyla âlimdir, zatıyla kadirdir" deme durumumuzdaki gibi olur ve her ne kadar O'nu, âlim va kadir olmaktan çkarmayı ifade etmese de O'ndan ilim ve kudretin nefyini gerektirir. Çünkü âlim olması sebebiyle âlimin, kadir olması sebebiyle kadirin bir hâli söz konusudur. Hâlbuki zatıyla değil de kelamın faili olması sebebiyle mütekellim olanda böylesi bir hâl bulunmaz. Ayrıca eğer Allah, zatıyla mütekellim olsaydı O'nun kelamın diğer cins ve çeşitleriyle de mütekellim olması gerekirdi. Çünkü kelamın cins ve çeşitleri bazı mütekellimlere kapalı bazılarına açık değildir. Aynı şekilde âlim oluşu da böyledir. Çünkü zatıyla âlim olunca malumat da sınırsız olduğu için O'nun tüm malumatı bilmesi vacip olur. Böylece Allah Teâlâ'nın güzel, çirkin ve yalan sözle mütekellim olması, kendini söven ve kötü bir övgüyle öven olması lazımdır ki, Allah Teâlâ, bundan yücedir. Bununla beraber Allah Teâlâ'nın haber verilmesi sahih olan her bir haberi bildirmesi gereklidir. Hâlbuki malum olan bu durumun hilafınadır.[883] Çünkü Allah şöyle buyurmuştur: *"Onlardan sana anlattıklarımız ve de anlatmadıklarımız vardır."*[884]

"Mütekellimin mütekellim olması neden caiz olmasın? Çünkü dilsizliği ve sükûtu nefy manasında kelam onun dilinin eseridir" itirazına da Mutezile'nin cevabı şu şekildedir. "dilsiz olmak ve sükût etmek kelamın zıddı değildir. Hatta kelamın zıddı olan bir şey yoktur"[885] "Ayrıca Allah'ın ağzı ve dili olmadığına göre söylediğiniz gibi olması zorunlu değildir. Bu ancak bizim gibi canlılarda zorunludur. Zira birinin dili olmadığında özürlü olması gibi, dilinde

[882] Kadı Abdulcabbar, **Şerhu'l-Usuli'l-Hamse**, s.532 vd.
[883] Kadı Abdulcabbar, **Şerhu'l-Usuli'l-Hamse**, s.552; **el-Muğni, Halku'l-Kur'an**, s.65.
[884] Ğafir, 40/78.
[885] Kadı Abdulcabbar, **Şerhu'l-Usuli'l-Hamse**, s.537.

bozukluk olmadığında ve konuşması engellenmediğinde konuşması veya bağırabilmesi muhakkaktır. Allah Teâlâ ise bundan münezzehtir. Öyleyse ancak bir maslahata binaen kelamı ihdas ettiğinde mütekellim olması gerekir. Eğer sizin bu dediğiniz caiz olsaydı şöyle denmesi gerekirdi. 'Allah duruyor olmadığında hareketli olması zorunludur; zira bizim gibi canlılar böyledir' 'Onun hakkında böyle bir şey gerekmez. Çünkü O cisim değildir' dediğinizde dilinin olmamasından Allah'ın dilsiz veya susuyor olmasının zorunlu olmadığını kabul etmiş olursunuz."[886]

Kelamın Allah Teâlâ'nın zatıyla kaim bir mana olduğunu kabul etmeyen Mutezile, haliyle O'nun kelamının da kadim olmasını caiz görmemiştir. Onlara göre eğer Allah'ın kelamı kadim olsaydı kelamın O'nun benzeri olması gerekirdi. Çünkü kıdem nefsî sıfatlardandır. Nefsî sıfatlardan bir sıfatta ortak olmak, birbirine benzemeyi gerektirir. Hâlbuki Allah'ın misli yoktur. Aynı şekilde eğer Allah'ın kelamı kadim olsaydı zatıyla âlim ve zatıyla kadir olması, kıdemde O'nun gibi olurdu. Yani âlim ve kadir olma sıfatı da kadim olmada Allah gibi olurdu. Zira az önce zikrettiğimiz gibi nefsî sıfatlardan herhangi bir sıfatta müşterek olmak diğer sıfatlarda da müşterekliği gerektirir. Hâlbuki bilinen bunun tersidir. Ayrıca Allah hakkında yokluk (adem) imkânsızdır. Eğer kelam, kadim olsaydı yok olması caiz olmazdı. Hâlbuki onun bir harfinin ancak başka bir harfin olmadığı yerde mevcut olduğu bilinmektedir. Bu durumun açıklaması ve izahı da şudur ki, biri الحمد لله dediğinde buradaki elif, lam, ha, mim ve dal harflerini sırasıyla dizmek zorundadır ki, حمد kelimesi مدح kelimesiyle, مدحkelimesi de دمح kelimesiyle karışmış olmasın. Malumdur ki, böyle bir özelliği olanın kadim olması mümkün değildir.[887]

Mutezile, ilahî kelamın bizim kelamımıza benzeyip benzememesi noktasından hareketle de kelamın kadim olmadığını ispatlamaya çalışmıştır. Onlara göre, Allah'ın kelamı ya bizim kelama benzer ya da benzemez. Eğer O'nun kelamı bizim kelamımıza benzer olursa kadim olması caiz olmaz. Çünkü benzer olan iki şeyin kıdem ve hudûsta birbirinden ayrılmaları caiz değildir. Bizim kelamımızdan farklı olması durumunda da anlaşılmaz. Çünkü işittiğimiz bu kelam şayet aramızda işittiğimiz kelamdan ayrı olsaydı, bu durumda bu renklere aykırı bir rengin, manalara aykırı başka kadim manaların da olması caiz olurdu ki, bu da muhaldir. Ayrıca Allah

[886] Kadı Abdulcabbar, **el-Muhtasar Fi Usuli'd-Din**…, trc., s.65-66.
[887] Kadı Abdulcabbar, **Şerhu'l-Usuli'l-Hamse**, s.549-550; **el-Muğni**, **Halku'l-Kur'an**, s.84.

Teâlâ, elçisi Hz. Musa'ya ihsanda bulunduğunu şu ayetle de beyan etmiştir. *"Seni risaletim ve kelamımla insanlar arsında seçkin kıldım."*[888] İhsanda bulunma ise kadimle değil muhdesle olur.[889]

Sonuç itibariyle Mutezile kelam sıfatını fiilî sıfat olarak kabul etmiş, Allah'ın mütekellim olmasını da kelimeleri ve sesleri Levh-i Mahfuz'da, Cebrail'de, risaletle görevlendirdiği peygamberin kalbinde veya bir cisimde yaratması şeklinde anlamıştır.

Mutezile'nin, kelamın hakikati ve Allah Teâlâ'nın mütekellim olmasının keyfiyeti konusundaki temel düşüncelerini aktardıktan sonra yönümüzü tekrar Razî'ye çevirip onun bu meseleye bakış açısını ve Mutezile'nin iddialarına karşı nasıl bir yaklaşım sergilediğini ortaya koymaya çalışacağız.

Razî, *el-Erbain'*de kendi ashabının Mutezile'nin kelam sıfatı hakkındaki düşüncelerini benimsemediklerini, bu konuda onlarla tartışmada bulunduklarını söyler ve ashabının bu meseledeki görüşlerini vermeye çalışır. Ashabının, başkasının yaptığı hareketten dolayı bir şeyin müteharrik olması, ya da başkasının sakin olmasından dolayı da o şeyin sakin olmasının mümkün olmamasından hareketle Allah Teâlâ'nın başkasıyla kaim olan bir kelamla mütekellim olmasının mümkün olmadığını ifade ettiklerini belirten Razî, bu münakaşanın zayıf olduğunu söyler. Ona göre tartışma ya manada ya da lafızdadır. Mana itibariyle olduğu takdirde burada iki durum söz konusu olur. **Birincisi**, Allah Teâlâ, bu kesik sesleri özel lafızlar şeklinde ya bir cisimde ya da canlı bir nesnede yaratır ki, bu durum hakkında tartışma (niza') mümkün değildir. Çünkü O'nun bu sesleri ve harfleri cansız ya da canlı bir cisimde yaratması mümkündür. **İkincisi**, Allah Teâlâ, bu özel sesleri bazı şeyleri istediğinin, bazı şeylerden de hoşlanmadığının bilgisi yapmıştır ki, bu da imkânsız değildir. Razî, bu iki hususun da itirazdan sâlim olduğunu, dolayısıyla kendisinin de Mutezile'nin irade ettiği mana itibariyle Allah'ın mütekellim olduğunu

[888] Araf, 7/144.
[889] Kadı Abdulcabbar, **Şerhu'l-Usuli'l-Hamse**, s.550; **el-Muğni, Halku'l-Kur'an**, s.85.

kabul ettiğini ifade eder.[890]

İkinci olarak, lafızdaki tartışmaya gelince, karşısındaki insanın kendi maksadını (bir şeyi isteyip istemediğini) anlaması için bu muayyen lafızları yapan kimseye mütekellim denilir mi? yoksa denilmez mi? tartışmasıdır ki, bu da salt lügavî bir konu olup manayla bir ilişkisi yoktur. Razî, bu açıklamalarından sonra, Mutezile'nin söylediği mana itibariyle Allah Teâlâ'nın mütekellim olduğunu kendisinin de söylediğini ve hiçbir vecihle onu inkâr etmediğini itiraf eder. Bununla beraber kendi mezhebiyle Mutezile arasındaki ihtilafın bunun ötesinde başka bir durum olduğunu belirtip bu noktaları Kerramiyye mezhebinden başlayarak açıklamaya başlar.[891]

Razî'nin kaydettiğine göre Kerramiyye, Allah Teâlâ'nın sesleri ve harfleri kendi nefsinde yarattığını iddia eder. Bu iddia da havadisin Allah'ın zatında mahal teşkil edip etmediği tartışmasına götürür. Razî bu görüşü kabul etmediğini şu sözleriyle ortaya koymaya çalışır: "Ashabımız nefisle kaim olan kelamın kudret, iradeler, ilimler ve inançlardan ayrı olduğunu söylemişlerdir. Biz Allah Teâlâ'nın bu manayla (kelam-ı nefsiyle) mevsuf olduğunu, bu mananın bir ve kadim olduğunu, bir olmasıyla beraber emir nehiy, haber, istihbar ve nida olduğunu iddia ediyoruz." Razî'ye göre Mutezile ve Kerramiyye dört mevzuda Ehl-i Sünnet'le tartışmaya girmişlerdir. İlk olarak, onun (kelamın), iradelerden ve itikadlardan ayrı olduğunu inkâr etmişlerdir. İkinci olarak, Allah'ın kelamla mevsuf olduğunu inkâr etmişlerdir. Üçüncü olarak, kelamın kadim olduğunu inkâr etmişlerdir ve dördüncü olarak, kelamın bir olduğunu inkâr etmişlerdir ki, üzerinde tartışma yapılan konular bunlardan ibarettir.

Razî, tartışma konusu yapılan birinci madde hakkında yukarıda aktarmış olduğumuz sözüyle düşüncesini açıkladığını söyler. İkinci tartışma konusu olan Allah Teâlâ'nın kelam-ı nefsiyle mevsuf olduğu meselesini ele alır ve şöyle der: "Bütün resullerden ve nebilerden tevatür yoluyla sabit olmuştur ki, Allah Teâlâ kullarına bazı şeyleri emretmiş, bazılarını yasaklamış ve bazılarını haber vermiştir. Peygamberlerin doğrulukları

[890] Razî, **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.248; **Halku'l-Kur'an Beyne'l-Mutezile ve Ehli's-Sünne**, s.59 vd.
[891] Razî, **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.249.

mücizelerle sabit olduktan sonra Allah Teâlâ'nın kat'î suretle emreden, nehyeden ve haber veren olması vacib olur. Bunlar böylece sabit olduktan sonra biz deriz ki, bu emir, nehiy ve haber verme ya lafızlar ve ibareler babındandır ya da manalar ve hakikatler babındandır. Eğer birincisi olursa bu lafızların ve ibarelerin manalara ve medlüllere delalet etmesi gereklidir. Allah hakkındaki bu ibarelerin medlulü ya iradeler ve itikadlar ya da onlardan ayrı olan bir durumdur. Bu manaların iradeler ve itikadların olması caiz değildir. Bu durumda Allah hakkındaki bu ibarelerin medlulünün iradeler ve itikadların ötesinde bir mana olduğu ve Allah Teâlâ'nın da bu mana ile mevsuf olduğu sabit olmaktadır."

Razî, üçüncü tartışma konusunun kendisinin ve ashabının bu sıfatı kadim kabul etmesi olduğunu ifade eder. Ona göre, eğer hadis olsaydı ya Allah ile ya da başkasıyla kaim olacaktı. Allah ile kaim olduğu takdirde Onun havadise mahal olma durumu hâsıl olurdu ki, bu muhaldir. Bu sıfatın başkasıyla kaim olması da muhaldir. Çünkü daha önce ifade eddildiği gibi bu kelam Allah Teâlâ'nın bir sıfatıdır. Hâlbuki bir şeyin sıfatının kendisinde değil de başkasında meydana gelmesi imkânsızdır. Mutezile'nin, Allah'ın kelamının başkasıyla kaim olmasının caiz olduğunu iddia etmesi bu babdan değildir. Çünkü onlar "başkasıyla kaim olan kelamı" Allah Teâlânın istediği veya istemediği şeylere delalet eden sesler ve harfler yaratması şeklinde tefsir etmişlerdir ki, bu imkânsız değildir.

Razî'nin daha önce de açıkladığı gibi eğer Allah Teâlâ, talebe, hükme ve isnada delalet eden lafızlar yaratırsa bu lafızların medlüllerinin ve mefhumlarının olması gereklidir. Yine talebe delalet eden bu lafızların medlulünün irade olması ve habere delalet eden lafızların medlülünün ilim olması mümkün değildir. Dolayısıyla bunun Allah'ın zatıyla kaim olan başka bir sıfat olması gereklidir ki, bu sıfat talebe ve habere delalet eden lafızların medlülü olsun. Hal böyle olunca bu medlüllerin Allah'ın zatından ayrı olması mümkün değildir. Bilakis onların Allah'ın zatıyla kaim olması lazımdır.

Razî, Mutezile'nin söylemiş olduğu "hayy olan başkasıyla kaim olan bir kelamla mütekellim olur" sözünün hak ve doğru olduğunu kabul eder. Aynı şekilde ashabının "hayy olanın başkasıyla kaim olan bir kelamla mütekellim olması imkânsızdır" sözünün de hak ve doğru olduğunu belirtir. Bununla beraber Razî, Mutezile'nin işaret ettiği kelamın mana olarak ayrı olduğu, ashabının işaret ettiği

kelamın ise mana olarak ayrı bir şey olduğu düşüncesini taşır.

Dördüncü tartışma konusu da, Allah Teâlâ'nın kelamının bir olmasıdır. Razî, kelamın bir olmasıyla beraber onun (kelamın) emir, nehiy ve haber olduğunu kabul eder. Ancak ona göre kelamın hakikati tek bir harfe (söze) racidir ki, o da kelamın hepsinin haber olmasıdır. Çünkü emir, başkasına bir şeyi yaptığı takdirde övgüve müstahak olduğunu, yapmayı terk ettiğinde ise yergiye müstahak olduğunu haber vermekten ibarettir. Nehiy hakkındaki söz de aynı şekildedir. Dolayısıyla hepsinin mercii tek bir şey olunca -o da haber vermedir- "Allah'ın kelamı birdir" sözü de doğru olmaktadır.[892]

Son olarak Allah Teâlâ'nın kelamının işitilmesinin sahih olup olmadığına değinen Razî, bu kelamın işitilmesi hakkında herhangi bir delilinin olmadığını söyler. Daha önce cisim ve araz olmayan bir şeyin görülmesini caiz bulduğunu belirten Razî, cisim ve araz olmayan bir şeyle, görülen bir cisim ve araz arasında müşterek olan vücud illeti dolayısıyla görülmesinin mümkün olduğunu, bu illetten dolayı da her mevcudun görülmesininin caiz olduğunu söylediğini kaydeder. Razî'ye göre bu meselede ise durum böyle değildir. Çünkü bu meselede işitmek cisimlere ve seslere bağlanmış değildir ki, müşterek bir illete ihtiyaç duyulsun. Bundan dolayı işitilmenin sıhhatinin nedeni (illeti) sadece ses olduğu için Razî, bu kelamın işitilmeyeceği neticesine ulaşır.[893]

2.2.6.3. Razî'nin Mutezile'nin Halku'l-Kur'an Düşüncesine Yaklaşımı

Mutezile, Kur'an'ın harflerden, seslerden ve cümlelerden meydana geldiğini belirtip onun kadim olduğu görüşüne karşı çıkmıştır. Onlara göre Kur'an'ın bazı kısımları bazısının önüne geçmiştir. Bu durumda olanın kadim olması caiz değildir. Çünkü kadim, "kendisinin önüne başkası geçmeyen" demektir. Bu şöyle açıklanabilir:" الحمد الله " sözündeki "ا", "ل" harfinden, "ل" harfi de "ح" harfinden öncedir. Bu sıralanış kıdemin olmayacağını gösteren bir durumdur. Bu husus,

[892] Razî, **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.247-252; **Halku'l-Kur'an Beyne'l-Mutezile ve Ehli's-Sünne**, s.58-62; **el-Muhassal**…, s.172-174; **Nihayetu'l-Ukul Fi Dirayeti'l-Usul**, c.2, s.303 vd.
[893] Razî, **el-Muhassal**…, s.189.

Kur'an'ın tümü için geçerlidir. Çünkü sureler birbirinden ayrı, ayetler de parça parçadır. Her birinin başı ve sonu, yarısı ve dörtte biri, altıda biri vardır. Bu durumda olan bir şey nasıl olur da kadim olmaktadır.[894]

Mutezile, Kur'an'nın yaratılmış olduğunu aşağıdaki ayetlerden delil getirerek ispat etmeye çalışmıştır. *"Onlara rablerinden muhdes bir zikir geldiğinde…."*[895] Onlara göre buradaki zikirden maksat Kur'an'dır. Nitekim *"Zikri biz indirdik ve onu koruyacak olan da biziz"*[896] ayeti buna delalet etmektedir. Bu ayetlerde Allah Teâlâ Kur'an'ı muhdes ve indirilmiş (münezzel) olarak vasfetmiştir. İndirilmiş olma ise muhdes olmayı gerektirir. Burada başka bir yönden de onun hadis olduğuna işaret vardır. Çünkü Allah şöyle buyurmaktadır. *"…Onu koruyacak olan biziz.*"[897] Eğer Kur'an, kadim olsaydı bir koruyucunun onu korumasına muhtaç olmazdı. Yine *"Elif Lam Ra. Bu ayetleri sağlamlaştırılmış sonra da tafsil olunmuş bir kitaptır"*[898] ayeti onun harflerden mürekkeb olduğunu açıklamaktadır. Bu da onun hudûsuna delalet etmektedir. Ayrıca ayette onun bir kitap olduğu, yani yazıların birleştirilmesinden meydana geldiği açıklanmıştır. Bundan dolayı da vahiy kâtipleri ayetleri bir araya getiren "yazıcılar" diye isimlendirilmiştir. Bir araya getirilenin ise kadim olması caiz değildir. Kur'an'ın muhkem olarak vasıflanmasına gelince, muhkem fiilî sıfatlardandır. Ayrıca ayette *"…sonra tafsil olundu*"[899] denilmiştir ki, mufassal olanın kadim olması nasıl caiz olabilir?[900]

Mutezile'ye göre ayetler içinde Kur'an'ın hadis olduğuna en açık delil *"Allah sözün (hadisin) en güzelini birbiriyle uyumlu (müteşabih) ve bıkılmadan tekrar tekrar okunan (mesani) bir kitap olarak indirdi"*[901] ayetidir. Çünkü bu ayette Allah Teâlâ, Kur'an'ı önce münezzel olarak vasfetti ardından da "sözün en güzeli" diyerek onu "hasen" olarak vasfetti. Hasen ise fiilî sıfatlardandır. Yine onu "hadis" olarak

---

[894] Kadı Abdulcabbar, **Şerhu'l-Usuli'l-Hamse**, s.530.
[895] Enbiya, 21/2.
[896] Hicr, 15/9.
[897] Hicr, 15/9.
[898] Hud, 11/1.
[899] Hud, 11/1.
[900] Kadı Abdulcabbar, **Şerhu'l-Usuli'l-Hamse**, s.531.
[901] Zümer, 39/23.

niteledi. Hadis ile muhdes aynı şeydir ki, bu ayette açık bir şekildedir. Yine onu kitap olarak indirdi. Daha önce de ifade edildiği gibi onun kitap olarak indirilmesi hadis olduğuna delildir. Son olarak onun müteşabih olduğunu yani ondan zahir olanın delaletinde bir kısmının bir kısmına benzediğini beyan etti. Durumu bu şekilde olanın ise mutlaka yaratılmış (muhdes) olması gereklidir.[902]

Mutezile, Halku'l-Kur'an konusunda muarızlarına "Okuduklarımız, mihraplarda işittiklerimiz ve mushaflarda yazdıklarımız hakkında ne dersiniz? Onların, Allah'ın kelamı olduğunu söylüyor musunuz?" sorusunu yöneltir. Bu soru, aslında muarızları Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul etmeye zorlayan bir sorudur. Çünkü Mutezile'ye göre "hayır" diyecek olurlarsa dinden çıkmış, İslamın bağını boyunlarından çıkarmış ve Allah'ın kelamını ahkâmda, helal ile haramın birbirinden ayrılması hususunda başvurulan kaynak olmaktan çıkarmış olurlar. Ayrıca, Allah Teâlâ'nın *"Eğer müşriklerden biri senden mühlet isterse Allah'ın kelamını işitinceye kadar ona mühlet ver"*[903] ayetini de reddetmiş olurlar. "Evet" diyecek olurlarsa şeksiz olarak onun hadis olduğunu kabul etmek durumunda kalırlar.[904]

Mutezile'nin, Halku'l-Kur'an meselesi hakkındaki düşüncelerini delilleriyle zikrettikten sonra, Razî'ye dönecek olursak onun da kitaplarında bu meseleyi ele alıp fikir beyan ettiğini görmekteyiz. Müstakil olarak yazmış olduğu *"Halku'l-Kur'an Beyne'l-Mutezile ve Ehli's-Sünne"* adlı eserinde, Kur'an'ın mahlûk olduğunu savunanların delillerini maddeler halinde zikrettikten sonra onlara cevaplar vermeye çalışmış, *el-Erbain* adlı eserinde de aynı yöntem ve aynı ifadelerle bu problemi işlemiştir. Bu iki eserinden başka kelam ilmine dair telif ettiği diğer eserlerinde de yine bu meseleyi ele almış, Kur'an'ın mahlûk olmadığını başka delillerle de ispatlamaya çalışmıştır.

Razî, *Halku'l-Kur'an* ve *el-Erbain'*de Kur'an'ın mahlûk olduğunu savunanların hem naklî hem de aklî delillerini, naklî ve aklî şüpheler olarak zikretmiş

---

[902] Kadı Abdulcabbar, **Şerhu'l-Usuli'l-Hamse**, s.531 vd.
[903] Tevbe, 9/6.
[904] Kadı Abdulcabbar, **Şerhu'l-Usuli'l-Hamse**, s.550-551.

ardından onlara cevaplar vermiştir. Razî'nin naklî ve aklî şüpheler olarak isimlendirdiği Mutezile'nin Kur'an'ın mahlûk olduğuna dair delilleri şu şekildedir:

2.2.6.3.1. Naklî Deliller

Birinci Delil: Kur'an zikirdir. Her zikir muhdestir. Bu durumda Kur'an da muhdestir. Kur'an'ın zikir olduğunun delili Allah Teâlâ'nın *"Sad! Zikrin sahibi Kur'an'a and olsun"*[905] *"O, indirdiğimiz mübarek bir zikirdir"*[906] *"Şüphesiz ki, O (Kur'an) senin ve kavmin için bir zikirdir"*[907] ayetlerdir. Her zikrin muhdes olduğunun delili ise Enbiya suresinde geçen *"Ne zaman kendilerine rablerinden muhdes bir zikir gelse..."*[908] ayeti ile Şuara suresindeki *"Ne zaman Rahmandan kendilerine muhdes bir zikir gelse…"*[909] ayetidir.

İkinci Delil: Kur'an'ın mahlûk olduğunu savunanlar Allah Teâlâ'nın *"Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman bizim sözümüz sadece ona 'ol' dememizdir. O da hemen oluverir"*[910] ayetine tutunup üç vecihle istidlalde bulunmuşlardır.

Birincisi, *"Biz bir şeyin olmasını irade ettiğimiz zaman bizim sözümüz sadece ona 'ol' dememizdir. O da hemen oluverir"* cümlesi şart ve cezadan mürekkeb olan bir cümledir. Buradaki şart, "irade ettiğimiz zaman", ceza ise "ol" dur. Cezanın şarttan sonra olması gerekli olduğuna göre Allah'ın sözünün iradesinden sonra olması zorunluluğu ortaya çıkmış olur. Başkasından sonra olan ise muhdestir. Dolaysısıyla Allah'ın sözü de muhdes olmaktadır.

İkincisi, "فيكون " kelimesindeki "ف" harfi takip bildiren "ف"dir (Fa-i takibiyye). Bu da yaratılanın (mükevven) "كن" sözünün ardından ara ve gecikme olmaksızın hemen sonra meydana gelmiş olmasını gerektirir. "كن" sözü, yaratılandan (mükevvenden) önce (mukaddem) olmasına karşın mükevvenle aralarında fasıla

---

[905] Sad, 38/1-2.
[906] Enbiya, 21/50.
[907] Zuhruf, 43/44.
[908] Enbiya, 21/2.
[909] Şuara, 26/5.
[910] Nahl, 16/40.

olmadığı için zaman itibariyle bir olup muhdes olur. Bu durumda "كن" sözünün de muhdes olması gerekir.

Üçüncüsü, "كن" kelimesi "ك" ve "ن" harflerinden mürekkeb bir kelimedir ve ard arda gelmektedirler. Ard arda geldikleri için bu iki harfin birleşiminden meydana gelmiş olan kelimenin de muhdes olması gereklidir. "كن" kelimesi Allah'ın sözü olduğu için Allah'ın sözünün de muhdes olması gerekli olmaktadır.

Üçüncü Delil: *"Rabbin meleklere dediği zaman*[911] ayetinde geçen "اذ " edatı zaman zarfı olup Allah Teâlâ'nın sözünün bu vakite (söylendiği vakite) özgü olduğuna delalet etmektedir. Var olması muayyen bir zamana özgü olan her şey muhdestir. O halde Allah Teâlâ'nın kelamının da muhdes olması lazım gelmektedir.

Dördüncü Delil: *"Elif Lam Ra! Bu kitap hikmet sahibi ve her şeyden haberdar olan Allah tarafından ayetleri sağlamlaştırılmış, sonra da açıklanmış bir kitaptır."*[912] *"Biz Kur'an'ı Arapça olarak indirdik"*[913] ayetleri Kur'an'ın surelerden, ayetlerden, harflerden ve ibarelerden mürekkeb olduğuna delalet etmektedir. Bununla beraber, Allah'ın kelamının bazen Arapça bazen de İbranice olduğuna da işaret etmektedir ki, bunların tümü onun mahlûk ve muhdes olduğunu göstermektedir.

Beşinci Delil: Allah Teâlâ'nın kelamı duyulabilen bir kelamdır ki, buna şu ayet işaret etmektedir *"Müşriklerden biri senden eman dilerse, ona Allah'ın kelamını işitinceye kadar eman ver..."*[914] Burada işitilen şey, harfler ve seslerdir. Harflerin ve seslerin muhdes olduğu ise şüphesizdir. Dolayısıyla kat'i olarak Allah'ın kelamının da muhdes olması gereklidir.

Altıncı Delil: Ümmet, Kur'an'ın bir tek kitap olduğu ve Muhammed'in (sav) bir mucizesi olduğu konusunda icma etmiştir. Aklî delile göre mucizenin kadim olması mümteni' olmakla beraber onun muhdes olması gereklidir. Aksi takdirde

---

[911] Bakara, 2/30.
[912] Hud, 11/1.
[913] Yusuf, 12/2.
[914] Tevbe, 9/6.

mucizenin nübüvvet davasından önce var olması gereklidir ki, bu durumda nübüvvet davasıyla bir ilgisi kalmaz ve davanın doğruluğuna delil de teşkil etmez. Kur'an'ın mucize olduğu ve mucizenin de muhdes olduğu sabit olduğuna göre Kur'an'ın da muhdes olduğu sabit olmaktadır.

Yedinci Delil: Kur'an, tenzil ve münzel olarak tavsif edilmiştir ki, bu da onun muhdes olmasını gerektirir.

Sekinci Delil: Hz. Peygamberden (sav) nakledildiğine göre O, *"Ey Yüce Kur'an'ın Rabbi! Ey Taha ve Yasin'in Rabbi!"* derdi. Rabbi olan her şey ise muhdestir, mahlûktur.[915]

2.2.6.3.2. Aklî Deliller

Birinci Delil: Emir, ister "ses ve harflerden ibarettir" demiş olalım isterse "nefisle kaim bir manadır" diyelim onun kadim olması mümkün değildir. Bunun sebebi de ezelde emredilen ve nehyedilen bir şeyin bulunmamasından dolayıdır. Emredilen ve nehyedilen şeyin vücudu olmaksızın emrin ve nehyin olması sefahet ve deliliğe işarettir. Şöyle ki, bizden biri evde tek başına oturduğu bir zamanda ve evde de kimse yokken "Zeyd! Kalk. Amr! Otur" derse akıllı olan herkes onun mecnun olduğuna hükmeder. Hal böyleyken bu durumu Allah hakkında ispat etmeye kalkışmak nasıl makul olabilir? Orada ne Hz. Musa ne de başka biri yokken *"Ey Musa! Şüphesiz ki, ben senin Rabbinim. Ayakkabılarını çıkar"*[916] demek aklen nasıl güzel kabul edilebilir? Yine Allah Teâlâ, ezelde eşyanın keyfiyetinden haber vermiş olsaydı, bundan kastedilen ya kendi nefsinden haber vermek, ya başkasından haber vermek yahut da ne kendisinden ne de başkasından haber vermek olurdu. Kendi nefsinden haber vermesi abes olur. Başkası orada yokken (daha yaratılmamışken) ondan haber vermesi ise mecnun olduğunu gösterir. Ne kendisini ne de başkasını kast etmeksizin haber vermesi ise mutlak anlamda hem abes hem de sefahettir.

---

[915] Razî, **Halku'l-Kur'an Beyne'l-Mutezile ve Ehli's-Sünne**, s.64 vd; **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.202 vd; **el-Muhassal**…, s.184-185; **el-İşaretu Fi İlmi'l-Kelam**, s.208-209.
[916] Taha, 20/12

İkinci Delil: Allah Teâlâ, Kur'an'ın birçok yerinde mazi sigasıyla haber vermiştir. *"Biz, Nuh'u gönderdik."*[917] *"Biz, onu Kadir Gecesinde indirdik."*[918] *"İnkâr edenler onları uyarsan da uyarmasan da birdir, onlar inanmazlar."*[919] Eğer bu ihbarlar ezelî ve kadim olsaydı, ezelde haber verdiği şeyin daha önce meydana gelmiş olması gerekirdi ki, bu da başkasının ezelîn önüne geçmesini gerektirirdi. Böylesi bir durum muhal olunca bizler biliriz ki, bu ihbarın (haber vermenin) ezelî olması mümteni'dir.

Üçüncü delil: Allah Teâlâ'nın kelamı, ezelî ve kadim olsaydı bakî ve ebedî olurdu. Çünkü kıdemi sabit olanın yokluğu mümteni'dir. Bu durumda da Allah'ın "Zeyd'e namaz kıl" emri, Zeyd namaz kıldıktan sonra da bakî kalırdı. Hatta Zeyd öldükten sonra ve de kıyamet koptuktan sonra da sonsuza kadar bakî kalması gerekirdi. Hâlbuki bu makul olanın hilafınadır. Çünkü Allah Teâlâ, kuluna bir fiili yapmasını emrettiği vakit kul o fiili yerine getirdiğinde artık kuldan o emir kalkmış olur. Böylece yerine getirilen emrin zail olduğu sabit olunca onun muhdes olduğu da ispatlanmış olmaktadır.

Dördüncü Delil: Ümmet, nesh'in hak olduğu konusunda icma etmiştir. Nesh ise ya bir hükmün sabit olmasından sonra kalkmasından ya da hükmünün sona ermesinden ibarettir. Hangisi olursa olsun bu hal, emrin ve hitabın sabit olmasından sonra zeval bulmasını gerektirir. Sübutundan sonra zeval bulan hiçbir şey kadim değildir. Çünkü kıdemi sabit olanın zevali mümteni'dir.

Beşinci Delil: Eğer, Allah Teâlâ'nın kelamı kadim ve ezelî olsaydı onun ilişkili olduğu şeylerle ilişkisinin zatıyla sabit olması gerekirdi. Böyle olduğu takdirde kendisiyle ilişkili olması sahih olan her şeyle genel olarak ilişkili olurdu. Eş'arîyye mezhebine göre husun ve kubuh ancak şeriatle sabit olduğuna göre, emredilen her şeyin nehyedilen olması ve nehyedilen her şeyin de emredilen olmasının mümkün olması gerekir. Nehyedilen her şeyin emredilen olması mümkün olduğuna göre Allah Teâlâ'nın emrinin tüm eşyayla ilişkili olması ve nehyinin de

[917] Nuh, 71/1.
[918] Kadir, 97/1.
[919] Bakara, 2/6.

yine hepsiyle ilişkili olması lazımdır. Bu halde eşyanın hepsinin hem emredilen ve nehyedilen hem de hasen ve kabih olması gerekli olur ki, tüm bunlar muhaldir. Çünkü bir şeyin hem emredilen hem de nehyedilen, hem iyi hem de kötü olması imkânsız olduğuna göre Allah Teâlâ'nın kelamının da ezelî olması imkânsız olmaktadır.[920]

Razî, Kur'an'ın mahlûk olduğunu savunanların naklî ve aklî iddialarını verdikten sonra naklî olanların hepsine cevap olarak kendisinin de Kur'an'ı oluşturan harflerin ve seslerin muhdes olduğunu kabul edip itiraf ettiğini, dolayısıyla bu konuda Mutezile ile aralarında herhangi bir çekişmenin bulunmadığını söyler. Razî'ye göre, Mutezile'nin düşüncesinde Kur'an sadece bu harfler ve seslerden mürekkeptir. Dolayısıyla onların zikrettikleri delillerin hepsi harflerin ve seslerin muhdes olduğuna dair delillerdir ki, bu konuda kendisi ile onlar arasında herhangi bir tartışma söz konusu değildir. Çünkü kendisi de harflerin ve seslerin muhdes oluduğunu ifade etmektedir. Ancak O, Kur'an'ın kıdeminden başka bir manayı kastettiğini, bu nedenle bu şüphelerin hepsinin de tartışma mahallinden düştüğünü belirtmektedir. Razî'nin Kur'an'ın kıdeminden kast ettiği bu mana, onun sesler ve harflerin dışında, Allah Teâlâ'nın zatıyla kaim olan manadır ki, o da Kelam-ı Nefsi'dir. Ancak Mutezile, Kelam-ı Nefsi'yi bilinemeyen ve anlaşılamayan kelam olarak saydığı için kabul etmemiştir. Razî, aklî şüpheler için aşağıdaki cevapları vermiştir.

Birinci Delile Cevap: Bu delil, kudret sıfatıyla çelişmektedir. Çünkü bu sıfat fiilin gerçekleşmesini sağlayan bir sıfattır. Sonra bu sıfat ezelde sabit olmasına karşın fiil için böyle bir durumun olması imkânsızdır. Bu durumda "emir, fiili talep etmeyi gerektiren sıfattan ibarettir" denilmesi niçin caiz olmasın? Sonra bu sıfat ezelde sabit olmasına rağmen ezelde fiili talep etme muhaldir.

İkinci Delile Cevap: Allah Teâlâ, ezelde âlemi sonradan yaratacığını biliyordu. Sonra ezeldeki ilmiyle onu yaratınca ilim, âlemin geçmişte yaratılmasıyla

---

[920] Razî, **Halku'l-Kur'an Beyne'l-Mutezile ve Ehli's-Sünne**, s.67-69; **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.254-257.

ona müteallik oldu. Bu durum nasıl ki, ilimde sonradan meydana gelmeyi ve değişikliği gerektirmiyorsa haberde de aynı durum söz konusudur.

Üçüncü ve Dördüncü Delillere Cevap: Allah Teâlâ'nın kudreti (âlemi yaratmadan önce) ezelden ebede kadar âlemin icadıyla müteallik idi. Âlemi yarattıktan sonra bu taallük da sona erdi. Çünkü mevcudun icadı muhaldir. Bu taallükun yok olması Allah Teâlâ'nın kudretinin hadis olduğunu gerektirmez. İşte kelam hakkındaki söz de bunun gibidir.

Beşinci Delile Cevap: Allah Teâlâ'nın kudreti mümkinatın tümümün yaratılmasıyla uyum içindedir. Sonra kudret bazısını icat etmede taallük ederken bazısına taallük etmemiştir. Bununla beraber bu kudret kadimdir. Kudret sıfatında bu durum makul olduğuna göre benzeri bir durum kelamda neden makul olmasın.[921]

Razî, *el-Meâlim'*de de Allah Teâlâ'nın kelamının muhdes olmadığını başka delillerle ispat etme yoluna gitmiştir. Son olarak bu delillerden bir kaçını daha zikrederek konumuzu bitirmek istiyoruz.

1-*"...Bundan önce de sonra da emir Allah'ındır"*[922] ayeti, eşyanın tümünden önce emrin Allah'a ait olduğunu ispat etmektedir. Eğer Allah Teâlâ'nın emri mahlûk olsaydı kendi nefsinden önce hâsıl olması gerekirdi ki, bu da muhaldir.

2-*"İyi bilin ki, yaratmak da emir de O'nundur"*[923] ayeti, emir ile yaratmayı birbirinden ayırmıştır. Bundan dolayı emrin yaratmaya dâhil olmaması gerekir.

3- Rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle diyordu *"Tamam olan Allah Teâlâ'nın kelimelerine sığınırım."* Bu hadise göre muhdes olan tamam olamaz.

4-Kelam, kemal sıfatlarındandır. Eğer kelam sıfatı muhdes olsa hudusundan önce Allah Teâlâ'nın zatının kemal sıfatlarından yoksun (halî) olması gerekir. Kemal sıfatlardan yoksun olmak ise eksikliktir. Bu da Allah için muhaldir.[924]

---

[921] Razî, **Halku'l-Kur'an Beyne'l-Mutezile ve Ehli's-Sünne**, s.69-71; **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.257-258.
[922] Rum, 30/4.
[923] Araf, 7/54.

2.2.7.Tekvin Sıfatı

Razî, *el-Muhassal*'da bazı Hanefî fıkıhçıların tekvini (yaratmayı), Allah Teâlâ'nın ezelî bir sıfatı, mükevveni (yaratılanı) ise muhdes kabul ettiklerini, ancak "tekvin, kadimdir veya muhdestir" sözünün tekvinin mahiyetinin tasavvurunu gerektirdiğini belirtir. Eğer tekvinden murad kudretin müessiriyetinin makdurla aynı olması ise, Razî'ye göre bu, nisbî (göreli) bir sıfattır ve nisbî olanlar ancak müntesibleriyle (göreli oldukları nesnelerle) var olurlar. Buna göre mükevvenin hadis olmasından tekvinin de hadis olması gerekir. Razî, tekvini ezelî bir sıfat olarak kabul edenlerden tekvinden tam olarak neyi kastettiklerini söylemelerini ister. Onlara hitaben "eğer eserin vücuda gelmesinde etkin (müessir) bir sıfatı kast ediyorsanız bu, kudretin aynısıdır. Onunla üçüncü bir hal (bir anlam) kast ediyorsanız onu da açıklayınız" der. Onların "kudret, makdurun vücuda gelmesinin sıhhatinde (imkânında) müessir olan bir sıfattır. Tekvin ise makdurun kendisinde müessir olan sıfattır" açıklamasını yeterli bulmayan Razî, makdurun bizzat varlığının caiz olmasında kudretin bir rolünün olmadığını iddia eder. Çünkü bu caiz olma durumu makdurun özünden dolayı vardır. Zatı itibariyle caiz olan, başkasından dolayı olmaz. Öyleyse kudretin, makdurun varlığına (vücuduna) tesiri imkân (sıhhat) yoluyladır yoksa vücub yoluyla değildir. Bu durumda eğer makdurun varlığında müessir olan başka bir sıfatı Allah için ispat ettiğimiz zaman onun makdura tesiri her ne kadar sıhhat yoluyla olsa da bu sıfat kudretin aynısı olacaktır. Bu durumda da iki benzerin ictimaı, müstakil iki sıfatın tek bir makdura, tesiri olacaktır ki, bu muhaldir. Eğer zorunluluk (vücub) yoluyla bu tesir olursa bu durumda da bu makdurun Allah tarafından var edilmemesi imkânsız olur ve Allah Teâlâ fail bil-ihtiyar olmaktan ziyade mucib bi'z-zat olur ki, bu hal ittifakla batıldır. Bundan dolayı kudret bu sıfatı olumsuzlaştırmaktadır. Çünkü mucib bi'z-zat, kadir-i muhtar olamaz.[925]

Razî, *Mealim'*de ise kudretten bağımsız olan tekvin sıfatının varlığını aşağıdaki delillerle kabul etmediğini ortaya koymaya çalışır.

---

[924] Razî, **Mealimu Usuli'd-Din**, s.63-64.

[925] Razî, **el-Muhassal**…, s.189-190; Ayrıca Razî'nin Nureddin es-Sabunî ile tekvin sıfatını tartışması için bkz. Razî, **el-Münazarat**, s.115-119.

1- Kudret sıfatı, mümkün bir şekilde (sıhhat yoluyla) müessir olan bir sıfattır. Yaratma sıfatı da eğer mümkün bir şekilde müessir olursa bu sıfat kudret sıfatından başka bir sıfat olur. Eğer zorunluluk yoluyla müessir olursa Allah Teâlâ'nın ihtiyarla değil de zorunlu olarak müessir olması gerekir ki, bu batıldır.

2- O'nun, kudretle mevsuf olması tesirinin imkân (sıhhat) yoluyla olmasını gerektirir. Bu sıfatla (tekvin sıfatıyla) vasıflandığı için de tesirinin zorunluluk (vücub) yoluyla olması lazım gelir ki, bu durumda bir müessirin hem mümkün hem de zorunlu olarak tesir etmesi gerekir. Hâlbuki her iki durumla birlikte tesir etmesi muhaldir.

3- Kudret tesir için uygun ise mahlûkatın kudretle vukuu imkânsız olmaz. Bu durumda yaratma sıfatıyla mahlûkatın hudusuna delil getirmek mümkün olmaz. Eğer kudret, tesir için uygun olmazsa kudretin kudret olmaması gerekir ki, bu da batıldır.

4- Eğer bu yaratma kadim olursa, onun kıdeminden mahlûkatın kıdemi de gerekli olur. Eğer muhdes olursa başka bir yaratmaya muhtaç olur. Bu durumda teselsül lazım gelir.[926]

Razî, *el-Metalib* de ise bu meseleye biraz daha farklı bir açıdan yaklaşır. Tekvinin, mükevvenle aynı mı yoksa ondan başka mı olduğu tartışmasıyla konuya giriş yapan Razî, diğer iki kitabında yaptığı gibi tekvin sıfatı hakkında kesin hüküm vermekten kaçınarak sadece iki farklı görüşte olanların meseleyi nasıl izah ettiklerini açıklar ve bu meselenin çok derin olduğunu itiraf eder.

Razî, Allah Teâlâ'nın bir şeyi vücuda getirdiği zaman bunda iki tane durumun söz konusu olduğunu belirtir. Birincisi, vücuda getirilen bu şey (mükevven). İkincisi ise Allah Teâlâ'nın onu yokluktan çıkarıp vücuda getirmesi (tekvin). Razî, burada tekvin, mükevvenin aynısı mıdır? Yoksa ondan farklı mıdır? Sorusunu yöneltir. Bu konunun benzerinin şahitte (görünür âlemde) hareket ettirmek, hareketin aynısı mıdır? Ya da siyahlaştırmak, siyahın aynısı mıdır? Şeklinde de olduğunu, bundan

[926] Razî, **Mealimu Usuli'd-Din**, s.62-63.

dolayı kim, "tekvinin mükevvenin aynısı olduğunu" söylerse tahrikin de hareketin aynısı olduğunu ve de siyahlaştırmanın siyahın aynısı olduğunu söylemiş olduğunu, kim de, "tekvin, mükevvenin gayrıdır" derse diğerleri için de aynı şeyleri söylemiş olduğunu belirtir.

Razî, tekvinin mükevvenden ayrı olduğunu savunan birisine "Niçin yarattı? Niçin onu yok iken var etti?" diye sorulduğunda şöyle cevap verdiğini aktarır: "Kadir olan onu yaratmış ve var etmiştir. Dolayısıyla onun var edilmesini, yaratanın onu var etmesine bağlamıştır. Eğer yaratıcının onu yaratması (muhdisin onu ihdası) bu eserin varlığının aynısı olsaydı, 'Kadir olan onu yaratmış ve var etmiştir.' Sözümüz şu şekle dönerdi 'kendi nefsiyle var olmuştur.' Ancak kendi kendine var olması kadirin onda herhangi bir eserinin olmamasını gerektirir. Bu da hem tesirin nefyini hem de müessirin nefyini gerektirir ki, bu batıldır. Dolayısıyla sabit olmaktadır ki, mucidin onu icadının, vücudundan müğayir olması gereklidir."[927]

Razî, tekvin ile mükevvenin ayrı şeyler olduğunu savunanların başka bir delilini sunar ki, o da şu şekildedir. İcad ve tekvin, kudretin kendisi değildir. Çünkü kadir olan, eşyanın üzerinde kadir olduğu halde bazen onları yaratmayabilir. Allah Teâlâ, evrende pek çok güneş ve ay yaratmaya kadir olduğu halde yaratmamıştır. Hâlbuki onları yaratmaksızın bunu yapmaya kadirdir. Dolayısıyla tekvinin kudretten ve mükevvenden ayrı bir sıfat olduğu sabit olmaktadır ki, matlub olan da budur.[928]

Tekvin sıfatı hakkında Eş'arîlerle Maturidîler arasında yaşanan tartışma ve ortaya konulan deliller elbette ki, Razî'nin burada zikrettiği delillerden ibaret değildir. Gerek Eş'arî gerekse Maturidî âlimler bu meseleyi geniş bir şekilde ele almış, her biri kendi görüşünün doğruluğunu delillerle ortaya koyarak savunmaya çalışmıştır. Örneğin Maturidî, "Allah, ezelde tekvin sıfatına sahip olmakla nitelendirildiğine göre mükevven ezelde neden mevcut olmamıştır?" sorusuna cevabı şöyle olmuştur : "Nesnelerin olması gerektiği gibi vücut bulması için Allah ezelde tekvinle nitelenmiştir. Bu, nesnelere ilahî kudretin, irade ve ilmin taalluk ettiğini kabul etmeye benzer; ta ki, her şey planlanan zamanda vücut bulsun. Burada hudus fiilen vücut bulanla ilgilidir, yoksa onu kapsayan ilahî ilimle değil. Fiilen vücut bulan şey, ona taalluk eden ilim ve kudret sıfatlarında bir

[927] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.3, s.151.
[928] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.3, s.151.

değişiklik olmadan, bilahare ve her oluşan nesne gibi vücut bulmaktadır."[929] Maturidî, tekvin ile mükevvenin arasını "zaman"la ayırmıştır. Çünkü ona göre tekvinin konusunu teşkil eden hususlar zikredilince onların ezelî olduklarının zannedilmemesi için "zamanı, vakti gelince" ifadeleri zikredilmelidir. Mükevven varlıklar zaman tabiriyle sınırlandırılmadığı takdirde ya onların ezelî oldukları ya da Allah Teâlâ'nın onların var oluş zamanlarını bilmediği tasavvurunun oluşmasına sebebiyet vermektedir. Sonuç itibariyle Maturidî tekvin konusunda ne kadar derinlere inilirse inilsin onun son noktasına ulaşmanın mümkün olmadığını itiraf ederek konuyu sonlandırmıştır.[930]

Gerçekten de tekvin konusu Eş'arîler ile Maturidîler arasında ne kadar tartışılmışsa da bir taraf diğer tarafın haklı olduğuna hükmederek kendi düşüncesinden vazgeçip karşı tarafın düşüncelerini kabul etmiş değildir. Bundan dolayı biz de bu meseleyi burada ne kadar tartışırsak tartışalım bir sonuca ulaşma inancını taşımamaktayız. Esas itibariyle de bizim asıl maksadımız bu meseleyi burada tartışmaktan ziyade Razî'nin meseleye bakış açısını ortaya koymaktır. Bundan dolayı tekvinin ayrı sıfat olduğunu kabul etmeyenlerinin delillerini de zikrederek konuyu bitirmek istiyoruz.

Razî'nin aktardığına göre tekvini ayrı bir sıfat olarak kabul etmeyenler aşağıdaki delili öne sürmüşlerdir:

Tekvinin, mükevvenin gayrı olması caiz değildir. Çünkü tekvin mükevvenden ayrı olsaydı, bu tekvin ya kadim ya da hadis olurdu. Eğer kadim olsaydı onun kıdeminden mükevvenin de kadim olması gerekirdi. Bundan dolayı tekvin ancak mükevvenin hâsıl olmasıyla doğru olur. Çünkü fiil, kadir olanın ona tesiri olduğu, onu var ettiği ve onda tasarruf ettiği surece baki kalır. Bu da tekvinin ancak mükevven hâsıl olduğu zaman hâsıl olduğunu ortaya koymaktadır. Bu sebeple eğer tekvin kadim olursa mükevvenin de kadim olması lazım gelir. Bu durum âlemin

[929] Maturidî, **Kitabu't-Tevhid**, trc., s.61-62.
[930] Maturidî, **Kitabu't-Tevhid**, trc., s.64.

kıdemini zorunlu kılar. Eğer tekvin hadis olsaydı başka bir tekvine muhtaç olurdu. Bu da teselsülü gerektirdiğinden muhaldir.[931]

2.2.8. Beka Sıfatı

Razî, *el-Mesail'*de selbî sıfatlar kısmında bu sıfatı işlerken, *Nihayetu'l-Ukul, el-Muhassal, Meâlim, el-Erbain ve el-İşaret*'te beka sıfatınının keyfiyetini sübutî sıfatların içerisinde ele alıp incelemiştir. Biz de beka sıfatını ilk olarak selbî sıfatlar kısmında ele alıp işlemeye çalıştık. İkinci olarak da bahsettiğimiz eserlerinde Razî'nin beka sıfatını sübutî sıfatlar bölümünde zikretmesinden ötürü, bu sıfatın keyfiyeti hakkında onun düşüncelerini aktarmak adına konuyu sübutî sıfatların son konusu olarak vermeye çalışacağız.

Razî, bekayı şöyle açıklamaktadır: "Madum olan bir şey sonradan vücuda geldiğinde, onun ilk zamanda mevcut olması hudustur. Bundan sonra onun mevcut olması ise bekadır. Muhakkiklerin çoğunluğu hudûsun, hadisin zatı üzerinde zaid bir sıfat olmasının mümkün olmadığı konusunda ittifak etmişlerdir. Beka hakkında ise, onun bakî olanın zatı üzerinde zaid mi olduğu yoksa bakî olanın nefsiyle mi bakî olduğu noktasında ihtilaf etmişlerdir"[932]

Razî, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, ona tabi olanların çoğunluğunun ve Bağdat Mutezilîlerinin cumhurunun Allah Teâlâ'nın kendisiyle kaim olan (zat üzerine zaid olan) bir beka ile bakî olduğu görüşünü benimsediklerini, buna karşılık Kadî Ebu Bekir el-Bakillani, İmamu'l-Haremeyn el-Cüveynî ve Basra Mutezilîlerinin ekserisinin bu görüşü kabul etmediğini, onların bakî olanın nefsiyle bakî olduğunu savunduklarını belirtir. Razî, bu görüşün doğru olduğunu ve kendisinin de bu görüşte olduğunu ifade ederek düşüncesinin doğruluğunu delillendirmeye çalışır.[933]

Razî, ilk olarak Allah Teâlâ'nın zatıyla vacibu'l-vücud olduğundan hareket ederek düşüncesini temellendirmeye çalışır. Ona göre bekadan anlaşılan varlığı yokluğa tercih etmeyi gerektiren bir sıfat olmasıdır. Bu da ancak varlığı mümkün

---

[931] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.3, s.151.
[932] Razî, **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.259.
[933] Razî, **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.259; **el-Muhassal**…, s.174; **el-İşaretu Fi İlmi'l-Kelam**, s.245.

olan hakkında düşünülür. Zatıyla vacibu'l-vücud olanın varlığının yokluğuna tercih edilmesinin herhangi bir mana ile muallel olması imkânsızdır. Beka da böyledir.[934]

İkinci olarak, Allah Teâlâ zatıyla vacibu'l-vücut'tur. Zatıyla vacib olanın başkasıyla vacib olması mümteni'dir. Öyleyse beka ile bakî olması mümkün değildir. Eğer Beka ile bakî olursa, o bekanın da başka bir bekası olması gerekir ki, bu durum teselsülü doğurur. Zatın bekasıyla bakî olması ise devri gerektirir. Eğer kendiliğinden bakî ise ve zat, bakî olarak ona muhtaç ise bu takdirde zat, sıfata sıfat da zata dönüşür ki, bu da muhaldir.[935] Beka, kendi dışındaki bir şeyden dolayı bakî ise bu şey eğer zat olursa devr lazım gelir. Çünkü bekanın bekası zatın bekasına tabidir. Zat ise o da bekanın bekasına tabidir. Eğer bu şey zattan ayrı bir şey ise bu durumda başa dönülür ve teselsül lazım gelir ki, o da muhaldir.[936]

Razî, *Nihayetu'l-Ukul*'da ise bekanın Allah Teâlâ'nın zatıyla kaim bir sıfat olmadığını iki vecihle açıklar.

Birincisi, bu sıfatın yokluğu takdir edildiğinde bu durumun ya Allah Teâlâ'nın zatının da yok olacağını gerektirmesidir ki, Allah Teâlâ bundan yücedir. Ya da böyle bir gerektirmenin olmamasıdır ki, birincisi iki yönden muhaldir.

Birinci yön, bu hal Allah'ın varlığının mümkün li-zatihi vacib bi-gayrihi olmasını gerektirir. Halbuki Allah Teâlâ mümkün li-zatihi, vacib bi-gayrihi olması muhaldir.

İkinci Yön, bu beka ya Allah Teâlâ'nın zatıyla kaimdir ya da değildir. Eğer zatıyla kaim olursa Allah Teâlâ'nın zatına ihtiyaç duyar. Allah'ın zatının ona ihtiyaç duyması ise imkânsızdır. Eğer Allah'ın zatıyla kaim değilse, bu durumda kendi nefisleriyle kaim olan iki vacibu'l-vücudun varlığı söz konusu olur ki, bu da Müslümanların ittifakıyla batıldır.

---

[934] Razî, **el-Muhassal**…, s.174.
[935] Razî, **Mealimu Usuli'd-Din**, s.69.
[936] Razî, **el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s.265.

İkincisi, Allah Teâlâ'nın sıfatlarının bakî olması hasebiyle bekanın onlarla kaim olmasının gerekli olmasıdır. Bu ise mananın mana ile kaimini gerektirir ki, bu da muhaldir. Sonra bu beka, yine bakî olarak kalır. Bu durumda başka bir beka ile bakî kalması gerekli olur. Bu durum ise teselsüle neden olur.[937]

Son olarak Razî, *el-Metalib*'te de bu konuyu icabî sıfatlar bölümünde *"Fi'l-Kıdem ve'l-Beka"* başlığı altında zikreder. Bu eserinde de bu iki sıfat hakkında yapılan tartışmaları aktarır. Bu sıfatlar hakkında insanların iki farklı görüşe sahip olduklarını, bu iki görüşün ise bu sıfatların zatın aynısı mı yoksa zatla kaim olan iki sıfat mı olduğu olduğunu söyler. İnsanlardan bazısının Allah'ın kadim ve bakî oluşunu, zat-ı mahsusasının aynı olduğunu söylediklerini, bazısının da bu iki sıfatın Allah Teâlâ'nın zatıyla kaim olan iki sıfat olarak kabul ettiklerini belirtir. Razî bu eserinde kendi düşüncesinden söz etmez, sadece her bir grubun dayandıkları delilleri detaya girmeden sunmaya çalışır. Onun aktadığı bilgiye göre kıdem ve bekanın zatla kaim olan iki sıfat olduğunu savunanlar, bu iki sıfatın mefhumlarının bilinebileceğini, hâlbuki Allah'ın zatının ise bilinemeyeceğini, bundan dolayı aralarında bir farklılığın olduğunu söyleyip kıdem ve bekanın zattan ayrı olduğunu iddia etmişlerdir. İkinci olarak kadim ve bakî olanın ya cisim, cevher, araz ya da bu üç kısımdan ayrı olduğunu, hâlbuki kadim ve bakînin bu üç kısımdan ayrı olmasının vacib olması gerektiğini belirtmişlerdir. Üçüncü olarak da Allah Teâlâ'nın zatı kadim ve bakî olduğu hükmünün anlaşılır olduğunu, ama Allah'ın zatının zat olduğu hükmünün ise anlaşılır bir mana ifade etmediğini belirtmişlerdir. Bundan dolayı da bu iki sıfatın zatla kaim olan iki sıfat olduğunu savunmuşlardır. Bekanının zat üzerine zaid bir sıfat olduğunu inkâr edenler de Razî'nin zikrettiği delillere eşdeğer deliller ortaya koymuşlardır ki,[938] bu delilleri tekrar etmeye gerek yoktur.

Beka sıfatı konusunda Razî'den aktardığımız bu bilgilerden sonra sübutî sıfatlar hakkında sözün sonuna gelmiş bulunmaktayız. Son söz olarak Razî'nin bu sıfatların sayılarının sınırlanması ile ilgili aktardığı bilgileri de verdikten sonra konumuzu bitirmiş olacağız.

---

[937] Razî, **Nihayetu'l-Ukul Fi Dirayeti'l-Usul**, c.1, s.459.
[938] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.3, s.135-136.

Razî, mütekellimlerin sıfatları sekizle sınırlandırdıklarını söyler. Bunlar da Allah Teâlâ'nın hayy, âlim, kadir, mürid, semi', basir, mütekellim ve bakî olmasıdır. Onlara "bu sıfatların dışında Allah Teâlâ için başka sıfatlar ispat ediyor musunuz?" diye sorulduğunda onlar "hayır demişlerdir. Çünkü deliller ancak bu sıfatlara delalet etmektedir ve hakkında delil olmayan şeyin ise nefy edilmesi lazım gelir. Mütekellimler bazen de şöyle demişlerdir: "Aleyhinde delil bulunmayan bir şeyi ispat etmeyi caiz görürsek bir sayı diğer bir sayıdan daha evla olmadığına göre meçhul olan sıfatlar hakkında sonsuz tane sayı ispat etmemiz gerekir ki, bu muhaldir."

Razî, mütekellimlerin sözlerini aktardıktan sonra kendi düşüncesini ise şu şekilde ortaya koyar: "Mantık ilminden öğrendiğimize göre bir şey hakkındaki bilginin yokluğu, o şeyin yok olduğu bilgisini vermez. Kelamcıların 'bir sayı diğer bir sayıdan daha evla değildir' sözüyle akılda ve zihinde bu evveliyetin olmadığı irade ediliyorsa, bu, ancak bu konu hakkında kesin bir hükmün olmadığı, bu mesele hakkında tevakkuf etmeyi ifade eder. Bu sözle gerçekte evveliyetin olmadığı irade ediliyorsa bu ispatı mümkün olmayan şeylerdendir. Belki vacib olan şöyle demektir: 'akıl bir şeyin sübutuna delalet ederse, biz de onun sübutuna hükmederiz. Akıl bir şeyin ne varlığına (sübutuna) ne de yokluğuna delalet etmezse o zaman da o şey hakkında tavakkuf vacib olur"[939] Razî'nin bu sözünden şunu anlıyoruz: Akıl, Allah Teâlâ için başka bir kemal sıfatın varlığını ispat edinceye kadar bu konuda tevakkuf etmek gerekmektedir.

2.3. FİİLÎ SIFATLAR

Fiilî sıfatlar, Allah Teâlâ'nın onlarla nitelenmesi veya nitelenmemesi caiz olan diğer bir ifadeyle Allah hakkında müsbet olarak da menfî olarak da kullanılabilen sıfatlardır.[940] Allah Teâlâ'nın dilediğini yapan olması, fiilerini yaparken iradesinin herhangi bir sınırlandırma altında bulunmaması, bu fiillerin ilahî zattan zorunlu olarak çıkmadığı hususu dikkate alınarak fiilî sıfatlara caiz sıfatlar da denilmiştir. Bu sıfatların dayanak noktası (merci') tekvin sıfatı olan[941] ve bu sıfatın çeşitli türev ve detayları olarak evrene ve yaratıklara taalluk eden Allah'ın yaratma,

[939] Razî, **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye**, c.3, s.141.
[940] Gölcük, Toprak, **Kelam**, s.222.
[941] İzmirli, **Yeni İlmi Kelam**, s.279.

diriltme, hayat verme, öldürme, rızıklandırma, nimet verme, azap etme, peygamber gönderme, kitap indirme gibi fiillerinin varlığını gösteren sıfatlardır.[942]

Razî'nin, kelam ilmine dair yazmış olduğu eserlerini tedkik ettiğimizde bu eserlerinin hiçbirinde onun müstakil konu başlığı altında fiilî sıfatlardan bahsettiğine dair bir bölüme ya da başlığa rastlayamadık. *Levamiu'l-Beyyinat* adlı eserinde Allah'ın sıfatlarının taksimini yaparken fiilî sıfatlardan baseder ve az da olsa onlar hakkında bilgi verir. Razî, bu eserinde Allah'ın sıfatlarını zatî sıfatlar, manevî sıfatlar ve fiilî sıfatlar olarak taksim eder. Zatî ve manevî sıfatların mefhumlarını açıkladıktan sonra fiilî sıfatlardan muradın Allah Teâlâ'nın kudretinden sadır olan eserlere delalet eden lafızlar olduğunu belirtir. Fiilî sıfatların ezelî mi hadis mi olduğu tartışmasına girmeden bu sıfatların ne Allah Teâlâ'nın zatıyla kaim olan, ne de O'nun zatıyla sabit olan bir halden ibaret olduğunu, sadece O'ndan sadır olan eserlerden ibaret olduğunu söyler.[943] Razî, burada her ne kadar fiilî sıfatların ezelî mi hadis mi olduğu meselesini ve bu mesele hakkındaki görüşleri aktarmamış olsa da kendisinin bu sıfatları ne zatla kaim olan, ne de zatla sabit olan bir hal olarak görmemesi onların hadis olduğu düşüncesini taşıdığını ortaya koymaktadır.

Razî, *Mefatihu'l-Gayb*'da ise, *"Rabbimiz! Onlara içlerinden senin ayetlerini okuyan kitabı ve hikmeti öğreten, onları her kötülükten arıtan bir peygamber gönder. Doğrusu aziz ve hâkim olan sensin"*[944] ayetinin tefsirinde "Aziz" ve "Hâkim" sıfatlarının anlamlarını verirken onların fiilî sıfatlardan olabileceğini şu sözleriyle aktarmaya çalışır. "Aziz, kendisine galip gelinemeyen, kadir kimse demektir. Hâkim ise, hiçbir şeyin câhili olmayan, her şeyi bilen âlim demektir. Allah Teâlâ alîm ve kadir olunca, O'nun yapmış olduğu bütün şeyler doğru; abes ve anlamsız olmaktan uzak olur. Eğer böyle olmasaydı, O'nun duaları kabul etmesi, peygamberleri göndermesi ve kitap indirmesi doğru olmazdı. Aziz kelimesiyle Allah Teâlâ'nın eşyaya iktidarı ve O'nun ezilip zillete düşürülmesinin imkânsızlığı kastedildiğinde, aziz zatî sıfatlardan olur. Çünkü ihtiyaçlardan münezzeh olduğunda, muhtaç olma zilleti O'na gelemez. O'nun muradına mani olmak mümkün olmadığı için ona zillet ilişemez. Çünkü O, şeksiz ve şüphesiz azizdir. Hâkim olmasına gelince, bununla âlim olduğu manası murad edilirse, bu da zatî sıfatlardan olur. Eğer,

---

[942] Klavuz, **Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş**, s.133-134.
[943] Razî, **Levamiu'l-Beyyinat Fi Şerhi Esmaullahi'l-Hüsna ve's-Sıfat**, s.25.
[944] Bakara, 2/129.

Hakk Teâlâ'nın azizliğiyle, O'nun izzet ve azametinin kemâli, başkasının O'na hükümran olamayışı; hikmetiyle de O'nun hikmetli fiilleri kastedildiğinde azîz ve hakîm sıfatları, zatî sıfatlarından değil, fiilî sıfatlarından olmuş olur."[945]

Razî, Allah Teâlâ'nın aziz ve hâkim sıfatlarının açıklamasının ardından zatî sıfatlar ile fiilî sıfatlar arasında bir karşılaştırma yapar ve bu iki tür sıfat arasında bazı farkların olduğunu söyler ki, sözünü ettiği bu farklar şunlardır:

a) Zatî sıfatlar ezelîdir. Ancak fiilî sıfatlar böyle değildir.

b) Zatî sıfatlarının hiçbir vakit zıtlarının olabileceği tasdik edilemez. Fiilî sıfatlar ise böyle değildir.

c) Fiilî sıfatlar, tahakkukunda failden bir takım eserlerin (işlerin) meydana gelmesi kabul edilebilen nisbî durumlardır. Zatî sıfatlar ise böyle değildir.[946]

Razî, Alak suresi *"Yaratan Rabbinin adıyla oku"*[947] ayetinde geçen "ربك" ifadesinin tefsirinde de onun fiilî sıfatla ilişkili olması hasebiyle ayetteki, "ربك" ifadesi için şöyle bir soru sorulabileceğini ifade eder: Rabb, fiilî sıfatlardan; Allah ise, zatî isimlerdendir. Hâlbuki zatî isimler, fiilî isimlerden daha kıymetlidir. Allah isminin, Rabb isminden daha yüce ve kıymetli olduğu pek çok delil ile sabittir. Hâl böyleyken neden Allah Teâlâ burada Besmele'de dediği gibi "Allah'ın adıyla oku..." dememiştir? Razî, bu sorunun cevabını ise şöyle verir: "Allah Teâlâ, böyle buyurmakla ibadeti ve zatî sıfatlarını tanımayı emretmiştir. Hâlbuki zat ismi, herhangi bir şeyi gerektirmez. İbadeti gerektiren şey, fiilî sıfatlardır. Dolayısıyla burada rabb ismiyle daha fazla taata teşvik edilmiş olmaktadır."[948]

Araştırma kapsamımızda olan Razî'nin eserlerinde fiilî sıfatlardan bahseden bu bilgilerden başka bir bilgiye rastlamadık. Bununla beraber biz Razî'nin eserlerinde fiilî sıfatlardan olan yaratma, rızık verme, nimet verme, azap etme vb. gibi sıfatların hiçbiri hakkında bilgi vermediğini söylemiyoruz. Bizim kast ettiğimiz

[945] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.4, s.74.
[946] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.4, s.74-75.
[947] Alak, 96/1.
[948] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.32, s.14.

şey, zatî ve sübutî sıfatları işlediği gibi fiilî sıfatları işlememiş olmasıdır. Örneğin Razî *Nihayetu'l-Ukul*'un üçüncü cildinde, *"Fi Ef'alillahi Teâlâ*" adlı bir bölüm açmış, ama fiilî sıfatları zikretmemiştir. Razî, bu bölümde husun-kubuh meselesini, Allah Teâlâ'nın fiillerinin bir maksatla olmasının muhal olmasını ve de vacibatın vücubunun Allah için muhal olduğu meselelerini tafsilatlı olarak delillerle birlikte zikretmiştir ki,[949] bu mevzular doğrudan bizim tezimizin kapsamında olan konular değildir. Yine *el-Erbain*'de *"Allah Teâlâ'nın fiillerinin ve hükümlerinin bir illet ile muallel olmasının caiz olmadığı*" başlığını açarak orada Mutezile'nin salah-aslah düşüncesinin geçersiz olduğunu delillerle ispatlamaya çalışmıştır.[950] El-*İşaret*'te de *"Allah'ın fiileri ve isimleri"* babında Allah Teâlâ'ya hiçbir şeyin vacib olmadığını ve de Allah Teâlâ'nın bütün fiillerinin güzel olduğu konusunu, Mutezile'nin teklif, lutuf, salah-aslah elemler ve hükümleri hakkındaki düşüncelerini tenkit etme amacıyla yazdığını ifade etmiştir. Son olarak M Salih Zerkan da Razî hakkında yazmış olduğu *"Fahreddin er-Razî ve Arauhu'l-Kelamiyye ve'l-Felsefiyye"* adlı eserinde Razî'nin selbî ve sübutî sıfatlar hakkındaki düşüncelerini aktarırken fiilî sıfatlara hiç değinmemiştir.[951] Sonuç olarak biz de fiilî sıfatlar hakkında Razî'den aktarmış olduğumuz bu bilgilerle iktifa ederek bu bölümümüzü burada sonlandırıyoruz. Razî'nin haberî sıfatları işleyiş metodunu ve de bu sıfatlar hakkındaki düşüncelerini ise bundan sonraki bölümde inceleyeceğiz.

[949] Bkz. Razî, **Nihayetu'l-Ukul Fi Dirayeti'l-Usul**, c.3, s.233-305.
[950] Bkz. **Razî, el-Erbain Fi Usuli'd-Din**, c.1, s. 350.
[951] Bkz. Zerkan, **Fahreddin er-Razî ve Arauhu'l-Kelamiyye ve'l-Felsefiyye**.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
RAZÎ'NİN DÜŞÜNCESİNDE HABERÎ SIFATLAR

3.1. İSLAM DÜNYASINDA HABERÎ SIFATLARI ANLAMA BİÇİMLERİ

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi ayet ve hadislerde geçen, zahir manaları teşbih ve tecsimi andıran sıfatlara haberî sıfatlar denilmiştir. Haberî sıfatların bir kısmı sadece Kur'an'da geçerken, bir kısmı hem Kur'an'da hem de hadis-i şeriflerde, bir kısmı da sadece hadis-i şeriflerde geçmiştir.

Sahabe, Allah'ın kendisi için zikrettiği "yed", "vech", "nefs" "ayn" gibi sıfatları olduğu gibi kabul etmiş, Allah'ın yaratıklara benzemesini nefyetmişlerdir. Böylece onlar sıfatları teşbihsiz isbat etmiş, Allah'ı ta'tilsiz olarak tenzih etmişlerdir. Sahabelerden hiçbirinin bu konuda te'vile kalkıştıkları kaynaklarda varid olmamıştır. Onların hepsi bu sıfatları anlama noktasında tavakkuf metodunu benimsemiştir.[952]

Selef diye isimlendirdiğimiz ilk dönem islam âlimleri ve Ehlu'l-Hadis de sıfatları olduğu gibi kabul etmiş, onları yorumlamaktan kaçınmış ve keyfiyetlerini Allah'a havale etmiştir. Örneğin Ebu Hanife "Allah Teâlâ'nın Kur'an'da zikrettiği gibi eli, yüzü ve nefsi vardır. Allah Teâlâ'nın Kur'an'da zikrettiği el, yüz ve nefs keyfiyetsiz olarak O'nun sıfatlarındandır. "El"den kasıt O'nun kudreti veya nimetidir denmez. Çünkü bu söz sıfatı iptal etmektir ve bu ancak Kaderiye ve Mutezile'nin sözüdür. Eli onun keyfiyetsiz sıfatlarındandır. Aynı

[952] Ömer Aydın, "Haberi Sıfatları Anlama Yolları", **İÜİFD**, İstanbul, 2005, c.3, s.135.

şekilde rızası ve gazabı da keyfiyetsiz olarak O'nun iki sıfatıdır"[953] diyerek haberî sıfatların varlığını te'vile tabi tutmadan olduğu gibi kabul etmiştir. Yine İmam Malik "istiva"nın anlamını soran birine, bu konuda soru sormanın bid'at olduğunu söyleyip yanından uzaklaştırmıştır.[954] Aynı metodu Ahmed b. Hanbel, Süfyân es-Sevrî, Davud b. Ali b. Isfehanî, Muhammed b. İsmail el-Buhârî de takip etmiştir. Şehristanî, Abdullah b. Saîd el-Küllâb, Ebu'l-Abbas el-Kalanîsî ve Haris b. Esed el-Muhasibî'nin de selef akidesini benimsediklerini zikretmiştir.[955] Eş'arî de *el-İbane* adlı eserinde Ahmet b. Hanbel'in görüşlerini benimsediğini, gerek istiva gerekse diğer haberî sıfatları olduğu gibi kabul ettiğini beyan etmiştir.[956] Maturidî ise, *Kitabu't-Tevhid* adlı eserinde "istiva" ve "arş" hakkında *"hiçbir şey O'nun misli değildir"*[957] ayetini esas alarak "bize göre bu meselede aslolan şudur ki, Allah Teâlâ, hiçbir şeyin O'nun benzeri olmadığını buyurmak suretiyle yaratıklarına benzemeyi zatından nefyetmiştir. Dolayısıyla *"Rahman arşa istiva etmiştir"*[958] ayetini vahyin O'na nisbet ettiği sıfatlarda benzemeyi kendisinden nefyettiği şekilde anlamak gerekmektedir. Çünkü bu hususta hem vahiy gelmiş hem de bu konu aklen sabit olmuştur. Bununla birlikte istivanın te'vilinde herhangi bir yoruma kesinlik vermeyiz. Biz Allah'ın istivadan muradı ne ise ona iman ederiz. Bunun yanında rü'yetullah ve benzeri konularda olduğu gibi hakkında ilahî beyanın mevcut olduğu her hususta benzerliğin nefyedilip Allah'ın murad ettiğine inanılması ve ihtimallerden birini bırakıp diğerine kesinlik atfedilmemesi gerekir"[959] şeklinde görüş belirterek kendisinden önceki âlimlerin düşüncesine katılırken, "kurb", "zehab" ve "meci" gibi haberî sıfatlar hakkında ise, Allah Teâlâ'nın şanına yakışır bir tarzda bazı yorumlarda bulunduğu görülmektedir.[960] M. Sait Yeprem'in tercüme ettiği *es-Seyfu'l-Meşhur Fî Şerhi Akideti Ebi Mansur* adlı eserde ise İmam Maturidî'nin haberî sıfatlar hakkındaki görüşü verilirken onun Allah Teâlâ'nın cisim olmadığı gibi yaratıklarda olduğu çeşitli organlardan oluşmadığını, bazı naslarda geçen "el", "yüz", "göz" vb. sıfatların Mücessime'nin zannetiği gibi organ manasında kullanılmadığını, dolayısıyla bunların Arap diline ve tenzih

---

[953] Ebu Hanife, **Fıkhu'l-Ekber**, trc., s.67.
[954] Beyhakî, **el-Esma ve's-Sıfat**, c.2, s.304-305.
[955] Şehristanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c.1, s.105-106.
[956] Eş'arî, **el-İbane An Usuli'd-Diyane**, s.35-36.
[957] Şura, 42/11.
[958] Taha, 20/15.
[959] Maturidî, **Kitabu't-Tevhid**, trc., s.94.
[960] Maturidî, **Kitabu't-Tevhid**, trc., s.135-136; MetinYürdagür, "Haberi Sıfatları Anlamada Metod", **EÜİF Dergisi**, Kayseri, 1983, sayı: 1, s.261.

akidesine uygun bir şekilde te'vil edilmesi gerektiğini benimsediği vurgulanmaktadır.[961]

Haberî sıfatlar konusunda tevakkuf metodundan başka benimsenen metodlardan birisi de teşbih ve tecsim metodur. Bu metodu benimseyenler ise İslam dünyasında Müşebbihe, Mücessime ve Haşeviyye olarak adlandırılan fırkalardır. Mezhepler Tarihi üzerinde eserler yazan Eş'arî, Bağdadî, Şehristanî, Malatî gibi âlimler teşbih ve tecsimi benimseyen birçok fırkadan bahsederek İslam dünyasında ilk defa bu düşünceyi ortaya atanların Gulat-ı Şia veya Rafizîler olduğunu kaydetmektedirler.[962] Teşbih ve tecsim düşüncesine sahip olan fırkaları ve sahip oldukları düşünceleri önceki bölümlerde *"Müşebbihe ve Mücessime"* başlığı altında zikrettiğimizden dolayı aynı bilgileri tekrar etmenin gereksiz olduğunu düşünerek burada artık onlardan bahsetmiyoruz.

Haberî sıfatlar hakkında benimsenen yollardan birisi de ta'til ve nefy yoludur. Daha önce de belirttiğimiz gibi İslam dünyasında ta'til düşüncesi ilk olarak Ca'd b. Dirhem'le başlamış,[963] sonra Cehm b. Safvan ve Mutezile mezhebiyle de devam etmiştir. Cehm b. Safvan *"O'nun benzeri hiçbir şey yoktur"*[964] ayetine dayanarak Allah Teâlâ'nın mahlûkatından hiçbir şeye benzemediğini, mahlûkatın vasıflandığı sıfatlarla vasıflanamayacağını, O'nun arşta değil her yerde olduğunu avunmuştur.[965]

Mutezile mezhebi ise Allah'ın bütün noksanlıklardan tenzîh edilmesi gerektiği düşüncesiyle hareket ederek Allah'ın zatına yaraşmayan sıfatları insanların zihinlerinden te'vîl yoluyla atmayı amaçlamış, bundan dolayı Kur'ân'da ve Hz. Peygamber'in hadislerinde yer alan haberî sıfatları te'vîl etmiş ve bunu aklî bir metod olarak zorunlu görmüşlerdir. Örneğin, Mücessime'nin Allah'ın cisim olduğu

---

[961] Yeprem, **Maturidî'nin Akide Risalesi ve Şerhi**, s.22.
[962] Bkz. Eş'arî, **Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'L-Musallin**, trc., s.184, vd; Bağdadî, **el-Farku Beyne'l-Firak,** trc., s.177, vd; Şehristanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c.1, s.118,124,177, vd; Kubat, **Malatî ve Kelamî Görüşleri**, s.109.
[963] Zehebî, **Tarihu'l-İslam**, c.7, s.337; Neşşar, **İslamda Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, trc., c.1, s.91.
[964] Şura, 42/11.
[965] İbn Hanbel, **er-Redd Ala'l-Cehmiyye ve'z-Zenadıka**, s.96-97.

görüşüne karşı, Mutezile O'nun cisim olmadığını, eğer cisim olması mümkün olduğu takdirde cismin özelliklerini taşıması gerektiğini vurgulamıştır. Yine cisim olması durumunda şahısların vücutlarına benzemese bile görünen âlemde bir şahıs veya beden için söylenen "iri, yağlı" gibi ifadelerin O'nun için kullanılmasının caiz olacağını ifade etmiştir. Kadı Abdulcabbar kendisine yöneltilen "insanda bulunan göz, burun gibi duyu organlarının Allah'ta da bulunması mümkün müdür?" sorusuna "hayır bunlar ancak bizim için geçerlidir. Zira biz, bizde var olan hayatla, hayata mahal olan duyulara muhtacız" cevabını vererek yaratıklara özgü olan el, yüz, göz gibi kelimelerin Allah için kullanılmasının imkânsız olduğunu vurgulamıştır. Yine *"Rahman arşa istiva etti"*[966], *"O Allah ki, göklerde ve yerdedir"*[967], *"Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir"*[968] gibi ayetlerle beraber içinde "cenb", "sak" "ayn" ve "vech"in zikredildiği diğer ayetler hakkında da aynı metodu takip eden Kadı Abdulcabbar "hiçbir şey O'nun misli değildir" akidesinden hareketle ayetlerde geçen bu tür ifadelerin te'vil edilmeleri gerektiğini savunmuştur. Dolayısıyla "istiva"yı "sahip olmak, müktedir olmak" olarak, Allah'ın göklerde ve yerde oluşunu, "gökleri ve yeri bilmesi ve onları koruması ve düzenlemesi" olarak, iki eli, "bizzat kendisinin yarattığı" olarak, "cenb"i "Allah'ın zatında ve Allah'a itaatte" olarak, "vech"i "Allah'ın kendisinden bahsetmesi" olarak ve "sak"ı da "kıyametin şiddeti" olarak te'vil etmiştir.[969]

Gazzalî[970] Ebu'l-Muin en-Nesefî,[971] Şehristanî,[972] Fahreddin Razî [973] gibi müteahhirin kelam âlimleri de ayet ve hadislerde geçen haberî sıfatlar konusunda, Allah Teâlâ'yı mahlûkata ait sıfatlardan tenzîh etmek maksadıyla te'vîl metodunu benimsemişler, bu sıfatları Kur'an'nın muhtevasına ve de aklî delillere ters

---

[966] Taha, 20/5.
[967] En'am, 6/3.
[968] Sad, 38/75.
[969] Kadı Abdulcabbar, **el-Muhtasar Fi Usuli'd-Din**, trc., s.50-55.
[970] Gazzalî, **el-İktisat Fi'l-İ'tikad**, s.121 vd.
[971] Nesefî, **Tabsiratu'l-Edille**, c.1.s.215 vd.
[972] Şehristanî, **Nihayetu'l-İkdam**, s.388 vd.
[973] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.67 vd.

düşmeyecek şekilde yorumlamışlardır.[974] Bu âlimlerin kullandıkları tenzih ve te'vil metodu Kur'an'daki *"O'nun benzeri hiçbir şey yoktur"*[975] ayetiyle uyum içinde olmakla birlikte aynı zamanda Müslümanların teşbih ve tecsim girdabına düşme tehlikesine de engel olmuştur.

3.2. RAZÎ'NİN HABERÎ SIFATLAR KONUSUNDAKİ ANLAYIŞI

Razî, haberî sıfatlar hakkındaki düşüncelerini ve bu sıfatlara dair yorumlarını *Te'sisu't-Takdis* veya *Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam* diye isimlendirdiği eserinde teferruatlı olarak zikretmiştir. Bundan dolayı kelam ilmine dair yazmış olduğu diğer eserlerinde onun haberî sıfatlar konusunu müstakil olarak ele alıp işlemediğini müşahede ediyoruz. Dolayısıyla Razî'nin bu konudaki düşüncelerini aktarırken bizim temel alacağımız eseri *Esasu't-Takdis* olacaktır. Bu eserinin yanında *Mefatihu'l-Gayb'*da haberî sıfatlar hakkındaki yorumlarını da elimizden geldikçe buraya almaya çalışacağız. Razî'nin *Esasu't-Takdis*'inde bazen sözünü ettiği İbn Hüzeyme (v.923)'nin *Kitabu't-Tevhid'*inden ve de müllefini zikretmeden atıfta bulunduğu *Şerhu'ş-Sünnet* adlı Bağavî'nin eserinden de bilgileri aktarmaya çalışacağız. Ayrıca Razî'nin haberî sıfatlar hakkındaki düşüncelerini aktaran Türkçe kaynaklardan[976] da istifade ederek konumuzu işlemeye çalışacağız.

Razî, haberî sıfatları işlerken teşbih ve tecsim düşüncesini savunan İbn Hüzeyme ve Kerrâmiyye'yi hedef almış, onların bu sıfatlar ile ilgili görüşlerini eleştirmiştir. İlahî sıfatlar konusunda ispat ve tenzih anlayışını benimseyen Razî, yaratılmışlık özelliği taşıyan ve Allah Teâlâ için kullanılması uygun olmayan ifadeleri O'nun şanına yakışacak şekilde te'vil etme yoluna girmiştir.

Kur'an'da Allah Teâlâ hakkında yüz, göz, tek bir yan, eller, tek bir baldır gibi ifadelerin geçtiğini hatırlatan Razî, bu ifadelerin zahirî anlamlarıyla Allah hakkında kullanılmasının imkânsız olduğunu savunmuştur. Ona göre, eğer biz Kur'an'daki

---

[974] Ömer Aydın, **Haberi Sıfatları Anlama Yolları**, **İÜİFD**, c.3, s.149. Ayrıca halefin nasları te'vil ettiği ilgili olarak bkz. el-Galî, Belkasım, **Ebu Mansur el-Maturidî ve Arauhu'l-Maturidîyye**, Daru't-Turki, Li'n-Neşr, Tunus, 1989. s.178.

[975] Şura, 42/11.

[976] Bu konu hakkında bkz. Razî, **Allah'ın Aşkınlığı, Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, çev. İbrahim Coşkun, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006.

lafızların zahirlerini alırsak, bir yüzü olan; o yüz üzerinde birçok göz bulunan, tek bir tarafı olan, o taraf üzerinde birçok el bulunan ve de tek bir baldırı olan bir şahsı ispat etmemiz gerekir ki, tahayyül ettiğimiz bu şahıstan daha çirkin suretli birisini bizler bu dünyada göremeyiz ve akıllı hiçbir insanın Rabbinin ve bu sıfatlarla vasıflanmasına razı olacağına da inanamayız.

İkinci olarak, Kur'an'da Allah Teâlâ için *"O, göklerin ve yerin nurudur"* ifadesi geçmektedir. Razî'ye göre akıllı her insan açık ve net bir şekilde bilir ki, âlemin ilahı duvarlar üzerinde yayılan ışık değildir. O nur, Güneş'ten, Ay'dan ve ateşten yayılan nur (ışık) da değildir. O halde *"Allah göklerin ve yerin nurudur"*[977] ayetini tefsir etmek gerekir. Razî, bu ayetin şu şekilde te'vil edilmesinin uygun olacağını belirtir: Allah göklerin ve yerin aydınlatıcısıdır, nurlandırıcısıdır. O, semavat ve yer ehlinin yol göstericisidir. Ya da O, gökleri ve yeri ıslah edendir, düzene koyandır.

Üçüncü olarak, Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyuruyor: *"Biz demiri de indirdik ki, onda büyük bir kuvvet vardır."*[978] Razî, bu ayette geçtiği şekliyle demirin kendisinin gökten yere inmediğini ifade eder. *"… Ve sizin için yumuşak başlı hayvanlardan sekizer çift indirdi"*[979] ayetinde de hayvanların gökten yere inmediğinin malum olduğunu söyler.

Dördüncü olarak, Allah'ın Kur'an-ı Kerim'deki *"Nerde olursanız o sizinle beraberdir"*[980], *"Biz ona şah damarından daha yakınız"*[981] ve *"Üç kişinin gizli konuştuğu yerde mutlaka dördüncüsü O'dur"*[982] ayetleri. Razî'ye göre akıllı her insan bilir ki, bu ayetlerde geçen birliktelik ve yakınlıktan murat, ilim yakınlığı (onların bütün durumlarını bilmek) ve ilahî kudrettir.

---

[977] Nur, 24/35.
[978] Hadid, 57/25.
[979] Zümer, 39/6.
[980] Hadid, 57/4.
[981] Kaf, 50/16.
[982] Mucadele, 58/6.

Beşinci olarak, Allah Teâlâ'nın Kur'an-ı Kerim'deki *"Allah'a secde et ve yaklaş"*[983] sözü. Razî, buradaki yaklaşmanın, ancak itaat ve kullukla olacağını, yön bakımından yaklaşmanın ise secde etmekle hâsıl olmayacağının zarurî olarak bilindiğini ifade eder.

Altıncı olarak, Allah'ın Kur'an-ı Kerim'deki, *"Nereye dönerseniz orası Allah'a çıkar"*[984] ve *"Biz ona sizden daha yakınız. Lakin siz görmüyorsunuz"*[985] sözleri.

Yedinci olarak, Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: *"Allah'a güzel bir borç verecek yok mu?"*[986] Razî, bu ayetin de te'vil edilmesi gerektiğini düşünür.

Sekizinci olarak, Allah'ın Kur'an-ı Kerim'deki *"Allah onlara, binalarına temelinden geldi."*[987] Razî'ye göre ayetteki "geldi"den maksat sarstı, anlamıdır. Dolayısıyla bu ayetin de te'vil edilmesi gerekir.

Dokuzuncu olarak, Allah Hz. Musa ve Hz. Harun'a hitaben şöyle buyurmuştur: *"Ben sizinle beraberim. İşitir ve görürüm."*[988] Razî, bu beraberliğin onları koruma, durumlarını bilme ve onlara merhamet etme anlamında olduğunu belirtir. [989] Görüldüğü üzere zahir anlamları akılla çelişik gibi görünen bu ayetlerin hepsinde Razî, te'vil metodunu benimsemiştir.

Hadislere gelince; Razî, zahirî manaları akılla çelişen hadislerin çok olduğunu, akıllı olan hiç kimsenin bunları zahirî manalarıyla kabul edemeyeceğini belirtir. Razî'nin te'vil edilmesi gerektiğini düşündüğü hadislerden bazıları şınlardır:

Birincisi: Rasulullah (sav)'ın, Allah Teâlâ'dan hikâye ettiği *"Hastalandım beni ziyaret etmedin, senden yemek istedim bana yemek vermedin, senden su istedim*

---

[983] Alak, 96/19.
[984] Bakara, 2/115.
[985] Vakıa, 56/85.
[986] Bakara, 2/245.
[987] Nahl, 16/26.
[988] Taha, 20/46.
[989] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.67-68.

bana su vermedin"[990] rivayeti. Razî'ye göre akıllı kişi, bu ifadelerdeki maksadın sadece temsilî bir anlatım olduğundan asla şüphe etmez.

İkincisi: Rasulullah (sav)'ın, Rabbinden hikâye ettiği *"Bana yürüyerek gelene ben* koşarak *gelirim"* [991] sözü. Razî, bu rivayetteki muradın da temsil ve tasvir olduğunu belirtir.

Üçüncüsü: İmam Gazzalî, Ahmet b. Hanbel'in aşağıdaki üç hadis hakkında te'vili kabul ettiğini nakletmiştir.

1. Hz. Peygamber (sav)'in: *"Haceru'l-Esved Allah'ın yeryüzündeki sağ yanıdır"*[992] sözü.

2. Hz. Peygamber'in: *"Ben sağ yönden Rahmanın nefesini görüyorum/ hissediyorum"*[993] sözü.

3. Rasulullah'ın Allah Azze ve Celle'den hikâye ettiği: *"Ben, beni zikredenin yanında oturmaktayım"*[994] sözü.

Dördüncüsü: Razî'nin zikrettiği rivayete göre Mutezile mezhebi Kur'an'ın mahlûk olduğu konusunda Hz. Peygamber (sav)'den rivayet edilen *"Bakara ve Al-i İmran sureleri kıyamet gününde sanki iki bulut gibi gelirler"*[995] hadisine tutundular. Bu hadisi delil göstererek Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia ettiler. Ahmet b. Hanbel bu hadis hakkında *"Yani okuyanın sevabı gelir"* şeklinde bir açıklama yapmıştır ki, bu da hadisin te'vil edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

---

[990] Müslim, **Birr**, 43.
[991] İbn Hanbel, **Müsned**, c.3, s.40.
[992] Deylemi'nin Müsned'inden, el-Hindî Alâeddin el-Muttaki İbn Hüsamiddin, **Kenzu'l-Ummal Fi Sünneti'l-Akvali ve'l-Efal**, c.12, s.217, Hadis No: 34744.
[993] Razî'nin zikrettiği bu hadisin kaynağına ulaşamadık.
[994] İbn Ebi Şeybe, **Musannaf**, c.1, s.108.
[995] Razî'nin zikrettiği bu hadisin kaynağına ulaşamadık.

Beşincisi: Hz. Peygamber'in (sav)'in *"Sıla-i rahim, Rahmanın her iki yanına bağlıdır. Allah Sübhanehu Teâlâ şöyle söyler: 'Sana ulaşana ben de ulaşırım"*[996] sözü.

Altıncısı: Hz. Peygamber'in şu sözü*: "Mescitler cildin ateşten uzaklaştığı gibi tükürükten uzaklaşırlar."*[997]

Yedincisi: Hz. Peygamber şöyle demiştir: *"Mü'minin kalbi Rahmanın iki parmağı arasındadır."*[998] Razî, bu hadisin de te'vil edilmesi gerektiğini savunur. Çünkü bizler zorunlu olarak biliriz ki, gögsümüzde kalplerimizi tutan iki parmak yoktur.

Sekizincisi: Hz. Peygamber'in Allah Teâlâ'dan hikâye ederek naklettiği *"Biz, kalpleri kırılmışların yanındayız"*[999] sözü. Razî'ye göre buradaki yanında olma, ancak merhamet etmektir. Yine Hz. Peygamber, evliyanın sıfatları konusunda Allah'tan hikâye ettiği *"Ondan hoşlandığım zaman onun işiten kulağı gören gözü olurum"*[1000] hadisinin de te'vil edilmesi gerektiğini söyler. Çünkü zarurî olarak bilinmektedir ki, kendisiyle eşyanın görüldüğü görme gücü, Allah Teâlâ'nın kendisi değildir.

Dokuzuncusu: Hz. Peygamber, Allah Teâlâ'dan hikâye ederek şöyle buyurmuştur: *"Kibriya (ululuk) benim Cübbem, azamet ise peştemâlimdir."* [1001] Razî, akıllı olan hiç kimsenin Allah Teâlâ için abayı ve peştemali ispat etmeyeceğini belirtir.

Onuncusu: Rasulullah Ubeyy b. Ka'b'a şöyle demiştir*: "Ey Ebu Münzir! Allah'ın kitabında hangi ayet daha büyüktür? Rasulullah bu soruyu iki defa tekrarladı. Üçüncüsünde ise Ebu Münzir: "Ayete'l-Kursi" dedi. Hz. Peygamber elini*

---

[996] el-Hindî, **Kenzu'l-Ummal**, c.3, s.360, Hadis No: 6940.
[997] Razî'nin zikrettiği bu hadisin kaynağına ulaşamadık.
[998] Müslim, **Kader**, 17; Tirmizî, **Kader**,7; İbn Mace, **Mükkadime**, 13.
[999] Buharî, **Rikak**, 38.
[1000] Buharî, **Rikak**, 38.
[1001] Müslim, **Birr**, 136; Ebu Davud, **Libas**, 25; İbn Mace, **Zühd**, 16.

onun göğsüne koydu ve ona "isabet ettin" dedi. "Nefsim yed-i kudretinde olan Allah'a yemin ederim ki, onun (Ayete-l-Kürsi) bir dili vardır, arşın yanında Allah Teâlâ'yı takdis eder."[1002] Razî'ye göre bu hadisin de te'vile ihtiyacı vardır.

Sonuç olarak Razî, zikrettiğimiz tüm bu rivayetlerin te'villerinin yapılmasının akıllı her kimse için zorunlu bir durum olduğunu bildirmiştir. Kelamcıların da bu konuda aynı metodu kullandıklarını, Allah Teâlâ'nın cisim ve cismiyyetten münezzeh olduğunu ispatlamak için Kur'an ve hadislerde geçen bu lafızları sahih olan anlamlar üzerine haml ettiklerini ifade etmiştir. Aksi halde Kur'an ve hadislere karşı eleştiri ve karalamaların olabileceğini, bunun da önünü almak için te'vile başvurmanın kaçınılmaz olduğunu savunmuştur.[1003]

3.3. RAZÎ'NİN KUR'AN VE HADİSLERDE GEÇEN HABERÎ SIFATLARA GETİRDİĞİ YORUMLAR

Kur'an ve hadislerde geçen haberî sıfatların bir kısmı Allah Teâlâ'nın zatıyla ilgili iken, bir kısmı da O'nun fiilleriyle ilgilidir. Gerek Kur'an gerekse hadislerde geçen "nefs", "vech", "ayn", "yed", "isba'" "yemin", "kabza", "cenb" ve "sak" gibi sıfatlar Allah Teâlâ'nın zatıyla alakalı olurken, Allah'ın gelmesinden, dünya semasına nüzulünden, arşa istivasından, sevinmesinden, gülmesinden, gazabından ve acımasından bahseden ifadeler fiilî sıfatlarla alakalı olan haberî sıfatlardır.

Razî, *Esasu't-Takdis'*de haberî sıfatları ve onlar hakkındaki yorumlarını sunarken bu sıfatları taksim etme yoluna gitmemiştir. Gerek zat gerekse fiillerle ilgili olan haberî sıfatları karışık bir şekilde ele alarak, onlar hakkındaki yorumlarını ortaya koymaya çalışmıştır. Ancak biz bu karışıklığı gidermek için haberî sıfatları iki başlık altına topladık. Daha anlaşılır olması için Allah'ın zatıyla alakalı olan haberî sıfatları, fiilleriyle alakalı olan haberî sıfatlardan ayırdık. Dolayısıyla zatla alakalı olanları bir başlık altında, fiillerle alakalı olanları da başka bir başlıkla vermeye çalıştık.

[1002] Müslim, **Müsafirin**, 258; Ebu Davud, **Huruf**, 35; Darimi, **Fadailü'l-Kur'an**, 14.
[1003] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.67-69.

3.3.1. Zatla İlgili Haberî Sıfatların Yorumu

3.3.1.1. Nefs Lafzı

Razî, Allah hakkında teşbihi caiz görenlerin aşağıdaki ayet ve hadislere dayanarak "nefs" lafzını Allah için kullandıklarını haber vermektedir. Allah Teâlâ'nın, Hz. Musa (a.s.) hakkındaki *"Ben seni nefsime peygamber seçtim."*[1004] Hz. İsa'dan hikâye ettiği *"Sen benim nefsimde olanı bilirsin ama ben senin nefsinde olanı bilmem."*[1005] Salihlerin sıfatları konusundaki *"Rabbiniz, rahmeti kendi nefsi üzerine yazdı"*[1006] ve isyankâr kimseleri korkutma bağlamındaki *"Allah size asıl nefsinden korkmanız, çekinmeniz gerektiğini bildiriyor"*[1007] ayetleri Allah hakkında nefs lafzını ispat etmek için tutundukları ayetlerdendir.

Bu konudaki hadislere gelince; Razî, bu türden hadislerin hayli fazla olduğunu söylemesine rağmen sadece üç tanesini zikretmiştir.

Birinci Hadis: Ebu Salih Ebu Hureyre'den o da Hz. Peygamber (sav)'den rivayet ettiği bir haberde, Hz. Peygamber şöyle demiştir: *"Allah Teâlâ* şöyle *söylüyor: 'Ben, beni zikreden kulumla beraberim. O kul beni kendi nefsinde zikrederse, ben de onu kendi nefsimde zikrederim. Beni bir topluluğun içinde zikrederse, ben de onu o topluluktan daha hayırlı bir toplulukta zikrederim."*[1008]

İkinci Hadis: *"Yaratıklarının sayısı, nefsinin rızası ve arşının ziynetince Allah'ı hamd ile tenzih ederim."*[1009]

Üçüncü Hadis: Ebu Hureyre'den o da Hz. Peygamber'den rivayet ettiği bir haberde Hz. Peygamber şöyle demiştir: *"Allah Teâlâ yaratma işini bitirdiğinde kendi kitabında nefsine, muhakkak rahmetim gazabımı geçti diye yazdı."*[1010]

[1004] Taha, 20/41.
[1005] Maide, 5/116.
[1006] En'am, 6/54.
[1007] Al-i İmran, 3/28.
[1008] Buharî, **Tevhid**, 15, 43; Müslim, **Zikr**, 2,18,19, 21; Tirmizî, **Da'vet**, 131.
[1009] Buharî, **Eyman**, 19, Tevhid, 58; Müslim, **Salât,** 220; Ebu Davud, **Edep**, 101.
[1010] Buharî, **Tevhid**, 15, 22, 55, **Bedu'l-Halk**, l; Müslim, **Tevbe**, 14-16.

Razî, nefs lafzının yorumuna başlamadan önce lügatte onun değişik anlamlarının bulunduğunu ayetlerle ortaya koymaya çalışmaktadır.

Birincisi: Nefs, beden anlamındadır. Allah Teâlâ *"Her nefis ölümü tadacaktır."*[1011] Ayrıca "sen nefsinde nasılsın?" diyen bir kişi "sen bedeninde nasılsın?, bedenin nasıl?" anlamını irade etmektedir.

İkincisi: Nefs, kan anlamındadır. Nitekim "bu nefsi (kanı) akan bir hayvandır" denilir. Yani akıcı kana sahiptir. Kadın doğum yaptığı zaman, doğumu takiben kadından akan kandan dolayı (nifas nefs kökünden türediği için) "o, nifas oldu, nifasa girdi" denilir.

Üçüncüsü: Nefs, ruh anlamındadır. Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de *"Allah nefisleri ölüm zamanlarında kabzeder."*[1012]

Dördüncüsü: Nefs, akıl anlamındadır. Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de *"O'dur geceleyin sizi öldüren (uyutan)."*[1013] Burada nefsin, akıl anlamına gelmesinin sebebi şudur: Akıl hariç, diğer haller, tamamıyla uyku halinde de sabit kalıp değişikliğe uğramazlar. Akıl ise insanın uyku ve uyanıklık haline göre değişiklilik arz etmektedir.

Beşincisi: Bir şeyin zatı, kendisi anlamındadır. Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de: *"Onlar ancak kendi nefislerini kandırırlar."*[1014] *"Nefislerinizi öldürün."*[1015] *"Lakin onlar nefislerine zulmettiler"*[1016] diye buyurmaktadır.

Razî, nefs lafzının tüm bu anlamların bu şekilde bilinmesinden sonra Allah Teâlâ hakkında kullanılan bu kelimenin ancak zat ve hakikat anlamında olabileceğini

---

[1011] Al-i İmran, 3/185.
[1012] Zümer, 39/42.
[1013] En'am, 6/60.
[1014] Bakara, 2/9.
[1015] Nisa, 4/66.
[1016] Hud, 11/101.

savunur. Ona göre Allah Teâlâ'nın *"seni nefsime peygamber seçtim"*[1017] ayeti mübalağaya delalet eden bir çeşit te'kid türüdür. Çünkü insan, "bu evi nefsim için yaptım, onu nefsim için imar ettim" dediği zaman, ondan mübalağa anlaşılır. Allah Teâlâ'nın *"Sen nefsimde olanı bilirsin, ben senin nefsinde olanı bilmem"*[1018] ayetinden murat, "sen benim bildiklerimi bilirsin ama ben senin bildiklerini bilemem" anlamınıdır. Diğer ayetler hakkındaki açıklama da böyledir.

Hz. Peygamber'in, Allah Teâlâ'dan naklettiği *"Kulum beni kendi nefsinde zikrederse, ben de onu kendi nefsimde zikrederim"* sözüne gelince, Razî'ye göre bu hadisin yorumu "beni kimsenin muttali olamayacağı bir şekilde anarsa, ben de kullarımdan hiç kimsenin muttali olamayacağı bir şekilde nimetlerimi, ihsanımı sunmakla onu anarım" şeklindedir. Çünkü nefiste zikretme, gizli kelam ve gizli zikirden ibaret olup nefiste saklı olan zikirdir. Bu da Allah Teâlâ için muhaldir. Hz. Peygamber'in *"arşın ağırlığı ve nefsin rızası kadar Allah'ı tesbih ederim"* sözünden kasıt, Allah'ın zatı için razı olduğu şeylerdir. Yani "ona layık olan tesbihle tesbih ederim" demektir. Hz. Peygamber'in *"Allah Teâlâ nefsi üzerinde bir kitap* yazdı*"* ifadesinden murat ise, "bir kitap yazdı, onunla amel etmeyi uygun buldu" anlamıdır. Aynı şekilde "nefsi üzerinde"ki ifadeden kasıt da vücub ve gereklilikte te'kid ve mübalağa etmek içindir. Dolayısıyla ayet ve hadislerde geçen nefs kelimesinden maksadın Allah'ın zatı olduğu[1019] ve bu lafzın zikredilmesinin amacının ise te'kid ve mübalağa olduğu böylece sabit olmaktadır.[1020]

3.3.1.2. Nur Lafzı

Allah Teâlâ Kur'an'da *"Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nuru, içinde misbah (lâmba) bulunan kandil gibidir…"*[1021] diye buyurmuştur. İbn Abbas'tan (r.a.) rivayet edilen bir haberde de, Hz. Peygamber duasında şöyle diyordu*: "Allah'ım,*

[1017] Taha, 20/41. Bu ayette geçen "nefs" kelimesinin başka yorumları için bkz**. Mefatihu'l-Gayb**, c.29 s.56.
[1018] Maide, 5/116.
[1019] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.12, s.143.
[1020] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.75-77; **Mefatihu'l-Gayb**, c.8, s.14.
[1021] Nur, 24/35.

hamd sanadır. Sen göklerin, yerin ve ikisinin içindekilerin nurusun. Hamd sanadır. Sen, göklerin, yerin ve ikisinin içindekilerin yöneteni/düzenleyenisin."[1022]

Razî, *Mefatihu'l-Gayb'*ta "nur" lafzının Arapça'da güneşten, aydan ve ateşten yayılan; yere, duvara vb. şeylere yansıyan bir keyfiyeti ifade etmede kullanılan bir lafız olduğunu, bu keyfiyyetin, şu sebeplerden dolayı ilâh olmasının imkânsız olduğunu belirtir:

1- Bu keyfiyyet, eğer cisim ise cismin hadis olduğuna delâlet eden delil, bu keyfiyyetin de hadis olduğuna delâlet eder. Eğer araz ise, cismin hadis olduğu sabit olduğunda o cisimle kaim olan bütün arazların da hadis olması gerekir.

2- İster "nur cisimdir" isterse "O cisimde yerleşen bir hâldir" diyelim. Bu demektir ki, nur bölünebilmektedir. Çünkü nur eğer cisimse onun bölünebilen olmasında şüphe yoktur. Eğer cisimde yerleşik olan bir hâl ise bölünebilende hal olanın kendisi de bölünür. Her iki takdire göre de nur parçalanabilen olmaktadır. Her parçalanabilen de kendisinin bir bütün olarak meydana gelmesinde, parçalarının bulunmasına muhtaçtır. Bununla beraber o bütünün parçalarından her biri kendisinden başkadır. Muhtaç olan her şey, meydana gelmesi hususunda başkasına muhtaçtır. Başkasına muhtaç olan ise, zatı gereği mümkün li-zatihidir ve başkası sebebiyle meydana gelmiştir. O halde bu demektir ki, nur, muhdestir, ilâh değildir.

3- Gözle görülen bu nur şayet Allah olmuş olsaydı, Allah'ın zeval bulması imkânsız olmasından dolayı onun da zeval bulmasının imkânsız olması gerekirdi.

4- Görülen bu nur, güneşin ve yıldızların doğmasıyla meydana gelir. Hâlbuki bu, Allah hakkında imkânsızdır.

5- Bu nurlar şayet ezelî olmuş olsalardı, bu takdirde ya hareketli veya hareketsiz olurlardı. Onların hareketli olmaları caiz değildir. Çünkü hareketin manası, bir yerden bir yere intikâl etmek demektir. Hareket ise birinci mekânda hâsıl

---

[1022] Buharı, **Teheccüd**, 1, **Da'vet**, 9, **Tevhid**, 8, 24, 35; Müslim, **Müsafirin**, 199; Ebu Davud, **Vitr**, 25.

olmasıyla kendisinin önüne geçilmiştir. Yani bir mekânda hâsıl olmadan önce mekân mevcut olmuştur. Dolayısıyla mekân onun önüne geçmiştir. Hâlbuki ezelîlik başkasının kendisinden önce bulunmasına manidir. O halde, hareketin ezelî olması imkânsızdır. Nurların hareketsiz (sakin) olması da imkânsızdır. Çünkü hareketsizlik ezelî olduğu takdirde onun zeval bulması imkânsız olur. Ancak hareketsizliğin sona ermesi mümkündür. Çünkü bizler bu nurların bir yerden bir yere intikâl ettiklerini görmekteyiz ki, bu da nurların hadis olduğuna delâlet etmektedir.

6- Nur, ya cisim olur veya cisimle kâim olan bir keyfiyet olur. Birincisi imkânsızdır. Çünkü biz cismi, onun aydınlatıcı olmasına bakmaksızın cisim olarak düşünmekteyiz. Ayrıca cisim bazan daha evvel karanlık olduğu halde aydınlanır. Böylece ikinci durum, (yani cisimde bulunan bir hal olması) sabit olmuş olur. Ancak cisimle kaim olan bu keyfiyyet de yine cisme muhtaçtır. Başkasına muhtaç olan ise ilah olamaz.[1023]

Razî, burada Maniheistleri hedef almakta, onların Allah Teâlâ'nın en büyük nur olduğuna dair inançlarının batıl olduğunu bu delillerle iptal etmeye çalışmaktadır. Ancak, Allah Teâlâ'yı nur olarak niteleyenler sadece Maniheistler değildir. Razî, İslam dünyasında Mücessime'nin de ayetlerin zahirine bakarak Allah'ın, nur olduğunu itiraf ettiklerini söylemiştir. Onların bu konudaki yanılgılarını da aşağıdaki delillerle ispatlamaya çalışmıştır:

1-Cenâb-ı Hakk'ın *"Hiçbir şey onun misli gibi değildir"*[1024] ayetinin ifade ettiği manaya göre Allah, nur olsaydı, yukarda zikrettiğimiz ayetin yanlış olması gerekirdi. Çünkü nurların tamamı birbirine benzemektedir.

2- Bu ayetteki *"O'nun nurunun benzeri"* ifadesi, sarih bir şekilde Allah'ın zâtının bu nurun kendisi olmadığını, aksine nurun O'na nisbet edildiğini ortaya koymuştur. *"Allah dilediğini nuruna kavuşturur"* ifadesi için de aynı durum söz konusudur. Bu sebeple şayet *"Allah, göklerin ve yerin nurudur"* ifadesinin zahirî, O'nun bir nur olduğunu gerektiriyorsa *"O'nun nurunun benzeri"* ifadesi de, O'nun

[1023] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.23, s.224.
[1024] Şura, 42/11.

zatının bu nur olmadığını gerektirir. "Bu iki ifade arasında bir çelişki vardır" denilirse, bu ayetin benzeri "Zeyd, kerim ve cömerttir" dedikten sonra "O, keremi ve cömertliği ile insanlığı fakirlikten kurtarır" cümlelerinde de mevcuttur. İkinci cümlede nasıl ki, Zeyd'in keremi ve cömertliği onun zatı değilse ayette de aynı durum söz konusudur. Dolayısıyla ayette geçen bu ifadeler bu şekilde anlaşıldığı takdirde aralarında bir tenakuz söz konusu olmaz.[1025]

3-Allah Teâlâ, kendisinin bizzat nur olduğunu söylememiştir, bilakis göklerin ve yerin nuru olduğunu söylemiştir. Eğer o zatında nur ise o halde bu nuru (nurunu göklere ve yere) izafe etmenin faydası yoktur.

4-Eğer Allah Teâlâ'nın göklerin ve yerin nuru olması, duyu organlarıyla algılanan ışık manasında olan nur olsaydı, o halde göklerde ve yerde hiçbir noktanın karanlık olarak kalmaması gerekirdi. Çünkü Allah Teâlâ daimdir, ezelî ve ebedîdir.

5-Eğer Allah Teâlâ ışık, manasında nur olsaydı, o zaman güneş, ay ve ateşin ışığına ihtiyaç bırakmazdı. Hâlbuki duyular bunun böyle olmadığına delalet etmektedir.

6-Allah Teâlâ bu şüpheyi *"nurunun benzeri"* sözüyle izale etmiş, nuru kendi nefsine izafe etmiştir. Allah Teâlâ bu nurun kendisi olsaydı, o zaman bu izafe mümkün olmazdı. Çünkü bir şeyin kendi nefsini kendisine izafe etmesi mümkün değildir. Yani Allah nur olsaydı (nuru kendi nefsine izafe etmiştir) o halde nurun nura izafesi olurdu ki, bu da mümkün değildir. Nitekim ayetin *"nurunu dilediğine ulaştırır"*[1026] kısmı da bu durumu desteklemektedir.

7-Nur, zulmetle zail olur. Yani karanlık çöktüğü zaman aydınlık kaybolur. Eğer Allah duyularla algılanan bu nur olsaydı yok olmaya kabil olurdu. Bu ise kadim olan, Vacibu'l-Vücub için imkânsızdır.

[1025] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.23, s.225.
[1026] Nur, 24/35.

8- *"…Allah, karanlıkları ve nuru var etti"*[1027] ayeti, nur denen şeyin, Allah Teâlâ tarafından yaratılmış olduğunu açıklayan sarih bir ifadedir. Allah'ın bu nur olması imkânsız olduğu için bu ayet hakkında mutlaka bir te'vil yapmanın zorunluluğu sabit olmaktadır.

Razî, saymış olduğu bu delillerden hareketle nur lafzının Mücessime'nin kabul ettiği mana üzerine hamlinin mümkün olamayacağı sonucuna ulaşmaktadır. Bundan dolayı bu ayetin "Allah, semavat ve arz (yer) ehlinin hidayetçisi, yol göstericisidir." Ya da "göklerin ve yerin en güzel şekilde ve en mükemmel tedbirle aydınlatıcısıdır" şeklinde yorumlanması gerektiğini, dilde buna benzer kullanımların olduğunu, nitekim bir beldenin ıslahına sebep olan kişiye "falan adam bu beldenin nurudur" denildiğini belirtmektedir. Razî, son olarak bazı kıraat imamlarının bu ayeti "göklerin ve yerin nuru, Allah'ındır" şeklinde okuduklarını da aktarmıştır ki,[1028] bu da onların Allah'ın zatını ayette geçen bu nur olarak telakki etmediklerini göstermektedir.

3.3.1.3. Vech (Yüz) Lafzı

Razî, Allah Teâlâ'ya vech isnad edenlerin *"Yeryüzünde her* şey *fanidir. Yalnız celal ve ikram sahibi rabbinizin yüzü baki kalacaktır"*[1029] ayetlerini delil göstererek "rabbinin vechi"nin, rabbin kendisi olmasının mümkün olmadığını iki vecihle açıkladıklarını kaydetmektedir. Bu vecihlerden **birincisi,** Allah Teâlâ, "vech"i kendisine izafe etmiştir. Hâlbuki bir şeyin kendisine izafe edilmesi mümkün değildir. **İkincisi,** eğer Zü'l-Celal, rabbin sıfatı ise o halde dilbilgisi açısından Zilcelal denilmesi gerekirdi. Çünkü mecrurun sıfatı mecrurdur.

Yukarıdaki ayetlerden başka içinde vech lafzının geçtiği başka ayetleri de delil olarak getirmişlerdir ki, bu ayetler de şunlardır:

[1027] En'am, 6/1.
[1028] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.79-80.
[1029] Rahman, 55/26-27.

"Her şey *helak olur. Ancak onun yüzü hariç."*[1030] *"Nefsinle de o kullarla beraber sabret ki, onlar sabah akşam Rablerine dua ederler, vechini isterler."*[1031] *"Sırf Allah'ın yüzünü irade ederek sabah-akşam Rablerine dua edenleri huzurundan kovma."*[1032] *"Doğu da batı da Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın vechi oradadır."*[1033] *"Allah'ın vechini irade ederler."*[1034]

İbn Hüzeyme (v.923), *Kitabu't-Tevhid ve İsbat-i sıfati Azze ve Celle* adlı kitabında "Allah'ın vechinin ispatının zikri" babında bu ayetleri delil getirerek Allah'ın vechinin zatından ayrı olduğunu iddia eder. Ardından Allah Teâlâ'nın kendisi için vechi ispat ettiğini ve kendisini Zül-Celal vel-İkram olarak vasfettiğini, vechi için bekaya hükmedip helakı ondan nefyettiğini belirtir. Bu sebepten dolayı bütün Hicaz ulemasının, Tihame, Yemen, Irak, Şam ve Mısır ulemasının, Allah Teâlâ'nın kendi nefsi için ispat ettiğini onların da ispat ettiklerini, Halık'ın vechini mahlûkatın vechine benzetmeksizin dilleriyle ikrar ettiklerini, kalpleriyle de onu (vechi) tasdik ettiklerini ifade eder.[1035] Razî, Allah'a vech isnad edenlerden söz ederken isim vermeden aslında ibn Hüzeyme ve onun düşüncesinde olanları kast etmiştir. Onların bu konuda delil olarak sundukları ayetleri verdikten sonra dayandıkları hadislerden on tanesini zikretmiş ardından bu ayet ve hadislerde geçen vech lafzının uzuv manasında olan vech olmasının imkânsız olduğunu çeşitli vecihlerle açıklamıştır. Bizler çok fazla uzatmamak adına bu hadislerden bir kaçını verecek ardından Razî'nin bu ayetler ve hadisler hakkında getirmiş olduğu yorumlara geçeceğiz.

Rasulullah (sav) şöyle buyurmuştur: *"Kim, Allah'ın vechini aramak yolunda bir gün oruç tutarsa, Allah Teâlâ onun yüzünü yetmiş yıl ateşten uzaklaştırır."*[1036]

[1030] Kasas, 28/88.
[1031] Kehf, 18/28.
[1032] En'am, 6/52.
[1033] Bakara, 2/15.
[1034] Rum, 30/38.
[1035] İbn Hüzeyme, Ebubekir, Muhammed, b. İshak, **Kitabu't-Tevhid ve İsbat-i Sıfati Azze ve Celle**, Daru'r-Rüşd, Riyad, 1988, c.1, s.25-26.
[1036] Tirmizî, **Fedailu'l-Cihad**, 3; Nesaî, **Siyam,** 44,45; İbn Mace, **Siyam**, 34.

İbn Abbas'ın, Hz. Peygamber'den rivayet ettiği bir haberde Hz. Peygamber şöyle demiştir: *"Kim Allah adına size sığınmak isterse siz de onu koruyun. Kim de Allah'ın vechi ile sizden bir şey isterse ona saygı gösterin"*[1037]

Ebu Hureyre'den o da Hz. Peygamber'den rivayet ettiği haberde Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Allah'ın vechini aramak maksadıyla Allah yolunda cihat edenin misali, cihadından dönünceye kadar namaz kılan kimse gibidir."*[1038]

Huzeyfe'nin, Hz. Peygamberden rivayet ettiği bir haberde Hz. Peygamber şöyle dedi: *"Müslüman namazına başladığında Allah ona vechiyle dö'ner. O namazı bitirince veya bir söz söyleyince, Allah da ondan yüzünü çevirir."*[1039]

Haris-i Eşkarî'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: *"Allah Teâlâ, Yahya b. Zekeriyya'ya lsrailoğulları için bu sözü vahyetti. Namaza kalktığınız zaman yüzünüzü çevirip meyletmeyin. Çünkü Allah vechiyle kuluna döner"*[1040]

Razî, tüm bu ayetler ve hadislerde zikredilen vech lafzının uzuv anlamında kullanılan vech olmasının mümkün olmadığını aşağıdaki vecihlerle ispatlamaya çalışmaktadır:

Birinci Vecih: Allah Teâlâ'nın *"Her* şey *helak olur, ancak onun vechi hariç"*[1041] ayetinde geçen vech ifadesi eğer uzuv anlamında olsaydı, vechin dışında bütün cesedin ve bedenin fani olması gerekirdi. Bununla beraber vech üzerinde bulunan gözlerin de fani olması gerekirdi. Dolayısıyla vech hariç ondan başka ne varsa hepsinin helak olması lazım gelir ki, bunun iddia edilmesi büyük bir cehaletin göstergesidir.

[1037] Ebu Davud, **Zekât**, 38, **Edeb**, 108; Nesaî, **Zekât**, 72.
[1038] Buharî, **Cihad**, 2; Müslim, **İmaret**, 110; Nesaî, **Cihad**, 14,16; İbn Mace, **Cihad**, 1; İmam Malik, **Cihad**, l.
[1039] Buharî, **Ezan**, 86; Tirmizî, **Salât**, 63; Nesaî, **Tatbik**, 19,84, **Sehiv**, 3; İbn Mace, **İkamet**, 2, 12, 15.
[1040] Tirmizî, **Edeb**, 78.
[1041] Kasas, 28/88.

İkinci Vecih: Allah Teâlâ'nın, *"Celal ve ikram sahibi Rabbinin yüzü baki kalır"*[1042] ayetinin zahirî, vechin celal ve ikramla vasıflanmasını gerektirir. Hâlbuki celal ve ikram sıfatlarıyla vasıflanan Allah Teâlâ'nın kendisi olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla bu husus, yüzün zattan kinaye olmasını gerektirmektedir.

Üçüncü Vecih: Allah Teâlâ'nın: *"Nereye dönerseniz Allah'ın vechi ordadır"*[1043] ayetindeki "vech"ten murat, uzuv olan vech değildir. Bizler duyularla şunu idrak ediyoruz ki, vech olarak isimlendirilen uzuv, âlemin her bir tarafında mevcut değildir. Bütün yönlerde hâsıl olması takdirde bir cismin bir defada birçok yerde meydana gelmesi gerekir ki, bunu aklı başında hiçbir kimse söyleyemez.

Dördüncü Vecih: Allah Teâlâ'nın "*O'nun vechini istiyorlar."*[1044] ve *"Yüce olan Rabbinin vechini aramak"*[1045]ayetlerinde de "vech" kelimesini zahirî manaya hamletmek mümkün değildir. Zira Allah Teâlâ'nın vechi, Müşebbihe ve Mücessime mezheplerine göre kadim ve ezelîdir. Kadim ve ezelî olan şey de istenemez ve irade edilemez. Çünkü irade edilen şeyin manası, oluşumunun istenmesi ve vücuda gelmesidir. Bu da kadim ve ezelî varlık için muhaldir.[1046] Dolayısıyla bu ayette vech tabiri ta'zim içindir. Ayrıca kim bir zatı/kimseyi severse yüzüne bakmak ister. Yüze bakmak sevginin gereklerindendir. Bundan dolayı vech lafzı bu ayette muhabbet ve rızadan kinaye olarak kullanılmıştır.[1047]

Razî'ye göre bu ayette geçen vech lafzının rıza ve muhabbetten kinaye olmasını gerektiren bir takım sebepler vardır. Bu sebeplerden birincisi çoğu zaman insanda ilk olarak görülen yüzdür (vechtir). İnsanlar yüzleriyle diğer insanlardan ayırt edilirler. Vech öyle bir uzuvdur ki, sanki insanın var olması onunla olmaktadır. Hal böyle olunca vechin zata isim yapılması elbette ki, güzeldir. Örneğin bir topluluk arasında onların durumlarını düzenleyen, işlerini düzeltip düzene koyan bir insan bulunduğu zaman o şahıs, "topluluğun vechi ve önemli şahsiyeti" diye adlandırılır.

[1042] Rahman, 55/27.
[1043] Bakara, 2/115.
[1044] En'am, 6/52.
[1045] Leyl, 92/20.
[1046] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, 94.
[1047] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.12, s.248.

İkincisi: İnsanda aranan, aklının eserlerinin ortaya çıkması, duyguları, anlayışı ve düşüncesidir. Malumdur ki, bütün bu hallerin kaynağı baştır. Bu kuvvelerin eserleri ise yüzde ortaya çıkmaktadır. İnsanın yaratılışındaki gayenin büyük çoğunluğu ancak yüzde ortaya çıkıyorsa vech isminin, zatın tümü için kullanılması elbette güzel olmaktadır.

Üçüncüsü: Güzelliği, letafeti, acaip terkibi ve garip bir birleşimiyle yüz özeldir. Kalpte olan her durum yüzde belirir. Yüz bütün bu özeliklerle diğer organlardan ayrıldığına göre vech sözüyle bütün zatı kastetmek gayet güzel bir durumdur.

Razî, vech lafzını rızadan kinaye yapmanın mümkün ve caiz olduğu görüşünü savunur. Çünkü insan kalbi bir şeye meylettiğinde ona yüzünü döner. Bir şeyden hoşlanmadığında da ondan yüzünü çevirir. İnsanın yüzüyle yönelmesi, bir şeye meyilli olduğunun işareti olduğu için vech lafzının rızadan kinaye yapılması gayet uygundur. Dolayısıyla *"Her* şey *helak olur, ancak onun vechi hariç"*[1048] *ve "Celal ve ikram sahibi Rabbinin yüzü baki kalır"*[1049] ayetlerinde geçen vech lafzını Razî, Allah Teâlâ'nın zatı olarak anlaşılması gerektiğini açıklamıştır. Ayrıca ayetlerde vechin zikredilmesindeki bir başka maksatın da te'kid ve mübalağa olduğunu ifade etmiştir. Dilde kullanılan "bir işin vechi şöyle şöyledir", "bu delilin vechi şöyledir" ifadelerini de düşüncesini desteklemek için kullanan Razî, tüm bu ifadelerde kast edilenin bu şeyin nefsi, yani kendisi olduğununu vurgulamıştır. Son olarak ona göre *"O'nun vechini istiyorlar"*[1050] ve *"Yüce olan Rabbinin vechini aramak"*[1051] ayetlerinde de vech lafzını Allah'ın rızası olarak yorumlayan Razî, hadisler için de aynı durumun söz konusu olduğunu bildirmiştir.[1052]

[1048] Kasas, 28/88.
[1049] Rahman, 55/27.
[1050] En'am, 6/52.
[1051] Leyl, 92/20.
[1052] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.94.-95.

3.3.1.4. Ayn (Göz) Lafzı

Mücessime mezhebi ve onlar gibi düşünenler ayet ve hadisleri delil göstererek Allah için "ayn"ı ispat etme yoluna gitmişlerdir. Kur'an'dan delil olarak Allah Teâlâ'nın Hz. Nuh'a emrettiği *"Gözlerimizin önünde gemiyi yap"*[1053], Hz. Musa'ya söylediği *"Gözümün önünde yetiştirilmen için"*[1054] ve Hz. Muhammed (sav)'e buyurduğu *"Rabbinin hükmüne sabret. Muhakkak ki, sen gözlerimizin önündesin"*[1055] gibi ayetlere tutundular.[1056] Delil olarak kullandıkları hadisler ise, Bağavî'nin *Şerhu's-Sünnet'*inde Deccal'in zikri bahsinde İbn Ömer'den rivayet ettiği hadislerdir.

Bağavî'nin Deccal'in zikri babında İbn Ömer'e (r.a) dayandırdığı bir rivayete göre İbn Ömer şöyle demiştir: *"Rasulullah (sav) insanlar arasındaydı. Allah Teâlâ'yı layık olduğu şeylerle medh-ü sena ettikten sonra Deccali zikretti ve dedi: 'Ben sizi onunla uyarıyorum. Hiçbir nebi yoktur ki, kavmini onunla uyarmasın. Nuh (a.s.)kavmini onunla uyarmıştı. Lakin ben onun hakkında size öyle bir söz söyleyeceğim ki, bundan önce hiçbir nebi onu söylememişti. O, tek gözlüdür. Allah ise tek gözlü değildir"*[1057] Bu kitabın müellifi hadisten sonra şöyle demiştir: "Bu hadis sahih olup, Buharî onu kitabında tahric etmiştir." Yine İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre kendisi Deccal için Hz. Peygamber'in şöyle dediğini zikretmiştir*: "Biliyorsunuz ki, Allah tek gözlü değildir"* eliyle gözüne işaret ederek*: "Deccal ise sağ gözü sıkılmış üzüm gibi olup kördür."*[1058] Bağavî, bu hadisin sıhhati üzerinde Buharî ve Müslim'in ittifak ettiklerini söylemiştir.[1059]

[1053] Hud, 11/37.
[1054] Taha, 20/39.
[1055] Tur, 52/48.
[1056] İbn Hüzeyme, **Kitabu't-Tevhid**, c.1, s.96.
[1057] Bağavî, Hüseyin b. Mesud, **Şerhu's-Sünnet**, thk. ve tlk. Şüayb el-Arnavut, el-Mektebetu'l-İslamiyye, Beyrut, 1983, c.15, s.49-50; Ayrıca bkz. Buharî, **Enbiya**, 3, **Meğazi**, 77, **Edeb**, 97; Müslim, **Fiten**, 95,101; Ebu Davut, **Melahim**, 14.
[1058] Bağavî, **Şerhu's-Sünnet**, c.15, s.50.
[1059] Bağavî, **Şerhu's-Sünnet**, c.15, s.50.

Razî'ye göre bu ayetlerin zahir manalarına göre alınması mümkün değildir. Çünkü *"Gözlerimizin önünde gemiyi yap"*[1060] ayetinin zahirî Allah Teâlâ'nın birçok göze sahip olmasını gerektirir. Bu ise, *"Gözümün önünde yetiştirilmen için"*[1061] ayetinin zahiriyle çelişmektedir. İkinci olarak ayette geçen (بأعيننا) lafzındaki "ba" harfi "kendisi vasıtasıyla" anlamında kullanılan bir edattır. Bu durumda "bıçakla kestim", "kalemle yazdım" örneklerinde olduğu gibi Hz. Nuh'un bu gemiyi bu gözler vasıtasıyla yaptığını ifade etmektedir. Hâlbuki bunun batıl olduğu aşikârdır. Üçüncü olarak kat'i aklî delillerle sabit olmuştur ki, Allah Teâlâ organlardan, uzuvlardan, cüzlerden ve bölümlerden münezzehtir.

Razî, ayetin zahirî manası alındığı takdirde yukarıda saydığımız problemlerle karşı karşıya kalacağımızı bundan dolayı da ayeti te'vil etmemizin gerekli olduğunu savunmuştur. Bu sebeple bu ayeti "Hz.Nûh'a, geminin nasıl yapılacağını öğreten meleğin gözetimi ile yap" şeklinde te'vil etmiştir. Bu tıpkı, "falan kişi, falan üzerinde gözdür (ayndır) sözüne bezer ki, bu sözle "onun hallerini araştırmak ve gözünü ondan kaçırmamak üzere görevlendirilmiştir" anlamı kast edilmektedir. Dolayısıyla burada göz, mecaz anlamda nezaretçi manasında kullanılmıştır.

Ayetin diğer bir te'vili ise şöyle yapılabilir: Bir kimse bir şeye çok itina gösterirse, gözünü onun üzerine diker. Gözü bir şeye dikmek, o şeye çok ihtiyat ve itina götürmenin bir sebebi olunca, bu ayetteki ayn ifâdesi, ihtiyat ve itinadan kinaye olmuş olur. İşte bundan dolayı müfessirler, bu ayetin manasını, "seni görüp senden kötülükleri men eden kimsenin koruması tarzındaki korumamızla gemiyi yap" şeklinde olduğunu söylemişlerdir.[1062]

"Gözümün önünde yetiştirilmen için"[1063] ayetinin zahirî ise, Hz. Musa'nın bu gözün yanında karar kılması, ona çok yakın olması ve o gözün hâkimiyeti altında olmasını gerektirir ki, Razî, bu tür bir anlamı aklı başında hiç kimsenin

---

[1060] Hud, 11/37.
[1061] Taha, 20/39.
[1062] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.17, s.231.
[1063] Taha, 20/39.

söylemediğini bildirmekte,[1064] buradaki gözün (ayn) mecaz anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. Buradaki mecazın ne anlamda olduğu konusunda ise Razî iki görüş belirtmektedir:

1- Buradaki göz ile bilme manası kastedilmiştir. Yani, "bilgimiz dâhilinde olmak üzere" demektir. Birşeyi bilen, tıpkı bir şeyi gören ve o şeyi çeşitli afetlerden koruyan gibidir. Bu açıdan bakıldığında bilme ile görme arasındaki benzerlikten ötürü, ayn lafzı, bilme manasında kullanılmıştır.

2- Ayetteki göz ile bakıp gözetme manası kastedilmiştir. Çünkü birşeye bakıp gözeten, ona eziyet ve zarar veren şeylerden koruyup gözetir. Binâenaleyh ayetteki göz, adeta bakıp gözetmenin sebebi (vasıtası) gibidir. İşte bundan dolayı, mecazî olarak sebeb, müsebbeb (netice) manasında kullanılmıştır. Bu tıpkı, "*Hiç şüphesiz ben sizinle beraberim, işitir ve görürüm"*[1065] ayeti gibidir. Yine bir kimse başkasına korunması ve güvende olması için duâ ettiğinde, "Allah'ın gözü, üzerinde olsun" der. Ayette geçen ayn lafzı da tıpkı bu kelam gibi koruma ve gözetme anlamındadır.[1066] *"Rabbinin hükmüne sabret. Muhakkak ki, sen gözlerimizin önündesin"*[1067] ayetinde de aynı şekilde koruma, himaye etme ve gözetme anlamı kast edilmektedir.[1068]

Razî, rivayet edilen hadisin ise farklı anlamlarının olduğunu söyler. Çünkü hadisin zahirî ele alındığında hadisin, Allah ile kör olan Deccal arasındaki farkı belirtip Allah'ın kör olmadığına vurgu yaptığı görülmektedir. Hâlbuki bu iki ifade, anlam bakımdan birbirlerine uzaktır. Razî'ye göre haber-i vahid, mananın zayıflığı bakımından bu dereceye ulaşırsa, hadisin anlamını belirleyecek olan, hadisin öncesinin de zikredilmesi ve ona göre bir anlamın verilmesidir. Böyle yapıldığı takdirde problem de çözülmüş olacaktır. Bu hadisin ravisi İbn Ömer'dir. İbn Ömer: *"Meyyit ev halkının ağlamasından dolayı azap görür"* hadisini rivayet ettiği zaman Hz. Aişe (r.a) bu haber hakkında ona karşı çıkmış ve bu kelamın Rasulullah (sav)

[1064] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s. 96.
[1065] Taha, 20/46.
[1066] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.22, s.54.
[1067] Tur, 52/48.
[1068] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.28, s.27.

tarafından başka bir lafızla birlikte söylendiğini bildirmiş ve *"Hiç bir günahkâr başkasının günahını yüklenmez"*[1069] ayetini delil olarak getirmiştir. Razî, bu olaya işaret ederek yukarıda zikrettiğimiz hadis için de aynı durumun söz konusu olduğunu, hadisin öncesi, sonrası ve sebeb-i vürudu bilindiği takdirde problemin çözüleceğini, aksi halde Allah'ın kendisine elçi olarak seçtiği ve şeriatını beyan etmesini emrettiği Rasul'den böyle bir kelamın sudûr etmesinin uzak bir ihtimal olduğunu belirtmektedir.[1070]

3. 3.1.5. Yed (El) Lafzı

Haberî sıfatlardan olan el "yed" sıfatı hem Kur'an'da hem de hadislerde geçmektedir. Bu sıfat, Kur'an'da bazen tekil, bazen tesniye, bazen de çoğul sigasıyla geçmiştir. *"Elimle yarattığıma secde etmene ne engel oldu"*[1071], *"...Allah'ın eli onların üzerindedir..."*[1072], *"...Bilakis onun iki ile de açıktır"*[1073] ve *"Ellerimizin yaptıklarından kendileri için nice hayvanları yarattığımızı görmüyorlar mı?"*[1074] Ayetleri Kur'an'da içinde el lafzının geçtiği ayetlerdendir. Yine gerek Kur'an gerekse hadislerde yed lafzıyla eş anlamlı diyebileceğimiz "sağ el" "kabza" ve "avuç" gibi kelimeler de Allah için sıfat olarak kullanılmıştır. Bu sıfatların el sıfatı ile olan benzerlikleri münasebetiyle bu konumuzdan sonra onları da ayrı bir başlık altında inceleyeceğiz.

El lafzı, hadislerde de bolca geçmektedir. Ancak biz bu rivayetlerden bir kaçını zikretmekle iktifa edeceğiz.

1- Hz. Peygamber, bir hadiste şöyle demiştir: *"Âdem ve Musa, karşılaştılar. Musa, O'na şöyle dedi: 'Sen Allah'ın kendi eliyle yarattığı kimsesin. Sana meleklerini secde ettirdi. Kendi ruhundan sana üfledi. Sana bir işi yasakladı sen onu çiğnedin, bundan dolayı seni cennetten çıkardı'. Bunun üzerine Âdem O'na dedi: 'Ey Musa! Allah seninle konuşarak seni üstün kıldı. Senin için Tevrat' ı eliyle yazdı. Allah beni*

[1069] En'am, 6/164.
[1070] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.96-97.
[1071] Sad, 38/75.
[1072] Fetih, 48 /10.
[1073] Maide, 5/64.
[1074] Yasin, 36/71.

yaratmadan kırk sene önce bana takdir ettiği bir olaydan dolayı mı kınıyorsun?' Rasulullah *(sav):"Âdem, Musa'yı susturdu dedi."*[1075]

2- Ebu Hureyre'nin rivayet ettiği bir haberde, Hz. Peygamber şöyle demiştir; *"Allah Teâlâ, mahlûkatı yarattığı zaman kendi eliyle nefsi üzerine rahmetim gazabımı geçti"* diye yazdı.[1076]

3- Abdullah b. Ömer'in rivayet ettiği haberde Hz. Peygamber şöyle dedi: *"Allah gök kapılarını gecenin son bölümünde açar, elini uzatır ve benden isteyen bir kul yok mu ona vereyim' der. Bu durum, fecrin doğuşuna kadar devam eder."*[1077]

4- Ebu Hureyre'nin rivayet ettiği bir haberde Hz. Peygamber, şöyle dedi: *"Sizden birisi bir hurma tasadduk ettiği zaman; güzelinden etsin. Allah Teâlâ ancak güzel olanı kabul eder, onu sağ eline koyar. Sonra onu sizin yavru devenizi ve tayınızı yetiştirdiğiniz gibi, onu Uhut Dağı kadar büyütür."*[1078]

5- Tevatür yoluyla Hz. Peygamberden naklolunan rivayette, Hz. Peygamber şöyle buyuruyordu: *"Nefsim elinde olana yemin ederim."*[1079]

Razî'nin tefsirinden aktardığı bilgilere göre Müslümanlar, "Allah'ın eli" ifadesinin nasıl anlaşılması noktasında ihtilaf etmişlerdir. Örneğin Mücessime, ayet ve hadislerde geçen bu el hakkında "her insanda olduğu gibi, maddî olan bir organ" olduğunu iddia etmiş ve bu iddiasına, Allah Teâlâ'nın, *"O putların, yürüyecekleri ayakları mı, yoksa tutacakları elleri mi yahut görecekleri gözleri mi, yoksa işitecekleri kulakları mı var?"*[1080] ayetini delil getirmiştir. Mücessime, bu âyete dayanarak Allah Teâlâ'nın, putların ulûhiyyetini, bu uzuvları olmadığı için tenkid ettiğini, dolayısıyla bu uzuvların Allah'ta bulunmaması halinde O'nun da ulûhiyetinin tenkid edilmesi gerektiğini beyan etmiştir. Onlara göre, Allah'ın

---

[1075] Buharî, **Tevhid**, 19, 24, 37, **Enbiya**, 3, **Tefsiru's-Sure**, 1, 2,17; Müslim, **İman**, 322, 327; Tirmizî, **Kıyame**, 10, **Kader**, 2; İbn Mace, **Zühd**, 37.
[1076] Buharî, **Tevhid**, 15, 20, 22; Müslim, **Tevbe,** 14,16; İbn Mace, **Zühd**, 35.
[1077] İbn Hanbel, **Müsned**, c.1, s.403-446.
[1078] Müslim, **Zekât**, 63,65; Tirmizî, **Tefsiru's-Sure**, 2,36; Nesaî, **Zekât**, 48.
[1079] Müslim, **Müsafirin**, 258; Ebu Davud, **Huruf**, 35; Darimi, **Fadailu'l-Kur'an**, 14; İbn Hanbel, c.5, s.58, 142.
[1080] Araf, 7/195.

ulûhiyyetini tenkid etmek bâtıl olunca, O'nun bu uzuvlarının olduğunu kabul etmek gerekir. Ayrıca, yed ismi, el organına konulmuş bir isimdir. Bundan dolayı bu ismi, başka mânaya hamletmek, onun konulduğu mânayı terketmek olur ki, bu caiz değildir.[1081]

Razî, Mücessime'nin bu düşüncesinin yanlışlığının Allah'ın, cisim olmadığının ispat edilmesiyle ortaya çıktığını belirtir. Şöyle ki, cisim, hareket ve sükûn halinden ayrı düşünülemez. Hâlbuki hareket ve sükûn halleri muhdestir. Muhdesten ayrı düşünülemeyen şey de muhdestir. Ayrıca her cisim miktar bakımından sınırlıdır. Miktar bakımından sınırlı olan her şey ise muhdestir. Yine her cisim, parçalardan meydana gelmiştir. Cüzlerden mürekkeb olan her şey, bir araya gelmeye ve çözülmeye kabildir. Bu durumda olan şey de, kendisini mürekkeb haline getirene muhtaçtır ve başkasına muhtaç olan her şey de muhdestir. Sonuç itibariyle Allah'ın cisim olmasının imkânsızlığı bu açıklamayla sabit olduktan sonra O'nun elinin, cismanî bir uzuv olması da imkânsız olmaktadır.

Razî'ye göre, "Allah'ın eli" tabiri ile ilgili olarak ehl-i tevhîd'in cumhuru şu iki görüşe sahiptir. **Birincisi,** selefin görüşüdür ki, onlar Kur'an'da geçtiğinden dolayı "Allah'ın eli"nin var olduğuna inanırlar. Ancak, aklen "Allah'ın eli"nin cisimden veya parçalardan meydana gelmiş mürekkeb bir uzuv olmasının imkânsız olduğunu da kabul ederler. "Allah'ın eli" nedir? Onun hakikati nasıldır? Şeklindeki sorulardan kaçınır, onun ilmini Allah'a havale ederler. **İkincisi** ise, kelamcıların görüşüdür. Onlar da, Allah'ın cisim olduğunu hissettiren bu lafzın te'vil edilmesi gerektiğini savunur ve "Allah'ın eli"ni çeşitli anlamlara hamlederler ki, bu manalar da sunlardır:

1)Uzuv

2) Kuvvet

3) Nimet

[1081] Razî**, Mefatihu'l-Gayb**, c.12, s.45.

4)Mülk, hâkimiyet

5) Dikkat ve itina gösterme.[1082]

Razî, yed lafzından kast edilen muhtemel anlamları zikrettikten sonra Allah hakkında onun malum olan organ manasında kullanılmasının imkânsız olduğunu, bunun dışındaki anlamlarda ise kullanılabileceğini savunur. İlk olarak dilde yaygın olan kudret anlamını ele alır ve örneklerle açıklamaya çalışır. 'Sultanın eli tebanın (vatandaşların) elinin üstündedir' denilir. Yani onun kudreti, gücü onların kudretlerine baskındır. Bu güzel mecazın sebebi şudur ki, bu uzvun mükemmele ulaşma durumu, ancak kudret olarak isimlendirilen nitelikle ortaya çıkar. Bundan dolayı "yed"den maksat, kudretin ifadesi olunca, kudret yed olarak isimlendirilir. "Bu şehir emirin eli altındadır" denilir. Emirin elinin kesik olması da bu durumu değiştirmez. Yine "emretme, nehyetme, meseleleri halletme ve çözme, falanca adımın elinden gelir" denilir. Tüm bunlar mecaz olarak kullanıyorsa ayette geçen el lafzından bu mananın kast edilmesi de mümkün olmaktadır.

İkinci olarak, bazen el sözcüğünden nimet kastedilir. Çünkü nimeti veren organ eldir. Dolayısıyla el isminin nimet için kullanılması, sebep isminin sonuç için kullanılmasındandır. Allah Teâlâ'nın Yahudilerin sözü olarak bildirdiği *"Allah'ın eli bağlıdır"* [1083] ayetinde el lafzının nimet anlamı kastedilmiştir. Yahudiler Allah'ın nimetlerinin mahlûkata yasaklandığına, onların faydalanmaması için nimetlerin alıkoyulduğuna inanıyorlardı. Dolayısıyla Yahudilerin söylemiş olduğu bu söz, el lafzıyla bazen nimet kastedildiğinin en kuvvetli delillerinden biridir. Aynı şekilde ayetin devamında Allah Teâlâ'nın onların bu sözlerine cevaben zikrettiği *"Bilakis onun iki eli de açıktır"*[1084] sözü de zahirî manada iki elinin açık olması anlamında değil, nimetlerinin çok fazla olmasını ve mahlûkatın hepsine bol bol ihsan ettiğini göstermektedir.

[1082] Razî**, Mefatihu'l-Gayb**, c.12, s.45-46.
[1083] Maide, 5/64.
[1084] Maide, 5/64.

Üçüncü olarak, *"İki elimle yarattığıma secde etmene seni ne men etti"*[1085] ayeti hakkında Razî, âlimlerin iki farklı görüşte olduğunu kaydeder. Birinci görüşe sahip olanlar ayette geçen "iki el"in, Allah Teâlâ'nın zatı ile kaim olan iki sıfat olduğunu, Hz. Âdem'in yaratılışında olduğu gibi onlarla seçme ve ikram etmeye yönelik yaratmanın gerçekleştiğini iddia ederler. Bu âlimlere göre ayette geçen el lafzı kudret anlamında kullanılmamıştır. Çünkü ayet, Allah Teâlâ'nın yalnızca Hz. Âdem'e melekleri secde ettirdiğini hissettirmektedir. Bunun sebebi ise, onu kendi elleriyle yaratmış olmasıdır. Eğer el, kudretten ibaret olsaydı "secde ettirme" hükmünün (secde ettirme emrinin) bütün mahlûkat için de olması gerekirdi. Hâlbuki durum böyle değildir. İki elle yaratma ve secde ettirme emri sadece Hz. Âdem için gerçekleştiğine göre ayetteki el lafzının kudretin dışında bir sıfat olduğu sabit olmaktadır. Ayrıca Allah Teâlâ'nın kudreti birdir, ayette kullanılan ifade ise "iki el"dir. Ayette geçen ifade Hz. Âdem'in özel olarak yaratıldığına delalet etmektedir. Tahsisin zikredilmesi, onun dışındakiler üzerinde hükmün menfi olduğuna delalet etmektedir. Bu durumda Hz. Âdem'in dışındaki bütün varlıklar iki el ile değil de kudretle yaratılmış olmaktadır. Bu da söz konusu olan ayette geçen "iki el" tabirinin kudretin dışında başka bir şey olduğunu ortaya koymaktadır.

İkinci görüşü savunan âlimlere göre bu ayetteki el lafzından murat kudretin kendisidir. Çünkü kudret, kendisiyle varlıkların yaratıldığı, yokluktan vücuda geldiği bir sıfattan ibarettir. El olarak isimlendirilen şeyle bunlar yapılınca, el lafzı kudretle aynı manaya gelmiş olur.

Allah Teâlâ'nın kudreti, zorunlu olan kadim bir sıfattır. Dolayısıyla, kudret altına alınabilen her şeye taalluk etmesi vaciptir. Çünkü her şeye taalluk etmediği takdirde, bu ayrıcalığı sağlayan bir tahsis ediciye muhtaç olması lazım gelir. Onun her şeye kadir olması mümkün varlıkların hepsinin onun makduru olmasını gerektirir. Hiç şübhe yoktur ki, Hz. Âdem'in vücudu (varlığı) mümkünattandır. Öyleyse, onun var olması da Allah Teâlâ'nın kudretinin taalluk ettiği şeylerden olacaktır. Hâl böyle iken, onun vücuda gelmesi için kudretten başka bir etken

[1085] Sad, 38/75.

düşünüldüğünde, bir tek eser üzerinde müstakil ve bağımsız olan iki müessirin toplanması lazım gelir ki, bu muhaldir. Dolayısıyla kudretin dışında bir şeyin Hz. Âdem'in vücuda gelmesine tesir ettiğini kabul etmenin doğruluğunu ispatlayacak bir delil yoktur.[1086]

Razî, el lafzının kudret anlamından başka Allah'ın zatıyla kaim olan iki sıfat olduğunu savunanların delillerini doğru bulmaz. Çünkü Hz. Âdem'in iki elle yaratılması onun daha seçkin olmasını gerektiriyorsa, hayvanların yaratılması el lafzının çoğul sigasıyla ifade edildiği için onların bu seçkinlikte Hz. Âdem'den daha önce olmasını gerektirir. Nitekim Allah Teâlâ hayvanların yaratılışıyla ilgili bu durumu *"Ellerimizin yaptıklarından kendileri için nice hayvanları yarattığımızı görmüyorlar mı?"*[1087] ayetiyle belirtmiştir. Razî'ye göre, "iki elimle yarattığıma" sözünün manası, Hz. Âdem'in yaratılması ve icat edilmesinde Allah Teâlâ'nın fazlaca özen gösterdiğini beyan etmektir. Çünkü insan bazı mühimmatı tamir edip bitirmede mübalağa yapmak istediğinde "ben bu şeyi kendi ellerimle yaptım" der. Ayrıca ayette el kelimesinin Hz. Âdem'e tahsis edilerek zikredilmesi, insanlardan başka olan varlıklar için bu hükmün olmadığına delalet etmez. Çünkü ayette beyan edildiğine göre hayvanların yaratılması da yine ellerle olmuştur. Dolayısıyla Hz. Âdem hakkında el ile yaratma asalet ve şereflendirme açısındandır. Yani Hz. Âdem'in özel olarak yaratılması, asaleti ve şereflendirilmesi bakımındandır.[1088]

Hadislere gelince Razî'nin içinde el lafzının geçtiği her bir hadisi sahih olup olmadığına bakmaksızın kendi anlam bütünlüğü içinde te'vil ettiğini müşahede etmekteyiz. Allah Teâlâ'nın, Hz. Âdem'i kendi eliyle yarattığından ve Tevrat'ı kendi eliyle yazdığından bahseden hadislerde geçen el lafzının asaletin fazlalığına delalet ettiğini, Allah'ın kendi eliyle rahmetinin gazabını geçtiğini yazmasından ve gecenin son bölümünde semanın kapılarını açıp elini açtığını bildiren hadislerden muradın, nimetin bolluğu, rahmet ve mağfiretinin muhtaçlara ulaşması olduğunu, sadakayı elinde büyütmesinden muradın, onu kabul etmesi ve ecrini kat kat artırması

[1086] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.99-100.
[1087] Yasin, 36/71.
[1088] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.101.

olduğunu, yine Hz. Peygamber'in nefsinin O'nun elinde olanla yemin ettiğini belirten hadisten maksadın kudret anlamı olduğunu ifade ederek bu türden olan hadislerin hepsinin te'vil edilmesinin gerekliliği üzerinde durmuştur.[1089]

3.3.1.6. Kabza Yemin (Sağ El) ve Kef (Avuç) Lafızları

Sözlükte bir şeyi elle tutup almak, sıkıca kavramak, dürmek ve daraltmak[1090] gibi anlamlara gelen (قبض) fiilinden türetilen kabza sözcüğü, bir şeyi avuçla almak, bir şeyi mülküne almak gibi anlamlarda kullanılmaktadır.[1091] Bu lafız Kur'an ve hadislerde Allah Teâlâ hakkında müfred sigasıyla geçmektedir. Kur'an'da bir ayette *"Bütün yeryüzü kıyamet günü onun kabzasındadır"*[1092] buyrulmuştur. Hadislerde ise kabza lafzı şu şekilde geçmektedir:

1- Ebu Musa el-Eş'arî'den rivayet edilen bir haberde Hz. Peygamber, şöyle dedi: *"Allah Âdem'i yerin her tarafından aldıgı bır avuç topraktan yaratmıştır. Bundan dolayı Âdemoğulları arzın farklı durumuna göre yaratılırlar. Onlardan bazısı kırmızı bazısı siyah, bazısı yumuşak, bazısı sert huylu, bazısı kötü, bazısı da iyi olarak dünyaya gelir."*[1093]

2- Enes b. Malik'in Hz. Peygamber'den rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur*: "Allah avucuna aldığı bir kısım insana, rahmetimle cennete girin dedi; yine avucuna aldığı bir kısım insana da cehenneme girin umurumda değil dedi."*[1094]

Razî, yukarıda zikrettiğimiz ayetin zahirînin, yeryüzünün Allah'ın kabzası olmasını gerektirdiğini, bunun ise imkânsız olduğunu bildirmektedir. Çünkü yeryüzü necaseti ihtiva etmektedir. Ayrıca yeryüzü topraktan yaratılmıştır. Halık'ın kabzasının bu yaratılmış şey olması ise mümkün değildir. Yeryüzü birleşmeyi,

---

[1089] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.101.
[1090] Luis Maluf, **el-Müncid Fi'l-Lügati**, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1973, s.605.
[1091] Luis Maluf, **el-Müncid Fi'l-Lügati**, s.605.
[1092] Zümer, 39/67.
[1093] Ebu Davut, **Sünnet**, 16; Tirmizî, **Tefsiru's-Sure**, 1,2; İbn Hüzeyme, **Kitabu't-Tevhid**, c.1, s.152.
[1094] Ebu Yala'nın Müsnedinden, el-Hindi, **Kenzu'l-Ümmal**, c.1, s.114, Hadis No: 531.

parçalanmayı, imarı ve bölünmeyi kabul eder. Yaratıcının kabzası ise böyle olmaz. Yeryüzünün tüm bu özelliklerinden dolayı Allah'ın kabzasının olması mümkün olmadığına göre bu ayetin te'vil edilmesi kaçınılmaz olmaktadır. Razî, kabza lafzı ile parmak uçlarının bir şeyi tutması anlamı irade edilirse, ayette geçen kabzanın anlamının bu anlam olmadığı görüşünü savunur. Ona göre ayette geçen kabza ile Allah'ın kudreti, yardımı ve yeryüzünün onun mülkü altında olması kast edilmektedir. Nitekim bir şehrin sultanın emrinin altında olduğunu belirtmek için "Bu belde sultanın kabzası altındadır" denilir ki, ayetteki kullanım da bu manaya uygun düşmektedir.

Hadiste geçen kabzaya gelince Razî, ondan kastın da Allah Teâlâ'nın yerin toprağından bir avuç miktarını seçmesi olduğunu, bunun ise meşhur olan bir mecaz olduğunu söyler. Örnek olarak el ile az bir şeyi almaya "bir kabza" denilir. Hâlbuki bu tabirle bir avuç miktarı kastedilir.

Yemin (sağ el) hakkında ise Razî, Mücessime'nin Allah Teâlâ'ya sağ eli isnad ettiklerini, iddialarının doğruluğunu ispatlamak için de ayet ve hadislere tutunduklarını bildirir.

Sağ el lafzı, gerek Kur'an gerekse hadislerde varid olmuştur. Kur'an'da "*Semavat sağ eliyle dürülmüştür"* [1095] ve *"Onu sağla aldık"*[1096] ayetlerinde geçerken, hadislerde de farklı konuları ifade etmede yine bu lafız kullanılmıştır. Bu hadislerin birinde Peygamber, Allah için, *"Her iki eli de sağdır"*[1097] diye buyururken, Ebu Hureyre'den rivayet edilen diğer bir hadiste Rasulullah (sav) şöyle demiştir: *"Allah Teâlâ kıyamet günnüde yeri kabzedecek semavatı da sağ eliyle katlayacak. Sonra da "Ben melikim, yeryüzünün melikleri nerede diyecek."*[1098] Hz.Ömer'den rivayet edilen bir başka hadiste ise Hz. Peygamber şöyle diyordu: *"Allah Âdem'i yarattı. Sonra onun sırtını sağ eliyle sıvazladı. Sonra ondan bir*

[1095] Zumer, 39/67.
[1096] Hakka, 69/45.
[1097] Razî'nin zikrettiği bu hadisin kaynağına ulaşamadık.
[1098] Buharî, **Tefsiru's-Sure**, 2,39, **Rikak**, 44, **Tevhid**, 2; Müslim, **Münafikun**, 23; İbn Mace, **Mukaddime**, 13; Darimî, **Rikak**, 80.

zürriyet çıkardı ve dedi: 'Ben bunları cennet için yarattım. Cennet ehlinin amelini işleyecekler. Sonra tekrar sırtını sıvazladı ondan da bir zürriyet çıkardı ve dedi: Bunları cehennem için yarattım. Cehennem ehlinin amelini işleyecekler."[1099]

Razî'ye göre zikretmiş olduğumuz bu ayet ve hadislerde geçen sağ el lafzı ile kuvvet ve kudret manası kast edilmektedir. Bunun delili ise sağ yanın "yemin" olarak olarak isimlendirilmesidir. Çünkü sağ taraf daha kuvvetlidir. Ayrıca and içmek de yemin olarak isimlendirilmiştir. Çünkü yemin, insanın bir fiili işleme veya terk etmedeki azmini kuvvetlendirmektedir. Nitekim bir Şiirde şöyle denilmiştir:

"Sancak şeref için yükseldiği zaman, Arap onu sağ eliyle karşılar." Dolayısıyla *"Semavat sağ eliyle dürülmüştür"* [1100] ayetinde geçen sağ el lafzı, güç ve kuvvet anlamındadır.[1101] *"Onu sağla aldık"*[1102] ayetinde ise Razî, bu ayette geçen sağ elden muradın ise alınan kişinin sağ eli olduğunu iddia eder. Ona göre Allah Teâlâ ayetteki bu durumu, padişahların kendilerine iftira edip cezayı hakeden kimselere uyguladığı cezaya benzeterek anlatmıştır. Çünkü padişahlar, böylesi kimselere hiç zaman tanımaz, sağ elinden tutup boyunlarını vurdururlar. Dolayısıyla burada tutulan sağ el, Allah için değil tutulan kimsenin sağ eli için kullanılmıştır.[1103]

"Kef" (avuç) lafzına gelince Razî, bu kelimenin Kur'an'da geçmediğini ancak İbn Hüzeyme'nin Ebu Hureyre'den gelen bir rivayete dayanarak kitabında iki farklı şekilde rivayet ettiğini kaydeder. Ebu Hureyre'nin zikrettiği birinci rivayette Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur*: "Kim helal kazançtan bir sadaka verirse ki, Allah ancak helal olanı kabul eder ve ancak helal olan göğe yükselir. 0 sadaka Rahman'ın avucuna düşer. Rahman onu, sizden birinizin devesini büyüttüğü gibi büyük dağ misali oluncaya kadar büyütür."*[1104] Diğer rivayette ise *"Biri bir lokmayı sadaka*

[1099] Ebu Davut, **Sünnet**, 16; Tirrnizî, **Tefsiru's-Sure**, 2,3,7; Muvatta, **Kader**, 2.
[1100] Zumer, 39/67.
[1101] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.104.
[1102] Hakka, 69/45.
[1103] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.30, s.118.
[1104] İbn Hüzeyme, **Kitabu't-Tevhid**, c.1, s.139.

olarak verirse, o dağ gibi oluncaya kadar Allah'ın elinde büyür. Ya da Allah'ın avucunda büyür demiştir. O halde tasadduk ediniz."[1105]

Razî, bu hadisin sahih olduğundan şüphe eder. Çünkü ikinci hadiste Ebu Hureyre el lafzını mı yoksa avuç lafzını mı duyduğu konusunda tereddütte kalmıştır. Ayrıca bu babın sonunda İbn Hüzeyme, İbn Hayyam'ın bu haberi Ebu Hureyre'den mevkuf olarak zikrederken duyduğunu belirtmiştir. Razî, bu sebeplerden dolayı bu haberin tarikinin zayıf olduğunu ifade eder. Tüm bu şüphelerle beraber Razî, hadisi sahih olarak kabul ettiğimiz takdirde, hadiste geçen avuç lafzının mecazî anlamda kulanıldığını ifade eder. Dolayısıyla bu kelimeyle kast edilen, sadaka vermenin önemini vurgulamak ve avuçla yapılan yardımın ne kadar kıymetli olduğunu bildirmektir.[1106]

3.3.1.7. İsba' (Parmak) Lafzı

Sözlükte isba', usbu', esbe', esbi' şekillerinde kullanımı olan isba' lafzı, el ve ayak parmaklarını ifade etmede kullanılan bir lafızdır.[1107] İsba'(parmak) lafzı, Allah hakkında Kur'an'da hiç geçmemiştir. Ancak hadislerde çok fazla kullanılmasından dolayı Razî, parmak lafzının içinde geçtiği rivayetleri zikretmiş ardından da bu lafzın nasıl anlaşılması gerektiğine dair çarpıcı yorumlarda bulunmuştur.

Küşeyrî'nin, Müslim b. Haccac'dan o da İmam Malikten rivayet ettiği bir habere göre Hz. Peygamber:*"Ey kalpleri halden hale çeviren! Kalbimi dinin üzerinde sabit kıl"*sözünü çokça söylerdi. *"Ya Rasulallah! Geçmiş-gelecek bütün yapmış olduğun işlerin bağışlandığı haberi sana gelmedi mi? Hala korkuyor musun?"* sorusuna Rasulullah şöyle dedi: *'Kalpler, Allah Teâlâ'nın parmaklarından iki parmağı arasındadır. Dilediği şekilde onları çevirir"*[1108]

Bu konudaki ikinci bir hadiste de Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Hiçbir kalp yoktur ki, Rabbul Alemin'in parmaklarından iki parmağı arasında*

[1105] İbn Hüzeyme **Kitabu't-Tevhid**, c.1, s.142.
[1106] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.105.
[1107] Maluf Luis, **el-Müncid Fi'l-Lügati**, s.415.
[1108] Tirmizî, **Kader**, 7, **Da'avat**, 89,124; İbn Mace, **Dua**, 2; İbn Hanbel, c.4, s.182,418, c.6, s.91, 251; Buharî, **Tevhid**, 11; İbn Hanbel, c.4 s.182.

olmasın. Dilerse onu korur. Kalp gururlandığında ise dilerse onun ışıltısını değiştirir. Ey kalpleri halden hale çeviren! Kalbimi dinin üzerinde sabit kıl. Mizan Rahmanın iki eli arasındadır. Bazı toplulukları yükseltir, diğerlerini kıyamete kadar aşağıda bırakır"[1109]

İbn Hüzeyme'nin Alkame'den o da Abdullah b. Mesud'dan rivayet ettiğine göre İbn Mesud şöyle demiştir: *"Ehli Kitap'tan bir adam Peygamber (sav.)'e geldi, Ya Ebe'l-Kasım dedi: 'Sana bildireyim. Muhakkak ki, Allah mahlûkatı bir parmak üzerinde taşır. Gökleri ve yerleri bir parmak üzerinde, ağaçları bir parmak üzerinde, toprağı da bir parmak üzerinde taşır."* İbn Mes'ud dedi ki: *"Bunun üzerine Nebi (as) azı dişleri görününceye kadar güldü."*[1110] Bu olay üzerine Allah Teâlâ *"Allah'ın kadrini hakkıyla bilemediler"*[1111] ayetini sonuna kadar inzal etti. İbn Hüzeyme bir başka rivayette Abdullah İbn Mesud'un *"Nebi (as) hayretten ve onu tasdik etmekten dolayı güldü"*[1112] dediğini rivayet eder.

Razî, bu hadislerde geçen parmak lafzının cismanî uzuv olan parmak olmadığını aklî delillerden yola çıkarak ispat etmeye çalışır. Ona göre hadislerde geçen parmak lafzını zahir anlamında aldığımız takdirde her bir kalp için Allah Teâlâ'nın iki parmağının olması gerekir. Ya da sadece iki parmağı olduğu farz edildiğinde bu iki parmağın her bir insanın içinde olması gerekir. Bu durumda tek bir cismin birçok yerde mevcut olmasını gerektirir ki, bu batıldır. İkinci olarak bu hadislere göre Mücessime'nin iddia ettiği gibi Allah Teâlâ'nın arşta, iki parmağının ise içimizde olması gerekir ki, bu da imkânsızdır. Üçüncü olarak parmak zahir anlamıyla kabul edildiğinde Allah'ın ancak parmakla tasarrufta bulunmasının uygun olacağını bildirir. Bu ise acizliktir ve muhtaç olmaktır. Hâlbuki bu iki sıfat (acizlik ve muhtaç olmak) Allah için muhaldir.[1113]

[1109] İbn Mace, **Mukaddime**, 132.
[1110] İbn Hüzeyme, **Kitabu't-Tevhid**, c.1, s.179; Bağavî, **Şerhu's-Sünnet**, c.15, s.111.
[1111] En'am, 6/91.
[1112] İbn Hüzeyme, **Kitabu't-Tevhid**, c.1, s.182.
[1113] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.106.

Razî, parmak lafzının zahir manasında alınamayacağını beyan ettikten sonra onun sahih olan te'vilini yapar. İnsanın, parmaklarıyla tuttuğu nesnelerin onun kudreti dâhilinde olduğunu, parmakların bu gücün ve kudretin bir sembolu olduğunu belirtmek için kâmil bir kudretten kinaye yapıldığını belirtir. Razî, meseleye bu açıdan hareket ederek baktığımızda birinci haberde ince, latif bir sırrın olduğunu savunur. Çünkü bedende tasarrufta bulunan kalptir. Kalp daima bir fiili işlemek veya terk etmekten geri durmaz. Kalp, bir fiili işler veya onu terk eder, fakat onun bu işi hep devam eder. Fiil, onu meydana getiren etkenin (da'i) meydana gelmesine bağlıdır. Terk ise, bu etkenin zıddının meydana gelmesine dayanır. Haliyle bu iki durumun dışına çıkılamaz; ya fiil işlenilir veya terk edilir. Çünkü birbirine zıt olan bu iki konumdan çıkmak imkânsızdır. Sonra fiile sebebiyet veren etkenin meydana gelişi, Allah Teâlâ tarafından olup, kul tarafından değildir. Yoksa kul, bu sebebi ortaya çıkaracak başka bir sebebe muhtaç olur. O zaman bu durum teselsülü gerektirir ki, bu imkânsızdır. Bu sebeple kalp bu iki durum (fiili işlemek veya terk etmek) arasındadır. Fiile davet eden etkenler onda meydana gelirse, fiili işlemeye azmeder. Eğer bu hal onda hâsıl olmazsa terk durumunda kalır. Fiili işleme veya terk etme, müminlerin kalbinde eşyayı döndürmede etkili olan iki parmak gibidir. Bu iki sebepten dolayı kalbin çevrilmesi parmaklarla alınan bir şeyin bir halden başka bir hale döndürülmesine benzer. İnsanlar parmaklarıyla tuttukları şeylerde nasıl tasarrufta bulunuyorlarsa, Hakk Teâlâ da yarattığı bu sebepler vasıtasıyla kullarının kalplerinde bu şekilde tasarrufta bulunur. Hz. Peygamber, bu veciz sözle bu latif sırrı ifade etmek istemiştir.[1114]

Abdulllah b. Mesud'tan rivayet edilen ikinci hadise gelince, Razî, Hz. Peygamber ile Yahudi arasında geçen konuşmanın Allah'ın parmaklarının var olduğuna delil olamayacağını savunur. Çünkü Hz. Peygamber'in neden güldüğü tam olarak bilinen bir durum değildir. Kaldı ki, işittiği bu sözü basit gördüğünden dolayı gülmüş olması da muhtemeldir. Hadisin sonunda Hz. Peygamber hakkında Abdullah İbn Mesud'dan nakledilen *"O'nun sözünü tasdik eder bir şekilde güldü"* sözünü ele alan Razî, bunun sadece bir zan olduğunu, zannın ise asla delil olamayacağını ifade

[1114] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.109.

eder. Ayrıca bu hadisin sonunda Nebi (as)'nin bu söz karşısında *"Allah'ı hakkıyla bilemediler"*[1115] ayetini okuması onun Yahudinin sözlerini inkâr ettiği hissini uyandırmaktadır. Tüm bu olumsuzluklara rağmen hadisin sahih kabul edilmesi durumunda ise Razî, hadisin Allah Teâlâ'nın bu büyük cisimlerde hiçbir kuvvetin onu defetmediği, hiçbir maninin ona karşı koyamadığı bir kudretle onlarda tasarrufta bulunmaya kadir olduğu anlamı üzerine hamledilmesi gerektiğini söyler. Dolayısıyla söz konusu parmak, burada Allah Teâlâ'nın kudretinin kemalini ve bu büyük cisimlerde kudretinin nasıl kolaylıkla nüfuz ettiğini bildirmek içindir. Böylesi bir kullanımın örneği dilde de mevcuttur. İnsanlar kolaylıkla yapılan bir fiil için "bu iş onun avucunun içinde, belki de parmağın ucundadır" derler ki, bu sözden kastedilen yukarıda zikredilen anlamdır.[1116]

3.3.1.8. Cenb (Yan) Sak (Baldır) Ricl (Bacak) ve Kadem (Ayak) Lafızları

Kur'an-ı Kerim'de bir ayette *"Allah'ın yanında aşırı gitmemden dolayı yazıklar olsun bana"*[1117] buyrulmuştur. Razî, ayette geçen (cenbillah) tabirinin organ manasında alınmasının mümkün olmadığını, "cenb" lafzından, Allah'a ait bir uzvun kastedilmesi halinde, bu uzuvda aşırılığın vuku bulmasının imkânsız olduğunu, bundan dolayı da te'vile başvurmanın kaçınılmaz olduğunu belirtir.[1118] Razî'nin kaydettiği bilgiye göre İbn Abbas'a (v.687) göre, bu lafız ile "Allah'ın sevap ve mükâfaatını elde edemedim" manası kastedilmiştir. Mukâtil'e (v.767) göre ise "Allah'ın zikrini yitirdim, zayi ettim" manası kastedilmiştir. Yine meşhur müfessirlerden Mücahit (v.721) "Allah'ın cenbi" tabirine "Allah'ın emri" anlamını verirken, Hasan el-Basrî (v.728), "Allah'a itaatte", Said İbn Cübeyr (v.714) de, "Allah hakkında" manalarını vermiştir. Razî'ye göre ise, "cenbin" bu isimle isimlendirilmesi, bir şeyin taraflarından bir tarafı olduğu içindir. Çünkü bir şeyin levazımından ve tevabiinden olan bu şey adeta onun ordularından bir ordu ve taraflarından bir taraf gibi olmuş olur. Dolayısıyla uzuv manasına gelen cenb ile bir şeyin gereklerinden olan ve onun ayrılmaz unsuru olan şey arasında böylesi bir

[1115] En'am, 6/91.
[1116] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, 108.
[1117] Zümer, 39/56.
[1118] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.27, s.7.

benzerlik meydana geldiğinde doğal olarak, cenb lafzının, "hak, emir ve tâat" anlamlarına hamledilmesi, güzel ve yerinde bir te'vildir.[1119]

Sak (baldır) lafzına gelince Razî, Mücessime'nin Allah Teâlâ'nın baldırının olduğunu aşağıdaki ayet ve hadisle delillendirdiklerini söyler. Onların Kur'an'dan getirdikleri delil *"O gün baldır açılır ve onlar secdeye davet olunurlar"* [1120] mealindeki ayettir. Hadisten getirdikleri delil ise, Ebu Said el-Hudrî (ra.)'den rivayet edilen Nebi (sav)'yi dinledim şöyle diyordu: *"Rabbimiz baldırını açar. Her mümin kadın ve erkek derhal ona secde ederler. Geriye dünya da iken görsünler ve duysunlar diye secde eden kimseler kalır. Onlar da secde etmeye gider. Ancak sırtına mühür basılmış bir şekilde geri döner"*[1121] hadisidir.

Razî, yukarıdaki ayet ve hadisin hiçbir şekilde Mücessime'nin iddiasına delil teşkil etmediğini savunur. Ona göre, ayette geçen baldırın, Allah Teâlâ'nın baldırı olduğuna delalet eden herhangi bir şey yoktur. Bilakis ayette *"baldır açılır"* denmiştir. Burada faili belli olmayan bir lafızla hitap söz konusu olmuştur. Kaldı ki, canlılara tek bir baldır ispat etmeye çalışmak bile eksiklik iken böylesi bir kullanım, Allah Teâlâ için nasıl mümkün olabilir? Ayrıca baldırın açılması, sakınılan bir şeyden elbisenin kirlenmesini korumak için yapılır. Hâlbuki Âlemin İlah'ı bundan yücedir.[1122]

Razî, *Mefatih'*te baldır kelimesi hakkında bazı tefsir âlimlerinin getirdiği yorumları zikreder ve onların yorumların hiçbirisinde bu kelimeyi organ anlamında Allah'a izafe etmediklerini belirtir. Müfessirler tarafından ortaya konan muhtemel anlamları içinde sıkıntı, musibet ve bela, her işin aslı ve hakikatinin ortaya çıktığı gün, cehennemin yahut arşın yahut da heybetli olan muazzam bir meleğin baldırının açıldığı gün olarak ortaya koyan Razî, baldır lafzının kıyamet günün şiddet ve dehşetini ifade etmek için kullanıldığını ve o günün çok büyük bir gün olacağını

[1119] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.27, s.7.
[1120] Kalem, 68/42.
[1121] Buharî, **Tevhid**, 24, **Tefsiru's-Sure**, 2,68; Müslim, **İman**, 302; Ebu Davut, **Rikak**, 83.
[1122] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.108-109.

savunur.[1123] Dolayısıyla baldırdan murat, kıyamet korkusunun şiddetli olacağıdır. "Savaş baldır üzerinde başladı" denilir ki, savaş tüm şiddetiyle başladı anlamı ifade edilmek istenmektedir. "Baldır açılır" sözünde de aynı durum söz konusudur. Bu tabirle yine kıyametin şiddeti, onun korkusu ve azabın çeşitleri kast edilmektedir.[1124]

Son olarak Ricl (bacak) ve kadem (ayak) lafızlarını ele alan Razî, bu iki kelimenin geçtiği iki hadisi nakleder. Birinde "ricl", diğerinde "kadem" lafzının geçtiği her iki rivayette de cehennemin dolmamasından dolayı Allah Teâlâ cehenneme ayağını koyar. Bunun üzerine cehennem iç içe girer.[1125]

Bu hadisleri zâhirine göre anlamanın mümkün olmadığını belirten Râzî, bu hususu birkaç vecihle açıklar sonra da bu rivayetleri te'vîl eder. Dilde bu tür kullanımların olduğunu ifade eden Razî, bir düşmanlığı izâle etmek, fitne ateşini söndürmek isteyen kişi için "Filanca ayağını bu olaya koydu" tabirinin kullanıldığını, bunun da çok yaygın bir mecâz şekli olduğunu söyler.[1126]

3.3.2. Fiillerle İlgili Haberî Sıfatların Yorumu

3.3.2.1.İstiva Lafzı

"İstiva" lafzı Kur'an'ın farklı ayetlerinde geçmektedir. *"Rabbiniz Allah gökleri ve yeri altı günde yarattı. Sonra arşa ıstiva etti"*[1127]*, "Rahman arşa ıstiva etti."*[1128] Bu ayetlerin zahirî Allah Teâlâ'nın arşa istiva ettiğini bildirmektedir. Hadise gelince Ebu Davut'un Cehmiyye ve Mutezile'ye red babında Hasan b. Muhammed b. Mu'tim'den, rivayet ettiği bir hadiste *"Bir Arap Hz. Peygambere gelerek şöyle dedi: Ya Rasulallah! Nefisler (canlar) helak oldu. Aile fertleri aç kaldı. Mallar heder oldu. Rabbinden bizim için yağmur iste. Seninle Allah katında, Allah ile de senin katında şefaat istiyoruz. Rasulullah (sav),"subhanallah, subhaallah... " dedi. Rasulullah (sav) Allah'ı o kadar çok tenzih etti ki, ashabının yüzünde taaccüp*

[1123] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.30, s.93-94.
[1124] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.108-109.
[1125] Buharî, **Tefsiru's-Sure**, 1,50; Müslim, **Cennet,** 24, 26,38; Tirmizî, **Cennet**, 22.
[1126] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.108-109.
[1127] Araf, 7/54.
[1128] Taha, 20/4.

belirtileri oluştu. Sonra Rasulullah: 'Yazıklar olsun sana! Allah nedir sen bilir misin? Onun şanı bundan yücedir. O, bu şekilde kimseye şefaatte bulunmaz. Allah Teâlâ semada arşının üstündedir ve o şu şekilde arşın üstündedir' dedi ve elini kubbe şeklinde yapıp onun üzerine işaret etti."[1129]

Kerramiyye'nin Kur'an ayetlerine ve hadislere dayanarak Allah Teâlâ'nın arşta bulunduğunu, arşa üst taraftan temas ettiğini iddia etmesi, Allah için intikal, tahavvül ve nüzulu caiz görmesi,[1130] Razî'nin onları bu konularda şiddetle tenkit etmesine sebep olmuştur. Razî, istiva meselesine başlamadan önce aklî kat'î delillerle Allah Teâlâ'nın cihetle ve mekânla vasıflanmasının mümkün olamayacağını ispat ettiğini, hâl böyleyken Kerramiyye'nin tutunduğu bu ayetlerin zahirlerinden, Allah Teâlâ'nın muradının kendisine cihet ispat etmekten başka bir şey olduğunun kesin olarak bilinmesi gerektiğini belirtir. Razî'ye göre bu kuvvetli bir kelam ve kesin bir susturma olmasına karşın onların dayandığı deliller kesinlik ifade etmeyip ihtimalli olan delillerdir. O halde kaçınılmaz olan, bu delillerin açıklaması konusunda Kerramiyye ile konuşmak ve bu ayetlerden Kerramiye'ye delil olabilecek ihtimalleri ortadan kaldırmaktır. Razî, aklî kat'i delilleri getirmek suretiyle Allah Teâlâ'nın bu ayetlerden muradının kendisine cihet ispat etmek olmadığını delillerle ortaya koymasına rağmen yine de bu konuda selef mezhebinin görüşünü daha isabetli bulur ve onların görüşünü benimser. Ona göre bu ayetlerden muradın, zahirî manaları olmadığı belli olduktan sonra "acaba Allah Teâlâ'nın bu ayetlerden muradı nedir?" diye bir araştırma yapılmasına artık ihtiyaç kalmamıştır. Çünkü bu yol, (tevakkuf yolu) nazarın zevkini almada en sağlıklı ve boş tartışmaktan kaçınmada en isabetli yoldur. [1131]

Razî, istiva lafzı hakkında tevakkuf yolunu benimsemenin daha isabetli olduğunu kabul etse de Kerramiyye'nin iddialarını geçersiz kılmak için istivadan bahseden ayetlerin te'vil edilmesi gerekiğini söyler ve istivadan kastın bir mekâna yerleşmek olmadığını aşağıdaki vecihlerle izah eder:

[1129] Ebu Davut, **Sünnet**, 18.
[1130] Şehristanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c.1, s.124.
[1131] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.116-117.

1- Arş üzerinde oturanın arşın sağ tarafındaki cüzlerinin sol tarafındaki cüzlerinden başka olması kaçınılmazdır. Bundan da O'nun kendi içinde müellef (bir araya gerirlmiş) ve mürekkep olması lazım gelir. Bu ise Allah Teâlâ için muhaldir.

2- Arş üzerinde oturan, bir yerden bir yere hareket edip geçmeye ya muktedirdir ya da değildir. Eğer birinci ihtimal söz konusu ise, hareket ve sükûnun mahalli haline gelmiş olur ve zorunlu olarak, muhdes bir varlık olur. Eğer ikinci ihtimal söz konusu ise, o zaman bağlanmış bir varlık gibi olur, hatta kötürüm birisi gibi ya da ondan da kötü olur. Çünkü kötürüm olan bir kimse, başını ve göz bebeklerini hareket ettirmek istediğinde, bu onun için mümkündür. Fakat bu durum, Müşebbihe'nin mabûdu için mümkün değildir.

3- Eğer Allah Teâlâ arşta bulunuyorsa, sair mekânlarda da bulunuyor demektir. Bu durumda O'nun (haşa) karuzata ve pisliklere karışmış olması gerekir ki, bunu akıllı olan hiç kimse söylemez. Başka taraflarda değil de sadece arşta bulunuyorsa o halde O'nun için bir taraf, bir son, fazlalık ve eksiklik söz konusu olur ki, bütün bunlar Allah Teâlâ için muhaldir.

4-Allah Teâlâ'nın *"Üstlerinde o gün Rabbinin arşını sekiz(melek) taşır"*[1132] ayetinde, arş mabudun mekânı olsaydı, arşı taşıyan melekler âlemin ilahını taşıyor olurlardı ki, bu makul değildir. Çünkü Halık, mahlûku muhafaza eder, onu korur. Mahlûk, Halık'ı muhafaza edemez ve onu taşıyamaz. "Bu ancak ilah arşa dayanıp ona yaslanırsa, gerekli olur. Biz bunu söylemiyoruz" şeklinde bir itiraz yapılamaz. Eğer durum böyle ise, Alah Teâlâ arş üzerinde oturmuş değildir. Çünkü bir şey üzerinde oturmak ona dayanıp yaslanmakla hâsıl olur. Bir cismi yere koyduğumuzda "bu cisim yere oturdu" deriz, "yer onun üzerine oturdu" demeyiz. Dolayısıyla ilah eğer arşa yaslanmış değilse onun üzerine oturmuş da değildir. Bu takdirde Müşebbihe'nin, ayetin zahirîni terk etmeleri gerekir. Ayetin zahirîni terk ettikleri zaman da ayet onlar için hüccet olmaktan çıkar.

[1132] Hakka, 69/17.

5-Allah Teâlâ var iken ne arş ne de her hangi bir mekân yoktu. "O daha önce böyle iken, mahlûkatı yarattıktan sonra arşa yerleşti" denilemez. Çünkü O'nun buna ihtiyacı olsaydı, bu ihtiyaç önceden mevcut olurdu. Hâlbuki ayette, *"Sonra arşa istiva etti"*[1133] denilmiştir. "Sonra" sözü ise önceden olmayan bir şeyi ifade eder.

6-*"Allah, sabredenlerle beraberdir"*[1134]*, "Biz ona şah damarından daha yakınız"*[1135] *"Nerede olursanız O sizinle beraberdir."*[1136] *"Kullarım beni senden soracak olurlarsa şüphesiz ben onlara yakınım"*[1137] ayetlerinin zahirî, Allah Teâlâ'nın arş üzerinde yerleşmiş olduğunu nefyetmektedir.

Razî, aklî kat'î delillerin Allah Teâlâ'nın cihetten herhangi bir şeyle muttasıf olmasını geçersiz kıldığını, bundan dolayı istivadan muradın istikrar (yerleşme) olmadığının açık olduğunu iddia etmektedir. Ona göre istiva ayetinden muradın istila etme, kahretme, kudretinin nüfuz etmesi ve ilahî hükümlerin cereyan etmesi manalarında olması gerekir. Çünkü bu türden bir anlam, dil kuralları açısından da doğrudur ki, şair konuyla alakalı olara şöyle demiştir.

Bişr Irak'ı ıstiva etti. Kılıç kullanmadan ve kan dökmeden.

Razî, bu anlamı vermesine neden olan hususun Allah Teâlâ'nın Kur'an-ı dilbilimcilerin örf ve adetlerine göre inzal etmiş olmasına bağlamaktadır. Çünkü *"O da onları aldatıyor"*[1138], *"Bu ona daha kolaydır"*[1139]*, "Hile yaptılar Allah da (onlara) hile yaptı."*[1140] ve *"Allah onlarla istihza ediyor"*[1141] gibi ayetlerde dilcilerin örf ve adetlerine uygun olarak Allah Teâlâ, aldatanlara, hile yapanlara ve alay edenlere onların muameleleriyle muamelede bulunmuştur. Hal böyle olunca arşa istivadan maksatın, mülk ve melekûtunun durumlarını idare etmek manasında olmasında herhangi bir beis görünmemektedir. Ancak buna rağmen Razî, istivaya

[1133] Araf, 7/54.
[1134] Bakara, 2/153.
[1135] Kaf, 50/16.
[1136] Hadid, 57/4.
[1137] Bakara, 2/186.
[1138] Nisa, 4/142.
[1139] Rum, 30/27.
[1140] Al-i İmran, 3/54.
[1141] Bakara, 2/15.

istila anlamı verildiğinde bir takım aksaklıkların doğabileceğini gözardı etmemektedir. Çünkü istilanın manası evvelce sahip olmadığına galip gelmekir ki, Allah için bu muhaldir. Ayrıca Allah'ın istilâsı bütün yaratıklara nisbetle söz konusudur. Dolayısıyla burada sırf arşı zikretmenin bir manası yoktur. Razî, burada istiladan kastının mücadeleden, muarazadan ve müdafaadan hali, tam kâmil olan kudret olduğunu söylemekte bu manaya hamledildiği takdirde tüm itirazların ortadan kalkacağını belirtmektedir.[1142]

3.3.2.2. Meci (Gelmek) ve Nüzul (İnmek) Lafızları

Kur'an'da Allah Teâlâ hakkında *"Onlar ancak Allah'ın gölgelikler içinde bulutlardan kendilerine gelmesini beklerler"*[1143] ve *"Rabbin ve melekler saf saf geldiğinde"*[1144] buyrularak zahirî anlamda O'na "gelmek" fiili nisbet edilmiştir. Bazı hadislerde ise Allah'a "inmek" fiili isnad edilmiştir. Ebu Hureyre'den rivayet edilen bir hadiste Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Toplanıp Allah'ı zikreden hiçbir kavim yoktur ki, melekler onları hürmetle karşılamasın. Onları rahmet kaplar, onların üzerine sekine (huzur) iner ve Allah Teâlâ onları kendine yakın olanlardan sayar. Sonra Allah Teâlâ mühlet verir, gecenin son bölümü olunca dünya semasına iner ve: "Tövbe eden bir günahkâr yok mu? İstiğfar dileyen yok mu? Dua eden yok mu? Bir şey isteyen yok mu?" diye fecre kadar nida eder."*[1145]

Razî, Allah Teâlâ'ya gelme ve inme fiillerini nisbet edenlerin bu ayet ve hadisleri delil olarak gösterdiklerini belirtir. Bu lafızların taşıdıkları anlamlardan Allah Teâlâ'nın münezzeh olduğunu şiddetle savunan Razî, gelmek ve gitmek fiileri kimin için uygun olursa onun muhdes olmaya mahkûm olduğunu, kadim olan ilahın ise bunlarla nitelenmesinin mümkün olamayacağını ifade eder. Ona göre, intikal ve bir mekândan başka bir mekâna gelmesi kendisi için sahih olan bir varlık mahdud ve sınırlıdır. Öyleyse bu varlığın muayyen bir miktarda olmasını kabul etmekle birlikte, akıl bakımından bu varlığın kendi miktarından daha fazla olması da caizdir. O zaman

---

[1142] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.24, s.107 vd; **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.120-121.
[1143] Bakara, 2/210.
[1144] Fecr, 22.
[1145] Müslim, **Müsafirun**, 172; İbn Mace, **İkame**, 182.

da onun bu miktarla tahsis edilmesi ve kendine has özelliklerinin bulunması bir müreccihin tercihi sebebiyle olur. Bu ise kadim olan Allah için muhaldir. Bundan dolayı Allah hakkında kullanılan bu lafızların te'vil edilmeleri gerekmektedir.[1146]

Razî, *"Onlar ancak Allah'ın gölgelikler içinde bulutlardan kendilerine gelmesini beklerler"*[1147] ayeti hakkında ilk olarak Selef'in görüşünü aktarır. Razî'nin kaydettiği bilgiye göre Selef, gitmek ve gelmek gibi vasıfların Allah'a nisbet edilmesinin imkânsız olduğu görüşündedir. Çünkü bu hususun imkânsızlığı kesin delillerle sabittir. Dolayısıyla bu âyetten maksat gitmek ve gelmek değil, başka bir şeydir. Ancak bu başka şey nedir? Selef âlimleri, bu ifadelerden kast edilen manayı belirlemeye çalışsalar bile hata etmekten emin olamayaklarını, hataya düşmemek için âyetin tefsiri hususunda susmalarının ve tafsilâtlı manasını Allah'a havale etmenin daha uygun olacağını söyleyip yorum yapmaktan kaçınmışlardır.[1148]

Selef âlimlerinin görüşünü böylece verdikten sonra Razî, sırayı kelamcılara verir ve onların bu ifadeleri tafsilatlı olarak te'vil ettiklerini beyan eder. Kendisi de kelmacıların metodunu benimseyerek bu lafızların kesinlikle te'vil edilmeleri gerektiğini vurgular.

Razî'ye göre, *"Onlar ancak Allah'ın gölgelikler içinde bulutlardan kendilerine gelmesini beklerler"*[1149] ayetinden murat, O'nun ayetlerinin gelmesidir. Buna göre, âyetlerin şanını yüceltmek için, âyetlerin gelmesi, "Allah'ın gelmesi" olarak ifâde edilmiştir. Nasıl ki, bir melik tarafından büyük bir ordu gönderildiğinde "melik geldi" deniliyorsa burada da aynı şey söz konusudur. Bu yorumun sıhhatine delalet eden husus, Allah Teâlâ'nın önceki ayette *"Eğer açık ayetler geldikten sonra hata yaparsanız, biliniz ki, Allah Teâlâ aziz ve hâkimdir"*[1150] şeklindeki buyruğudur. Allah Teâlâ burada, bu hususu azarlama ve tehdit yoluyla zikretmiş, sonra da *"Onlar ancak Allah'ın kendilerine gelmesini beklerler"*[1151] sözü ile de pekiştirmiştir. Ayrıca

---

[1146] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.83.
[1147] Bakara, 2/210.
[1148] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.5, s.231.
[1149] Bakara, 2/210.
[1150] Bakara, 2/209.
[1151] Bakara, 2/210.

Allah Teâlâ için gelmek ve gitmek fiilleri kabul edilse bile onun gelişi, sadece azarlamak ve tehdit etmek için olmaz. Çünkü gelişiyle bir kavmi azarlayıp cezalandırabileceği gibi, onları mükâfatlandırma ve onlara ikram etme şeklinde de olabilir. Ayet-i kerimeden kastedilen şey, sadece ve sadece ilahî tehdit ve ceza olduğuna göre, O'nun heybetinin, kahrının ve tehdidinin gelmesinin takdir edilmesi gerekir. Bu mana takdir edildiği zaman, şüpheler tamamıyla ortadan kalkar.[1152]

Razî, ayet hakkında muhtemel olan başka bir yorum daha zikreder ki, bu da "Allah'ın emrinin gelmesi" şeklindedir. Bu te'vilin dayanağı da başka ayetlerde böylesi kullanımların sıkça kullanılmış olmasıdır. Örneğin âlimler nasıl ki, Allah Teâlâ'nın *"O kimseler ki, Allah'a muhalefet ediyorlar"*[1153] ayetini "Allah'ın dostlarına muhalefet ediyorlar" şeklinde, *"köye sor..."*[1154] ayetini de "köy halkına sor" şeklinde yorumluyorlarsa bu ayet için de aynı durum söz konusudur. Ayet anlam bakımından "Allah'ın emrinin kendilerine gelmesi" şeklinde olmasına karşın oradaki muzaf hazf olunmuş ve muzafun ileyh onun yerine geçmiştir. Bu ise meşhur bir mecazdır. "Emir falancayı dövdü veya ona ikramda bulundu" denilir. Bu cümleden kast edilen husus emirin kendisinin bu fiilleri yaptığı değil "onları emretti" şeklinde olmasıdır.[1155]

"Rabbin ve melekler saf saf geldiği zaman"[1156] ayetine gelince, Razî, bu ayet hakkındaki kelamın iki vecih üzerine olduğunu belirtir. **Birincisi,** bu ayetin izafe (muzafın hazfi üzerine) babına hamledisidir ki, bu durumda mana "Rabbinin emri, muhasebe ve mücazatla (mükâfatla) geldiği zaman" ya da "Rabbinizin kahrı geldiği zaman" şeklinde olmasıdır. **İkincisi** ise bu ayetin, muzafın hazfi üzerine haml edilmeden te'vilinin yapılmasıdır ki, bu durumda ayetten maksat Allah'ın ayetlerinin zuhur etmesinin bir temsili anlatımı ile birlikte O'nun kahrının ve gücünün eserlerinin beyan edilmesidir. Böylece, Cenâb-ı Hakk'ın bu ayetteki durumu, temsili olarak hükümdarın bizzat gelişine benzetilmşitir. Zira O'nun bizzat gelmesiyle

---

[1152] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.5, s.231-232.
[1153] Mücadele, 58/5.
[1154] Yusuf, 12/82.
[1155] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.84; **Mefatihu'l-Gayb**, c.5, s.233.
[1156] Fecr, 89/22.

ortaya çıkan heybet ve azamet, bütün askerlerinin gelmesiyle ortaya çıkacak olan heybet ve azametten çok daha fazladır.[1157]

Razî, son olarak bu ayet hakkında diğer yorumlardan çok farklı bir yorum daha zikreder ve ayetten kastın bu mana da olabileceğini belirtir. Razî'nin zikrettiği bu yoruma göre ayette geçen "rab" Allah değil bir melektir. Çünkü rab, mana itibariyle eğiten, terbiye edendir. Umulur ki, Hz. Peygamber'i eğitip terbiye eden meleklerden en büyük olan bir melek gelmiştir. Bundan dolayı da *"Rabbin geldiği zaman"*[1158] ayetinden murad, gelenin Allah Teâlâ'nın kendisi değil de bu melek olmasıdır. [1159]

Hadislerde geçen "nüzul" lafzına gelince; Razî, bu lafzın da zahirî manasına göre Allah hakkında kullanılmasının imkânsız olduğunu başka ayetlere dayandırarak ortaya koymaya çalışır. İlk olarak *"Sizin için hayvanlardan sekiz çift indirdi"*[1160] ayetini ele alan Razî, devenin ya da ineğin intikal yoluyla gökten yere indirilmediğinin zarurî olarak bilindiğini ifade eder. *"Allah, sekinetini Resulüne indirdi"*[1161] ve *"Onu Ruhu'l-Emin ile kalbine indirdi"*[1162] ayetlerindeki indirmekten maksadın da intikal olmadığını, dolayısıyla aynı durumun hadiste geçen nüzul lafzı için de geçerli olduğunu belirtir. Razî'ye göre dünyanın küre şeklinde olmasından dolayı aklen de bu durum mümkün değildir. Çünkü dünyanın bir yarısında gündüz yaşanırken diğer yarısında gece yaşanır ve bu durum dünya var olduğu müddetçe devam eder. Allah'ın dünya semasına nüzulü, geceleyin vacip olursa bu durumda O'nun dünyanın sonuna kadar dünya semasında kalması gereklidir. Aynı zamanda O, dünyanın kendi yörüngesi üzerinde dönmesine ve gecenin bir yerden başka bir yere intikal etmesine göre dönmek zorunda kalır. Böylesi bir durum kabul edildiği takdirde yörüngenin kendisinin de âlemin ilahı olması caiz olacaktır ki, bunu akıllı

[1157] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.87.
[1158] Fecr, 89/22.
[1159] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.31, s.75.
[1160] Zümer, 9/6.
[1161] Fetih, 48/26.
[1162] Şuara, 26/193.

olan hiç kimse söylemez. Dolayısıyla hadiste geçen nüzul lafzının zorunlu olarak te'vil edilmesi ihtiyacı ortaya çıkmaktadır.

Razî, Allah Teâlâ'nın dünya semasına nüzulünün rahmetinin yeryüzüne nüzulü anlamına hamledilmesi gerektiğini vurgular. Bu nüzulün özellikle geceye tahsis edilmesinin birkaç hikmetinden bahseder. Şöyle ki, gecenin ortasında yapılan tövbe, dünyanın şaibelerinden uzaktır. Çünkü bu vakitte yapılan tövbeye başkaları muttali olamazlar. Böyle olunca da bu tövbe kabul olunmaya daha yakın olur. İkinci olarak, genellikle gece ortasında insanları tembellik ve uyku basar. İbadeti elde etmede büyük bir ciddiyet ve de onu gerçekleştirmede güçlü bir istek olmazsa uykusuzluğun meşakkatine tahammül edilemez ve ondan vazgeçilemez. Geceleyin kalktıktan sonra ciddiyet, gayret ve ihlâsla tövbe yapıldığı zaman onun sevabı da daha çok olur. Üçüncü olarak, gece tembellik ve sakinleşme zamanıdır. Bundan dolayı geceleyin ibadetle meşgul olmada rağbet içinde olmak için, teheccüd ve istiğfara yönlendirecek fazla etkenlere ihtiyaç duyulur. Bu sebeple Allah'ın böyle bir kelam (nüzul) ile bu vakti tahsis etmesi güzel olmaktadır. Zira Allah Teâlâ Kur'an'da *"Seherlerde istiğfar edenler"*[1163] ve *"Seher vaktinde istiğfar dileyenler"*[1164] diye buyurarak bu vakti şereflendirmiştir. Son olarak meleklerden bir topluluk, Allah Teâlâ'nın emri ile bu vakitte inerler. Bundan dolayı da bu hâl Allah Teâlâ'ya izafe edilmiştir.[1165]

3.3.2.3. Dehk (Gülmek) Lafzı

Bu lafız, sadece hadiste geçmektedir. İbn Mesud'un (r.a) Allah'ın fazlıyla ateşten çıkardığı kişinin vasfı hakkında rivayet ettiği uzunca bir hadiste İbn Mesud şöyle demiştir: *"(O kişi) Cennet ehlinin seslerini işitir ve hemen şöyle söyler: 'Ey Rabbim beni oraya dâhil et.' Allah Teâlâ, der: 'Ey Âdemoğlu! Sana dünyayı ve bir o kadarını daha versem benden razı olur musun?' Adam der: 'Ya Rabbi! Sen Rabbu'l-Alemin'sin, benimle alay mı ediyorsun?'İbn Mesud güldü ve 'neden güldüğümü sormayacak mısınız?' dedi. 'Neden güldün' dediler. 'Burada Rasulullah (sav.)*

[1163] Zariyat, 51/18.
[1164] Al-i İmran, 3/17.
[1165] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.88-89.

gülmüştü' dedi. 'Rasulullah (sav) neden güldü' dediler. 'Rabbu'l-Alemin'in gülmesinden dolayı' dedi. (Hadisin devamında) Allah Teâlâ şöyle der: "Şüphesiz ben seninle alay etmiyorum ve dilediğim şeyi yapmaya da kadirim"[1166] Yine bu babın başında uzun bir hadisi Ebu Hureyre'den şuraya kadar dinlediğini zikreder: Sonra (o kişi*): "Ya Rabbi beni cennete dâhil et." der. Allah Teâlâ: 'Bundan başkasını benden istemeyeceğini iddia etmemiş miydin? Yazıklar olsun sana Ey Âdemoğlu! Ne kadar vefasızsın' der. Kişi: 'Ya Rabbi beni yaratıklarının en kötüsü yapma' der. O, Allah kendisine gülünceye kadar O'na dua eder. Allah ona gülünce cennete girmesine izin verir."*[1167]

Razî, sadece hadislerde geçen "gülmek" lafzının zahirinin Allah Teâlâ'ya isnad edilmesinin imkânsız olduğunu belirtir ki, *"Doğrusu o güldürür ve ağlatır"*[1168] ayetinde belirtildiği gibi O'na layık olan, O'nun güldürmesi ve ağlatmasıdır yoksa gülmek ve ağlamak O'na layık olamaz.[1169]

Razî, Allah için gülmenin çeşitli sebeplerden dolayı imkânsız olduğunu açıklamaya çalışır. Ona göre gülmek kalpte bir ferahlamanın meydana gelmesiyle birlikte yüzde ortaya çıkmasıdır. Bu ise Allah Teâlâ için imkânsızdır. Ayrıca Allah için gülmek caiz ise, ağlamanın da caiz olması gerekir. Nitekim bazı kişiler Allah için ağlamayı da caiz görmüş, Allah'ın Hz. Nuh tufanında helak olanlar için ağladığını iddia etmişlerdir. Razî, bunun koyu bir cehalet olduğunu söyler. Çünkü tufanı yaratan Allah'tır. Eğer ondan ikrah etmişse niçin onu yaratmış olsun? Son olarak Razî, gülmenin Allah için imkânsız oluşunu gülmenin kaynağına dayandırarak da izah etmeye çalışır. Ona göre gülmenin bir kısmı şaşkınlıktan ve hayretten kaynaklanır. Şaşkınlık ise insanda bir şeyin sebebini bilmediği zaman hâsıl olur. Bu da, gayb ve şehadet âlemini bilen Allah Taeala için imkânsızdır. Tüm bu durumların imkânsızlığından dolayı Razî, hadiste geçen bu lafzın te'vilini iki farklı açıdan yapmaya çalışır. İlk olarak hadisi dilbilgisi açısından ele alan Razî, hadiste geçen

---

[1166] Müslim, **İman**, 310; İbn Hüzeyme, **Kitabu't-Tevhid**, c.1, s.564-565.
[1167] İbn Hanbel, c.2, s.276, 534; İbn Hüzeyme, **Kitabu't-Tevhid**, c.1, s.565-566.
[1168] Necm, 53/43.
[1169] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.110.

mastarın (ضَحْكٌ) mefule izafesinin uygun olduğu gibi, faile izafesinin de uygun olduğunu belirtir. Bu durumda hadiste geçen "Rabbin gülmesine güldüm" sözü, "Rabbin bu gülmeyi yaratması sebebiyle zatımda hâsıl olan gülmeyle güldüm" anlamına gelir. İkinci olarak gülmenin başka bir anlama hamledilmesidir. Razî, hadiste geçen gülme lafzının Allah'ın rızasına ve izin vermesine hamledilmesinin uygun olduğunu, bunun da istiarenin meşhur bir çeşidi olduğunu ifade eder.[1170]

Ebu Hureyre'nin rivayet ettiği *"Kul, beni yaratıklarının en kötüsü yapma"* deyince *"Allah ona güler"* haberine gelince, Razî, burada irabta bir yanlışlığın yapılmasının mümkün olabileceği görüşünü savunur. Çünkü Ebu Hureyre ile Ebu Said el-Hudrî arasında bu hadiste geçen adama ne kadar cennet verildiği konusunda ihtilaf meydana gelmiştir. Ebu Said "Allah Teâlâ'nın bu istenilen şeyle (bu adamın kendisinden istediği şeyle) beraber on mislini verir" demiştir. Ebu Hureyre ise "Allah Teâlâ ona istediği şeyi ve onun bir mislini daha verir" demiştir. Bu iki sahabi arasındaki ihtilaf hadis kitaplarında da geçmektedir. Dolayısıyla Razî'ye göre bu konuda ihtilafın olması irabta da ihtilafın olmasını caiz kılmaktadır. İrabta yanlışlığın yapılmış olması ihtimalini kabul ettiğimizde hadisin anlamı da şu şekilde olur: Allah Teâlâ melekleri bu söze güldürür. Yani adamın söylemiş olduğu bu söz sebebiyle Allah Teâlâ melekleri güldürür.[1171]

3.3.2.4. Ferah (sevinmek) ve Taaccüp (Hayret Etmek) Lafızları

Bu lafız da Kur'an'da geçmeyip sadece hadislerde geçmiştir. Numan b. Beşir'in Hz. Peygamber'den naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Kavurucu sıcak bir günde çölde üzerinde erzakı olduğu halde devesini kaybeden bir kimse, çaresizlikten dolayı öleceğine inandığı bir sırada, devesini bulduğunda ne kadar sevinirse, Allah Teâlâ da tövbe eden bir kulunun tövbesinden dolayı, o devesini bulan kimsenın sevinmesından daha çok sevinir*."[1172] Hz. Peygamber başka bir rivayette de yine şöyle demiştir: *"Kişi namaz ve zikir için mescide adımını*

[1170] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.111.
[1171] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.111.
[1172] Buharî, **Da'avat**, 3; Müslim, **Tevbe**, 1-8; Tirmizî, **Kıyame**, 49; **Da'avat**, 98; İbn Mace, **Zühd**, 30; Darimi, **Rikak**, 19.

attığında herhangi bir şeyini kaybeden kimse, kaybettiklerine kavuştuğunda nasıl sevinirse Allah Teâlâ da kişinin namaz ve zikir için mescide ayak basmasıyla öylece sevinir."[1173]

Razî, bu hadiste geçen "sevinmek" lafzının rıza olarak te'vil edilmesi durumunda problemin çözüleceği görüşünü taşır. Çünkü bir şeyden razı olan kimse, onunla mutlu olur ve sevinir. Dolayısıyla rıza, burada sevinmek olarak isinlendirilmiştir. Hz. Peygamber'den rivayet edilen *"Gençlik duygusunun esiri olmayan gence, Rabbimiz taaccüp eder"* ve *"Allah Teâlâ şu üç kısım insana taaccüp eder"*[1174] hadislerinde geçen "taaccüp" fiilinin Allah hakkında kullanılıp kullanılamayacağı meselesini de ele alan Razî, bu konuda farklı görüşlere sahip müfessirlerin delillerini zikreder. Bu fiili Allah hakkında kullanmayı caiz görmeyenlerin Saffat suresindeki *"Fakat sen taaccüp ettin, onlar ise eğleniyorlar."*[1175] ayetini " عَجِبْتَ" şeklinde, zamirinin harekesini fetha ile okuduklarını ve ona göre mana verdiklerini, caiz görenlerin ise ayetteki taaccüp fiilini "عَجِبْتُ" şeklinde, dammeyle okuduklarını ve ayetteki taaccüp fiilini Allah'a izafe ettiklerini belirtir.[1176] Razî, bu görüşü, te'vilin şu şekilde olması halinde caiz olduğunu kabul eder. Taaccüp (hayret etme, şaşırma) bir işi önemli saymakla ortaya çıkan bir durumdur. Allah Teâlâ'nın bir fiili önemsemesi, ya sevabının veya azabının çokluğundan dolayıdır. Taaccüp bu anlamıyla kullanıldığında Allah için caiz olur.[1177]

[1173] İbn Mace, **Mesacid**, 19; İbn Hanbel, **Müsned**, c.2, s.307, 328, 340, 453.
[1174] İbn Hanbel, **Müsned**, c.4, s.151.
[1175] Saffat, 37/12.
[1176] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.26, s.126.
[1177] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.112.

3.3.2.5. Hayâ (Utanma) Lafzı

Allah Teâlâ Kur'an'da *"Şüphesiz Allah bir sivrisineği hatta daha üstününü bir mesel yapmaktan hayâ etmez"*[1178] buyurmuştur. Hz. Peygamber'in de şöyle dediği rivayet edilmiştir: *"Allah Teâlâ, hayâ sahibi ve kerimdir. Kul ellerini ona kaldırdığında onlara bir hayr ihsan etmeden, boş olarak geri çevirmekten hayâ eder."*[1179]

Razî, hayâ kelimesinin anlamından ve kullanım alanından yola çıkarak Allah hakkında bilinen anlamıyla kullanılmasının imkânsız olduğunu ispatlamaya çalışır. Ona göre hayâ, bir değişiklik ve kırılma olup, azarlanma ve kınanma korkusundan dolayı insanda meydana gelen bir durumdur. Hayâ, hayat kelimesinden türetilmiştir. Dilde "adam unuttu, korktu" denildiği gibi "adam utandı" denilir ki, bunların hepsi de aynı vezindendir. Hayâ, kendisine moral bozukluğu ve değişiklik arız olan varlığın kuvvetini kıran, hayatını kederlendiren şey manasından alınmıştır. Bundan dolayı Araplar, "Şundan utandığından dolayı kahroldu", "utancından öldü", "yüzünde utancının şiddetinden dolayı kahrolma belirtisi gördüm" ve "utancından eridi" demişlerdir.[1180] Razî hayânın, beşeri bir hâl olması, kusur ve eksiklik ifade etmesi sebebiyle zikrettiğimiz ayet ve hadisin iki yönden te'vil edilesinin kaçınılmaz olduğunu belirtir:

Birincisi: Bu sıfat ve benzerleri hakkındaki genel hüküm şudur ki, kul için sabit olan her bir sıfat, cisimlerin özelliklerindendir. Allah Teâlâ hayâ ile vasıflandığı zaman bu vasıflanma arazların başlangıçları üzerine değil, sonuçları üzerine hamledilmiştir. Örneği ise şöyledir: Hayâ, insanda meydana gelen bir durumdur, bir başlangıcı bir de sonu vardır. Başlangıcı, bir kişinin kötü, çirkin ve utanmaz oluşuna nispet edilmesi korkusundan dolayı, insanın içine düştüğü cismanî bir değişiklik, sonu ise insanın kötü fiili terk etmesidir. Hayâ, Allah Teâlâ hakkında varid olduğunda ondan murat, hayânın başlangıcı ve bunun sürmesi değildir. Bilakis hayânın sonu ve gayesi olarak fiili terk etmektir. Gazab için de durum böyledir.

[1178] Bakara, 2/26.
[1179] Ebu Davut, **Vitr**, 23; Tirmizî, **Da'avat**, 104; İbn Mace, **Dua**, 13.
[1180] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.3, s.144.

Onun da bir başlangıcı vardır. Gazabın başlangıcı kan basıncının yükselmesi ve intikam arzusudur. Aynı şekilde bir de sonu ve gayesi vardır. Gazabın son sınırı ise kendisine gazablanan kişiyi cezaya çarptırmaktır. Dolayısıyla bizler Allah'ı gazapla vasıflandırdığımız zaman ondan kasıt, gazabın başlangıcı olan kan basıncının artması ve intikam arzusu değildir. Bilakis buradaki maksat, gazabın son sınırı olan cezanın gelmesidir. İşte bu husus, bu tür sıfatlar hakkındaki genel hükümdür.

İkincisi: Bu sözün kâfirlerin sözleri içinde yer almış olmasının caiz olmasıdır. Nitekim kâfirler şöyle demişlerdi: "Muhammed'in Rabbi, sineği ve örümceği misal getirmekten utanmaz mı?" İşte bu kelam, cevabın sualle mutabık olması sebebiyle gelmiştir ki, bu husus kelamın bedii bir sanatıdır.[1181]

Allah Teâlâ için bu tür vasıflar caiz değilken, onları Allah Teâlâ'dan nefyetmek yoluyla zikretmek caiz midir? Razî, bazı İslam âlimlerinin nefiy yoluyla da olsa bu lafızların Allah için kullanılmasının caiz olmadığı görüşünde olduklarını kaydeder. Onlara göre vacib olanın "Allah Teâlâ, bunlarla vasıflanamaz" denilmesidir. Bu sebeple Allah Teâlâ hakkında "Allah hayâ etmez/utanmaz" tabirini kullanmak imkânsızdır. Çünkü bu, O'nun hakkında caiz olanın nefyedildiği zannını uyandırır. Allah Teâlâ'nın *"O'nu ne unutkanlık ne de uyku tutar"*[1182] ve *"Doğmamış ve doğrulmamıştır"*[1183] ayetlerindeki ifadeler ise her ne kadar şeklen nefiy olsalar da, hakikatte böyle değillerdir. *"Allah'ın çocuk edinmesi olur şey değildir"*[1184], *"Allah hiç çocuk edinmedi"*[1185] ve *"O yedirir ama yedirilmez"*[1186] ayetleri için de aynı durum söz konusudur. Kur'an'da zikredilen herşeyin, muhataba yöneltildiği şekliyle Allah'a verilmesi (ıtlak edilmesi) caiz değildir. Bu husus, "Allah hakında bu muhaldir, mümteni'dir" şeklinde bir açıklama yapıldıktan sonra ancak caiz olabilir.[1187]

[1181] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.2, s.145.
[1182] Bakara, 2/255.
[1183] İhlâs, 112/3.
[1184] Meryem, 19/91.
[1185] Müminun, 23/91.
[1186] En'am, 6/14.
[1187] Razî, **Mefatihu'l-Gayb**, c.2, s.145; **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.113.

Razî, diğer bir gurubun ise Allah'ın bu türden nefyle ıtlak edilmesinde bir sakınca olmadığını savunduklarını belirtir. Bu görüşü savunanlara göre, bu sıfatlar zaten Allah Teâlâ'dan nefy edilmişlerdir. Yokluklarını doğrulamak suretiyle onlardan haber vermek, yapılan bu nefiylerin caiz olmasını gerektirir. Bu nedenle denilebilir ki, bu sıfatların nefyedilmeleri konusunda ihbarda bulunmak onların olumlu anlamda Allah hakkında kullanılmasının mümkün olabileceğini gerektirir. Örneğin "Allah hayâ etmez" anlamını Allah'tan nefy ettiğimizde onun zıddı olan "Allah hayâ eder" anlamını O'nun için ispat etmiş oluruz. Razî ise, onların bu düşüncesine katılmaz ve böylesi bir delaletin memnu' olduğunu ifade eder. Çünkü olmayan bir şeyden haber vermenin içinde, bu şeyin Allah için caiz mi yoksa mümteni' mi olduğu konusunda herhangi bir delalet yoktur. Dolayısıyla bu nefyi özellikle zikretmek, ondan başkasının var olduğuna (sübutuna) delalet etmez. Hatta lafza, bu sıfatların o şey hakkında uygun olmadığını ifade eden bir karine getirilse, beyan etmede daha ileri bir derece olduğu için bu daha güzel olur.[1188] Sonuç itibariyle Razî'nin vurgulamak istediği husus şudur ki, Allah Teâlâ hakkında bir sıfatın olumsuz anlamda nefy edilmesi, onun olumlu halinin Allah için kullanılabileceğine delalet etmez. Bu sebeple zahirî anlamları itibariyle cisme ait olduğu kabul edilen özelliklerinin nefy anlamıyla olsa bile Allah Teâlâ'ya ıtlak edilmesi caiz değildir.

[1188] Razî, **Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam**, s.113; **Mefatihu'l-Gayb**, c.2, s.145.

SONUÇ

İlahî sıfatlar mevzusu çok erken bir dönemde Müslümanlar arasında ihtilaf konusu olmaya başlamıştır. Hâlbuki Müslümanlar, Hz. Peygamber ve sahabe döneminde zat ve sıfatlar meselesinde ihtilaf etmemişlerdi. Hz. Peygamber döneminde sahabe, Allah'ın sıfatları zatın aynı mıdır yoksa gayrı mıdır ya da sıfatlar kadim midir yoksa hadis midir tartışmasına girmeden ayetlerde geçtiği şekliyle onlara iman etmişlerdi. Nitekim ayetlerde geçen istiva, vech, yed ve ayn gibi kelimeleri yoruma tabi tutmadan, bu lafızlardaki murad-ı ilahî ne ise ona iman etmişler, bunun ötesine geçmeyi uygun görmemişlerdi.

Gerek dört halife zamanında gerekse Emeviler döneminde Arap yarımadası, Ortadoğu, Mezopotamya, Asya'nın bir bölümü ve Afrika'nın bazı ülkeleri fethedildi. Fethedilen bu ülkelerin insanları farklı milletlere ve farklı dinlere mensuptu. Mısır, Şam, Musul ve Irak'ta Hıristiyan ve Yahudiler, İran'da Zerdüştîler ve Mecusîler yaşamaktaydı. Müslümanların bu insanlarla komşu olması ve onlarla bir arada yaşaması bir takım problemlerin İslam toplumunda ortaya çıkmasını beraberinde getirdi. Dolayısıyla ilahî sıfatlar problemi İslam'ın öz kaynaklarından, sosyal ve siyasal hayatlarından değil de, yabancı din ve kültürlerden insanların, Müslümanların kafalarını karıştırmak, onları inançlarında şüpheye düşürmek ve dinlerinden uzaklaştırmak maksadıyla kasıtlı olarak İslam toplumunda ortaya attıkları problemlerden biridir.

İlahî Sıfatların Müslümanlar arasında tartışılmaya başlanmasıyla Müslüman toplumunda teşbih, tecsim ve ta'til düşüncesi ortaya çıktı. Ta'til görüşünü benimseyenler Yahudi ve Hıristiyanların düştükleri hataya düşmemek ve tevhid akidesine halel getirmemek için sıfatların gerçekliklerini kabul etmediklerini

söylerken, teşbih ve tecsim düşüncesini savunanlar ise Kur'an'da Allah kendisini nasıl vasıflandırmış ise o şekilde iman etmenin gerekli olduğunu söyleyip Kur'an ve hadislerin zahirine tutundular. Sonuç itibariyle İslam toplumunda ilahî sıfatlar meselesinde Ehl-i Sünnet inancının dışında birbirine zıt iki düşünce akımı zuhur etti.

Ehl-i Sünnet mezheplerinin sistemli olarak teşekkül etmesine kadar teşbih ve ta'til görüşlerine karşı selef âlimleri, fıkıh ve hadis âlimleri mücadele verdiler. Ehl-i Sünnetin iki mezhebi olan Maturidîyye ve Eş'arîyye'nin kurulması ve gelişmesiyle artık itikadî alandaki sorunlar en çok bu iki mezhebin âlimleri tarafından halledilmeye başlandı.

Kur'an'da Allah Teâlâ'nın sıfatları hakkında herhangi bir taksimde bulunulmamıştır. Hz. Peygamber döneminde de ilahî sıfatlar Kur'an'da geçtiği kadarıyla ve Hz. Peygamberin sahabelere bildirdiği şekliyle anlaşılmış, sıfatların varlığı, zat ile münasebeti, kadim veya hadis oluşları, zatî ve fiilî olarak kısımlara ayrılışları gibi konulara hiç değinilmemiştir.

İlahî sıfatların zatî ve fiilî şeklinde taksim edilmesi daha sonraki dönemde olmuştur. Sıfatların zatî ve fiilî olarak taksim edilmesi ilk olarak Ebu Hanife'nin *Fıkhu'l-Ekber'*inde yapılmıştır. Daha sonra gerek Ehl-i Sünnet âlimleri gerekse Mutezile âlimleri sıfatların taksimine gitmişlerdir. Klasik kelam kitaplarında ve de günümüzde yazılan kelam kitaplarında ilahî sıfatlar zatî, fiilî ya da nefsî, manevî, fiilî yahut zatî, sübutî, fiilî, haberî yahut da nefsî, selbî, sübutî, fiilî ve haberî olarak taksim edilmiştir.

Nefsi sıfat, vücud sıfatıdır. Bu sıfatın sübutî bir sıfat mı yoksa zatla aynı mı olduğu âlimler arasında tartışılmıştır. Bu sıfatı Allah'ın zatına zaid bir sıfat olarak görenler onu sübutî bir sıfat olarak kabul etmişlerdir. Zatın aynı olarak görenler ise onu bir sıfat olarak kabul etmemişlerdir.

Selbî sıfatlar olumsuzluk bildiren, Allah Teâlâ'nın zatına yakışmayan manaları ihtiva eden sıfatlardır. Bu açıdan yaklaşıldığında selbî sıfatların sayısı hakkında bir fikir beyan etmek mümkün değildir. Çünkü Allah'ın zatına yakışmayan sonsuz manalar mevcuttur. Ancak bununla beraber genel olarak kelam kitaplarında

selbî sıfatlar başlığı altında kıdem, beka, vahdaniyet, kıyam bi-nefsihi ve muhaletefun lil-havadis sıfatları işlenmiştir. Bu sıfatların Allah'a nisbeti hakkında kelam ekolleri arasında ihtilaf olmamıştır. Sübutî, sıfatlar ise hayat, ilim, irade, semi, basar, kelam, kudret ve tekvin sıfatlarıdır. Bu sıfatlar'ın Allah'ın zatı ile olan münasebetleri hakkında Ehl-i Sünet ile Mutezile ve İslam filozofları arasında ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Mutezile ve İslam filozofları bu sıfatları mastar manalarıyla değil, ism-i fail şekliyle Allah'a izafe etmişler, bu sıfatların zat ile aynı olduğunu iddia etmişlerdir. Ehl-i Sünnet ise bu sıfatların ne zatın aynısı ne de zatın gayrısı olduğu düşüncesini ortaya koymuştur. Diğer yandan tekvin sıfatı hakkında Eş'arîler ile Maturidîler arasında ihtilaf meydana gelmiştir. Eş'arîler tekvin sıfatınının müstakil bir sıfat olması durumunda ezelî olacağından mükevvenin de ezelî olacağını iddia ederek onun müstakil bir sıfat olmadığını, kudret sıfatının bir taalluku olduğunu belirtmişlerdir. Ancak Maturidî âlimler tekvinin ezelî olmasından mükevvenin de ezelî olmasının gerekmediğini belirtip tekvini müstakil bir sıfat olarak kabul etmişlerdir.

Fiilî sıfatlar Allah Teâlâ'nın kendileriyle vasıflanması da vasıflanmaması da mümkün olan sıfatlardır. Allah'ın merhamet etme, azap etme, diriltme, öldürme gibi sıfatları fiilî sıfatlar olarak kabul edilmiştir. Bu sıfatlar Eş'arîler ve Mutezile'ye göre hadis, Maturidî ve Selefiyye'ye göre ise ezelîdirler. Haberî sıfatlar ise Kur'an ve sünnette varid olan el, yüz, göz, sevinmek, kızmak gibi ifadeler olup Allah hakkında zahir manada kullanıldıkları zaman tecsim ve teşbihi andıran sıfatlardır. Kelam ekolleri bu sıfatlar hakkında farklı şekillerde görüş beyan etmişlerdir. İlk dönem Ehl-i Sünnet âlimleri ile Selefiyye mensupları haberî sıfatları teşbih ve tecsime düşmeden olduğu gibi kabul etmişler, onları te'vil etmekten kaçınmışlardır. Mutezile, Eş'arî ve Maturidî âlimleri tenzih akidesine dayanarak haberî sıfatların te'vil edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir.

Kelam ekolleri Allah'ın sıfatları konusunda farklı düşüncelere sahiptirler. Aşırı Şiî fırkaları bazen rablerini insan gibi tasavvur etmiş, ona çeşitli organlar isnad etmişlerdir. Bazen de kendi imamlarını insanüstü bir varlık olarak telakki etmiş Allah'tan bir parçanın imamlarına hulul ettiğini söylemekten çekinmemiştir. Aynı

şekilde Kerramiyye mezhebi de aşırı Şiîler kadar olmasa da Allah hakkında tecsim ve teşbih bataklığına düşmüştür. Allah'ın arşa üst taraftan istiva ettiğini iddia eden Kerramiyye, O'nun için hareket etme, gelme, dünya semasına inme gibi fiilleri caiz görmüştür. Buna karşılık Mutezile mezhebi, bu konudaki temel düşüncesini Allah Teâlâ'yı her türlü noksanlıktan ve yaratıkların vasıflandığı sıfatlardan tenzih etmek ilkesi üzerine bina etmiştir. Bu bağlamda Mutezile, tevhid ilkesine halel gelmemesi için ilahî sıfatları zatla aynı kabul etmiştir. Onlar, sıfatların hariçte müstakil varlıklarının olması durumunda kıdemde Allah Teâlâ ile ortak olacaklarını düşündüklerinden sıfatları mastar şekliyle değil de ism-i fail şekliyle kabul etmişlerdir. Cehmiyye de sıfatlar konusunda Mutezile ile aynı düşünceleri paylaşmıştır. Cehmiyye yaratıkların sahip olduğu hiçbir sıfatla Allah'ın vasıflanamayacağını söylemiştir. Ehl-i Sünnet kelam mektepleri ise ilahî sıfatların gerçekliğini kabul etmişler, onları ne zattan ayrı ne de zatla aynı düşünmüşlerdir.

Müteahhirin dönemi âlimlerinden olan Fahreddin Razî, kelam ilmine dair pek çok eser yazmıştır. Bu eserlerin hemen hemen hepsinde Allah'ın varlığı ve birliğinin ispat edilmesine çok büyük önem vermiştir. Allah'ın varlığını, âlemin ve içindekilerin hadis olduğunu ispat etmekle ortaya koymaya çalışmıştır. Ayrıca kâinatta ve insanın kendi bedeninde harika bir düzen olduğundan hareketle de Allah'ın varlığına ulaşmaya çalışmıştır. Allah'ın birliğini ise kendisinden önceki kelamcıların kullandığı temanu' ve tevarüd delillerini farklı açılardan izah etmek suretiyle ispatlama yoluna girmiştir.

Razî, eserlerinde genel olarak Allah'ın sıfatlarını selbî ve sübutî olarak işlemiştir. Selbî sıfatlar kısmında teşbih ve tecsim düşüncesine karşı çıkarak Allah Teâlâ'yı cisim, cevher ve araz olmaktan, bir mekâna yerleşmekten, havadise mahal olmaktan tenzih etmiştir. Bu konuda farklı düşünen Kerramîyye'yi eleştirmiş, onların görüşlerinin batıl olduğunu aklî ve naklî delillerle ortaya koymaya çalışmıştır. Sübutî sıfatlar kısmında ise yönünü Mutezile ve İslam filozoflarına çeviren Razî, onların sübutî sıfatlar hakkındaki düşüncelerini delilleriyle zikrettikten sonra bu delillerinin geçersiz olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Kudret sıfatı hakkında filozofların Allah'ı mucib bi'z-zat olarak kabul ettiklerini belirten Razî, onların bu

görüşünü yanlış bulmuş, Allah'ın fail bi'l-ihtiyar olduğunu kesin delillerle ortaya koymuştur. Yine ilim sıfatı konusuna giren Allah'ın cüz'iyyatı bilip bilmediği meselesini de ele almış, Allah'ın ilminin bir olup mahlûkatın hallerinin değişmesiyle bu ilmin değişmediğini savunmuştur. Allah'ın kelam sıfatı ve Halku'l-Kur'an meselesinde Mutezile'nin görüşlerini kabul ettiğini itiraf etmekle beraber kelam sıfatı konusunda kendisinin Mutezile'den farklı şeyler söylediğini belirtmiştir. Eş'arîler ile Maturidîler arasında tartışılan tekvin sıfatı konusunda da ilk kitaplarında Eş'arîlerin sıkı bir savunmacısı olarak görünüp tekvinin müstakil bir sıfat olarak kabul edilmesi halinde ezelî olacağından dolayı mükevvenin de ezelî olması gerektiğini, bundan dolayı tekvinin ayrı bir sıfat olmaktan ziyade kudret sıfatının bir taalluku olduğunu savunurken, hayatının son yıllarında bu konunun çok derin olduğunu ve anlaşılmasının çok zor olduğunu ifade etmek zorunda kalmıştır. İlk başta sübutî sıfatlarının sayısının sekizle sınırlandırılmasının zorunlu olduğundan bahseden Razî, daha sonra yazdığı eserinde bu görüşünden dönmüş ve hakkında kesin bir hükmün bulunmadığı bir konuda olumsuz anlamda kesin bir düşünceye varmanın yanlış olduğunu belirtmiştir.

Eserlerinde fiilî sıfatlara çok az değinen Razî, fiilî sıfatların ezelî olmadıklarını kabul etmiştir. Son olarak haberî sıfatlara gelince; Razî, kelam kitaplarının hiçbirinde onlardan söz etmemiştir. Bunun bir eksiklik olduğunu düşünen Razî, Kur'an ve hadislerde geçen haberî sıfatları içeren müstakil bir eser yazmıştır. Razî, bu eserinin ilk kısmında Allah Teâlâ'yı cisimden ve cismin özelliklerinden tenzih eden bilgileri sunarken, ikinci kısmında Kur'an ve hadislerde geçen haberî sıfatları ele almış bu sıfatların zahir anlamlarının teşbih ve tecsimi andırdığını, akıllı hiç kimsenin yaratıcısını bu şekilde tasavvur etmediğini, bundan dolayı da bu sıfatların Kur'an'ın bütünlüğü ve dilbilgisi kurallarına göre sahih olan manalar üzerine hamledilmesinin gerekli olduğunu savunmuştur.

Razî, haberî sıfatları işlerken Hanbelîleri ve Kerramîleri kendine hedef olarak seçmiş, onların teşbihçi Allah tasavvuruna eleştriler getirmiştir. Hanbelîlerin ve Kerramîlerin kendi düşüncelerinin doğruluğunu ispatlamak için dayanak gösterdikleri ayet ve hadisleri tek tek ele alan Razî, bu ayet ve hadislerde geçen

lafızların zahirî manada alınmasının mümkün olamayacağını belirtmiştir. Razî, Arap dilinden de örnekler vererek her bir haberî sıfatın zahirî manasının dışında başka bir anlam ifade ettiğini delillerle ortaya koymaya çalışmıştır.

KAYNAKÇA

RAZÎ, Fahreddin, Muhamed b. Ömer, **el-Erbain Fi Usul'd-Din,** Tkd. ve Tah. Ahmet Hicazi es-Saka, Mektebetu Kulliyatu'l-Ezherriyye, Kahire, 1986.

----------Esasu't-takdis Fi İlmi'l-Kelam, Muessesetu'l-Kutubi'l-Sikafiyye, Beyrut, 1995.

----------Allah'ın Aşkınlığı, Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam, Çev. İbrahim Coşkun, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006.

----------Esraru't-Tenzil ve Envaru't-Te'vil, Daru'l-Marife, I. Baskı, Beyrut, 2011.

----------Halku'l-Kur'an Beyne'l-Mutezile ve Ehl-i's-Sünne, Tah. Ahmed Hicazi Elekka, I. Baskı, Daru'l-Ceyl- Beyrut, 1992.

----------İtikadatu Fireki'l-Müslimin ve'l-Müşrikin, Mektebetu Kulliyati'l-Ezheriyye, Kahire, 1978.

----------el-İşaretu Fi İlmi'l-Kelam, el-Mektebetu'l-Ezheriyyetu Li't-Turasi, Mısır, 2009.

----------Levamiu'l-Beyyinat Şerhi Esmaillahi'l-Hüsna ves-Sıfat, I. Baskı, el-Matbaatu'ş-Şerife, Mısır, Hicri, 1323.

----------Meâlimu Usuli'd-Din Tah. Taha Abdurrauf Sa'd, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.

----------**İslam İnancının Ana Konuları, Mealimu Usuli'd-Din**, çev. Nadim Macit, İhtar Yayıncılık, Erzurum, 1996.

----------**el-Mebahisu'l-Meşrikiyye,** Muhammed Muttasım Billah el-Bağdadî, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, I. Baskı, Beyrut, 1990.

----------**Mefatihu'l-Ğayb Tefsiru'l-Kebir**, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1981.

----------**el-Mesailu'l-Hamsun Fi Usuli'd-Din**, Tah. Ahmed Hicazi es-Saka, Daru'l-Cil, Mektebetu's-Sekafi, II. Baskı, Kahire, 1990.

----------**el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmil'l-İlahiyye,** Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye Beyrut, 1999.

----------**Muhassalu Efkari'l Mütekaddimine ve'l-Müteahhirine Mine'l-Ulemai ve'l-Hükemai ve'l-Mütekellimin,** Mektebetu Külliyati'l-Ezheriyye, Mısır, ts.

----------**el-Münazarat,** Tah. Arif Tamir, Muessesetu İzzuddin, I. Baskı, Beyrut-Lubnan 1992.

----------**Nihayetu'l-Ukul**, **Fi Dirayeti'l-Usul,** Tah. Said Abdullatif Fude, Daru'd-Dehain, I. Baskı, Beyrut, 2015.

----------**Nihayetu'l-Ukul**, 326, Tah. Muhammed Baktır, Abdullah Demir, I. Baskı, Sivas, 2013.

----------**Şerhu Uyuni'l-Hikme,** Muessesetu's-Sadık li't-Tebaati'n-Neşri, Tahran, Hicri, 1415.

----------**Tefsiru'l-Kebir,** çev. Lutfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Cafer Sadık Doğru, Akçağ Yayınları, Ankara, 1988.

ABDUH, Muhammed, Abdulhâlim, Tarık, **El-Mu'tezile Beyne'l-Kadim ve'l-Hadis,** Daru'l-Erkam, Mısır, 1987.

----------**Tevhid Risalesi,** çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yayınevi, Ankara, 1986.

ABDULBAKİ, Muhammed Fuad**, el-Mu'cemu'l-Müfehres Li Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim,** 4.Baskı, Beyrut 1997.

ABDULHADİ, el-Fadli, **Hülasetu İlmi'l-Kelam,** Daru'l-Muverrihu'l-Arabî, II. Baskı, Beyrut, 1993.

ABDULHAMİD, İrfan, **İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları,** Çev. M Saim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul, 1994.

AMİDÎ, Seyfuddin, **Ebkaru'l-Efkâr Fi Usuli'd-Din,** Tah. Ahmed Ferid el-Mezidî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut, 2003.

----------Ğayetu'l-Meram Fi İlmil'l-Kelam, Tah. Ahmed Ferid el-Mezidi, Daru'l-Kutubi'l-ilmiyye, Beyrut, 2004.

ANA BRİTANİCA, "İoannes" **Genel Kültür Ansiklopedisi,** XI/591-592, Ana Yayıncılık, İstanbul, 1988.

ABDULMUN'İM, Muhammed Abdurrahman, **Mealiu'l-Akideti'l-İslamiyye,** Mısır, 1994.

AKGÜÇ, Ahmet, **İsmail Gelebnevî'de Varlık Düşüncesi,** Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır, 2006.

ALTINTAŞ, Hayrani, **İbni Sina Metafiziği**, TC. Kültür Bakanlığı Yayınları, II. Baskı Ankara, 2002.

ALTINTAŞ, Ramazan, "Haşviyyenin Doğuşu ve Kelamî, Görüşleri", **CÜİFD,** Sayı 3, Sivas, 1999, s.8-53.

AMMARA, Muhammed, **el-Mutezile ve'l-Müşkiletu'l-Hurriyeti'l-İnsaniyye,** Daru'ş-Şuruk, II. Baskı, Kahire,1988.

ARSLAN, Ahmet, "Kur'an İlahî Sıfatlar ve Hoşgörü", **II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu,** Fecr Yayınevi, Ankara, 1996.

ARUÇİ, Muhammed, "Vasıl b. Atâ" **Diyanet İslam Ansiklopedisi,** c.42, İsam Yayınları, İstanbul, 2012.

ASKALANÎ, İbni Hacer Ahmed b. Ali, **Lisanu'l-Mizan,** Mektebetul-Metbuati'l-İslamiyye, Lübnan, 2002.

ATAY, Hüseyin **Kelama Giriş el-Muhassal**, TC Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002.

----------İbn Sina'da Varlık Nazariyesi, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001.

AYDIN, Ömer, "Haberi Sıfatları Anlama Yolları", **İÜİFD,** c.3, İstanbul, 2005, s.133-158.

BAĞAVÎ, Hüseyin b. Mesud, **Şerhu's-Sünnet,** Thk. ve Tlk. Şüayb el-Arnavut, el-Mektebetu'l-İslamiyye, Beyrut, 1983.

BAĞDADÎ, Abdulkahir Ebu Mansur Tahir b. Muhammed, **el-Farku Beyne'l-Firak**, Tah. Muhammed Osman el-Haşin, Mektebetu İbn Sina, Kahire, ts.

----------el-Farku Beyne'l-Firak, Mezhebler Arasındaki Farklar, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, TDV. Yayınları, Ankara, 1991.

----------Kitab-u Usuli'd-Din, I. Baskı, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1997.

BAKİLLANÎ, Kadı Ebubekir Muhammed b. Tayyib, **Kitabu't-Temhid,** el-Mektebetu't-Şarkiyye, Beyrut, 1957.

----------el-İnsaf, Tah. İmaduddin Ahmed Haydar, I. Baskı, Alemu'l-Kutub, Beyrut, 1987.

BAKTIR, Mehmed, "Allah'ın Fiilî Sıfatlarında Zaman Sorunu", **Kelam Araştırmaları** 1:2 Ankara, 2003.

BEDEVÎ, Abdurrahman, **Mezahibu'l-İslamin,** Daru'l-İlim, Beyrut, 1997.

BELHÎ, Ebu'l-Kasım, Kadî, Abdulcabbar, Cesemî, Hakim, **Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakatu'l-Mutezile,** Tah. Fuad Seyyid, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.

BEYAZİZADE, Ahmet**, Usulu'l-Münife Li-İmam Ebi Hanife, İmam Azam Ebu Hanife'nin İtikadi Görüşleri**, çev. İlyas Çelebi, MÜİFV Yayınları, İstanbul, 1996.

BEYHAKÎ, Hafız Ebubekir, Ahmed b. Hüseyn, **el-Esma ve's-Sıfat,** Mektebetu's-Sevadi, yersiz ve tarihsiz,

----------el-İ'tikadu ve'l-Hidayetu İla Sebili'l-Reşad, Thk. Ve Tlk. Ebu Abdullah Ahmed b. İbrahim Ebu'l-Ayneyn, Daru'l-Fadile, Riyad, 1999.

BOLAY, Süleyman Hayri, "Âlem", **Diyanet İslam Ansiklopedisi,** c.2, İsam Yayınları, İstanbul, 1989.

BROKLMAN, Carol, **Tarihu'l-Edebi'l-Arabî,** Arapçaya nakleden Abdulhâlim Neccar, Daru'l-Maarif, Kahire ts.

BUHARÎ, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, **Sahihu'l-Buhârî**, İstanbul, 1310/1892.

BUTÎ, Said Ramazan, **Yaratıcının Varlığı Yaratılanın Görevi İslam Akaidi**, Çev. Mehmet Yolcu, Hüseyin Altınalan, Madve Yayınları, İstanbul, 1986.

BUTAMÎ, Ahmed b. Hacer **el-Akaidu's-Selefiyye Bi edilletiha' n-Nakliyye ve'l-Aklîyye**, Bidari'l-Kutubi'l-Kıtriyye, I. Baskı, 1994.

CABİRÎ, M Abid, **İslamda Siyasal Akıl,** 626, Çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1997.

CAHIZ, Ebu Osman Ömer, **el-Beyan ve't-Tebyin,** Mektebetu Hanci, VII. Baskı, Kahire, 1998.

CASİM, Faysal b. Kazar, **el-Eşairetu Fi Mizani'l-Alem,** el-Meberretu'l-Hayriyyetu Li Ulumi'l-Kur'ani ve's-Sünneti, I.Baskı, Kuveyt, 2007.

KASIMÎ, **Cemaleddin** Dımeşkî, **Tarihu'l-cehmiyye ve'l-Mutezile,** Muessesetu'r-Risale, Beyrut, 1979.

CEVİZCİ, Ahmet, **Felsefe Terimleri Sözlüğü,** Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.

COSKUN, İbrahim, "Kelam Karşıtı ehl-i Sünnetin Usulu'd-Din Yorumu ve Bu Yorumun Açmazları", **Marifet Dergisi**, Yıl.5, Sayı, 3, Kış, 2005, s.149-174.

----------"Harran Psikoposu Teodor Ebu Kurra'nın Mutezile Kelamına Etkisi", **I. Uluslar arası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu**, Şanlıurfa, 2006, s.343-354.

----------**Fahreddin er-Razî'de Üretken Akıl**, Konya, 2003.

CÜRCANÎ, eş-Şerif Ali b. Muhammed, **Kitabu't-Tarifat,** Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.

----------Şerhu'l-Mevakıf, Tashih, Mahmud Ömer Dimyatî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012.

CÜVEYNÎ, İmamu'l-Harameyn Ebu'l-Meali, **Kitabu'l-İrşad İla Kavatii'l-Edilleti Fi Usuli'l-İ'ikad,** Thk. ve Tlk. Muhammed Yusuf Musa, Abdulmuni'm Abdulhamid, Mektebetu'l-Hanci, Mısır, 1950.

----------eş-Şamil, Fi Usuli'd-Din, Thk. Ali Sami en-Neşşar, Mektebetu Usul'd-Din, İskenderiye, 1969.

ÇELEBİ, İlyas, **İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcabbar**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2002.

DARİMÎ, Osman b. Said, **er-Redd Ala'l-Cehmiyye,** Daru's-Selefiyye, Kuveyt, 1985.

DEMİR, Osman, "Teselsül", **DİA**, c.40, İsam Yayınları, İstanbul, 2012.

DÜZGÜN, Şaban Ali, **Kelam**, II. Baskı, Grafiker Yay. Ankara 2012.

EBU DAVUD, Süleyman b. el-Es'as es-Sicistânî el-Ezdî, **Sünen,** Mısır, 1369/1950,

EBU'L-FİDA, İmaduddin İsmail, **el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer,** Mektebetu'l-Mutenibi, Kahire ts.

EBU HANİFE, Numan b. Sabit b. Zuta, **İmam Azam'ın Beş Eseri, el-Fıkhu'l-Ekber,** Çev. Mustafa Öz, Kalem Yayıncılık, İstanbul, 1981.

EBU'L-İZZ, Ali b. Ali b. Muhammed, **Şerhu't-Tahaviyye Fi'l-Akideti't-Tahaviyye,** Thk. Ahmed Muhammed Şakir, II. Baskı, Suudi Arabistan H.1400.

EBU ZEHRA, Muhammed, **İslamda Siyasî İtikadî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi,** Çev. Abdulkadir Şener, Hisar Yayınevi, ts.

ELİAÇIK, İhsan, **İslamın Yenilikçileri,** Medcezir Yayınları, III. Baskı, İstanbul, 2001.

EMİN, Ahmed, **Duha'l-İslam,** Mektebetu'l-Usretu, VII. Baskı, Mısır, 2003.

----------Fecru'l-İslam, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, III. Baskı, Lübnan, 2009.

ERDEM, Hüsamettin, **İlkçağ Felsefesi Tarihi,** Sebat Ofset Matbaacılık, III. Baskı, Konya, 1998.

ERDEM, Mustafa, **Hasan el-Basrî ve Kelamî Görüşleri,** İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.

ESFEHANÎ, İbni Mendeh, Ebu Abdillah Muhammed b. İshak, **et-Tevhid ve Marifetu Esmaullahi Azze ve Celle ve Sıfatihi Ale'l-İttifaki ve't-Teferrudi,** Thk. Ebu Abdullah Mustafa b. el-Udvi, Mektebetu Feyad, 2007.

ESEN, Muammer**, Kelamullah Tartışmaları ve el-Hayde,** Araştırma Yayınları, Ankara, 2005.

EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasan, **Makalatu'l-İslamiyyin**, **ve İhtilafu'l-Musallin,** Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit, Mektebetu'n-Nehdeti'l-Mısriyye, Kahire, 1950.

----------İlk Dönem İslam Mezhebleri, Makalatu'l-İslamin ve ihtilafu'-Musallin Çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005.,

----------el-İbane An Usuli'd-Diyane, Thk. Abbas Sebbağ, Daru'n-Nefais, Birinci Baskı Beyrut, 1994.

----------el-Luma' Fi'r -Red Ala Ehli'z-Zeyği ve'l-Bid'a, Tas. ve Tlk. Hamude Ğurabe, Mektebetu Musined, London, 1955.

EŞKAR, Ömer Süleyman, **Esmaullahi ve Sıfatihi Fi Mu'tekidi Ehl-i's-Sünneti ve'l-Cemaati,** Daru'n-Nefais, Amma 1994.

----------el-Akidetu Fillah, Daru'n-Nefais, XV. Baskı, Ürdün, 2004.

EYİCE, Semavi**,** "Elem", **DİA,** c.11, İsam Yayınları, İstanbul, 1995.

FEVVAZ, Ahmed, **Akaidu Eimmeti's-Selef,** Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Birinci Baskı, Beyrut, 1995.

FEVZAN, Salih b. Fevzan b. Abdullah, **Şerhu Lum'ati'l-İ'tikad el-Hadi İla Sebili'r-Reşad**, Mektebetu Dari'l-Minhac, Riyad, ts.

FİRUZZABADÎ, Mecduddin Muhammed b. Yakub, **el-Kamusu'l-Muhit,** Muessesetu'r-Risale, II. Baskı, Beyrut, 2005.

GALÎ, Belkasım, **Ebu Mansur el-Maturidî ve Arauhu'l-Maturidîyye,** Daru't-Turki, Li'n-Neşr, Tunus, 1989.

GASUN, İbni Abdulaziz, Abdullah b. Salih, **Esmaullahi'l-Hüsna,** Daru'l-Vatan, Riyad, 1996.

GAZZALÎ, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, **el-İktisad ve'l-İ'tikad,** Daru'l-Minhac, Beyrut, 2012.

----------İlcamu'l-Avam An İlmi'l-Kelam, Tas. ve Tlk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdadî, Daru'l-Kitabi'l-Gazalî, I. Baskı, Beyrut,1985.

----------Filozofların Tutarsızlığı, Tehafut el-Felasife, Çev. Bekir Sadak, Ahsen Yayınları, İstanbul, 2002.

GÖLCÜK, Şerafeddin, TOPRAK, Süleyman, **Kelam,** IV. Baskı, Tekin Yayınevi, Konya, 1998.

GÖLCÜK, Şerafettin, **Kelam Tarihi,** Esra Yayınları, Konya, 1992.

----------"Cehm b. Safvan", **DİA,** c.7, İsam Yayınları, İstanbul, 1993

----------"Cehmiyye", **DİA,** c.7, İstanbul, 1993.

GÜNEŞ, Kamil, **İslami Düşüncenin şekillenişinde Akıl ve Nass,** İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.

GÜNDÜZ, Şinasi, **Yaşayan Dünya Dinleri,** DİB. Yayınları, III. Baskı, Ankara, 2010.

HARPUTÎ, Abdullatif, **Tenkihu'l-Kelam Fi Akaidi Ehli'l-İslam,** TDV. Elazığ Yayınları, Elazığ, 2000.

HAYYAT, Ebu'l-Hüseyn Abdurrahim b. Muhammed, **Kitabu'l-İntisar ve'r-Redd Ala İbni Ravendi'l-Mulhid,** Mektebetu Dari'l-Arabiyyeti, Li'l-Kitabi, II. Baskı, Beyrut, 1993.

HEREVÎ, Ebu İsmail, Abdullah b. Muhammed, **Zemmu'l-Kelam ve Ehluhu**, Mektebetu Ğurebai'l-Eseriyye, Ürdün, ts.

HİLAL, Heysem, **Mu'cemu Mustelihi'l-Usül,** Daru'l-Cîl, I. Baskı, Kahire, 2003.

HİLMİ, Mustafa, **el-Mucezu Fi'l-Akideti'l-İslamiyye,** Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan, 2006.

HUDA, İbn Nasır b. Muhammed, **Arauhu'l-Kullabiyyeti'l-Akideti ve Eseruha Fi'l-Eş'arîyyeti Fi av'i Akideti Ehli's-Sünneti ve'l-Cemaati,** Mektebetu'r-Rüşd, Riyad, 2000.

IŞIK, Kemal, **Maturidî'nin Kelam Sisteminde iman Allah ve Peygamberlik Anlayışı,** Futuvvet Yayınları, Ankara, 1980.

----------Mutezilenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1967.

İBN BATTE, Ebu Abdullah Abdullah b. Muhammed, **el-İbane An Şeriati'l-Firketi'n-Naciye ve Mucanebetu'l-Firketi'l-Mezmume,** Thk. Yusuf b. Abdullah b. Yusuf el-Vabil, Daru'r-Raye, II. Baskı, Riyad, 1994.

İBNU'L-KAYYIM EL-CEVZÎYYE, Cemaluddin Ebu'l-Ferec, Abdurrahman, **Beyanu Telbisu'l-İblis,** Daru'l-Kalem, Beyrut, H. 1403.

---------- Muhtasaru Sevaiki'l-Mursele Mine'l-Cehmiyyeti ve'l-Muattıla, İhtisar eden, Şeyh Fadıl Muhammed b. Musulî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

İBN EBİ USEYBİA, Muvaffikuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. el-Kasım, **Uyunu'l-Enba Fi Tabakati'l-Etibba**, Matbaatu'l-Vehbiyye, 1883.

İBNU'L-ESİR, Ebu'l Hasan Ali b. Muhammed, **el-Kamil Fi't-Tarih,** Tas. Muhammed Yusuf Dekkak, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.

İBN FUREK, Muhammed b. Hasan, M**akalatu'l-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî,** Tahk. Ahmed Abdurrahim Seyyah, Mektebetu's-Sikafeti'd-Diniyyeti, II. Baskı, Kahire, 2005.

İBN HALLİKAN, Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed, **Vefayatu'l-Ayan ve Ebnau Ebnai'z-Zaman**, thk. Dr. İhsan Abbas, Daru Sadr, Beyrut, ts.

İBN HANBEL, Ahmed, **er-Redd Ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenadika,** Daru's-Subati Li'n-Neşri ve't-Tevzii, Riyad, 2003.

----------el-Müsned, Kahire, 1313.

İBN HAZM, Ali b. Ahmed b. Said, el-Endulüsi, **el-Fasl Fi'l-Milel el-Ehva ve'n-Nihel,** Thk. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyre, Daru'l-Ceyl, II. Baskı, Beyrut, 1996.

İBN HÜZEYME, Ebubekir, Muhammed, b. İshak, **Kitabu't-Tevhid ve İsbat-i sıfati Azze ve Celle,** Daru'r-Rüşd, I. Baskı, Riyad, 1988.

İBNU'L-İBRÎ, Ebu'l- Ferec b. Ehrun et-Tabib Malati, **Tarihu'l-Muhtasari'd-Düvel**, Daru'l-Raidi'l-Lubnani, II. Baskı, Lübnan, 1994.

İBN İMAD, Şihabuddin Ebu'l-Felah Abdulhayy, **Şezeratu'z-Zeheb fi Ahbari Men Zeheb** Thk. Mahmut Arnavut, Daru İbni Kesir, I. Baskı, Beyrut, 1991.

İBN KAYYIM, el-Cevziyye, **Muhtasaru Sevaiku'l-Muresele Ala'l-Cehmiyyeti ve'l-Muattıla,** Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

----------Muhtasaru Savaiki'l-Mursele Ala'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

İBN KESİR, Ebul-Fida İsmail b. Ömer**, el-Bidaye ven-Nihaye,** thk. Dr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Daru Hicr, 1998.

İBNUL-KIFTÎ, Cemaleddin Ebu'l-Hasan Ali b. Yusuf, **Tarihu'l-Hükema,** Leipzig, Berlin, 1908.

İBN KUTEYBE, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, **el-İhtilaf Fi'l-Lafz ve'r-Red Ala'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe,** Thk. Tlk. Muhammed b. Zahid el-Kevseri, el-Mektebetu'l-Ezheriyye Li't-Turas, I. Baskı, Mısır, 2001.

İBN MACE, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, **es-Sünen,** Mısır, Tarihsiz

İBN MANZUR, Cemaleddin Muhammed, **Lisanu'l-Arab,** Daru Sadr, Beyrut, 1968.

İBNU'L-MURTAZA, Ahmed b. Yahya, **Kitabu'l-Münye ve'l-Emel, Fi Şerhi Kitabi'l-Milel ve'n-Nihal,** Matbaatu Daireti'l-Maarif, Lahore, 1902.

----------Kitabu Tabakati'l-Mutezile, II. Baskı, Beyrut, 1987.

İBN NEBATE, Cemaluddin el-Mısrî, **Serhu'l-Uyun Fi Şerhi Risaleti İbni Zeydun**, Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire ts.

İBN NEDİM, Muhammed b. İshak, **el-Fhirist,** el-Matbaatu'r-Rahmaniyye, Kahire, 1348.

İBN RÜŞD, **Felsefe-Din İlişkileri, Faslu'l-Makal el-Keşf an Minhaci'l-Edille,** çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, III. Baskı, İstanbul, 2004.

İBN TEYMİYYE, Takiyyuddin Ahmed b. Abdulhâlim, **Beyanu Telbisu'l-Cehmiyye Fi Te'sisi Bid'ihimi'l-Kelamiyye,** Mektebetu Melik Fahd el-Vetaniyye Esnae'n-Neşr, Suudi Arabistan, H.1426.

----------Mecmuu'l-Fetava, Cem' ve Tertib, Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Mucemmii'l-Melik Fahd Li't-Tebaati'l-Mushafi'l-Şerif, Suudi Arabistan, 2004.

----------Mecmuatu'r-Resail ve'l-Mesail, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

----------Der'u't-Tearuzi'l-Aklî ve'n-Naklî, Thk. Muhammed Reşad Sâlim, İdaretu's-Sikafeti ve'n-Neşri bi'l-Camieti, Suudi Arabistan, 1991.

----------Tevhid Risalesi er-Risaletu't-Tedmüriyye, Çev. Ulvi Murat Kılavuz, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009.

----------el-Esma ve's-Sıfat, Thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.

----------el-Akidetu'l-Vasitiyye, Thk. Ebu Ahmed Eşref b. Abdulmaksud, Edvau's-Selef, II. Baskı, Riyad, 1999.

İBN SİNA, Ebu Ali Hüseyin, **Kitabu'ş-Şifa Metafizik,** çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.

İCÎ, el-Kadi Adududdin Abdurrahman, **Şerhu'l-Mevakıf,** Thk. Mahmut Ömer ed-Dimyatî, II. Baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012.

İNCİL, Yeni Yaşam Yayınları, IV. Baskı İstanbul, 2001.

İSFEHANÎ, Rağıb, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, **el-Müfredat Fi Garibi'l-Kur'an,** Daru'l-Marife Beyrut, ts.

İSFEYARİNÎ, İmamu'l-Kebir Ebu'l-Muzaffer, **et-Tabsir Fi'd-Din ve Temyizu'l-Firketi'l-Naciyeti Ani'l-Fireki'l-Halikin,** Thk. Kemal Yusuf el-Hût, Alemu'l-Kutub, I. Baskı, İskenderiye, 1983.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı, **Yeni İlmi Kelam,** Hazırlayan Sabri Hizmetli, Ümran Yayınları, Ankara, 1981.

KADI ABDULCABBAR, Ebu'l-Hasan, **el-Muğni Fi ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl,** Thk. Mahmud Muhammed Kasım, Neşr. İbrahim Medkur, Taha Hüseyin, Kahire, 1962-1965.

----------**Mu'tezilede Din Usûlü el Muhtasar fi Usûli'd-Din** çev. Murat Memiş, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011.

----------**Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,** Thk. Dr. Abdulkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Erbil, 1965.

----------**Şerhu'l-Usuli'l-Hamse, Mutezilenin Beş İlkesi,** Çev. İlyas Çelebi, TYEK yayınları, I. Baskı, İstanbul, 2013.

KADİ, Yasir, **Makalatu'l-Cehm b. Safvan ve Eseruha fi'l-Fireki'l-İslamiyye**, Edvau's-Selef, Riyad, 2005.

KLAVUZ, Saim, **Ana Hatlarıyla islam Akaidi ve Kelama Giriş,** Ensar Yayınları, XXIV. Baskı, İstanbul,2015.

KOLOĞLU, Orhan Şener, **Cübbailerin Kelam Sistemi,** İsam Yayınları, İstanbul, 2011.

KOÇYİĞİT, Talat, **Hadisçiler İle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar,** TDV. Yayınları, Ankara, 1989.

KUBAT, Mehmet, **Malati ve Kelamî Görüşleri,** TDV. Yayınları, Ankara, 2010.

KUKAM, Reşid, **et-Tefkiru'l-Felsefi leda Fahruddin er-Razî,** Cezair, 2005.

KUMMÎ, Ebu Halef Sa'd b. Abdullah, Nevbahti Ebu Muhammed el-Hasan, **Şiî Fırkalar, Kitabu'l-Makalat ve'l-Firak, Fireku'ş-Şia,** Çev. Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004.

KUTLUER, İlhan, "Lezzet", **DİA,** c.27, İsam Yayınları, İstanbul, 2003.

LAUST, Henry, **İslamda Ayrılıkçı Görüşler,** Çev. E.Ruhi Fığlalı, Sabri Hizmetli, Pınar Yayınları, 1999.

LUİS, Maluf**, el-Müncid fi'l-Lugati**, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1973.

MACİT, Nadim, **Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu İlk Öncüleri ve Görüşleri**, İhtar Yayıncılık, İstanbul, 1996.

M.M. Şerif, **Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri,** İnsan Yayınları, III. Baskı, İstanbul, 2000.

MATURİDÎ, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, **Kitabu't-Tevhid Terccümesi,** Çev. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, Ankara, 2002.

MAKRİZÎ, Takiyyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali, **Kitabu'l-Mevaiz ve'l-İ'tibar bi-Zikri'l-Hitati ve'l-Asar,** Daru's-Sadır, Beyrut, ts.

MALATÎ, b. Abdurrahman, **et-Tenbih ve'r-Redd Ala Ehli'l-Ehvai ve'l-Bid'a,** Thk. ve Talk. Muhammed Zeynehm Muhammed Azeb, Mektebetu Medbulî, Kahire, 1992.

MESUDÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyn, **Murucu'z-Zeheb ve Meadinu'l-Cevher**, Daru'l-Marife, Beyrut, 2005.

MUBERRED, Ebu'l-Abbas, Muhammed b. Yezid, **el-Kamil,** Thk. Muhammed Ahmed Dalî, Muessesetu'r-Risale, Beyrut, 1997.

MUTİK, Abbad b. Abdullah, **el-Mutezile ve Usuluhumu'l-Hamse ve Mevkifu Ehli's-Sünneti Minha**, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad, 2001.

MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccac el-Küşeyrî, **Sahihi Müslim,** Beytu'l-Efkari'd-Devliyye, Riyad, 1998.

NECCAR, Abdulmecid Ömer, **el-İmanu Billahi ve Eseruhu Fi'l-Hayat,** Daru'l-Ğarbi'l-İslami, Beyrut, 1997.

NESEFÎ, Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed, **Tabsiratu'l-Edille,** Thk. Hüseyin Atay, DİB Dini yayınlar Dairesi Başkanlığı, Ankara, 2004.

----------Kitabu't-Temhid, Li-Kavaidi't-Tevhid, et-Tebaatu'l-Muhammediyye, Mısır, 1986,

----------Kitabu't-Temhid Li Kavaidi't-Tevhid, Çev. Hülya Alper, İz yayıncılık, II. Baskı, İstanbul, 2010.

NEŞŞAR, Ali Sami, **İslamda Felsefî Düşüncenin Doğuşu,** Çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul, 1999.

NEYSABURÎ, Ebu Raşid, Said b.Muhammed, **Fi't-Tevhid,** Thk. Muhammed Abdulhadi Ebu Ride, Mektebetu Daru'l-Kutubi, Mısır, 1969.

ÖMER, Ahmed Muhtar, **Mu'cemi'l-Luğati'l-Arabiyyeti'l-Muasire,** Alemu'l-Kutub, I. Baskı, Kahire, 2008.

ÖZ, Mustafa, **Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi,** Ensar Yayınları, İstanbul, 2014.

----------"Ca'd b. Dirhem", **DİA,** İsam Yayınları, İstanbul, 1992.

ÖZLER, Mevlüt, **İslam Düşüncesinde Tevhid,** Nûn Yayıncılık, İstanbul, 1995.

PEZDEVÎ, Ebu'l-Yusr Muhammed, **Usulu'd-Din, Ehl-i Sünnet Akaidi**, Kayıhan Yayınları III. Baskı İstanbul, 1994.

RUĞAYM, Semih, **Mevsuatu Mustalahati İlmi'l-Kelam,** Mektebetu Lübnan, I. Baskı, Lübnan, 1998.

SABUNÎ, Ebu Osman, İsmail b. Abdurrahman, **Akidetu's-Selef ve Eshabu'l-Hadis,** Thk. Nasır b. Abdurrahman b. Muhammed, Daru'l-Asime, Riyad, 1998.

SABUNÎ, Nureddin, **el-Bidaye fi Usulu'd-Din (Maturidîyye Akaidi)**, Çev. Bekir Topaloğlu, IV. Baskı, DİB. Yay. Ankara, 1998.

SAFEDÎ, Salahuddin Halil b. Aybek, **Kitabu'l-Vafi bil-Vefeyat**, Thk. Ahmet Arnavut, Mustafa Turki, Darul-İhyai't-Turasi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.

SEKKAF, Ulvi b. Abdulkadir, **Sıfatullahi Azze ve Celle el-Varideti fi'l-Kitabi ves-Sünneti,** Muessesetu'd-Dureri ve's-Seniyyeti li'n-Neşri, Suudi Arabistan, 2011.

SEYYİD, Sabık, Muhammed, **el-Akidetu'l-İslamiyye,** Daru'l-Fethi'l-İ'lami'l-Arabiyye, Mısır, 2000.

SEZGİN, Fuat, **Tarihu't-Turasi'l-Arabî,** İdaretu's-Sikafeti ve'n-Neşri bi'l-Camiati, Riyad, 1991.

SUBKÎ, Tacuddin Ebu Nasr Abdulvahab b. Ali b. Abddulkafi, **es-Seyfu'l-Meşhur Fi Şerhi Akideti Ebi Mansur,** Thk. Mustafa Saim Yeprem, MÜİFV Yayınları, İstanbul, 2000.

----------Tabakatu'ş-Şafiiyeti'l-Kubra, Thk. Mahmud Muhammed Tenahi, Abdulfettah Muhammed el-Hulû, Daru'l-İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyya, Mısır, 1918.

ŞEHRİSTANÎ, Muhammed b. Abdulkerim b. Ebibekr Ahmed, **el-Milel ve'n-Nihal**, Thk. Emir Ali Mehna, Ali Hasan Faur Daru'l-Marife Beyrut, 1998.

----------**Nihayetu'l-İkdam Fi İlmi'l-Kelam,** Thk. Ahmed Ferid el-Mezidi, I. Baskı Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.

ŞEMSUDDİN, Muhammed Abdullatif, **Ebu Henife el-Nu'man ve Arauhu'l-Kelamiyye,** Camiatu'l-İskenderiyye, Mısır, 1999.

ŞERİF, Murtaza, **Resailu's-Şerif Murtaza**, Tkd. ve İşrf, Seyyid Ahmed el-Hüseyni, Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, İran, H. 1405.

ŞEVAŞÎ, Süleyman, **Vasıl b. Atâ ve Arauhu'l-Kelamiyye,** Daru'l-Arabiyyeti Li'l-Kitabi, 1993.

ŞİRAZÎ, Ebu İshak, **el-İşaretu İla Mezhebi Ehli'l-Hakk,** Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.

TABERÎ, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir **Tarihu't-Taberi Tarihu'l-Rusul ve'l-Müluk,** Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Daru'l-Maarif, II. Baskı, Mısır, ts.

TAFTAZANÎ, Ebu'l-Vefa, **Ana Konularıyla Kelam,** Çev. Şerafettin Gölcük, Kitap Dünyası, II. Baskı, Konya, 2000.

TAFTAZANÎ, Saduddin, b. Ömer b. Abdullah, **Şerhu'l-Mekasıd,** Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan, 2012.

----------**Şerhu'l-Akaid Kelam İlmi ve İslam Akaidi,** Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, IV. Baskı, İstanbul, 1999.

TAHANEVÎ, Muhammed Ali, **Keşşafu İstilahatu'l-Funun ve'l-Ulum,** Thk. Ali Dahruc, Mektebetu Lübnan, 1996.

TAŞKÖPRÜZADE, Ahmet b. Mustafa **Miftahu's-Saade ve Misbahu's-Siyade Fi Mevduati'l-Ulum**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. Baskı, Lübnan, 1985.

TİRMİZÎ, Ebu İsa, Muhammed b. İsa b. Serva, **Sünenü Tirmizî**, İstanbul, 1981.

TOPALOĞLU, Bekir, **Kelam İlmi Giriş,** Damla Yayınevi, V. Baskı, İstanbul, 1996.

TOPALOĞLU, Bekir, YAVUZ, Yusuf Şevki, ÇELEBİ, İlyas, **İslam'da İnanç Esasları,** MÜİF. Yayınları, İstanbul, 1998.

TOPALOĞLU, Bekir, **İslam Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İspat-ı Vacib),** DİB. Yayınları, Ankara, 1998.

----------"Allah", **DİA,** İsam Yayınları İstanbul, 1993.

----------"Kudret", **DİA,** c.26, İsam Yayınları, İstanbul, 2002.

TRİTTON, A.S. **İslam Kelamı,** Çev. Mehmet Dağ, AÜİF. Yayınları, Ankara, 1983.

TÜMER, Günay, **KÜÇÜK,** Abddrrahman, **Dinler Tarihi,** Ocak Yayınları, III. Baskı, Ankara, 1997.

TÜRKÇE SÖZLÜK, I/699, TDK Yayınları IX. Baskı, Ankara, 1998.

ULUDAĞ, Süleyman, **Fahreddin Razî**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Türk Büyükleri/132, Ankara, 1991.

ÜSEYMİN, Muhammed Salih, el**-Kevaidu'l-Müsla Fi Sıfatillahi ve'l-Esmaihi'l-Hüsna,** Thk. Eşref b. Abdulmaksud b. Abdurrahim, Mektebetu's-Sünne, II. Baskı, Kahire, 1994.

ÜZÜM, İlyas, "Mücessime", **Diyanet İslam İnsiklopedisi,** c.31, İsam Yayınları, İstanbul, 2006.

WATT, W.Montgomery, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri,** Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ümran Yayınları, Anakara, 1981.

----------Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık, Çev. Turan Koç, İz Yayıncılık, III. Baskı, İstanbul, 2012.

WOLFSON, H. Austryn, **Kelam Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelamı,** Çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001.

YAFİÎ, el-İmam Ebu Muhammed Abdullah b. Es'ad, **Mir'atu'l-Cinan ve İbretu'l Yekzan**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

YAVUZ, Yusuf Şevki**, "**Fahreddin Razî", **DİA,** c.12, İsam Yayınları, İstanbul, 1993.

----------"İbn Küllab" **DİA**, c.20, İsam Yayınları, İstanbul, 1999.

YEPREM, M, Sait, **Maturidî'nin Akide Risalesi ve Şerhi,** MÜİFV. Yayınları, İstanbul, 2000.

YURDAGÜR, Metin, **Ayet ve Hadislerde Esma-i Hüsna Allah'ın İsimleri,** Marifet Yay. IV. Baskı, İstanbul, 2006.

----------"Devir", **DİA,** c.9, İsam Yayınları, İstanbul, 1994.

---------- Haberi Sıfatları Anlamada Metod, Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı. 1, Kayseri, 1983, s.249-274.

YÜKSEL, Emrullah, **Sistematik Kelam,** İz Yayıncılık, İstanbul, 2005.

ZAMAHŞERÎ, Mahmud b. Ömer, **el-Minhac Fi Usûli'd-Din,** Thk. Abbas Hüseyin İsa Şerefuddin, Mektebetu Merkezi Bidari'l-İlmi ve's-Sekafi, San'a ts.

ZEBİDÎ, Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseyin, **Tacu'l-Arus Min Cevheri'l-Kamus,** Thk. Mustafa Hicazi, Matbaatu Hukümeti'l-Kuveyt, Kuveyt, 1987.

ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin, **et-Tefsir vel-Mufessirun**, Mektebetu Vehbe, VII. Baskı, Kahire, 2000.

ZEHEBÎ, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, **Tarihu'l-İslam ve Vefayatu'l-Meşahiri ve'l-A'lam**, Thk. Dr. Ömer Abdusselam Tadmuri, I. Baskı, Daru't-Turasi'l-Arabî, Lübnan, 1997.

----------**Mizanu'l-İ'tidal Fi Nakdi'r-Rical**, Thk. ve tlk. Şeyh Ali Muhammed Muavved, Şeyh Adil Ahmed Abdulmevcud, I. Baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lubnan, 1995.

ZERKAN, M Salih, **Fahreddin Razî ve Arauhu'l-Kelamiyye vel-Felsefiye,** Daru'l-Fikr, Beyrut, ts.

ZÜHDİ, Carullah, **el-Mutezile,** el-Ehliyetu li'n-Neşri ve't-Tevzii, Beyrut, 1974.

EKLER

EK-1:RAZÎ'NİN ESERLERİ

1-Acaibu'l-Kur'an, Beyrut, 1404/1984. Kelime-i Tevhid sırları, faydaları, değişik isimleri, müminin makamları, zühd ve takva, insanların müsibetlerle imtihan edeilmeleri gibi tasavvufî ve ahlakî konuları ihtiva eder.

2-el-Ahkamu'l-Alaiyye fi'l-Alami's-Semaviyye. Eser Farsçadır ancak Arapça'ya da tercüme edilmiştir. Eser Müneccimlik konusundadır.

3-Ahlak. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

4-Aksamu'l-Lezzat. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

5-el-Ayatu'l-Beyyinat fi'l-Mantık. Eser mantık ilmine aittir. Bu isimde biri büyük diğeri küçük iki eser nisbet edilmiştir.

6-Bahru'l-Ensab ve eş-Şeceretu'l-Mübareke. Eser Hz. Ali'nin soyu hakkındadır.

7-el-Berahinu'l-Behiyye veya el-Burhanu'l-Bahaiyye. Farsça olup Tahran'da basılmıştır. Eser Şafiîlerin Hanefîlerden ayrıldığı yüz yetmiş meselede Şafiîleri savunmak için yazılmıştır. Razî, eseri Bamiyan sultanı Bahaeddin Sam'a ithaf etmiştir.

8-el-Beyan ve'l-Burhan fi'l-Red Ala Ehli'z-Ziya ve't-Tuğyan. Sünniliğin savunması hakkındadır. Razî, İtikad adlı eserinde bu eserinden bahsetmiştir.

9-el-Camiu'l-Kebir. Bkz. et-Tıbbu'l-Kebir

10-el-Camiu'l-Ulum veya Camiu'l-Ulum el-Erbain. Farsça ilimler, tarifler ve kısa açıklamaları hakkındadır. Ayasofya 2205, Nuri Osmaniye 3760. Eser Tahran'da basılmıştır.

11-el-Cebr ve'l-Kader veya el-Kaza ve'l-Kader. Razî, tefsirinde ve Uyunu'l-Hikme'de bu eserinden bahseder. Eserde Kaza ve kader konuları işlenir. El-Metalib'in son bölümünde kulların fiillerinden ibaret olan eser Muhammed Muttasım Billâh el-Bağdadî tarafından tahkik edilerek basılmıştır. Beyrut, 1990.

12-el-Cedel veya Mebahisu'l-Cedel. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

13-Cevabatu'l-Mesaili'n-Neccariyye. Razî, İtikadat'ta da bu eserinden söz etmiştir.

14-Cevabu'l-Gılani. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

15-Cevabu's-Sual an Delaleti Kelimeti Hallac "Ene'l-Hak". Yirmi satır tutan yazıdır. Razî'nin Levamiu'l-Beyyinat'ından alınmış olma ihtimali kuvvetlidir. Razî, bu eserinde Allah'ın Hakk ismini açıklarken Hallac'ı savunur.

16-el-Cevheru'l-Ferd veya Risale Fi'l-Cevahir. Razî, el-Metalib, el-Erbain ve Uyunu'l-Hikme'de bu eserine işaret eder.

17-el-Cümel Fi'l-Kelam. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

18-ed-Dave İla Tariki'l-İlm. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

19-Delailu'l-İ'caz. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

20-ed-Delail Fi Uyuni'l-Mesail. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

21-Der Beyan-ı Mevt veya Hikmetu'l-Mevt. Ayasofya, 4841, 4821, 4795.

22-Der Huduşinasi. Tahkikat'u İslam Dergisi, Tahran, 1987, c.3, s.1.

23-Dirayetu'l-İ'caz. Bkz. Nihayetu'l-İ'caz.

24-Ecvibetu'l-Mesaili'n-Neccariyye. Bkz. Cevabatu'l-Mesail ve Münazarat.

25-Ecvibetu Mesaili'l-Mesudî. Nasıruddin Tusî, İşarat'ın şerhinde Razî'nin bu eserine temas eder.

26-el-Envaru'l-Kıvamiyye fi'l-Esrari'l-Kelamiyye. Razî'nin Muhassal adlı eseri bazı kaynaklarda bu adla kaydedilmiştir.

27-el-Erbain Fi Usuli'd-Din. Eser kelama dair konulardan bahseder. Matbu olup çeşitli baskıları mevcuttur.

28-Esasu't-Takdis veya Te'sisu't-Takdis. Ahmet Hicazî es-Saka, 1986 yılında neşretmiştir. Eserin çeşitli baskıları mevcuttur. Razî, bu eserinde birinci bölümde Allah Teâlâ'yı noksan sıfatlardan tenzih ederken, ikinci bölümde ayet ve hadislerde geçen haberî sıfatları ele almakta ve tenzih akidesine göre onların te'vil edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Razî bu eserini Hanbelîlere ve Kerramîlere karşı yazmıştır. Bu eseri İbrahim COŞKUN Allah'ın Aşkınlığı ismiyleTürkçeye tercüme etmiştir.

29-Esraru'l-Kur'an. Köprülü, 824, Fatih, 5380/3. Bu eserde dört tane sure tefsir edilmiştir. A'la, Tin, Asr ve İhlâs. A'la Suresinde ilahiyat, peygamberlik ve ahiret, Tin Suresi'nde ahiret, Asr Suresi'nde iyi amel ve İhlâs suresinde ilahiyat konuşu işlenmiştir.

30-Esraru't-Tenzil ve Envaru't-Te'vil. Eser matbudur. Eserde tevhidin sırları ve kainatta Allah'ın varlığına eden Afakî ve Enfusî delillerden bahsetmektedir.

31-el-Eşribe. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

32-Faidetu'z-Ziyare. Bkz. Ziyaretu'l-Kubur

33-Fezailu'l-Ashab. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

34-Fazailu'ş-Şafii. Köprülü, 1127, 1128.

35-el-Firase. Haleb, 1929. Dımaşk, 1983. Ayasofya, 2457, Fatih,5426. Razî'nin bu eseri Aristo'nun bu konudaki eserinin bazı önemli eklerle beraber özetidir.

36-Hadaku'l-Envar. Farsça. Ayasofya, 1759. Razî, bu eserini Camiu'l-Ulûm'daki kırk ilme yirmi ilim daha ekleyerek meydana getirmiştir. Eser Harizm şahına atfedilmiştir.

37-el-Halk ve'l-Ba's. Razî, Uyunu'l-Hikme'de bu eserden bahsetmiştir. Köprülü, 816.

38-Hallu Şukuki'l-Kanun. Bkz. Şerhu'l-Kanun

39-Hamsun veya Mesailu'l-Hamsun Fi Usuli'l-Kelam. Akaid ve kelam konularını elli meselede özetleyerek bahseder. Eser matbudur, çeşitli nushaları vardır.

40-el-Hendese. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

41-el-Hey'e veya Risale Fi İlm'l-Hey'e. Razî, tefsirinde bu eserinden söz etmiştir.

42-el-Hitabu'l-Mubin. Ayasofya, 3694.

43-Hıfzu'l-Beden. Ayasofya, 3694.

44-el-Hikmetu'l-Meşrikiyye. Bkz.el-Mebahisu'l-Meşrikiyye

45-Hikmetu'l-Mevt. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

46-el-Huda. Uyunu'l-Hikme'nin şerhinde Razî bu eserinden söz etmiştir. Eser Felsefe hakkındadır.

47-Meşrikiyye. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

48-Hudûsu'l-Alem. Leibzig, 856.

49-el-Hükm Ala Esrari'l-Keff. Bkz. Marifetu Hutu'l-Keff

50-İbtalu'l-Kıyas. Razî, Mealimu Usuli'l-Fıkh'ta bu eserinden bahseder.

51-İ'cazu'l-İcaz. Bkz.Nihayetu'l-İ'caz.

52-İhkamu'l-Ahkâm. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

53-el-İhtiyaratu'l-Alaiyye. Bkz.el-Ahkamu'l-Alaiyye.

54-İhtisaru Delaili'l-İ'caz. Bkz. Nihayetu'l-İ'caz

55-el-İrab. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

56-İrşadu'n-Nuzzar İla Letaifi'l-Esrar. Razî, İtikadat'ta bu eserine işaret eder.

57-İsmetu'l-Enbiya. Kahire 1355/1936. Bu eser peygamberlerin masumiyetinden cedel metoduyla bahseder. Eser matbu olup Hasan Fehmi Ulus tarafından Peygamberlerin Masumiyeti adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir.

58-el-İşaretu Fi İlmi'l-Kelam. Razî'nin ilk yazdığı eserlerindendir. Kelama dair konuları ihtiva eder. Hanî Ahmed Hamid Muhammed'in tahkikiyle el-Mektebetu'l-Ezheriyye li-Turas tarafından neşredilmiştir.

59-İtikadatu Firaki'l-Müslimin ve'l-Müşrikin. Ali Sami en-Neşşar tarafından Kahire'de neşredilmiştir. Eser mezhepler tarihi alanında yazılmıştır.

60-el-Kelam. Ayasofya, 2257.

61-Kelimetu't-Tevhid. Fatih, 5426.

62-el-Kemaliyye Fi'l-Hakikati'l-İlahiyye. Farsça. Tahran, 1335

63-el-Letaifu'l-Gıyasiyyah. Razî, bu eserini Guri Sultanı Gıyasettin'e ithaf etmiştir.

64-Levamiu'l-Beyyinat fi Şerhi Esmaillahi'l-Hüsna ves-Sıfat. Mısır, 1323/1905. Taha Abdurrauf Sa'd'ın tahkikiyle neşredilmiştir. Eser genel olarak Allah'ın sıfatlarından ve de Esma-i Hüsna'dan bahseder.

65-Lübabu'l-İşarat. Ahmet Hacı es-Saka tarafından neşredilmiştir. Matbudur. İbn Sina'nın el-İşarat ve't-Tenbihat adlı eserinin bir özetidir.

66-Meani'l-Müteşabihat. Ayasofya, 3833.

67-el-Mahsul Fi Usuli'l-Fıkh. Mısır ve Riyad'da basımı yapılmıştır. Razî'nin fıkıh Usulü alanında yazdığı eseridir.

68-el-Mahsul Fi İlmi'l-Kelam. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

69-Ma'ne't-Tehare. Aksaray, 859.

70-el-Mantiku'l-Kebir. Razî, Mulahhas'ta bu eserine temas etmiştir.

71-Makalatu'l-İmam Fahruddin er-Razî. Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Mısır.

72-el-Mead. Razî İşaret'te bu eserine değinir.

73-Mebahisu'l-Hudud. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

74-el-Mebahisu'l-İmadiyye fi'l-Metalibi'l-Meadiyye. Razî, İtikadat'ta bu eserine işaret eder.

75-el-Meâlimu Fi Usuli'd-Din. Kahire, 1323/1903. Razî, önsözünde bu eserin kelam, cedel, hilaf, fıkıh usulü ve fıkıh bölümlerini ihtiva edeceğini söyler. Fakat bu bölümleri ihtiva eden nüshasına rastlanmamıştır. Bu eser, kelam konularını ihtiva etmektedir. Nadim Macit tarafından İslam İnancının Ana Konuları adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir.

76-Mebahisu'l-Cedel. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

77-el-Mebahisu'l-Meşrikiyye. Razî'nin ilk yazdığı eserlerindendir. Felsefî konuları ihtiva eder. Muhammed Muttasım Billah el-Bağdadî tarafından iki cilt olarak basılmıştır. Beyrut, 1990.

78-Mebhas Fi İbtali't-Teselsül. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

79-Mebahisu'l-Vücud ve'l-Adem. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

80-Mefatihu'l-Gayb. Tefsirü'l-Kebir diye de bilinir. Razî'nin tefsire dair en önemli eseri olup otuz iki cilt halinde yayımlanmıştır. (Kahire 1278). Günümüzde çeşitli baskıları vardır. Türkçeye de tercüme edilen Mefatihu'l-Gayb, Akçağ Yayınları tarafından neşredilmiştir.

81-Menakibu'l-İmam Şafiî. İmam Şafiî'nin hayatı İslamî ilimlere dair görüşleri, münazaraları, şiirleri, nükteleri, diğer müctehidlere tercih edilmesinin sebepleri, İmam Ebu Hanife'ye karşı üstünlüğü ve Şafiî mezhebine yöneltilen eleştirilerin cevaplandırılması gibi konulara yer verilmiştir. Ahmet Hicazî es-Saka tarafından neşredilmiştir. Kahire, 1986.

82-el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye. Razî'nin on bölüm olarak yazmayı hedeflediği bu eser kelam ve ilahiyat konularını ihtiva eder. Razî'nin kelam

alanında yazdığı son eseridir. Razî, eserin son bölümünü tamamlayamadan vefat etmiştir. Kelam ilmi alanında önemli bir yere sahip olan Razî'nin bu eseri Ahmet Hicazî es-Saka tarafından dokuz ciltlik olarak basılmıştır. Beyrut, 1987.

83-Risale Fi Meaili't-Takdis ve't-Tenzih. Esad Ef. 1278/2.

84-Risale Fi Meaikidi İlmi'l-Firase. Esad Ef. 1278/3. Bkz. Firaset

85-Mesailu't-Tıbb. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

86-el-Meşihatu'l-Fahriyye. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

87-Metaliu'l-İman. Esad Ef. 333/2.

88-Minhacu'r-Rıza. Hallac'ın Ene'l-Hak sözü üzerine yazılmıştır.

89-el-Misbah. Ayasofya, 3933.

90-Mir'atu'r-Rical Fi İlmi'l-Firase. Bkz. Firase

91-el-Misku'l-Abik Fi Kıssati Yusuf es-Sadık. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

92-el-Mubin veya Hitabu'l-Mubin. Ayasofya, 2384. Felsefe ve kelam terimleri sözlüğüdür.

93-Muhezatu'n-Nuhat. Razî'nin gramercileri tenkit etmesinden hareketle bu eser ona nisbet edilmiştir.

94-el-Mucdiyye. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

96-el-Muhadır. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

96-el-Muharrer Fi'n-Nahv. Razî, el-Mahsul adlı eserde bu eserine atıfta bulunmuştur.

97-Muhassalu Efkari'l-Mütekaddimin ve'l-Müteahhirin. Razî'nin, kelam ile felsefeyi mükemmel bir şekilde mecz ettiği bu eser Tusî tarafından şerh edilmiştir. Eserin çeşitli baskıları mevcuttur. Eser Hüseyin ATAY tarafından Kelama Giriş adıyla tecüme edilip Kültür Bakanlığı Yayınları tarafından basılmıştır.

98-el-Muhassal Fi İlmi'l-Kelam. Bkz. Envaru'l-Kıvamiyye.

99-el-Muhtasar. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

100-el-Muhtas. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

101-Muhtasaru İ'caz'i'l-Kur'an. Bkz. Nihayetu'l-İ'caz.

102-el-Muhtasar Fi'l-Mantık. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

103-el-Mulahhas Fi'l-Hikme ve'l-Mantık. Razî, bazı eserlerinde bu eserine atıfta bulunmuştur. Fatih, 3378, Köprülü, 889.

104-Mulahhasu Ebhasi'l-Akdemin ve Tahsilu Arai'l-Evvelin. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

105-el-Mulahhas fi Usuli'd-Din. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

106-Münazaratu Fahreddin Razî ve Seyehatuhu ila Semerkand. Razî'nin Maveraunnehir'de Nureddin es-Sabunî ve diğer Maturidî âlimlerle yaptığı itikadî ve fıkhî tartışmaları içerir. Fethullah Huleyf tarafından neşredilmiştir. Beyrut, 1966.

107-Münazara Fi'r-Red Ala'n-Nasara. Abdulmecid en-Neccar tarafından neşredilmiştir. Beyrut, 1986.

108-Mübahasatu Fahruddin Razî Maa Riyaduddin en-Nisaburî. Ayasofya, 372/4. Münazaratın bir bölümüdür.

109-Müntahabu'l-Mahsul. Eserin ismi dışında hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

110-Müntahabu'd-Derc veya Dercu'l-Felek. Razî, Nübuvvat'ta bu eserine işaret etmiştir.

111-el-Müntabahat Min Kelam'i Zahiruddin Muhammed el-Faruki ve'l-İmam Fahruddin er-Razî. Bu eserde yetmiş adet beyit Razî'ye nisbet edilmiştir.

112-en-Nabz. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

113-Nefesutu'l-Masdur. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

114-en-Nefs ve'r-Ruh. Muhammed Sağir Hasan el-Ma'sumî tarafından Tahran'da neşredilmiştir. H. 1364. Razî, bu eseri ahlak ve psikloji alanında yazmış ve büyük ölçüde Gazzalî'den yararlanmıştır.

115-Nefsu'l-Hayyiz ve'l-Cihe. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

116-Nakdu't-Tenzil. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

117-Nakdu't-Tenzil. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

118-Nihayetu'l-İcaz Fi Dirayeti'l-İ'caz. Kur'an-ı Kerim'in i'cazını ispatlamak amacıyla yazılan eserde teşbih, mecaz, istiare nazım, i'caz gibi belagat kaideleri üzerinde durulur. Abdulkahir Cürcanî'nin Delailu'l-İ'caz ve Esraru'l-Belağa adlı eserlerinden özetlenmiştir. Bekrî Şeyh Emin tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır. Beyrut 1985.

119-Nihayetu'l-Ukul Fi Dirayeti'l-Usul. Razî'nin erken dönemde kelam ilmine dair yazdığı eseridir. Said Abdullatif Fude'nin tahkikiyle dört cilt olarak Beyrut'ta basımı yapılmıştır.

120-en-Nübuvvat ve Ma Yeteallaku Biha. Razî, bu eserinde peygamberlik müessesesi, onu ispat etmenin yolları, bu hususdaki itirazlar ve cevapları, mucize,

keramet ve sihir gibi konuları işlemiştir. Eser Ahmet Hicazî es-Saka tarafından Mısır'da neşredilmiştir.

121-en-Nüshatu'l-Mufassala. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

122-(Kitabun Fi) Nusreti Mezhebi'l-İmam Şafii. Bkz. Menakibu İmam Şafiî.

123-Reddu'l-Cedel. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

125-er-Reml. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

125-er-Riaye. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

126-er-Riyazu'l-Muannaka. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

127-es-Sahbiyye. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

128-es-Sanatu'l-İlahiyye. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

129-es-Siracu'l-Kulub. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

130-es-Sırri'l-Mektum Fi Muhatabati'n-Nucum. Razî, eserlerinde bu esere işaret eder. Köprülü, 925. Ayasofya, 2796. Eser sihir üzerine yazılmıştır. Zeynuddin Malatî, Razî'nin bu eserine bir reddiye yazmıştır. Bu eserinden dolayı Razî, bazı İslam âlimleri tarafından çokça eleştirilmiştir. İbni Teymiye, bu eserdeki görüşlerin küfür olduğunu söylemiştir.

131-es-Sual. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

132-Sudasiyatu'r-Razî. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

133-Sururu'l-Mustecli Li Cüz'i Vücüdihi'l-Küllî. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

134-eş-Şeceretu'l-Mübareke Fi Ensabi't-Talibiyye. Hz. Ali'nin soyu hakkındadır.

135-Şerhu Divani'l-Mütenebbi. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

136-Şerhu Ebyati'ş-Şafii el-Erbaa fi'l-Kaza ve'l-Kader. Razî, Menakibu'ş-Şafiî isimli eserinde İmam Şafiî'nin bazı beyitlerini şerh etmiştir.

137-Şerhu'l-Kanun. Razî'nin, Serahs'ta karşılaştığı Abdurrahman b. Abdulkerim isimli tabibin isteği üzerine İbn Sinan'nın el-Kanun'u üzerine yazdığı şerhtir.

138-Şerhu'l-İşarat ve't-Tenbihat. Razî, birçok kitabında bu eserden söz etmiştir. Eser İbn Sina'nın el-İşarat ve't-Tenbihat'nın ilahiyat kısmına yapılan şerhtir.

139-Şerhu'n-Necat. Ayasofya, 2431.

140-Şerhu Nehci'l-Belağa. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

141-Şerhu'r-Rubaiyyat Fi İsbati Vacibi'l-Vücud. Ayasofya, 3833.

142-Şerhu-Sıktu'z-Zenb. Razî'nin Şair Maarî'nin eserine yazdığı şerhtir.

143-Şerhu'ş-Şifa. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

144-Şerhu'l-Veciz. Gazzalî'nin el-Veciz adlı eserine yazıldığı şerhtir.

145-Şerhu Şifau'l-İyy Mine'l-Hilaf. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

146-Şerhu Uyuni'l-Hikme. Razî, bazı kitaplarından bu eserinden söz etmiştir. Eser Şirvan hükümdarı Muhammedî Rıdvan için yazılmıştır. İbn Sina'nın Uyunu'l-Hikme'sinin şerhidir. Eser el-Müessesetu'Sadık tarafından neşredilmiştir.

147-et-Tabsire Fi'l-Mantık. Köprülü, 793/2.

148-Ta'cizu'l-Felasife. Farsçadır. Tehcinu Ta'cizi'l-Felasife adıyla da anılmıştır.

149-et-Tafsil. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

150-Tahkiku'l-Müsavverat. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

151-Tahsilu'l-Hakk. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

152-et-Barikatu'l-Bahaiyye. Bkz. el-Berahinu'l-Behaiyye**.**

153-et-Tarika Fi'l-Hilaf ve'l-Cedel. Bazı kaynaklarda eserin dört cild olduğu kaydedilmiştir. Ancak eser matbu değildir.

154-Tefsiru Sureti'l-Bakara. Naklî değil de aklî bir tefsirdir. Mefatihu'l-Gayb'ın içinde Bakara suresinin tefsiri olma olasılığı vardır.

155-Tefsiru Sureti'l-Fatiha. Münferid olarak el yazması nüshası vardır. Bağdat evkaf, 2316, 2317.

156-Tefsiru Sureti'l-İhlâs. Mehatihu'l-Gayb içinde İhlas suresi'nin tefsiri olma ihtimali vardır. Ayrıca el yazması bir nüshası da mevcuttur.

157-Tefsiru Esmaullahi'l-Hüsna. Bkz. Levamiu'l-Beyyinat.

158-Tefsiru'l-Vasat. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

159-Tehzibu'd-Delail ve Uyun'l-Mesail. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

160-Tercihu'l-Mezhebi'ş-Şafii ve Ahbaruhu. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

161-et-Teşbih Mine'r-Re's İla'l-Halk. Razî Uyunu'l-Hikme'de bu eserinden söz etmiştir.

162-et-Tıbbu'l-Kebir. Razî, tefsirinde ve daha başka eserlerinde bu kitabına atıfta bulunmuştur.

163-et-Tibyan Fi'l-Meani. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

164-Umdetu'n-Nuzzar ve Zinetu'l-Efkâr. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

165-Ünsu'l-Hâdır ve Zadu'l-Musafir. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

166-el-Vasiyye. Esad Ef. 1286. Razî'nin vasiyetidir. El yazması nüshası mevcuttur.

167-el-Vird. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

168-Zadu'l-Mead. Ayasofya, 2052/36. Şarkiyat Mecmuası İstanbul. Eser Tasaavvuf hakkındadır.

169-Zeylu'l-Meşayihi'l-Fahriyye. Bu eserde Razî'nin hocalarını konu ettiği rivayet edilmiştir.

170-Ziyaretu'l-Kubur. Razî, sultan Muhammed b. Sam adına yazdığı bu eserine Metalib'te işaret eder.

171-ez-Zübde Fi'l-Kelam. İsmi dışında eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.